

¿Superación de la metafísica?

Una introducción problemática al ‘pensamiento posmetafísico’ de Habermas y Apel

Por: Ricardo M. Rivas García

Argelia, Anawim e Isaiah

Resumen: El presente trabajo busca dar cuenta de la problematización acerca de la vigencia de la metafísica en el pensamiento moderno y contemporáneo y analizar la alternativa postmetafísica planteada por J. Habermas y K.-O. Apel, en la cual subyacen pretensiones atribuibles al pensamiento metafísico que se quiere dejar atrás. Esto último los hace susceptible de críticas de otras alternativas abiertamente antimetafísicas.

Palabras clave: metafísica, ontología, Modernidad, crisis de la razón, racionalidad comunicativa

Abstract: This paper explores the question posed about the validity of metaphysics in modern and contemporary thought, and analyze the postmetaphysical alternative proposed by Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel, which claims attributable to the underlying metaphysical thinking you want to leave behind. The latter makes them susceptible to criticism openly anti-metaphysical alternatives.

Keywords: metaphysics, ontology, Modernity, crisis of reason, communicative rationality

Neque enim ea quae [Deus] fecit non sunt, aut iniuria illi fit cum dicimus non esse quae fecit. Quare enim fecit si non sunt quae fecit? aut quid fecit si non est quod fecit? Cum ergo sint et ea quae fecit, venit tamen ad illius comparationem et tamquam solus sit dixit: Ego sum qui sum... Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus: quae si diceret utique vera diceret. Sublati de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit, et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit, Qui est misit me. Ita enim ille est ut in eius comparatione ea quae facta sunt non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim Est.

(Agustín de Hipona, *Enarrationes in psalmos* 134 4)

Exordio

Quizá parezca extraño que en un ensayo sobre Habermas, comience con una cita de San Agustín. Éste santo de Occidente argumenta en su comentario al salmo 134, que las cosas hechas por Dios *no son*, en relación con Él, pero *son* en relación a lo que *no es*. Con toda propiedad sólo a Dios le corresponde tal descripción, como Dios mismo dice de sí en *Ex* 3,14. Sólo ‘es’, *in strictu sensu*, lo increado, mientras que lo creado ‘impropiamente es’, le corresponde con más propiedad no ser; lo creado es una mezcla de ser y no ser. El Hiponense, hacia el siglo V (anticipándose a la fenomenología, a la hermenéutica y al existencialismo contemporáneos), nos expone una “diferencia ontológica”; por un lado nos habla de una metafísica de lo increado, de lo que *es propiamente*, y una ontología de la contingencia, de la facticidad, de lo que *es impropiamente*. La inclusión de esta cita únicamente la justifico con lo siguiente: apelar a la contingencia, a la finitud, al tiempo, para interpelar a la metafísica, no es una empresa nueva. Aunque los modernos y contemporáneos lo hagan para devaluarla.

Primera parte: Contextualización, conceptualización y problematización

En esta primera parte haremos algunas precisiones conceptuales que permitirán ubicar el problema de la vigencia del pensamiento metafísico y algunas de los motivos de su desencanto y de la crítica de la que ha sido objeto. Mencionaremos también la circularidad que hay entre metafísica y ontología, con todo y que en la filosofía moderna se ha intentado separar ambos conceptos. Precisamente, de esos intentos de separación nos apoyaremos para mostrar los tres paradigmas metafísicos que han aparecido en la historia de la filosofía. Por último, observaremos que las ontologías no metafísicas no logran sustraerse de las pretensiones metafísicas.

1.1. Preámbulo: el ocaso como contexto

Nos encontramos en un clima cultural desfavorable para el pensamiento filosófico en general y para la metafísica en particular. Este clima bien puede definirse como escepticismo epocal: no hay posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto de la estructura íntima de la realidad, del saber, de la verdad, menos aún del sentido de la vida ni de la esencia del hombre y su destino; la ciencia en nuestro tiempo no habla de leyes sino de teorías, aproximaciones, probabilidades e incertidumbre.

Este escepticismo cultural provoca un pesimismo no heroico y descomprometido; ésta es una época de evasión, distracción, superficialidad, desencanto, apatía, indiferencia y pasividad. Este entorno genera una actitud perpleja que alimenta la trivialización de las dimensiones profundas de la realidad y las somete al criterio de funcionalidad. Nos encontramos en medio de un cansancio cultural que desmotiva cualquier posibilidad de interrogarse por la realidad y, paradójicamente motiva la búsqueda de la satisfacción inmediata del tener, acaparar, poseer y dominar.

Entre ciertos filósofos contemporáneos existe la premisa común según la cual el llamado ‘proyecto de la Modernidad’ es responsable de tal estado cultural, y que este proyecto está cimentado sobre una metafísica de la identidad; una metafísica que se ha empeñado en uniformizar la pluralidad y la heterogeneidad del ser, y envasar en la presencia y en la inmutabilidad el azar y el devenir que azota lo real. Esta obsesión por la unidad y la permanencia sería la causante de la decadencia cultural.

Puede haber una relación directa entre la crisis de la cultura contemporánea y lo que Heidegger llamó el “olvido del ser”, en cuanto que dicha crisis ha revelado el agotamiento de las pretensiones de totalidad y necesidad de la metafísica.¹ Tal olvido del ser ha obligado a proclamar el “final de la metafísica”, no porque ésta haya dado cumplimiento a sus aspiraciones y metas, sino por la imposibilidad de tal cumplimiento. La Modernidad y su

¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit [SZ]*, §6 (Trad. José Gaos, México 1998, 32-33).

metafísica presupuesta han fracasado. En ese tenor puede entenderse que la decadencia intelectual nos obligue a dar el paso hacia la superación de éstas para superar a su vez tal crisis. Es aquí donde se hace presente el denominado “pensamiento posmetafísico”. Este concepto ha sido acuñado por Jürgen Habermas y resume las tentativas por ir más allá de la metafísica, denunciar sus pretensiones y sus excesos pero sin renunciar a la racionalidad. Paradójicamente, superar la metafísica no es un camino hacia un más allá, más allá de los límites de lo posible, sino hacia un más acá; es un camino no de ida sino de regreso hacia lo intramundano.

1.2. Metafísica y ontología (diferencia, identidad y reciprocidad)

Conviene hacer una primera distinción entre ontología y metafísica un tanto arbitraria, pero que para los fines de este escrito será pertinente para el análisis de lo que Habermas denomina “pensamiento posmetafísico”. Entenderemos por ontología, en primer lugar, una teoría de la realidad, del ser o de la totalidad de lo existente, algo así como una *Weltanschauung*, como el conjunto de suposiciones acerca del ser del todo (sea de la constitución de lo real en su totalidad, sea del hombre en particular) que conforman una cosmovisión². En segundo lugar, entenderemos la metafísica: a) en sentido aristotélico, es decir, como *protophilosophia*, como el saber que indaga por los principios del ser en general; b) en sentido cartesiano, como búsqueda del punto arquimédico sobre el que es posible sostener todo saber; o, c) en sentido kantiano, como análisis trascendental de las condiciones últimas de posibilidad de todo conocimiento válido acerca de lo existente. A final de cuentas la metafísica busca -o encuentra- mediante un proceso trascendental, crítico, reflexivo, ese punto de partida absoluto e incondicionado, que sirve de evidencia primera para fundar toda verdad y certeza tanto en el ámbito de la realidad como del conocimiento y la acción.

Quizá las nociones anteriores parezcan sinónimos, pero el punto que me permito destacar para diferenciar una de otra es que la segunda lleva a cabo una tarea de justificación y fundamentación última, más aún, en esa tarea se resuelve su ser. Mientras que en la primera, dicha tarea no es una exigencia sino que la fundamentación está supuesta, es implícita y no requiere problematización.

De acuerdo con la anterior distinción podemos sostener lo siguiente: toda metafísica supone, circularmente, una ontología. Para justificar tal proposición me permito argumentar lo siguiente: en toda búsqueda de fundamento último e incondicionado acerca de la realidad o del conocimiento cierto de ésta se encuentra ya presupuesta una concepción de esa misma realidad que se busca fundar con un sentido de ultimidad. No es que la ontología sea a-problemática y la metafísica problematice; la cuestión es que la ontología asume tal concepción de la realidad como punto de partida, para ir –digamos- “hacia delante”;

² Cf. L. SÁEZ RUEDA, «Acerca del conflicto entre los discursos “Metafísico”, “Posmetafísico” y “Teológico”», *Daimon. Revista de Filosofía* VIII (1994) 63-82.

mientras que la metafísica busca un punto de partida trascendental -diríamos “hacia atrás”-, irrebalsable, como condición última o primera. Esto me hace recordar a un célebre profesor que trataba de enseñarnos la filosofía trascendental kantiana. Este profesor definía atinadamente ésta filosofía como un “desandar el camino andado”. Aplicándolo al punto en cuestión podemos decir que sobre la ontología -en tanto suposiciones fundamentales- “se anda”, mientras que la metafísica “*des-anda* el camino andado”. Este “desandar el camino andado” no tiene mayor propósito que llegar al fundamento último o primero de las cosas³. El recorrido reflexivo, crítico y analítico de la metafísica ha mantenido desde sus orígenes pretensiones de validez universal, absoluta e incondicionada. Y la meta que busca alcanzar, el fundamento, tiene esos mismos atributos.

