

MANUEL BARRIOS CASARES

---

**¿HABERMAS, UN POSTMETAFÍSICO?  
UNA CONSIDERACIÓN INTEMPESTIVA EN TORNO A LA DISPUTA DE  
LA POSTMETAFÍSICA ENTRE JÜRGEN HABERMAS Y DIETER  
HENRICH<sup>1</sup>**

*El embarazoso caso de la postmetafísica habermasiana*

Uno de los modos más inmediatos en que hoy se suele despachar la liquidación de la metafísica es apelando a la evidencia de que la filosofía misma, en tanto que saber englobador, omnicomprendivo, habría dejado ya de tener sentido. Según parece, una vez absorbido su objeto por la diversidad de disciplinas teóricas que el despliegue normalizado de la ciencia propicia, una vez sustituida su pretensión fundamentadora por la proliferación de metodologías, la filosofía habría perdido todo papel entre los saberes y las prácticas del mundo contemporáneo. E incluso hay quien añade a este ya de por sí severo dictamen serias dudas sobre si en alguna ocasión llegó a poseer tal eficacia histórica. Pues echando una ojeada a su pasado, apenas

---

1. El presente trabajo fue redactado en 1992, como capítulo de la Memoria presentada al año siguiente en concurso a la titularidad de Metafísica de la Universidad de Sevilla. Su publicación, en principio prevista en una revista de filosofía hoy yacente sobre la pira funeraria, se ha visto retrasada hasta la fecha por tal motivo. Gracias le sean dadas a *Er* por procurar que estas páginas no beban de las aguas del lago del olvido.

cabría advertir otra cosa que una profusión interminable de cuestiones, querellas y disputas irresueltas –y, lo que es más grave, irresolubles– pero ningún progreso terminante en la acumulación de sólidos conocimientos o en el hallazgo de verdades definitivas. Tampoco en función de otros intereses podría validarse su rentabilidad. Incapaz de suministrar las certezas de la ciencia, la filosofía, en fin, tampoco dispensa ni el provechoso rendimiento práctico de la técnica, ni el sublime goce estético de las artes, ni la edificante promesa salvífica de la religión. ¿Qué papel podría jugar en una sociedad como la nuestra, secularizada, tecnológicamente avanzada merced a una sostenida división del trabajo y a una hiperespecialización de los saberes, una sociedad convertida por lo demás en espectáculo de sí misma, rendida a la satisfacción instantánea y al diseño como *summa artis*?

Ante toda esta serie de objeciones por parte del sano sentido común de la época, no son pocos los profesionales y afectos a la filosofía que retroceden abrumados e, interiorizando esa mala conciencia, entonan un *mea culpa* por las exorbitadas pretensiones de la filosofía del pasado, a menudo con la secreta esperanza de salvar así un exiguo reducto, tan exiguo, que apenas pasa de ser la recapitulación de sus múltiples atrevimientos de antaño. Las paradojas a las que se ve sometido semejante ejercicio de automortificación son continuas, un mortecino debate entre el quiero y no puedo, y en esta pérdida de fortaleza a la hora de enunciar los abismos y quebrantos del mundo contemporáneo, no es sólo ni principalmente un *pensiero debole* –a menudo consignado de forma demasiado sumaria– el que hace que las palabras de Zaratustra suenen hoy en boca de *castrati* filosóficos, antes al contrario, el acento nihilista resuena con tanta mayor estridencia y agudeza ahí donde más jubilosamente se celebra la conversión de la filosofía en una mera disciplina de índole social, que a lo sumo alcanza a funcionar como expediente regulador de ruidos e interferencias entre el saber de los especialistas y las prácticas de la vida cotidiana.<sup>2</sup>

---

2. Sobre la reducción de la filosofía a una «teoría social crítica», víd. también Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones (Ideals and Illusions. On Recon-*

Entre dichas renunciaciones y paradojas, no son sin duda de escasa importancia las que afectan al estatuto de la metafísica. Por lo general, suele compartir por adelantado el mismo ambiguo destino que se le dispensa al conjunto de la filosofía en tanto que una nueva especie de dócil y complaciente *ancilla scientiae*: se le reserva una muerte indolora, por consunción, desfallecimiento o «deflación» (¿?), en la que poco a poco se le va despojando de cualquier atribución autónoma, so pretexto de establecer una determinación más coherente y actual de las relaciones entre filosofía y ciencia.

Aunque expuesta con mayor escrupulosidad, también parece sintomática de este estado de cosas la idea que expresa Jürgen Habermas en su libro *Pensamiento postmetafísico*:

Una vez que la filosofía ha abandonado su pretensión de ser ciencia primera o de ser enciclopedia, no puede mantener su *status* en el sistema de las ciencias (...). Habrá de pasar a asentarse sobre la auto-comprensión falibilista y la racionalidad procedimental que caracterizan a las ciencias experimentales; la filosofía 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 fuera exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le fuera peculiar.<sup>3</sup>

Y, sin embargo, junto a esta subordinación de sus condiciones de racionalidad a los criterios de la estricta ciencia, Habermas otorga a la filosofía, en tanto que pensar postmetafísico, lo que, así formulado, no puede aparecer de otra forma que como una suerte de concesión a su extravagancia: «Cuando la filosofía se instala de esta guisa en el sistema de la ciencia, en modo alguno tiene por eso que aban-

---

*struction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1991), Madrid, Tecnos, 1992.

3. Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico* (ed. orig.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988). Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1990, p. 48.

donar enteramente aquella referencia a la totalidad que caracterizó siempre a la metafísica». <sup>4</sup> Ya hemos insinuado antes en qué medida esta inconsecuencia nos parece fruto de la precariedad misma del punto de partida de tales planteamientos sobre el esplendor perdido de la filosofía y, por ende, de la metafísica. Por lo demás, no se trata de que con ello no se pueda estar de acuerdo con la opinión de que «no conviene enredarse inútilmente en cuestiones nominales» y de que «si queremos llamar metafísica a todo pensar radical (...), entonces 'post-metafísica' es, también, metafísica». <sup>5</sup> Al contrario: cabe estar de acuerdo siempre y cuando un empleo más prudente del término «postmetafísica» venga motivado por el deseo de profundizar en la complejidad del problema de la superación de la metafísica «sin obturar su esencial profundidad con una rápida solución». <sup>6</sup> Pero cuando no ocurre así —y no creemos que ocurra en el caso de Habermas, que entre otras cosas obvia por completo toda discusión seria con una temática crucial al respecto como es la de la *Verwindung* heideggeriana— y uno observa al mismo autor que proclama el advenimiento de un pensar postmetafísico afirmar a renglón seguido la permanencia en dicho pensar de un «residuo de metafísica» <sup>7</sup>, uno no puede evitar la tentación de comparar este tipo de aseveraciones con aquel chascarrillo de la joven casadera que confesaba a su flamante novio que estaba «un poquito embarazada». Volviendo a la seriedad del concepto, hay que preguntarse entonces en qué ha de consistir propiamente el papel de la filosofía y qué resta ahí de metafísica. Dejemos por un momento que Habermas termine de *ilustrarnos*:

Merced a esta relación íntima y, sin embargo, compleja y discontinua con el mundo de la vida, la filosofía resulta también apta para un

---

4. Habermas, op. cit., p. 49.

5. José Luis López López, «Metafísica y Postmetafísica», *El correo de Andalucía*, 29 de junio de 1990, p. 40.

6. Idem.

7. Habermas, op. cit., p. 185.

papel *aquende* el sistema de la ciencia –para el papel de un intérprete que media entre las culturas de expertos que representan la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, por una parte, y la práctica comunicativa, por otra, y ello de forma similar a cómo la crítica literaria y la crítica de arte median entre el arte y la vida–. Ciertamente que el mundo de la vida, con el que la filosofía mantiene un contacto de carácter no objetivante, no debe confundirse con aquella totalidad del Todo-Uno de la que la metafísica trataba de dar una imagen, justo una ‘imagen del mundo’. El pensamiento postmetafísico opera con un concepto distinto de mundo.<sup>8</sup>

Toda vez que Habermas no aclara ahí nada más al respecto y pasa a tratar otros temas, quizá –nos atrevemos a sugerir– analizar críticamente en dónde radica lo distintivo de ese otro concepto de mundo<sup>9</sup>, en qué consista su especificidad y cómo haya podido llegar a constituirse, todo esto (que entre otras remite, una vez más, a la rancia cuestión de las condiciones de posibilidad) perfila y acota un espacio de reflexión que también pertenece a la filosofía, y que indudablemente desborda la simple función ilustrativa que arriba le fue encomendada. Pero no porque la filosofía abandone entonces su papel de intérprete, sino porque ahonda en el más cierto sentido hermenéutico de esta mediación interpretativa y halla ahí su ámbito positivo de aplicación. Con ello la filosofía no sólo excede, así pues, el limitado papel de vocero del sistema de las ciencias, sino además una no menos restrictiva idea de lo que ha de ser su función de instancia «crítico-negativa». Lo que ocurre es que evidentemente las condiciones de racionalidad bajo las que opera la filosofía no se ciñen sin más a las prescritas por

---

8. Habermas, *ibid.*, p. 49.

9. Un preciso análisis de las imprecisiones e insuficiencias de las tesis habermasianas sobre el «mundo de la vida» puede encontrarse en el artículo de Fernando Montero, «Mundo y acción comunicativa según Habermas», publicado en *Fragmentos de filosofía*, 1, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1992, pp. 149-166.

la ciencia, en el sentido de una subordinación, y entre lo propio del filosofar está su carácter constitutivamente «aporético»; de tal manera que la distinción entre ámbito positivo y función crítico-negativa no deja de ser una caracterización hecha desde un terreno ajeno al que a ella le es propio, del mismo modo que difícilmente podría describirse dicho espacio hermenéutico –así en el sentido precisado ya por el Heidegger de *Ser y Tiempo*– como un ámbito objetual a diferencia de otros ámbitos objetuales tratados por la ciencia, el derecho, la religión, el arte o la moral.

Este equívoco, sin embargo, como se pretende mostrar a continuación en el caso de la propuesta habermasiana de un pensar post-metafísico y su consiguiente disputa con Dieter Henrich, marca a menudo la tónica de las diversas instancias del pensamiento filosófico contemporáneo que contribuyen a sancionar desde fuera de la metafísica el diagnóstico de su crisis e incluso a proclamar su desaparición. Ahora bien, que se hable aquí de crisis *externa* de la metafísica no significa en absoluto que esas instancias que están a la base de una actitud antimetafísica más generalizada, extendida a otras esferas del pensamiento y de la vida cotidiana, no dejen de implicar en el fondo, rigurosamente pensadas, posiciones metafísicas –eso sí, no reconocidas ni sentidas como tales por quienes las suscriben, quienes, en el límite, constituyen a veces figuras contemporáneas de una conciencia metafísica desdichada.

### *La disputa de la postmetafísica*

Atendiendo al giro pragmático que ha tenido lugar en la filosofía analítica del lenguaje y desarrollando su propio concepto de razón comunicativa en el contexto de las teorías contemporáneas del significado y de la acción, Jürgen Habermas acuñó en una de sus últimas publicaciones la denominación de «pensamiento postmetafísico» para referirse, entre otros, a su propio quehacer intelectual. *Nachmetaphysisches Denken*, libro compuesto por un conjunto de artículos elaborados entre 1986 y 1988, combina además estos desarrollos parciales

de las propias tesis habermasianas con un sostenido debate con aquellas diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo que, a juicio del autor, ante el problema de la unidad de la razón, o bien se abandonan a un contextualismo y a una «cultura de la multivocidad», o bien pretenden una recuperación de las formas universalistas del pensamiento metafísico. Sin duda, dentro de lo que constituye el marco general de la obra, este último apartado reviste una especial significación, sobre todo si se tiene en cuenta que ahí aparecen recogidos dos importantes textos de la polémica que han mantenido Habermas y otro destacado representante de la actual filosofía alemana, Dieter Henrich, en torno a la posibilidad de una renovación de la metafísica.<sup>10</sup> Debido al interés específico que posee dicha polémica para el esclarecimiento de la propia alternativa postmetafísica habermasiana, no estará de más el que seguidamente nos apliquemos a una breve reconstrucción de los términos en que ésta ha sido planteada.