Históricamente, la metafísica surgió del asombro por aprehender en su profundidad el sentido y la verdad de lo que la experiencia nos presenta. Ha formulado categorías para simplificar y aprehender -en la doble acepción de atrapar e intelegir- la totalidad de los fenómenos. Estas categorías suministran una ordenación de la experiencia frente al caos y una unidad de la razón frente a la pluralidad de los fenómenos. Y tal orden canónico sirve de criterio normativo para orientar la acción con sentido (ya sea último o inmediato). La metafísica ha sido, siguiendo a J. Conill, la búsqueda de un fundamento (*Grund*) frente al abismo (*Ab-grund*), un sentido frente al absurdo.⁴

Una cuestión importante es que a lo largo de la historia del pensamiento occidental se han presentado diversos modos de entender la unidad, el fundamento y el sentido, lo que ha dado lugar a una pluralidad de concepciones o interpretaciones metafísicas, aunque todas ellas convergen en su pretensión sustantiva. Como señalábamos, esa pretensión es la indagación del fundamento, de los presupuestos más universales, necesarios, últimos, comunes e incondicionados que garanticen la existencia de lo real, su conocimiento cierto y la orientación de la acción.

Esto nos hace ver que no hay una sola metafísica sino varias metafísicas, diferentes entre sí no sólo por los procedimientos formales para acceder al fundamento último (en lo cual se salvarían aún ciertas similitudes), sino respecto de lo que se considera en sí como fundamento último de la realidad. Ahora bien, la concepción de algo como fundamento dependerá a su vez de la concepción de la realidad que está presupuesta. De allí que habrá tantas metafísicas cuantas concepciones del fundamento se formulen, y a su vez, habrá tantas concepciones del fundamento cuantas concepciones de la realidad -ontologías- se presenten.

1.3. Tres paradigmas metafísicos

³ De allí que la metafísica haya sido superada, según el proyecto heideggeriano, por la vía de la destrucción, deconstrucción, genealogía o arqueología histórico-semántica del lenguaje, como veremos adelante.

⁴ Cf., J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona 1988, 17.

Heidegger ha identificado la historia de la filosofía con la historia de la metafísica, en la medida en que ésta se ha comprendido a sí misma a lo largo del tiempo como el intento por alcanzar ese saber originario, universal, necesario y con carácter de ultimidad; ha planteado la pregunta fundamental y fundacional. Sin detenernos por el momento en este autor, cierto es que la filosofía ha asumido desde su nacimiento la tarea inherente de encontrar los fundamentos de la realidad, de nuestra comprensión de ella y de nuestro actuar sobre ella, en ello reside su superioridad y anterioridad en el orden de los saberes.⁵ Aristóteles definió la filosofía primera como ese saber que indaga sobre las causas y los primeros principios más universales y por tanto anteriores o presupuestos a todo saber ulterior. Ahora bien, en la historia de la filosofía occidental las respuestas sobre el lugar en el que se encuentran tales principios y causas han sido entendidas de diversas maneras. Hemos observado distintas respuestas acerca de cuál es ese fundamento, ese punto arquimédico sobre el que es posible sostener todo el universo. Podemos decir, pues, que tampoco hay una sola filosofía primera.

Las diversas respuestas dadas a lo largo de la historia de la filosofía han dado origen a varios paradigmas metafísicos, los cuales podemos simplificar en los tres siguientes:

En primer lugar tenemos el paradigma ontológico, representado por el mismo Aristóteles, en el que se pone como fundamento la inteligibilidad canónica del ente en cuanto ente. Para Aristóteles la filosofía primera versa sobre principios y causas de las cosas, «lo que es en tanto que algo es y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen».⁶ En este paradigma ontológico la metafísica es entendida como ciencia de lo real.⁷

El segundo paradigma es el de la conciencia, inaugurado por el *ego cogito*, en tanto *fundamentum certum et inconcusum* de Descartes, sobre el cual es posible apoyar todo el edificio del conocimiento. La autoridad de Aristóteles, en materia de filosofía primera y fundamentación última, no se cuestionó hasta que apareció publicado *El Discurso del método* de Descartes, con quien la filosofía primera cobró una nueva connotación: el punto de partida para todo posible saber son las ideas claras y distintas, que por supuesto, se encuentran en el *ego cogito*.⁸ Kant es quien da la puntilla a este paradigma al darle un carácter trascendental, en tanto búsqueda de las condiciones de posibilidad de todo saber y de toda acción, y al mismo tiempo al precisar sus límites y alcances. El fundamento último e incondicionado estará en la unidad de la conciencia, como evidencia fundante y como primer principio de toda verdad ulterior.⁹

⁵ ARISTÓTELES, *Met*, I 2 982b 5. (Trad. Tomás Calvo, Madrid 2000, 65).

⁶ *Met*, IV 2 1003a 20ss (149ss).

⁷ Dicho sea de paso, es en Aristóteles y la tradición escolástica en donde metafísica y ontología se identifican. Con la salvedad de que en la tradición escolástica la metafísica no se agota en el ente finito y creado, sino que trasciende más allá de éste y llega al primer principio –*in strictu sensu*– infinito e increado: “...*et hoc omnes intelligunt Deum*”; “...*quam omnes Deum nominant*”; “...*et hoc dicimus Deum*”. (*S.Th.* q.II a.3)

⁸ R. DESCARTES, *Discurso del método*, IV, en Webbiblioteca del pensamiento, <http://www.weblioteca.com.ar/occidental/delmetodo.pdf>; Argentina, 20-05-2010.

⁹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A XX; A XXI, B XIV (Trad. Pedro Ribas, Madrid 1997).

Después de un tiempo en que predominó el positivismo y el materialismo, perspectivas hostiles hacia la metafísica, a principios del siglo XX la exigencia de una fundamentación de carácter trascendental aparece con E. Husserl, pero éste no se aparta del paradigma inaugurado anteriormente por Descartes. La pregunta metafísica de la antigüedad sobre si algo es (*¿an sit ens?*), presupone para los modernos una pregunta previa; la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento cierto. De ésta pregunta dependía la de los antiguos: antes de problematizar para justificar la existencia de algo como algo, estamos obligados justificar la validez de la facultad que nos permite tal problematización y justificación. Así se pasó del paradigma ontológico al paradigma epistemológico, al paradigma de la conciencia, el cual fue elevado a la categoría de criterio de verdad. El fundamento y primer principio de la ontología metafísica -la inteligibilidad de lo que es, en tanto que es- se desplazó a las formas puras del entendimiento, a la conciencia trascendental, resultando así una metafísica del conocimiento.

Ahora bien, algunas corrientes y escuelas filosóficas que se presentaron desde el último tercio del siglo XIX venían afirmando que el pensamiento no contiene cosas sino ideas, las cuales son de naturaleza lingüística y, en consecuencia, las palabras y los pensamientos serán reducidos a signos lingüísticos. Para el siglo XX la filosofía da un vuelco en su preocupación por la fundamentación, y pasa del problema epistemológico al problema lingüístico. Se trata ahora de justificar no la facultad de conocimiento cierto, sino la facultad que hace posible el lenguaje, pero no cualquier lenguaje sino el lenguaje cierto y válido, el lenguaje significativo, con sentido. Este vuelco de la filosofía se puede simplificar en la pregunta: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible que nuestras palabras nos conecten con el mundo? Dicho de otro modo, no preguntamos por las condiciones de posibilidad, tanto de lo que es ni tampoco de nuestro conocer, sino por las condiciones que hacen posible el lenguaje «con sentido», es decir, aquel que nos comunica con el mundo y que aceptamos como válido entre individuos racionales y hablantes.

Este planteamiento nos coloca frente al problema de la lingüisticidad de la realidad: “El ser que puede ser pensado es el lenguaje”¹⁰; Así las cosas, el problema del lenguaje no escapa a la pregunta por la trascendentalidad, entendida ésta como la búsqueda de dichas condiciones de posibilidad, o la búsqueda de lo incondicionado, que sea a su vez condición para lo demás. Lo que ha sido denominado ‘*linguistic turn*’ o ‘giro lingüístico’ si bien se muestra con claros tintes antimetafísicos o postmetafísicos, por su radical desafío a las pretensiones universalistas y totalizantes de las metafísicas tanto de la realidad como de la conciencia, mantiene compromisos de justificación trascendental y apriorística, al menos en las tentativas por responder aquella pregunta. Entre esas tentativas encontramos la versión de K.-O. Apel, la cual permite entender ahora la filosofía del lenguaje –y no la del conocimiento o la del ser- como filosofía primera, tal como lo apuntaremos más adelante.¹¹

¹⁰ “El lenguaje es la casa del ser. En la morada que ofrece el lenguaje habita el hombre”. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid 2000.

¹¹ K.-O. APEL, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, (trad. Guillermo Lapiedra), Madrid 2002.

Los tres paradigmas metafísicos quedan reducidos a alguno de los tres ámbitos de lo real ya problematizados en las tres aporías de Gorgias (que algo exista; que algo pueda ser conocido, que algo pueda ser comunicado).¹²

De lo anterior podemos obtener una primera conclusión: hay varias concepciones de la metafísica, -como búsqueda de los principios universales de lo existente, como criterio de validez de nuestro conocimiento de lo existente y como principio unificador y orientador de la praxis-. Pero cada concepción de la metafísica presupone su propia ontología, su teoría de la realidad o cosmovisión y de hecho, parte de ella misma para afirmar tales principios y sostener los procedimientos formales de acceso a los mismos. Históricamente, esas concepciones metafísicas pueden resumirse en los tres paradigmas antes mencionados, el paradigma ontológico, el paradigma de la conciencia y el paradigma lingüístico. Los tres paradigmas suponen ontologías que tienen en común, independientemente en dónde se funden, el orden y la inteligibilidad.

1.4. Ontologías no metafísicas bajo sospecha de pretensiones metafísicas

Parece que no siempre se aplica la convertibilidad de la siguiente fórmula “toda metafísica supone una ontología = toda ontología es metafísica”. No toda ontología es metafísica, en tanto que no toda concepción de la realidad se toma la molestia de justificarse, de hacer ese proceso trascendental para llegar a la condición última e incondicionada. Hay ontologías cuya naturaleza, sentido de argumentación, razones y objetivos, desautorizan cualquier posibilidad de realizar tal análisis; hay ontologías que por definición son contrarias a la metafísica, en cuanto que todo posible acceso a ese ámbito de lo incondicionado está cancelado o simplemente tal ámbito es considerado como carente de sentido.

Es posible observar en el pensamiento moderno y contemporáneo ontologías no metafísicas –abiertamente antimetafísicas o posmetafísicas-, por ejemplo, la ontología materialista, para la cual no hay más ser que la materia y las leyes que rigen a ésta. También la positivista, que reduce la realidad a hechos. Estas ontologías no se toman la molestia de justificar tal reducción porque recaerían en metafísicas, lo cual es inadmisibles dentro de su propio *corpus*.

Lo mismo podemos decir de la ontología de ese mismo corte que subyace a la filosofía analítica del lenguaje –representada por el Círculo de Viena-, para quien los enunciados o proposiciones con sentido y validez son aquellos que guardan correspondencia con hechos empíricos, para los cuales podemos ingeniar un método de comprobación —de “verificación”— y así confirmar que poseen significación. Como

¹² “Así, en su tratado *Acerca del no ser o acerca de la naturaleza*, [Gorgias] dispone en orden tres cosas capitales: una y primera, que nada existe; segunda, que aunque exista, es incomprensible para el hombre, y tercera, que aunque sea comprensible, ciertamente es incommunicable e inexplicable al vecino”. (SEXT., *adv. Math*, VII 65 y ss.)

únicamente los enunciados científicos pueden pasar con éxito esta prueba, todos aquellos que no pertenezcan al dominio de las ciencias, como las proposiciones de la metafísica que no son empíricamente constatables, carecen de significado y serán descartadas como pseudoproposiciones. En cuanto a los enunciados lógicos y matemáticos no verificables, no plantean problema: son fórmulas analíticas, tautologías, cuya verdad —o, mejor dicho, validez o, acaso, aplicabilidad— depende únicamente de su estructura formal. Además, la matemática se reduce a la lógica, de modo que el conocimiento consiste en enunciados empíricamente verificables, formulados en un lenguaje cuyas reglas sintácticas son fórmulas lógicas, obtenibles por medio de reglas de inferencia. Para esta posición filosófica la metafísica es pseudociencia y es algo que debe ser superado.¹³

Lo paradójico de esta ontología es que asegura que mediante el análisis lingüístico es fácilmente posible no sólo distinguir el sentido del sinsentido, las proposiciones de las pseudoproposiciones, sino también alcanzar ese punto de partida irrebalsable y necesario para tener un conocimiento cierto del mundo. Esto a mi modo de ver mantiene compromisos metafísicos. No sólo se parte del supuesto de que la ciencia natural, basada en proposiciones formales, reductibles a hechos empíricamente verificables, es la ciencia por excelencia, sino que esta filosofía justifica tales supuestos y llega a afirmaciones que pueden tener cierto aire trascendental; basta recordar que para Russell y Wittgenstein el mundo es el conjunto de los hechos atómicos, expresados en las proposiciones atómicas.¹⁴ Esto puede ser leído sin problemas como una cierta recaída en la metafísica que se quiere superar.

La fenomenología postidealista de Husserl y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger hacen notar el carácter fragmentario y parcial de la ciencia natural, ya que éste es un saber parcelario, que pierde la visión de conjunto; esto provoca que se pierdan las relaciones entre los distintos campos del saber, lo cual puede conducir a un relativismo, pues cada disciplina construye sus propios códigos de validez. Husserl considera la necesidad de una ciencia estricta, que sirva de subsuelo para todo posible saber; esta ciencia es la fenomenología, entendida como filosofía primera, la cual puede llevar a cabo esa tarea de fundamentación del más auténtico y originario trasfondo trascendental para las ciencias particulares. El lema de la fenomenología de Husserl, “ir a las cosas mismas” (“*Zürück zu den Sachen selbst!*”), alude a dicho trasfondo, que es el asunto mismo del pensar, a la cosa que debe ser reconquistada mediante la eliminación de los múltiples estratos de sentido, de los cuales le han recubierto las teorías científicas.

Ahora bien, la cosa puede ser expresada mediante formas lógico-sintácticas del lenguaje científico, pero en su ipseidad autárquica es independiente de dicho lenguaje. La

¹³ Cf., R. CARNAP, «*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*», A. J. AYER, *El positivismo lógico*, Madrid 1993.

¹⁴ “4.11. La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)”. (antes la proposición 2.04.) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (Trad. E. Tierno Galván, Madrid 1973). Cf., R. RIVAS, «Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica», *Avatares VIII*, 24 (2005) 9-26.

cosa misma es atemática, prelógica; lo que se predique de ella será una operación lógica *a posteriori*. La fenomenología quiere despojar a las cosas de su ropaje lógico conceptual para presentarlas, lógicamente desnudas (*Sachen selbst*), a la mirada “pura” del filósofo. Husserl pone al descubierto en este problema que toda teoría científica, incluida cualquier teoría del lenguaje científico, es una interpretación y, por tanto, se encuentra viciada, prejuiciada. Por ello considera la necesidad de aplicar la *epokhé*.

Por otra parte, la fenomenología aporta la noción de *mundo*, como el *a-priori* precategórico de toda inteligibilidad, como “horizonte de sentido” previo, como condición de posibilidad de toda experiencia. El *mundo* constituye el “horizonte de sentido” de los diferentes y novedosos modos de darse de los objetos a la conciencia. Y de aquí se va apoyar la crítica heideggeriana a la metafísica y a la ciencia, para quien ambas representan dos rostros de una misma realidad, el encubrimiento y subsecuente olvido del ser.

Con antelación a cualquier actividad cognoscitiva o predicativa, los objetos se encuentran a nuestra disposición en calidad de objetos válidos para nosotros, antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectado por ellos es previo a su captación conceptual; afección que no tiene lugar de modo aislado, sino como acto surgido en un contexto y bajo un interés determinado.¹⁵ El mundo como horizonte es realidad pre-donada de modo apriorista, que condiciona la realización del existir. Cualquier proyecto de existir se inscribe en el mundo, “es-en-el-mundo”, en cuanto horizonte de posibilidades.¹⁶ Es sabido que Heidegger afirma que el “ser-en-el-mundo”, es estructura del existir del *Dasein*,¹⁷ éste presupone al mundo como horizonte de su autocomprensión e interpretación. El mundo es condición de posibilidad de la comprensión del *Dasein*. De aquí que no sólo el “ser en el mundo” es parte de la estructura ontológica del “*Dasein*”, sino que configura el modo propio de ser del “*Dasein*” y es el *a priori* para toda posible comprensión e interpretación.¹⁸

¹⁵ J. GÓMEZ HERAS, «Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Salamanca 14 (1987) 5-36.

¹⁶ J. GÓMEZ HERAS, «Vía hermenéutica de la filosofía...» 15.

¹⁷ «Es forzoso que estas determinaciones del ser del “ser ahí” se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del “ser ahí” que llamamos el “ser en el mundo”. El justo punto de partida de la analítica del “ser ahí” está en la interpretación de esta estructura». M. HEIDEGGER, *SZ* §12 (65).

¹⁸ Cf., H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca 1988, 12. Heidegger lo pone en estos términos: «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar [...]. El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial [sic] estructura del “previo” peculiar al “ser ahí” mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original[...]. El “círculo” del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del “ser ahí”, en el comprender interpretativo. El ente al que en cuanto “ser en el mundo” le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular. Mas advirtiendo que el “círculo” es inherente ontológicamente a una forma de ser del “ser ante los ojos” (el ser ideal), habrá que evitar en general el caracterizar ontológicamente con este fenómeno nada que se parezca al “ser ahí”». *SZ* § 32 (171-172).

Desde luego que tanto en la fenomenología como en la hermenéutica puede fácilmente inferirse una concepción ontológica, una concepción de la realidad, pero en el nivel de la facticidad, de la vivencia y de la experiencia vital en el mundo, allí es donde se hace presente la cosa misma, donde es posible una comprensión del sentido del ser. El ámbito de la vida, de la facticidad, puede ser considerado como la ciencia originaria sobre la que reposa la actividad de todo posible saber y de toda posible acción; esta ciencia originaria precede y es el suelo nutricional de cualquier otra ciencia. Esta concepción de la realidad puede definirse como ontología de la contingencia u ontología de la finitud, como se podrá ver más adelante.