El centro inicial del debate lo constituye una colección de ensayos filosóficos de Dieter Henrich titulada *Líneas de fuga*<sup>11</sup>, en la que este autor, conocido ante todo por sus estudios sobre el pensamiento clásico alemán, abandona su habitual estilo de intérprete erudito de dicha tradición para hablar en nombre propio y proponer la construcción de una metafísica postkantiana que, con todo, sigue declarando explícitamente su apego a una teoría de la autoconciencia como la que deriva de Kant y Fichte. Henrich, en efecto, sostiene que su punto de partida no es otro que el de la subjetividad que, en su básica auto-referencialidad, se comprende a sí misma en la doble posición de

---

10. El primer documento de la polémica, «Rückkehr zur Metaphysik-Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?» (publicado originalmente en *Merkur*, nº 439/440 (1985), pp. 898ss.) aparece aquí como apéndice («¿Retorno a la metafísica? Una reseña», ed. cast., pp. 263-275), mientras que el texto de réplica a otro de Henrich aparece, con idéntico título, «Metafísica después de Kant», como capítulo segundo (id., pp. 20-37).

11. Henrich, Dieter, *Fluchtlinien*. Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

una persona en el mundo y de un sujeto frente al mundo, con lo que trasciende la sola perspectiva cosificadora que la reduciría a un objeto más entre los demás objetos intramundanos y aparece además y ante todo como «vida consciente». De este modo, Henrich cree poder salvar el reduccionismo de una filosofía naturalista como la del pensamiento analítico anglosajón contemporáneo mediante una división de ámbitos del saber, que deja el mundo natural a las ciencias y a su proceder falibilista, mientras reserva para la filosofía una actividad de autoesclarecimiento de la vida consciente con un componente nada despreciable de orientación existencial. Habermas objeta a semejante pretensión que, muy al contrario de sus expectativas, se impone a sí misma «la paradójica tarea de atenerse a la actitud de la conciencia moderna y, sin embargo, de justificar la iluminación filosófica de la existencia como metafísica, como una forma de teoría que *sobrepuja* a las ciencias».<sup>12</sup> Dicho en otras palabras: Habermas opina que Henrich no tiene más remedio que optar una vez más por el idealismo, incapacitado como está para superar la oposición excluyente cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* por permanecer apegado a los estrictos límites de una filosofía de la conciencia. Y añade que, a una crítica de la subjetividad como aquella a la que ha sido sometido este paradigma de la conciencia al que Henrich se adhiere, «apenas si es posible hacer frente de otro modo que con un cambio de paradigma»<sup>13</sup>, esto es, mediante una nueva elucidación del carácter situado, encarnado de la conciencia trascendental desde una pragmática del lenguaje.

A esto ha replicado Dieter Henrich arguyendo que es muy discutible que el análisis centrado en la dimensión lingüística suponga otro paradigma, en lugar de un desarrollo de la propia filosofía de la conciencia en términos intersubjetivos ya atendidos por parte de sus configuraciones clásicas. El artículo de Henrich, significativamente titulado «Was ist Metaphysik – was Moderne?»<sup>14</sup>, incide justamente en estas

---

12. Habermas, *ibid.*, p. 270.

13. *ibid.*, p. 272.

14. «Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas»,



ambigüedades del discurso habermasiano, que, por una parte, se despidió de toda elaboración de cuestiones metafísicas sobre la totalidad del hombre y del mundo, y, por otra, reclama la necesidad de completar el proyecto de la modernidad. Pero, entonces, ¿de qué modernidad se trata aquí? Habermas lo ha expuesto sin tapujos en su ensayo «La modernidad, un proyecto incompleto» cuando, sirviéndose de la caracterización weberiana de la modernidad como separación de la razón sustantiva antaño expresada por la religión y la metafísica en las esferas autónomas de la ciencia, la moralidad y el arte, ha apelado expresamente a las *intenciones* de la Ilustración como asidero frente a los problemas que dicha división comporta.<sup>15</sup> El proyecto de la modernidad no es, así pues, otro que el proyecto ilustrado.<sup>16</sup>

Habermas, sin embargo, no parece aclarar suficientemente en qué medida puede seguir teniendo vigencia tal proyecto una vez descartada una filosofía logocéntrica de la subjetividad, y en «*Metaphysik nach Kant*», su artículo de contrarréplica a Henrich, no hace sino in-

publicado originalmente en *Merkur*, nº 448 (1986), pp. 495ss; ampliado luego en: D. Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt, 1987, pp. 11-43.

15. Cfr. Habermas, «La modernidad, un proyecto incompleto», en AA. VV., *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1985, pp. 27 y 28: «Esta división es el problema que ha dado origen a los esfuerzos para 'negar' la cultura de los expertos. Pero el problema subsiste: ¿habríamos de tratar de asirnos a las *intenciones* de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?».

16. *ibid.*, p. 28: «El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana».

sistir sobre los puntos anteriores: con objeto de refutar el papel rector omnienglobante asignado por Henrich a la filosofía, apela a la diferenciación de esferas con criterios de validez propios acontecida en el proceso secularizador de la modernidad y concluye que «la filosofía tiene que operar bajo condiciones de racionalidad no elegidas por ella»<sup>17</sup>, circunscribiendo su función a la de mediadora entre la cultura de expertos y la praxis cotidiana en el mundo de la vida<sup>18</sup>. Por lo demás, vuelve ahí a intentar una clasificación aproximada de las distintas épocas del pensamiento filosófico recurriendo a la noción de paradigma y distinguiendo, con Ernst Tugendhat, una forma de pensamiento ontológica (paradigma del ser), una forma de pensamiento que procede en términos de filosofía de la reflexión (paradigma de la conciencia) y, por último, una filosofía lingüística (paradigma del lenguaje) susceptible de ser profundizada en términos de teoría de la comunicación.<sup>19</sup>

---

17. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 28.

18. «Las formas de argumentación especializadas en el conocimiento objetivante, en las ideas y cuestiones práctico-morales y en el juicio estético se separaron desde el siglo XVIII, y ello en el marco de instituciones que, sin que valiesen resistencias, se hicieron con el poder de definir qué criterios de validez debían barajarse en cada caso. Hoy la filosofía sólo podría establecer criterios distintos, criterios suyos propios –de la genealogía, del pensar rememorativo, de la iluminación de la existencia, de la fe filosófica, de la deconstrucción, etc– a costa de *quedar por debajo* del nivel de diferenciación y fundamentación ya alcanzado, es decir, de la renuncia a su propia credibilidad. Lo que le queda y lo que está en su mano es una mediación efectuada en términos de interpretación entre el saber de los expertos y una practica cotidiana necesitada de orientaciones» (idem).

19. La apreciación de Henrich de que ya «el propio funcionamiento de la comunicación lingüística incluye una relación del hablante consigo mismo, como una de sus condiciones constitutivas, que le es tan originaria como la forma de la oración con sujeto y predicado» (décima tesis), le parece insuficiente a Habermas para rebasar, como es deseable, una teoría del lenguaje

En esencia, éstas serían las líneas generales de su controversia con Henrich. La modernidad ilustrada se habría caracterizado, pues, según Habermas, por una tendencia anti-metafísica que no habría llegado a cuajar del todo dentro del paradigma de la conciencia pero que, tras la crítica de la filosofía de la subjetividad, se habría consolidado finalmente dentro del nuevo paradigma de la lingüisticidad bajo la forma de un pensamiento postmetafísico. Así, con no muchas menos paradojas que las detectadas por Habermas en las posiciones de Henrich, metafísica y modernidad acaban siendo enteramente disociadas dentro de esta interpretación, a fin de que la postmetafísica pueda hallar su más firme suelo nutricio y sustento teórico en una modernidad aún no consumada, pero cuya realizabilidad vuelve a adornarse en cualquier caso de los atributos de una razón que difícilmente escapa a las consignas totalizadoras.<sup>20</sup> Habermas mismo ha recorda-

---

centrada en términos de semántica, porque a esa atención preferente a los significados materiales de las oraciones tan sólo lograría oponerle el primado de la intención incorpórea de una conciencia encapsulada en su autorrelación. De nuevo, sería ese otro paradigma representado por la pragmática del lenguaje lo que permitiría, a juicio de Habermas, una solución efectiva al dilema, mostrando que es de la propia trama interactiva comunicacional de donde surge la relación consigo mismo: «Para entenderse sobre algo, los implicados no solamente tienen que entender el significado de las oraciones empleadas en sus emisiones, sino que al tiempo han de haberse unos acerca de otros en el papel de hablantes y oyentes —en el círculo de otros miembros no su (o de una) comunidad de lenguaje» (op. cit., p. 34).

20. No nos referimos tan sólo a su pretendida incondicionalidad y normatividad, sino también a esa *virtus unitiva* en una identidad reconstituida dialógicamente que ya apuntaba Habermas en alguno de sus primeros trabajos, como v.g. en *Ciencia y técnica como «ideología»*: «Sólo en una sociedad emancipada, que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un diálogo, libre de dominación, de todos con todos, en el que nosotros vemos siempre el paradigma de la recíprocamente constituida identidad del yo como también la idea del verdadero

do los antecedentes históricos de este pensamiento postmetafísico, circunscribiendo su génesis a tendencias muy concretas del pensamiento moderno<sup>21</sup>, aun cuando luego haya difuminado bastante los términos de su propia deuda intelectual al respecto. De modo que puede resultar conveniente el que atendamos ahora a dicha contextualización, antes de dirimir con mayor detalle los presupuestos de semejante posición postmetafísica habermasiana.

*La tesis de una prefiguración moderna del final de la metafísica*

La convicción de que el tiempo histórico de la metafísica se había cumplido de modo tan inexorable como definitivo y de que, por consiguiente, de ahora en adelante ésta ya no podría ser para nosotros nada más que una «cosa del pasado», se consagró efectivamente en el seno de la filosofía alemana del siglo XIX, en un contexto de rechazo generalizado hacia los grandes sistemas especulativos del idealismo, y en particular hacia el pensamiento hegeliano. Hay que reconocer que, a su manera, los propios discípulos directos de Hegel no habían hecho sino contribuir decisivamente a fomentar este convencimiento, al aprestarse a convertir la obra del filósofo en un mausoleo, fijando doctrinalmente «el sistema» de la razón especulativa como si del edificio del saber acabado de una vez por todas se tratase y, por lo demás, leyendo en clave a medias apocalíptica, a medias nostálgica, fórmulas hegelianas tales como, por ejemplo, la de la «muerte del arte» (o bien acuñando otras similares como la del «final de la historia», que de forma tan equívoca sería interpretada luego).<sup>22</sup> Así las

---

consenso. En esta medida, la verdad de los enunciados se basa en la anticipación de la vida lograda» (Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1984, p. 177).

21. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 50: «El pensamiento postmetafísico estuvo en su origen totalmente bajo el signo de una crítica al idealismo de cuño hegeliano».

22. Pero no –al menos por lo que a la primera generación de discípulos

cosas, no es de extrañar que, mediado el siglo, conforme el ascenso de las ciencias experimentales de la naturaleza fue convirtiéndolas en un nuevo y más firme candidato al saber absoluto, la izquierda hegeliana, dispuesta a ir más allá de ocasionales contrapuntos al sistema como los procurados por un Karl Rosenkranz para remediar la ya irremediable situación, se decidiera a obrar con más consecuencia y menos remilgos que aquella «sociedad de amigos del difunto» bajo la cual se agrupó inicialmente la escuela hegeliana y resolviere enterrar por fin el cadáver del idealismo. No sin su buena dosis de doble intención, Marx hablaría a este respecto, según nos recuerda el propio Habermas, de «proceso de descomposición» del espíritu absoluto.