Sin embargo, como parte de las objeciones al cientificismo de corte positivista encontramos también tanto en la fenomenología como en la hermenéutica ciertas pretensiones que pueden ser sospechosas de metafísica, porque hay una cierta tarea de búsqueda arqueológica, como pregunta que interroga por los orígenes y por el principio originario del sentido. En la indagación de qué sea esa ciencia estricta, esa ciencia originaria, hay un procedimiento que si bien pasa de ser análisis trascendental a exégesis y deconstrucción, a final de cuentas se busca llegar a ese subsuelo irrebalsable que sirve de condición de posibilidad de la comprensión y de la acción, lo que podría tener forma de fundamentación.

Es conveniente decir que esta “ciencia” originaria, paradójicamente sería una ciencia ‘preconceptual’, ‘precategorial’ o hasta ‘precientífica’, lo que nos obliga a precisar que esta ciencia no debe entenderse en el sentido moderno, sino como ‘saber originario’ y en ello radica su carácter fundante. Este saber originario tiene como objeto de estudio la experiencia originaria, ésta no puede ser otra sino la vida misma. Es en la vida donde se encuentran las fuentes originarias de sentido. Por esto, para la fenomenología y la hermenéutica existe la necesidad de regresar a la experiencia y la fuente originarias de sentido. A ello queda reducida la filosofía; debe moverse en el ámbito de la vida misma en su facticidad más propia, porque ésta constituye el horizonte último y primero de inteligibilidad.¹⁹

Este punto es para la hermenéutica donde se disuelve cualquier sospecha de metafísica, ya que el recurso a las fuentes originarias de sentido no puede trascender más allá de la vida fáctica y no puede pretender alcanzar el nivel trascendental e incondicionado. La vida fáctica funda toda comprensión, discurso y acción, pero ella no se funda en nada, se justifica a sí misma. La vida tiene dos características, a saber: autosuficiencia, en tanto que es un conjunto de tendencias, un movimiento sin sustrato, autotélico –un movimiento cuya finalidad es él mismo-; la vida no puede comprenderse sino sólo desde ella misma. La segunda característica es significatividad autoreferente, en cuanto que toma, de ella misma también, los presupuestos para cualquier teoría sobre la vida. Hace referencia a la situación del hombre que se encuentra a sí mismo en un mundo,

¹⁹ Cf., R. RIVAS, «Replanteamiento crítico de la ciencia...», 17-18.

es decir, una realidad dada que funciona a modo de precomprensión de su actividad teórica y práctica, en donde a él le es donado su sentido. La vida —el mundo, el horizonte de sentido— expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta, aunque no tematizada, que sin embargo, condiciona y determina la verdad y el sentido de cada cosa enmarcada en ella.²⁰

Podemos decir que la vida es fundamento sin fundamento, no alcanza a tener el carácter de ultimidad que busca la metafísica, ya que éste sería el ámbito de lo absoluto, incondicionado, universal, necesario, trascendente -atributos de la divinidad-, pero esto queda fuera o más allá de la vida misma.²¹ El reducto de la de-strucción o deconstrucción no es el *Grund*, sino el *Ab-grund*, mientras que las posibilidades de alcanzar el primero quedaron relegadas al *Unter-grund*. Así la ontología fenomenológica —que Heidegger identificará con la hermenéutica- se sacude cualquier resabio metafísico y pasa de la trascendentalidad a la deconstrucción y desocultamiento del sentido.²²

La crítica heideggeriana a la historia de la metafísica —y de la ciencia moderna- por su responsabilidad ante el olvido del ser, cuyas consecuencias se estaban ya padeciendo a principios del siglo XX, viene a representar el anuncio del fin de la metafísica, homologándolo al *dictum* de la muerte de Dios. En ese sentido, esta crítica, alimentada por la fenomenología de Husserl, el historicismo diltheyano y también por el pensamiento nietzscheano, dio pie para hablar de crisis de la metafísica, no porque estuviera tambaleando este pensamiento sino por la inaptitud para conducir al hombre a nuevos estadios de autoafirmación.

Segunda parte: El pensamiento posmetafísico

Comenzaremos esta segunda parte con la explicación de lo que Habermas entenderá por metafísica para diferenciarla de la alternativa posmetafísica que él propone. Una alternativa

²⁰ Cf., J. GÓMEZ HERAS, «Vía hermenéutica de la filosofía... » 19.

²¹ De allí el apelativo onto-teología para la metafísica de cuño platónico cristiano. Cf., M. HEIDEGGER, «La determinación del nihilismo según la historia del ser», *Nietzsche II*, 283, 284 y 285.

²² En otro trabajo analicé el pensamiento de Nietzsche, en quien podemos encontrar similitudes con lo expuesto acerca de la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana. A partir del análisis de su concepto de cultura revisé cómo para Nietzsche no hay más sentido que el azar, el caos, la contradicción y el sinsentido que experimentamos en la vida. No hay más realidad que la vida, una vida que arrastra ciegamente a querer vivir, una vida que es voluntad de vivir. Pero como esta voluntad es fuerza ciega sin intencionalidad alguna, provoca horror en los animales humanos. De allí que, como mecanismo zoológico derivado de su instinto de supervivencia, el ser humano haya desarrollado su capacidad creativa para superar el miedo, y haya creado múltiples metáforas, entre las cuales se encuentra la razón y el orden moral y metafísico del mundo y de la vida misma, anulando arbitrariamente todas las posibilidades de ésta. De allí que la postura antimetafísica nietzscheana, que dicho sea de paso, supone una ontología, esté más comprometida con la destrucción de los ídolos e íconos que la razón y la metafísica han erigido para encubrir la trágica realidad, que con buscar un fundamento último, y es que en este trabajo de demolición Nietzsche mostrará precisamente la ausencia de todo fundamento: el lugar vacío que Dios dejó con su muerte y que nada puede ocupar. Cf., R. RIVAS, «Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche», *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión México XIII*, 29 (2008), 101-114.

que acepta las críticas a las que ha sido sometida tanto la metafísica como la racionalidad moderna. Sin embargo, tal alternativa no abjura de la racionalidad sino que busca reivindicarla, sin reproducir los mismos excesos y errores, y acotándola a los plexos de sentido en los que se encuentra ya siempre situada. Finalmente veremos la aurora metafísica que se levanta con la propuesta de Apel, quien comparte con Habermas el programa de restauración del potencial crítico del logos, pero que no renuncia a la tarea filosófica y metafísica originaria: la búsqueda de un fundamento trascendental.

2.1. Agotamiento de la metafísica según Habermas

Antes de pasar a exponer el concepto de ‘pensamiento posmetafísico’ conviene confrontar las características y los rasgos que definen su antítesis, el pensamiento metafísico. A continuación veremos lo que Habermas articula bajo el epígrafe de “pensamiento metafísico”.

Mientras que J. Conill ve con “buenos ojos”,²³ Habermas ve con sospecha, que entre las cenizas y los escombros de la destrucción de la historia de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger, hay en el pensamiento contemporáneo tentativas pluriformes de renovación de la metafísica.²⁴ Indistintamente Habermas entiende por “metafísica” aquella tradición de idealismo filosófico, que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo, de san Agustín y santo Tomás, de Nicolás de Cusa y Pico de Mirándola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel. A pesar de la pluralidad y diversidad de los planteamientos filosóficos de estos autores existen algunos motivos filosóficos comunes y significativos que permiten unificarlos bajo este rótulo.

En primer lugar, la metafísica es el pensamiento identitario por excelencia. La filosofía antigua hereda del mito la mirada al todo; se distingue del mito por el nivel conceptual en que refiere todo al Uno. Lo uno y lo múltiple, concebidos abstractamente como relación de identidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica y ontológica: el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y origen. De él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen. Y, derivado de este origen unitario, se reproduce como una diversidad ordenada. La metafísica disuelve la pluralidad y el devenir de lo real en la unidad e inmutabilidad.²⁵

En segundo lugar, toda metafísica es idealismo. En la filosofía presocrática comienza darse la división entre los ámbitos de la realidad: el de las apariencias, que tiene su correlato en la experiencia y los sentidos que la captan, y el de la verdadera realidad, captada por la razón. Pero es definitiva la aseveración de Parménides (la cual se prolonga hasta Hegel), quien categóricamente establece una relación interna entre el pensamiento

²³ J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica...*, 11-27; 339-342.

²⁴ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 39.

²⁵ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 40.

abstractivo y su producto, el Ser. Hay en la metafísica una ineludible equiparación entre ser y pensamiento y esto sirve de fundamento de las apariencias mudables y de la opinión.

En tercer lugar, el decantamiento de la filosofía primera como filosofía de la conciencia. No es sino una derivación de lo anterior; en un primer momento, el pensamiento nominalista devaluó las *formae rerum* que la escolástica había heredado del platonismo y las convierte en *signa rerum* que el sujeto cognoscente se limita a poner a las cosas, las convierte en nombres que el sujeto fija a los objetos. En un segundo momento, las cosas particulares que el nominalismo había dejado tras desustancializarlas el empirismo las disuelve en impresiones sensoriales, con las cuales el sujeto construye su representación de los objetos. Desde esta base comienza a tener preponderancia el sujeto y a firmarse el potencial de su conciencia y de su capacidad representativa.