Si bien puede decirse, pues, que el acta de defunción de la filosofía idealista vino firmada por el materialismo histórico, lo cierto es que al entierro asistió también, complacido, el neokantismo, y pronto vino a sumarse a ambos el positivismo histórico; de tal manera que fue propiamente en el contexto de este triple frente filosófico donde se sancionó la liquidación de la filosofía especulativa y con ello, además, el final de la metafísica. Ya hemos comentado, un poco más arriba, que parecía conveniente atender en principio al modo en que este curso de los acontecimientos se fue desenvolviendo a lo largo del siglo XIX hasta desembocar en el generalizado diagnóstico contemporáneo sobre la crisis de la metafísica. Algunos de los motivos de esa necesaria atención los explicitaremos más adelante. De momento, baste decir que Habermas es el primero que se muestra interesado en situar esta reconstrucción histórica como punto de partida de sus propios planteamientos de superación postmetafísica y que, de manera harto significativa, como también tendremos oportunidad de mostrar luego, recurre para ello en varias ocasiones a una obra de Herbert Schnädelbach, relativamente reciente, *Philosophie in Deutsch-*

---

de Hegel se refiere— limitándose sin más a criticar en la obra del maestro «la secreta preponderancia de lo universal», como sostiene Habermas (id.), quien fuerza aquí más de lo debido la continuidad entre la primera escuela y la labor posterior de los jóvenes hegelianos.

*land 1831-1933*<sup>23</sup>, donde se aborda la historia de la filosofía alemana desde la muerte de Hegel hasta la época de la llegada del nacionalsocialismo al poder. Schnädelbach distingue ahí cuatro tendencias surgidas a raíz de la crisis del pensamiento sistemático: un historiografismo circunscrito casi al cultivo de la filología y vinculado más tarde a la suerte del historicismo en medio de la cuestión de la fundamentación de las ciencias del espíritu; un positivismo cada vez más abocado al cientismo, del materialismo a la teoría de la ciencia; un criticismo de inspiración neokantiana entendido ante todo como crítica de la metafísica; y, por último, una tendencia a la restauración de las pretensiones clásicas de la filosofía en forma de regreso de la metafísica.

Evidentemente, es esta última tendencia y sus secuelas lo que Habermas discute y con motivo de lo cual, en el curso de la polémica, hace mención del texto de Schnädelbach, donde se lleva a cabo un recuento de diversas tentativas «neontológicas» esbozadas en las primeras décadas de este siglo —desde resurrecciones episódicas, como en las obras de D. H. Kerler y Peter Wurst, hasta proyectos de mayor envergadura como el de Nicolai Hartmann, en su empresa de «fundamentación de la ontología» a partir de la gnoseología crítica.<sup>24</sup> Pero para aquel movimiento actual de retorno a la metafísica (cuyo representante más destacado sería Dieter Henrich) que a Habermas le resulta verdaderamente digno de ser discutido y refutado, él mismo se encarga de añadir algunos datos más acerca de su proximidad o, cuando menos, de su remoto parentesco con otras corrientes filosóficas. Además de mencionar de pasada los *ambivalentes* esfuerzos de Nietzsche por superar la metafísica, Habermas hace la siguiente ob-

---

23. Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt, 1983.

24. Kerler, D.H., *Auferstandene Metaphysik (Metafísica resucitada)*, 1921; Wurst, Peter, *Auferstehung der Metaphysik (Resurrección de la metafísica)*, 1925. Hartmann, N., *Grundlegung der Ontologie (Fundamentación de la ontología)*, 1935.

servación: «La destrucción por Heidegger de la historia de la metafísica y la crítica ideológica de Adorno a las formas modernas de filosofía primera encubierta tenían por meta una *metafísica negativa*, un circunscribir negativamente aquello que la metafísica había tenido siempre en mientes y había errado siempre. Hoy, de las cenizas de este negativismo se levanta la chispa de una *renovación de la metafísica*, sea en forma de una metafísica que trata de afirmarse a sí misma tras Kant, sea en forma de una metafísica (aquí cita Habermas no sólo a Henrich, sino también, y con más razón, a Robert Spaemann) que se apresura intrépida a saltar por detrás de la Dialéctica trascendental de Kant».<sup>25</sup>

Más que entrar a polemizar sobre lo adecuado o no de la correlación establecida ahí por Habermas, cuando menos curiosa respecto al papel desempeñado por el frankfurtiano Adorno, interesa caer en la cuenta de qué es aquello a lo que en realidad apunta el objetivo de la crítica habermasiana: no meramente hacia un pensamiento reactivo a aceptar que con el advenimiento de la modernidad la vieja metafísica llegara a su fin (que es, como piadosamente interpreta Habermas, la postura de Henrich: como la de un pensamiento que, al insertarse en el paradigma moderno, ya se habría salido de hecho de la metafísica, por mucho que se resista a admitirlo); sino hacia un pensamiento que desde dentro o en el límite mismo de la metafísica propone su –digámoslo así– *Destruktion*, en lo que constituye a la vez, rigurosamente, una crítica radical de la modernidad y una despedida de muchas de sus ilusiones. Como ya le sucediera a mediados de este siglo a otro celoso custodio de «la herencia materialista de la crítica a la metafísica» (la expresión es de Habermas), la implícita asunción de todo aquello que no se compadece con el propio modelo de razón bajo la categoría de irracionalismo<sup>26</sup> opera aquí subrepticamente con el propósito de ahorrar mayores esfuerzos de argumentación –, en lo

---

25. *ibid.*, p. 38.

26. Asunción que en ocasiones incluso se torna bien explícita, como en el caso de esta sumaria *lista negra* de la filosofía contemporánea enfrentada al reto del cientificismo: «Quedaba como último recurso la huida hacia lo irra-

que no deja de ser, dicho sea de paso y en tono menor, una buena muestra de los límites reales del consensualismo de la acción comunicativa habermasiana.

A comprender esto que de momento sólo apuntamos sucintamente, pero que nos servirá después para mirar más allá de la mera elección de una u otra alternativa en la confrontación entre Habermas y Henrich, puede ayudarnos precisamente la reconsideración de las distintas tendencias del pensamiento posthegeliano de las que hablaba Schnädelbach. Ya hemos comentado algo acerca de la cuarta de estas tendencias, es decir, aquella tentativa restauradora cuestionada por Habermas. Aparte de lo dicho, cabría preguntarse si el interés por retrotraer a tan reducido contexto histórico intentos posteriores de pensar la metafísica como algo no superado sin más no posee en Habermas cierto componente «ideológico», pregunta ésta que no parece del todo impropio ni por lo visto hasta aquí, ni tampoco a tenor de declaraciones suyas como la siguiente:

La autoridad de las ciencias experimentales obligó a la filosofía desde mediados del siglo XIX a una estrategia de asimilación. Desde entonces los retornos a la metafísica proclamados una y otra vez no logran liberarse de *la mancha de lo puramente reaccionario*.<sup>27</sup>

Pero, dejando ahora necesariamente abierta una cuestión que des-

---

cional. En esta forma la filosofía habría de asegurar sus posesiones y su referencia a la totalidad a costa de la renuncia a un conocimiento capaz de competir con los demás. Y así, presentóse como iluminación de la existencia y fe filosóficas (Jaspers), como mito que sirve de complemento a las ciencias (Kolakowski), como pensar místico del Ser (Heidegger), como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), como actividad deconstructiva (Derrida) o como dialéctica negativa (Adorno)» (ibid., p. 48).

27. ibid., p. 47. La cursiva es mía, M. B. A la primera frase del texto le acompaña una nota a pie de página, que remite nuevamente al citado libro de Schnädelbach.



borda nuestras actuales expectativas, quizá resulte más clarificador el que nos remitamos a las tres tendencias restantes descritas por Schnädelbach, en concreto, a ese denominador común de las mismas constituido por su autoproclamada superación de la metafísica. Al obrar así, nuestro propósito no es otro que el de proseguir idéntica línea de argumentación a ésa que nos ha llevado ya a reconocer de qué forma tan sutil las referencias a una corriente «restauradora» sirven a Habermas para despachar la casi totalidad de planteamientos sobre la metafísica divergentes del suyo como puro y simple conservadurismo. Sólo que ahora se trata de argumentar, por lo que respecta a las otras tendencias, dónde reside la motivación última que lleva a situarlas como punto de partida de un pensar postmetafísico: a nuestro entender, justamente en una implícita aceptación de algunos de sus principales presupuestos por parte del propio Habermas. Repasemos brevemente cuáles son estos presupuestos: abandono de una filosofía de la historia como autorrealización del espíritu; liquidación de una concepción «identitaria» e idealista de la razón y reconocimiento de su carácter situado; destitución del privilegio cognitivo de la filosofía y adopción del mismo estatuto epistemológico que las ciencias; criticismo gnoseológico que anula la posibilidad de un «conocimiento enfático del Todo» (pero que, en otros desarrollos neokantianos, insiste en la postulación de un *Sollen* como idea regulativa de la razón).

Pues bien, a nuestro juicio, en Habermas se retoma lo más decisivo de todo este entramado argumental de donde surge la tesis del final de la metafísica. De ahí la importancia ya antes señalada de su reiterada apelación a los análisis de Schnädelbach. Y no hay que olvidar aquí, por cierto, que monografías recientes sobre la obra del último de los frankfurtianos han incidido parcialmente en alguna de esas concomitancias, así, por ejemplo, la interpretación de Adela Cortina, quien—ciertamente acentuando el paralelismo con Karl Otto Apel—ve en las tesis de Habermas un «retorno al formulismo kantiano».<sup>28</sup> Menos

---

28. Cortina, Adela, *Crítica y utopía. La escuela de Frankfurt*. Madrid, Cincel, 1985.

explícita sigue siendo (posiblemente a causa de su papel en la disputa del positivismo en la sociología alemana y en el funcionalismo de Luhmann y Parsons) la dependencia que en su autocomprensión histórica mantiene la postmetafísica de Habermas frente a esquemas propios del positivismo histórico.<sup>29</sup> Pero no cabe duda de que en el pensamiento habermasiano sigue estando vigente la idea de que la metafísica no sería más que un estadio intermedio dentro del desarrollo intelectual de la humanidad, ya definitivamente superado en virtud de la evolución autónoma de las ciencias; y que lo sigue estando con la misma carga de ambigüedad con la que esta idea aparece en el contexto del positivismo histórico, donde, por un lado, es la misma fe ilustrada en el progreso la que sigue dando sustento teórico a la ley de los tres estadios, pero, por otro lado, la forma superior de racionalidad que viene a sustituir a la metafísica queda ya consagrada como configuración última e indiscutible —universal— de la razón. Aparte de que esta circunstancia introduce no pocas dudas sobre la pervivencia *malgré lui même* de una filosofía de la historia en ciernes dentro del planteamiento habermasiano (la historia como proceso unita-

---

29. No obstante, en un contexto diferente al que ahora estamos abordando, Anthony Guiddens ha sabido subrayar cómo la dependencia de Habermas respecto a las escalas evolutivas de Piaget y Kohlberg, que le lleva a identificar la época de la Ilustración con la forma superior de conciencia dentro de esa escala y a hacer así de aquélla el punto álgido del desarrollo histórico, conserva «huellas de Comte»: «Nunca he comprendido cómo puede confiar tanto y tan profundamente en Piaget y Kohlberg. A pesar de ser tan brillante, la base empírica de la obra de Piaget ha sido siempre débil, especialmente cuando se generaliza fuera de un contexto occidental; y los estudios en los que se basa Kohlberg pretendiendo que sus etapas de competencia son universales, resultan, en el mejor de los casos, imprecisos. ¡Es verdaderamente sospechoso que las formas más elevadas de la razón humana dupliquen los ideales de la Ilustración occidental!» (Guiddens, «Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas», en AA. VV., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 186).

rio de la razón en la multiplicidad de sus voces y en el constante progreso hacia la libertad comunicacional)<sup>30</sup>, ello explica en buena medida su insistencia en que la modernidad sigue siendo un proyecto inacabado: por una parte, la metafísica resulta rebasada en el proceso histórico de maduración del discurso filosófico de la modernidad; por otra parte, empero, la misma esencia sublimada del proyecto ilustrado, «el contenido normativo de la modernidad» en la forma de una *situación ideal de habla*, no representa ya algo realizado o que esté por realizar en el futuro, sino un «deber ser», una utopía regulativa (que por cierto, también corre a veces el riesgo de convertirse en renuncia efectiva a toda transformación real de la sociedad).