Con el racionalismo, la conciencia del sujeto, en tanto autoconciencia, o bien cobra una posición fundamental como fuente espontánea de operaciones trascendentales, o, en su carácter de espíritu, queda elevada a Absoluto. Las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de tal modo que ahora, en su particular giro reflexivo, todo queda referido al Uno de esa subjetividad generante (la *natura naturans* de Spinoza). En cualquier sentido, si se entiende la razón en términos *fundamentalistas*: como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto (Kant), si se le concibe en términos *dialécticos*: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da lugar a sí mismo en ese proceso en que consiste su despliegue (Hegel), en ambas variantes la razón sale confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora.²⁶

En cuarto lugar, la metafísica encierra un concepto fuerte de teoría. La filosofía heredera del mito recomienda como camino de salvación específico la vida dedicada a la contemplación —el *bios theoretikós*—.²⁷ Ese camino ocupa la cúspide de las formas de vida antiguas, por encima de la vida activa del estadista, del pedagogo o del médico. La teoría misma queda afectada por esta inserción en una forma ejemplar de vida. Abre a los pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que el camino al conocimiento teórico queda cerrado a los muchos. La teoría exige desprenderse de la actitud natural frente al mundo y promete el contacto con lo extra-cotidiano.

Si bien en la edad moderna la *theoria* pierde su carácter sacro, lo que se mantiene es la interpretación idealista del distanciamiento respecto al plexo de experiencias e intereses cotidianos; esto se refleja en la actitud metódica, que tiene por objetivo proteger al científico de todos los prejuicios locales y salvaguardar la neutralidad y objetividad de la investigación. En la metafísica, entonces, es evidente el primado que tiene la teoría sobre la praxis.

Con lo anterior se cierra el círculo de un pensamiento “identitario” que se incluye a sí mismo en la totalidad que aprehende y que, por tanto, trata de satisfacer a la exigencia de

²⁶ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 42.

²⁷ ARISTÓTELES, *Met.* I, 2, 982b 10-25 (64-65).

fundamentar a partir de sí mismo todas las premisas. La autarquía del modo de vida teórico se sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamente absolutamente a sí misma.²⁸ Pero este pensamiento comenzó a ser socavado desde diversos frentes, algunos de los cuales hemos expuesto brevemente en la primera parte. Lo fundamental para Habermas será superar la crisis, lo cual sólo podrá lograrse si se parte de los mismos criterios de orientación. La Modernidad, si quiere superar las aporías de la metafísica y de los planteamientos antimetafísicos más recientes, “tiene que extraer su normatividad de sí misma..., no tiene otra salida que echar mano de sí misma”.²⁹

2.2. El pensamiento posmetafísico en el marco de la Modernidad

Habermas cree necesario culminar el tránsito de la historia y de la filosofía hacia un pensamiento postmetafísico, más de carácter práctico,³⁰ desde una nueva teoría de la racionalidad –como teoría de la acción comunicativa o como ética de la racionalidad dialógica–, en donde se tomen en cuenta: a) las exigencias procedimentales de la racionalidad, que cuestionan todo saber unitario totalizante y cualquier presunto privilegio cognitivo de la filosofía; b) las aportaciones de las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen hincapié en el carácter situado de la razón finita, así como de la hermenéutica de la sospecha que ha desenmascarado los condicionamientos e intereses en juego que inciden en tal situación; c) el cambio de paradigma lingüístico del «acuerdo» impuesto como necesario tras constatar las aporías y límites insuperables del paradigma de la conciencia; y d) el reconocimiento de la interdependencia entre teoría y *praxis*.³¹

Pero tal pensamiento posmetafísico, que explicaremos a continuación, pertenece aún a los marcos del espíritu de la Modernidad.³² Habermas sostiene que en la historia de la filosofía que podemos llamar clásica, hubo cuatro movimientos filosóficos -platonismo, aristotelismo, racionalismo y empirismo- que mantuvieron vigencia durante varios siglos. En la actualidad han aparecido otros movimientos que han representado una superación de los anteriores; estos movimientos -representativos de los tiempos modernos-, son: el marxismo occidental, la fenomenología, la filosofía analítica y el estructuralismo. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX comenzó a aparecer el prefijo “post” primero para referirse a muchas transformaciones y rupturas con modelos y estructuras

²⁸ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 43.

²⁹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad...*, 19.

³⁰ Este privilegiar a la praxis sobre la teoría, parte del concepto marxiano que se enuncia en la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. (Cf., J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico...*, p. 17). No obstante, la postura que asume Habermas es de interacción entre ambas dimensiones: «...el primado clásico de la teoría sobre la práctica no logra resistir la evidencia de unas interdependencias entre ambas, que se toman cada día más patentes. La inserción de las operaciones teóricas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación». (J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico...*, p. 44).

³¹ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico...*, 40-59.

³² J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 16 ss.

tradicionales, especialmente en las artes, pero estos modelos y estructuras que se quieren dejar atrás eran provenientes no de la Antigüedad sino del espíritu de la Modernidad. Esto significaba que los modelos del arte moderno estaban envejeciendo e iban siendo superados por los movimientos que empleaban dicho prefijo.

En los movimientos filosóficos contemporáneos se aplicó de pronto el prefijo “post”; así se oía hablar del postmarxismo, del postestructuralismo, de la filosofía postanalítica (no hubo tal cosa como postfenomenología), lo cual significaba un tránsito, una superación de esos movimientos modernos que habían superado a su vez los movimientos clásicos. La cuestión es que para Habermas, con todo y la utilización de ese prefijo, estos movimientos forman parte del caudal de la Modernidad,³³ en el sentido de encarnar una ruptura con la tradición, cualquiera que ésta sea, y su modernidad se observa en los motivos que les dan fuerza y dinamismo. Como ejemplo, aunque bien podría servir de tema para otro ensayo, Habermas considera como característica de la Modernidad la superación de la visión religiosa del mundo, en ese sentido puede hablarse incluso de “postcristiandad”; ese nombre podría tomar el proceso de secularización vivido desde hace cinco siglos.³⁴

Por eso Habermas caracteriza la Modernidad a partir de cuatro motivos, a saber: a) pensamiento postmetafísico, b) giro lingüístico, c) carácter situado de la razón y, d) inversión del primado de la teoría por la *praxis* –o superación del logocentrismo–, mismos que orientan su tránsito. De ellos, los tres primeros pueden identificarse y asociarse mutuamente en muchos de los movimientos filosóficos actuales, los cuales de entrada se definen como postmetafísicos: razón situada y giro lingüístico como superación del antagonismo entre sujeto y objeto, superación de la oposición entre teoría y *praxis*, superación del logocentrismo y del racionalismo occidental; superación de la metafísica identitaria y metafísica de la presencia.

2.3. Rasgos del pensamiento posmetafísico según Habermas

a) Pensamiento posmetafísico y racionalidad procedimental

El pensamiento totalizante, dirigido al Uno y al Todo, queda puesto en cuestión por un nuevo tipo de racionalidad procedimental que se impone desde el siglo XVII con el método experimental de las ciencias de la naturaleza y desde el siglo XVIII. Este tipo de racionalidad también va a poner en cuestión el *privilegio cognitivo* que se había autoatribuido la *filosofía*.

³³ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad...*, 15-23

³⁴ Cf., J. M. MARDONES, *El discurso religioso de la Modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona 1998, 21-29; J. A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid 2004, 145-169.

La filosofía permanecía fiel a sus orígenes metafísicos mientras podía partir de que la razón cognoscente se reencontrara a sí misma en un mundo racionalmente estructurado o pudiera suministrar ella misma a la naturaleza y a la historia una estructura racional, ya sea en forma de una fundamentación trascendental o por la vía de una penetración dialéctica del mundo. La racionalidad era pensada como racionalidad material, sustantiva, como una racionalidad que organizaba los contenidos del mundo o que era legible en tales contenidos. La razón metafísica era una razón del Todo y sus partes.

Sin embargo, con el desarrollo de las modernas ciencias experimentales, esta racionalidad se autonomizó y se concentró en la racionalidad de sus procedimientos, en el método del conocimiento científico para resolver los problemas empíricos o teóricos, independientemente de los contenidos materiales. La racionalidad se encogió, reduciéndose a racionalidad formal tan pronto, como la racionalidad de los contenidos se evaporaba y se convertía en validez de los resultados. La racionalidad procedimental es un rasgo del pensamiento moderno que no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos.

La intromisión de factores históricos, sociológicos y psicológicos, la admisión del principio de incertidumbre en las teorías científicas, van definiendo uno de los rasgos más característicos del saber moderno: el falibilismo (como condición para el progreso en el conocimiento científico). Esto es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se autoatribuye. Todo sistema comprensivo, cerrado y definitivo de enunciados, para pretender ser definitivo tendría que estar formulado en un lenguaje que no requiriese comentario y que no permitiese ya corrección alguna, ninguna innovación, ninguna interpretación que hubiese de tomar distancias respecto de él; tendría, por así decirlo, que detener su propia historia de influencias y efectos. Ese sería un saber categórico, apodáctico e indubitable, ese sería el saber perenne, el cual no es posible alcanzar. Ante esta inminente aurora del escepticismo cultural y de la irracionalidad, como lo declaró Heidegger,³⁵ la filosofía tuvo que dejar indeterminado su *status*. Las determinaciones positivas se han tornado imposibles porque todo producto cognitivo sólo puede ya acreditarse por la racionalidad del camino por el que se ha obtenido, por los procedimientos, y en última instancia por los procedimientos que implica el discurso argumentativo. La racionalidad se “desmaterializó” y adoptó la vía apofática o negativa en el discurso filosófico de la Modernidad.