Pero, además, el hecho de que Habermas vea en la modernidad un horizonte irrebাসable (a lo sumo, como reza el capítulo primero de *Nachmetaphysisches Denken*, «el horizonte de la modernidad se desplaza») explica también el que atienda con tanto detenimiento e interés a unas pretensiones metafísicas como las expuestas por un Dieter Henrich: pues «lo que distingue a limine la empresa de Henrich de ese otro retorno a la metafísica, que reniega de una modernidad que, al parecer, *sólo* sería capaz ya de incubar catástrofe» reside justamente en su defensa de la relación interna que la metafísica mantiene con la modernidad. Bien entendido que lo que aquí celebra Habermas no es, obviamente, el establecimiento de esa relación, errónea a su juicio, sino la previa consideración del pensamiento moderno (de cierto pensamiento moderno alemán, sobre todo, de cierto Kant) como referencia fundante, insustituible, *paradigmática*... A diferencia de anti-ilustrados e irracionalistas, Henrich es visto así por Habermas co-

---

30. Así como también introduce dudas sobre la virtualidad de un pensar postmetafísico que a menudo da la impresión de operar con un concepto ingenuo de «Historia Universal», y para el que sugerencias como v. g. la de Odo Marquard de una historia multiversal (*Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986) no serían sino «la prosecución de una tradición muy alemana, la tradición de un ya venerable combate contra las ideas de la Revolución francesa» (ibid., p. 174 nota).

mo un ilustrado descarriado, a quien él mismo está dispuesto a mostrarle el buen camino y la segura senda de una ilustración sin metafísica. Tal querencia no deja de resultar significativa: si algo la posibilita, no es otra cosa que la continuidad de principios específicamente modernos como los de autoconciencia, transparencia racional, emancipación y desalienación entre Henrich y Habermas. Lo que vuelve a plantear la cuestión de hasta qué punto logra efectivamente el pensamiento postmetafísico habermasiano una superación del paradigma de la conciencia y de la filosofía de la subjetividad. Para concluir, vamos a concentrarnos en dicha cuestión.

### *La sombra de una apariencia trascendental*

Empecemos por llamar la atención sobre el aspecto más controvertido de la interpretación habermasiana del pensamiento clásico alemán, puesto que es en base a dicha interpretación como se decide el *novum* filosófico que su propio pensar postmetafísico representa. Ante todo, resulta evidente que si Habermas insiste en que el paradigma de la lingüisticidad de la razón comunicativa constituye una alternativa al paradigma de la conciencia, es porque en su opinión viene a resolver las aporías que una filosofía de la reflexión restringida al modelo de una subjetividad monológica se muestra incapaz de solventar. Con ello, Habermas está dando por sentado que *toda* la filosofía clásica permanece fielmente adscrita a ese modelo de la autoconciencia, imposibilitada por tanto de principio para abrirse a un pensamiento de la intersubjetividad, que sólo vendría propiciado por el giro lingüístico y pragmático de la filosofía contemporánea —o, en todo caso, por la psicología social de Georg Herbert Mead.<sup>31</sup> Todo lo

---

31. Vid. a propósito de esto el capítulo octavo de *Pensamiento postmetafísico*, «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de Georg Herbert Mead», donde, «para mostrar cómo el 'ser individual' (...) escapa a los conceptos básicos de la metafísica, incluso en la forma que esos conceptos adoptan en la moderna filosofía de la conciencia» (p. 192),

cual no deja de ser chocante, porque, entonces, cosas que Habermas le recuerda a Henrich en tono de reproche —así por ejemplo el hecho de que «con su planteamiento en términos de filosofía del sujeto se cierra a sí mismo el acceso a una esfera que ya Hegel había tenido presente como esfera del espíritu objetivo»<sup>32</sup>— no estaría de más que él mismo las tuviese más en cuenta cuando se dispone a despachar sumariamente los aspectos metafísicos del pensar hegeliano (como simple pensamiento identitario, autorreferencial, totalizante de la conciencia), sin atender a su compleja elaboración del problema de la intersubjetividad (dimensión lingüística de la razón incluida).

Esta objeción a la interpretación habermasiana le ha sido formulada en fecha no muy lejana por parte de un autor del grupo filosófico de Konkursbuch de Tübingen como Gerd Kimmerle, quien en su libro *Verwerfungen*<sup>33</sup> insiste en rasgos cruciales del pensamiento de Hegel desatendidos por Habermas: por ejemplo, que la verdad siempre aparece en la especulación hegeliana como resultado de un pro-

---

Habermas traza una «breve historia conceptual» en la que, sintomáticamente, tras la filosofía de la conciencia de Kant y Fichte, se salta a los antecedentes del giro lingüístico (Humboldt), obviando lo mucho que Hegel tendría que decir sobre el particular. Así, no es extraño que Habermas pueda hacer afirmaciones de este calibre: «La única tentativa prometedor de dar conceptualmente cobro al pleno significado de la individualización social la veo, al menos en germen, en la psicología social de G. H. Mead» (p. 190). Y más adelante: «G. H. Mead fue el primero en pensar a fondo este modelo intersubjetivo del yo producido socialmente. Se despide del modelo de la autoconciencia empleado en la filosofía de la reflexión, conforme al cual el sujeto cognoscente, para tomar posesión de sí y con ello devenir consciente, se refiere a sí mismo como objeto. Ya la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte empieza por las aporías de la filosofía de la reflexión, pero sólo Mead logra sacarnos de ellas por la vía de un análisis de la interacción» (p. 209).

32. *ibid.*, p. 272.