La filosofía moderna no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le sea exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le sea peculiar. No asume ningún privilegio cognitivo respecto de otros saberes. Habermas cree que sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, en el conjunto de la transdisciplinariedad, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí, a saber: su tenaz insistencia en

³⁵ M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *Tiempo y ser*, Madrid 2003.

planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico de sujetos que hablan.³⁶ La filosofía se mueve en el círculo del mundo de la vida; guarda con la totalidad de ese horizonte de saber cotidiano, que retrocede siempre que tratamos de apresarlos, sin embargo, sólo ella posee la fuerza subversiva de la reflexión, del análisis, clarificador, crítico, disector.

Este rasgo recomienda a la filosofía como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad y que a su vez sirve de base para la formulación de una teoría crítica de la sociedad y de la historia.

b) *Pensamiento posmetafísico y carácter situado de la razón*

En el siglo XIX, al fragmentarse el pensamiento hegeliano por las múltiples direcciones que tomaron sus seguidores, comienza difundirse de manera acelerada la crítica a la cosificación y funcionalización de las formas de interacción y formas de vida, así como a la autocomprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que incrusta todo en relaciones sujeto-objeto. Esta crítica favorecerá un cambio de paradigma, desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, y conllevará un replanteamiento de la razón omnicomprensiva y totalizadora para dar lugar a un nuevo concepto de razón situada.

Un adecuado concepto de razón situada llegó a cuajar gracias a la lógica interna de otro tipo de crítica dirigido contra las variantes fundamentalistas del pensamiento ligado a la filosofía del sujeto y a los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental. En la segunda mitad del siglo XIX el historicismo y la filosofía de la vida confirieron al proceso de mediación que representa la tradición, a la experiencia estética, a la existencia corporal, social e histórica del individuo un significado similar al que antes habían tenido las categorías de la teoría del conocimiento. El lugar de la síntesis trascendental pasó a ocuparlo la productividad de la “vida”, una productividad concreta en apariencia pero carente de estructura.³⁷

Bajo el título de *Dasein* la subjetividad generadora queda de manera definitiva arrancada del reino de lo inteligible y entregada, si no al acontecer de la historia, sí a las dimensiones que representan la historicidad y la individualidad.³⁸ Esta historicización e individuación del sujeto trascendental impone un cambio en la arquitectónica de los conceptos básicos. El sujeto pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre muchos, pues el sujeto en tanto conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad de objetos susceptibles de experiencia, y a la vez, en tanto

³⁶ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 48-49.

³⁷ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 52. Husserl hace una traducción del Yo trascendental como conciencia fáctica de cada fenomenólogo individual.

³⁸ M. HEIDEGGER, *SZ* § 2, 17.

conciencia empírica, el sujeto aparecía en el mundo como una entidad entre muchas entidades.

Heidegger trata de entender a la subjetividad misma proyectora de mundo como ser-en-el-mundo. La conciencia trascendental, sin menoscabo de su originalidad fundadora de mundo, ha de quedar sometida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana. El lugar de la distinción trascendental entre *constituens* y *constitutum* lo ocupa ahora una distinción distinta: la diferencia ontológica entre proyección de mundo, que abre el horizonte para encuentros posibles en el mundo, y aquello con que fácticamente nos topamos o encontramos en el mundo.

En cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, se plantea el problema de cómo desde el punto de vista de ellas puede quedar constituido un mundo intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo. Pero este problema de la intersubjetividad resulta insoluble bajo la premisa de que se parte, de un *Dasein* que sólo en la soledad puede con autenticidad proyectarse en lo concerniente a sus posibilidades. Esto conduce a un problema del ensimismamiento de la subjetividad del *Dasein*, que podrá pensar el ser como lenguaje, y en tanto pastor del ser, pero no logra sustraerse a las aporías de la filosofía de la conciencia.³⁹

Habermas reconocerá que es el mismo Heidegger quien descubre la vía para salir de este atolladero, sin embargo éste no logra salir librado por el carácter conservador e insolidario de su filosofía.⁴⁰ El cambio de ontologías se cumple en el *medium* del lenguaje como un acontecer situado más allá de la historia óptica. El problema de la intersubjetividad se convierte con ello en algo sin objeto. El último Heidegger eleva la potencia creadora de sentido que es el lenguaje al rango de absoluto. Pero de ello se sigue un ulterior problema. Pues, en este planteamiento de Heidegger, la fuerza que la apertura lingüística del mundo posee de prejuzgar lo intramundano devalúa todos los procesos de aprendizaje intramundanos. La precomprensión ontológica dominante en cada caso constituye para la práctica de los individuos socializados en el mundo un marco *fijo*. El encuentro con la intramundano se mueve, en términos *fatalistas*, por las vías de plexos de sentido de antemano regulados, de suerte que éstos no pueden verse a su vez afectados por las soluciones logradas de problemas, por el saber acumulado, por los cambios en la situación de las fuerzas productivas y por la evolución de las ideas morales. Con ello se torna inexplicable el juego dialéctico entre el desplazamiento de horizontes de sentido y aquello en que tales horizontes fácticamente han de acreditarse.

Todas esas tentativas de destrascendentalizar a la razón se ven aún atrapadas en las predecisiones conceptuales de la filosofía trascendental, a las que siguen apegadas. Estas falsas alternativas sólo desaparecen con el tránsito a un nuevo paradigma, el paradigma del

³⁹ Cf., M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1970.

⁴⁰ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 53.

entendimiento. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para su propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica. Ambos momentos son co-originarios.⁴¹

Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretengan las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de posturas autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez, somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta a una continua *prueba de acreditación*. Entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desaparecido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno. Empero, sólo el giro lingüístico de la filosofía ha suministrado los medios conceptuales con que poder analizar la razón materializada en la acción comunicativa.

c) El *linguistic turn* en el pensamiento postmetafísico

El tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje ofrece no sólo ventajas metodológicas sino también de contenido. Gadamer hizo ver que la autoconciencia no puede considerarse en absoluto un fenómeno originario, pues la espontaneidad de la vida consciente se da en medio de un plexo de relaciones significativas estructuradas lingüísticamente. Ese plexo es el que denominamos, con Husserl, *Lebenswelt*: mundo de la vida⁴², y precede a la conciencia, más aún es la condición de posibilidad de toda comprensión llevada a cabo por la conciencia subjetiva y la comprensión que de sí misma pueda tener. Este plexo es un entramado socialmente constituido. De ahí que las aporías derivadas de los intentos de descentrar a la razón, provenientes de la fenomenología y agudizadas por la hermenéutica de la facticidad y la de-strucción (o deconstrucción) de la metafísica, sólo pueden desaparecer si se da un cambio de paradigma: más allá de la filosofía del sujeto, del paradigma de la conciencia, tenemos que abrir la puerta al paradigma lingüístico que trascienda el enclave de la subjetividad. Este paradigma no

⁴¹ J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico...*, 155 y ss .

⁴² Cf., J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, p. 51.

puede ser otro más que el de la contrastación intersubjetiva mediante el entendimiento recíproco; es el paradigma de la acción comunicativa o del acuerdo intersubjetivo:

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica, ambos momentos son originarios. Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta... por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretajan las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.⁴³

Este paradigma constantemente se actualiza en toda práctica intramundana que se orienta por pretensiones de validez: a) como pretensión de verdad, para el contenido de nuestras proposiciones lingüísticas; b) como posibilidad de corrección para el contenido de dichas proposiciones cuando se busca realizarlas o llevarlas cabo mediante acciones; c) pretensiones de veracidad en la intención del discurso vertido en un acto comunicativo; d) y pretensiones de sentido o inteligibilidad- que somete los avances de sentido a una continua prueba de acreditación y corrección y que constituyen las condiciones de la comunicación.⁴⁴ El mundo de la vida es entendido en una doble vertiente, a saber: como recurso del que se nutre la acción comunicativa y como producto de esa misma acción.

A decir de Habermas, sólo el giro lingüístico de la filosofía, con todo y lo desafiante que es para la razón, ha ofrecido los insumos conceptuales con los cuales se puede plantear este nuevo paradigma del entendimiento, de la racionalidad comunicativa y dialógica, situada lingüísticamente. El vuelco que dio la filosofía hacia el lenguaje en el siglo XX comenzó distinguiendo las proposiciones con sentido de aquellas que no lo tienen, estableciendo como punto de referencia último y criterio la correspondencia a los hechos del mundo. Esto supuso la existencia de estructuras isomórficas entre pensamiento, lenguaje y mundo. Aunque el pensamiento y el lenguaje fueran entendidos como sistema, no obstante la realidad se imponía al sistema simbólico, de tal modo que un buen sistema simbólico, aquel que presente proposiciones con sentido, sería el que refleje correctamente la realidad. De acuerdo a esto, sólo las proposiciones protocolares de la ciencia podían merecer el honor de ser proposiciones con sentido.

⁴³ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, p. 54.

⁴⁴ Para Habermas, la racionalidad comunicativa es un plexo de pretensiones de validez con cuatro clases de pretensiones, que son cooriginarias: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad. Cf., J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid 2001, 121 y ss. Cf., J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 351-386.

Sin embargo, gracias a las rectificaciones de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, sin pasar por alto los aportes de la fenomenología y la hermenéutica de la facticidad, es puesto en entredicho tal isomorfismo. Según estas rectificaciones, no existe ninguna razón natural para que el lenguaje se constituya de una forma determinada: se constituye a través del uso. El uso del lenguaje no está determinado por el azar, sino por un conjunto de reglas o principios no naturales sino convencionales o pragmáticos de reconocimiento tácito.

Este ir y venir de ideas ha contribuido al afianzamiento del escepticismo, del relativismo, del perspectivismo. Al no haber principios universales ontológicos, epistemológicos, éticos ni lingüísticos, se presenta el reto para esta razón situada, racionalidad comunicativa, de no renunciar a las pretensiones universalistas y de validez. Hoy en día, la versión reciente de escepticismo “restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos de lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer, que asimila todo estándar de racionalidad a usos y costumbres, a convenciones sólo válidas en el lugar en que se esté”.⁴⁵ Para Habermas, esta posición puede conducir a la afirmación de *lo otro* de la razón.

Por tanto, para reivindicar a la racionalidad y al mismo tiempo superar el logocentrismo occidental,⁴⁶ la filosofía posmetafísica debe volver la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, donde opera ya la racionalidad en la práctica cotidiana de la comunicación. En esta práctica hay pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de verdad subjetiva, que se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado. Estas pretensiones de validez, que son susceptibles de crítica, trascienden los contextos y hablan de una racionalidad comunicativa, que articulada en dimensiones distintas, ofrece criterios para entenderse, establecer acuerdos o consensos y para enjuiciar las comunicaciones falseadas o distorsionantes del mundo de la vida.⁴⁷

⁴⁵ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, p. 60. Remitimos a la obra de R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1995. Cf., R. RORTY, «Solidaridad u objetividad», *Contingencia, Ironía y solidaridad*, Barcelona 1991. Conviene precisar que Rorty representa otra vertiente del giro pragmático-hermenéutico, «neopragmatismo» o hermenéutica «no normativa». Cf., RORTY, *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid 1996. La vertiente «normativa» tanto del pragmatismo como de la hermenéutica está justamente representada tanto por Apel como por Habermas.

⁴⁶ Cf., N. SMILG VIDAL, «La reivindicación de la racionalidad en K.-O. Apel» *Diálogo Filosófico*, 18 (1990), pp. 322-334.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 61-62. El mundo de la vida es el mundo en el que todos vivimos, en el que todos nos movemos, donde se realizan tanto las operaciones vitales como las cognitivas –como parte de aquéllas–. La comunicación en todo momento se refiere al mundo de la vida, aunque, de todas maneras, éste es mucho más amplio que aquélla: el mundo de la vida es mucho más de lo que se puede decir de él. Ahora bien, sin el propósito de problematizar, sino únicamente de enunciarlo, Habermas encuentra en el concepto de “mundo de la vida” un punto de divergencia respecto a Apel. Para Apel, al mundo de la vida no puede pedírsele servir de fundamento para una «teoría crítica» de la sociedad. Por ello Apel reclama la apertura a lo trascendental. Sin embargo Habermas considera que el mundo de la vida se justifica así mismo y sirve de presupuesto tanto para la teoría crítica de la sociedad como para una filosofía materialista de la historia con intención práctica, puesto que el mundo de la vida es la base material de la filosofía. Para esta

2.4. Aurora: una fundamentación última posmetafísica

Para Habermas la filosofía posmetafísica sólo podrá autoafirmarse y sostenerse como instancia crítica; ya no puede suponerse en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta o la vida feliz, menos aún como poseedora exclusiva de la verdad, ya que ese mundo de la vida, mundo no objetual, significativo, escapa a todo intento de objetualización en términos teóricos.

En el último tercio del siglo pasado la filosofía posmetafísica ha aparecido con un compromiso abiertamente trascendental, esto lo encontramos en el pensamiento de K.-O. Apel y en lo que él denomina «semiótica trascendental», con lo que trata de consolidar ese nuevo paradigma, el paradigma lingüístico del acuerdo intersubjetivo o paradigma de la comunicación, diferente del realismo ingenuo de Aristóteles y también diferente del cartesiano que conducía al solipsismo metódico. La propuesta apeliana recupera la tarea originaria de la filosofía, al mismo tiempo que es instancia crítica ante lo que se admite como 'dado', lleva a cabo ese ejercicio de fundamentación trascendental, aunque con pretensiones más modestas que las anteriores metafísicas.

Pero en este contexto posmetafísico, como lo hemos visto con Habermas, han predominado movimientos filosóficos que de forma radical cuestionan la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último y consecuentemente cuestionan cualquier posible fundamento trascendental. Apel, en un punto que marca una abierta distancia teórico metodológica con Habermas, es consciente del desafío que representa esta tarea de fundamentación, pero considera necesario enfrentarlo con el objeto de poder transformar efectivamente la filosofía. Para Apel, transformar la filosofía (especialmente la filosofía trascendental kantiana, que puede ser considerada paradigmática de la Modernidad) no significa renunciar a la fundamentación trascendental, sino a los presupuestos de los que parte aquella, para buscar otros, que sean capaces de resistir la crítica contemporánea contra todo intento de fundamentación trascendental. Apel se resiste a renunciar a esta tarea de fundamentación, por lo que propone una transformación de la filosofía,⁴⁸ como teoría de la racionalidad, “desde el paradigma dialógico del lenguaje, desde el cual se asegure el punto de apoyo normativo, entre otras cosas, para la afirmación

polémica puede revisarse el artículo: «Se puede fundamentar normativamente la “Teoría crítica” recurriendo a la eticidad del mundo de la vida? Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas» en K.-O. APEL, *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Granada 2004, 33-91. (Este artículo apareció traducido por primera vez al castellano en: E. DUSSEL (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México, Siglo XXI/UAM-I, 1994). Puede revisarse la posición de Habermas en: J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 2005. También: HABERMAS, *Verdad y Justificación*, Madrid 2002, 181-220 (especialmente “La verdad en el discurso y en el mundo de la vida”: 223-303).

⁴⁸ Cf., K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, I-II, Madrid 1985.

de ese sentido emancipador de la historia que, postulado desde un teleologismo ético, ha de permitir seguir pensando la modernidad como proyecto inconcluso”.⁴⁹

Es Apel quien tiene el mérito de aportar una determinación lingüística y semiótica de la trascendencia, para construir un marco racional de argumentación intersubjetiva. No hay una reducción trascendental que nos conduzca hacia un *a priori* fundamentador. Sin embargo, en todo proceso de comunicación, en todo acto de habla, se suponen ciertas reglas que permiten el entendimiento. Estas reglas van constituir ese *a priori* buscado por Apel, pero no es un *a priori* lógico formal. Es un nuevo marco racional lingüístico: semiótico –en su doble dimensión: pragmático y hermenéutico- trascendental, con el que pretenderá abordar la problemática de la fundamentación última, sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento, del entendimiento mutuo y de la formación del consenso.

Consciente de que la filosofía poco ha podido contribuir a la transformación de la sociedad, Apel reconoce a su vez que esta “impotencia” es reconfortante en cuanto que permite su propia transformación. Apuesta por la fuerza de esa misma filosofía, conservada a pesar de y gracias a su “impotencia” como discurso libre de la carga de la acción, cuya imposible plena “realización” salvaguarda precisamente sus dimensiones crítica y utópica.⁵⁰ La apuesta conlleva en su caso la preservación de la especificidad de la filosofía como discurso argumentativo que reflexivamente aborda lo “irrebasable” ya presupuesto en el propio ejercicio de la racionalidad dialógica. Justamente salvando esa especificidad, que implica llevar adelante las tareas propias de fundamentación, es como la filosofía puede cumplir la necesaria función de mediación entre teoría -incluidas las ciencias particulares- y *praxis*, en aras de la más efectiva emancipación de los hombres, como ideal de una “Ilustración inacabada”.⁵¹

Para que la filosofía reivindique su potencial crítico que subyace a un interés emancipatorio, Apel lleva a cabo la transformación hermenéutico-pragmática de la misma. Y la filosofía que busca transformar es la filosofía kantiana, la filosofía trascendental de la conciencia, por una pragmática trascendental del lenguaje; pues, como dice Adela Cortina: “el punto de partida de la reflexión no serán ya los juicios sintéticos *a priori* de la física y las matemáticas o los imperativos como proposiciones prácticas sintéticas *a priori*, sino el hecho irrefutable del lenguaje, expresivo de la intersubjetividad humana”.⁵² Esta transformación semiótica-pragmática-hermenéutica de la filosofía permite situar la propuesta apeliana en el marco del pensamiento postmetafísico sin rehuir a la tarea de

⁴⁹ J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid 1995, 117.

⁵⁰ Cf., APEL, «introducción: La transformación de la filosofía», *La transformación de la filosofía*, I, 9.

⁵¹ Apel, a diferencia de Habermas -de formación marxista este último-, no busca que la filosofía transforme la realidad, sino que la realidad sea transformada filosóficamente, no en sentido platónico donde todos los seres humanos realicemos la *polis* ideal en la medida en que seamos filósofos, sino en cuanto que esta realidad sea transformada racional y críticamente, con la base que pueda ofrecer esta filosofía «transformada». Cf., A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1988.

⁵² A. CORTINA, «Introducción» en K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona 1991, 19-20.

fundamentación, la *quaestio iuris* con la que queda comprometida la racionalidad moderna.⁵³

Ahora bien, para Apel la fundamentación de la validez del conocimiento, entendimiento y consenso, tiene que apoyarse sobre las posibles evidencias de conciencia de los sujetos cognoscentes competentes y sobre las reglas *a priori*⁵⁴ intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias tienen que lograr validez intersubjetiva. Esto quiere decir que estas evidencias no son tomadas acríticamente o como verdades incuestionables, sino que siempre estarán sujetas a nuevas comprobaciones por parte de la comunidad dialogante. Esto permite a Apel seguir manteniendo vigente el falibilismo, en su versión peirceana, pero con algunas reservas.

La fundamentación se garantiza por el entretejimiento *a priori* (pragmático trascendental) entre evidencias paradigmáticas (cognoscitivas) y reglas del uso del lenguaje. Estas condiciones se deben reconocer siempre que en un juego lingüístico de argumentación se pretenda decir algo con sentido o validez.⁵⁵

En ese tenor, Habermas dirá que esto constituye una prueba pragmático-trascendental, que básicamente consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios, en identificar los presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Pues todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado esas condiciones, que son normativas, para que haya entendimiento. De otro modo no es posible la comunicación. Por ello, estas condiciones son inexcusables. Si el discurso argumentativo busca el entendimiento mutuo o el acuerdo, debemos presuponer esas condiciones de antemano en la *praxis*.

Apel trae a colación al segundo Wittgenstein con su crítica al lenguaje privado, para quien el juego lingüístico es una forma de vida que no puede jugarse solipsistamente, por lo que será imprescindible la concertación lingüística o dialógica. Dada la imposibilidad del

⁵³ Cf., K.-O. APEL, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant» en *Teoría de la verdad y ética del discurso...*, 147ss.

⁵⁴ Resulta pertinente aclarar qué significa lo *a priori* en Apel: Desde el s. XVII, el término *a priori* se ha aplicado en la historia de la filosofía cuando se considera la manera como llegamos a saber la verdad de una proposición: son *a priori* aquellos enunciados cuya verdad se origina en la misma razón. *A priori* significa, por tanto, con anterioridad a la experiencia, o independientemente de ella, no en sentido psicológico, sino en sentido lógico y hasta metafísico: no es necesario recurrir a la experiencia para conocer que un enunciado es verdadero. Los enunciados cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia, por sólo la razón, son al mismo tiempo enunciados necesariamente verdaderos (no pueden ser falsos y su opuesto es una autocontradicción). Lo necesario puede conocerse a priori. No se precisa recurrir a la experiencia para saber con certeza que «cuando alguien es A, entonces no es B», basta con conocer sólo el significado de los términos. Lo *a priori*, en Apel, se entiende como aquellos presupuestos, no lógicos ni metafísicos, sino preteóricos, pertenecientes al ámbito de nuestra facticidad constituyente y por tanto irrecusables. Lo *a priori* es fáctico, más aun, pragmático. No obstante, en tanto irrenunciables, tienen un carácter trascendental, puesto que son condiciones de posibilidad de cualquier cosa que se derive de, o se apoye en, ellos.

⁵⁵ En esto Apel encuentra supuestos de fundamentación última para la ética, que enlazan teoría y praxis. Cf., K.-O. APEL, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, II, 341ss.

lenguaje privado, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo.⁵⁶ “No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *sí mismo* como persona... sin participar ya, junto con la ‘producción intencional’, en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo”.⁵⁷ La evidencia de los acuerdos sólo puede ser considerada como verdad en el marco del consenso interpersonal.

La filosofía primera transformada semióticamente (pragmática-hermenéutica) parte “del *a priori* de una *comunidad real de comunicación*, que para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad”. Y como cada individuo debe poder darse cuenta con “evidencia” de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación “-y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia- entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación* que todavía tiene que construirse en la comunidad real”⁵⁸. Aquí aparecen dos categorías que serán fundamentales en la propuesta de Apel, a saber: la “comunidad *ideal* de comunicación” (situación ideal de habla) y la “comunidad *real* de comunicación”, categorías compartidas por el mismo Habermas (aunque después ampliamente cuestionadas por él, especialmente la “comunidad ideal de comunicación”).

Para Apel, mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión se puede alcanzar el punto arquimédico para la fundamentación última filosófica: las condiciones “*a priori de la argumentación*”, las cuales hacen posible el entendimiento recíproco, la comunicación con sentido, la justificación de nuestras proposiciones y acciones y la configuración lingüística del entramado significativo que es nuestro *mundo de vida*.⁵⁹

Acotaciones finales

Gran parte de las corrientes actuales de pensamiento —el denominado pensamiento débil de Gianni Vattimo, el neopragmatismo americano de Richard Rorty o el pensamiento francés de la diferencia (Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Françoise Lyotard)— abogan por un rebasamiento definitivo de la Modernidad, bajo la convicción de que ésta sigue vinculada a un pensamiento de la identidad injustificable. Curiosamente, podemos aludir a esta problemática vinculándola a la cuestión de la metafísica. Desde cierta perspectiva, el pensamiento de la diferencia arraiga en la crítica de Nietzsche y Heidegger al pensamiento metafísico-teológico.

⁵⁶ Cf., K.-O. APEL, «Introducción: La transformación de la filosofía» K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, I, 55. Esta será considerada por Apel como «estructura anticipativa del comprender» y como «*a priori* del acuerdo intersubjetivo» o «*a priori* de la comunidad *real* de comunicación».

⁵⁷ K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, I, 56.

⁵⁸ K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, I, 56-57.

⁵⁹ K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, I, 58.

Nietzsche nos invita a aceptar la muerte de Dios, es decir, el final de esa larga tradición occidental que está empeñada en la búsqueda de un fundamento último. Frente a ello, habría que asumir el *Ab-grund*, la ausencia de criterios universales de razón y dar la bienvenida a un nuevo modo de existencia, lúcida y lúdica, en la que nos situamos ante la responsabilidad de inventar valores y crearnos a nosotros mismos, siguiendo la metáfora de la transformación en niño por parte del héroe nietzscheano. Guardando toda proporción, Heidegger denuncia la voluntad ontoteológica de la metafísica entera de Occidente. Ésta ha olvidado que el existente se encuentra inmerso en el movimiento indisponible de ‘aperturas del ser’ y ha entendido al ser, erróneamente, como fundamento, un fundamento que se afirma, finalmente, en la referencia a un ente primero, Dios o el Absoluto. Superar la Modernidad y, así, toda la metafísica europea, consiste en recuperar nuestra pregunta por el ser, abandonando la obsesión por la fundamentación. ¿Pero será esto posible?

Desde estas perspectivas críticas, la filosofía posmetafísica del acuerdo intersubjetivo de Habermas y Apel ha sido denunciada como un intento de restaurar el pensamiento de la identidad, pues apela a un nuevo dios o fundamento: la razón comunicativa. Con todo y que es un fundamento débil. De hecho, la postura de estos autores que representan la “reilustración alemana” ha sido tachada de teológica, en este preciso sentido, desde las corrientes mencionadas de la postmodernidad. Por pretender rebasar la historicidad y facticidad de la existencia (que implica siempre el disenso, la pluralidad de formas de vida, o una opacidad ineliminable en la comprensión intersubjetiva), encaminándola hacia un ideal absolutamente racional, la rehabilitación de la racionalidad que promueven Habermas y Apel sería, de acuerdo con ello, teológica, representando la comunidad ideal apeliana (y la situación ideal de habla habermasiana), por ejemplo, una nueva versión platónica del reino de Dios que se recupera en la historia. Estos dos autores, no obstante, se han empeñado en sostener que tanto la pragmática universal como la pragmática trascendental, son un “cuasi-trascendentalismo” o un “trascendentalismo débil”.

Por último, quiero señalar que los pensadores posmodernos muestran ‘enfáticamente’ que no se puede ir más allá del lenguaje, pero que el discurso estará fragmentado por la heterogeneidad de formas de vida; en una época en la que la pluralidad es valor, la diferencia pertenece al tejido interno de la acción comunicativa. En ese sentido, para los posmodernos resulta ilusorio pensar en el lenguaje como *propiciante* de un acuerdo armónico, a menos que tal acuerdo se postule como “ideal regulativo”, tal y como lo concibe justamente la alternativa posmetafísica. Habermas y Apel quieren desenmascarar en las corrientes posmodernas un impulso místico, en sentido irracional, en la medida en que, de forma autocontradictoria, argumentan a favor de ‘lo otro de la razón discursiva’.

Las diversas facetas y modalidades de éste último debate forman parte del problema actual de la filosofía y representan uno de los principales retos a los que es preciso dar una respuesta. Pero afrontar tales desafíos responsablemente implica superar la tentación de un

posicionamiento irreflexivamente unilateral así como la concienzuda cerrazón de la sinrazón.

En cualquier caso, los planteamientos anteriormente vertidos no hacen más que afirmar, también circularmente, la necesidad de la racionalidad y la revisión de las exigencias metafísicas y supuestos ontológicos que buscan emerger (o resurgir) en la palestra filosófica contemporánea.