33. Kimmerle, Gerd, *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*. Tübingen, Konkursbuchsverlag, 1986.

ceso de interacción dinámica, siendo, así pues, verdad intersubjetiva, esto es, verdad susceptible de ser compartida, comunicable; o también, de manera más palmaria, que el alumbramiento de la autoconciencia sólo se hace posible desde su relación con otra autoconciencia, tal como se expone en la dialéctica del amo y del esclavo de la *Fenomenología*; o que sólo mediante su exteriorización alcanza realidad el espíritu, el cual precisamente por ello tiene su existencia (*Da-sein*) en el lenguaje. Por nuestra parte, matizaríamos lo siguiente: que, en todo caso, esta desatención parece en efecto perceptible en algunos de los últimos textos de Habermas, aunque no podría decirse exactamente lo mismo de otros anteriores, como v. g. *Técnica y ciencia como «ideología»*. Sí que estimamos posible, en cambio, añadir a estas observaciones de Kimmerle la de cómo, al término del proceso fenomenológico, es el lenguaje el medio a través del cual los individuos que se habían lesionado pueden pedirse recíprocamente perdón y reconciliarse, accediendo de este modo a «un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*».<sup>34</sup> Pero que si esto es así, no se debe tampoco al hecho de que sólo entonces el lenguaje aparezca como nuevo elemento, sino más bien porque es en el *momento* de esa transformación de la relación intersubjetiva sufrida por las autoconciencias del amo y del esclavo donde éste se ve transformado a su vez, superando la opacidad del dominio ejercido anteriormente y orientándose a un acuerdo con la razón que, con todo, no es nunca previo ni inmediato. En definitiva, consideraciones todas ellas que vienen a problematizar muy seriamente el que con la sola apelación a un presunto interés emancipatorio ínsito ya de entrada en la esencia del lenguaje, el paradigma de la racionalidad (*Vernünftigkeit*) comunicativa supere una «filosofía de la subjetividad», si es que nos empeñamos en seguir nombrando en estos términos una filosofía como la de Hegel, que ya desde los primeros años de su época de Jena ha

---

34. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cast., p. 391. Sobre esta temática, puede consultarse el trabajo de Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel* (ed. orig: Stuttgart, Kohlhammer, 1966), Madrid, Taurus, 1982.

debatido expresamente (v.g., en *Glauben und Wissen*) las insuficiencias de las distintas modalidades de *Reflexionsphilosophie*.

En esa misma línea de argumentación, una objeción más fundamental que puede hacerse a la pretensión habermasiana de despedirse del paradigma de la conciencia estriba en su persistente incapacidad, pese a tal presunto abandono, para responder a los retos planteados por la crítica nietzscheana a la metafísica moderna de la subjetividad. En efecto: en la medida en que el análisis genealógico de la subjetividad trascendental llevado a cabo por Nietzsche no sólo disuelve el carácter originario, no derivado, de la conciencia, sino que además desvela en qué sentido la fijeza de la identidad del yo descansa en una ficción gramatical, pone en cuestión esa simple demarcación de dos paradigmas radicalmente separados. Tal como ha sabido señalar certeramente Jesús Conill:

Nietzsche ha mostrado que conciencia y lenguaje van inseparablemente unidos. No tiene sentido, pues, separar tajantemente un paradigma de la conciencia y otro del lenguaje. Lo cual no impide que el giro lingüístico sea aprovechable para completar vertientes desatendidas. Pero es inaceptable pensar que, en virtud de tal distinción de paradigmas, accedemos libremente a un modelo postmetafísico de pensamiento.<sup>35</sup>

De hecho, hay motivos para pensar que lo que Habermas pretende ahorrarse aquí es algo más que la crítica nihilista de Nietzsche. Quizá es también ese descenso a los infiernos y sombras del iluminismo emprendido por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la*

---

35. Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 315. Poco más adelante, Conill hace también alusión a la idea de Max Scheler de que no se trataría propiamente de etapas, estadios o «paradigmas» tajantemente separados —conforme a la convicción del positivismo histórico—, «sino de dimensiones ineludibles del saber, que no es legítimo desterrar del pensamiento» (p. 316).

*Ilustración* («si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo firma su propia condena», escribieron en el prólogo), el cual les llevó a reconocer la imbricación de razón y poder y cómo el único rebasamiento posible de la razón instrumental pasaba necesariamente por una advertencia de los mecanismos de dominación inherentes al despliegue de la propia razón. Esto es lo que Habermas parece querer evitar, dando por supuesto que se trata de instancias claramente separables dentro de un proceso de reconstrucción racional y reclamando en virtud de dicha separabilidad el cumplimiento del ideal emancipatorio ilustrado; con lo cual se corre el riesgo de regresar a un concepto de razón que cultiva el mito de su propia autotransparencia y pretende fundar una normatividad desligada de todo interés espurio. En este punto —y teniendo en cuenta que a partir de *Teoría de la acción comunicativa* Habermas ha ido abandonando formulaciones más matizadas como las expuestas en *Conocimiento e interés*— vuelve a tener vigencia el interrogante nietzscheano de si ese puro y simple autointerés de la razón por la emancipación no sigue siendo expresión de una *voluntad de verdad*; y ello independientemente de que el cuestionamiento de toda teleología de la intención comunicativa «desinteresada» sea algo que pueda aplicarse con tanto mayor énfasis a las posiciones defendidas por Karl Otto Apel, pues: ¿es de veras el empleo del lenguaje orientado a la comprensión un modo originario al que vienen a adherírsele *desde fuera* componentes estratégicos<sup>36</sup>, pasiones e intereses, o la voluntad de consenso surge más bien a partir de un prolongado trabajo de ennoblecimiento y «espiritualización» de los procesos mismos de autoconservación, formación y afianzamiento en el mundo por parte de la especie humana?

El propio Habermas, en un equilibrio difícilmente sostenible entre postmetafísica y metafísica residual, afirma que su teoría de la acción comunicativa debe operar con una serie de «presuposiciones idealizantes» y postulados axiológicos orientados a garantizar el momento de incondicionalidad («aun el concepto de razón comunicativa se ve

---

36. Apel, K. O., *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986.



acompañado de la sombra de una apariencia trascendental<sup>37</sup>); pero que a la vez todo esto debe ser planteado en términos suficientemente escepticos como para poder decir que dicha incondicionalidad normativa «no es absoluto alguno, o a lo sumo es un *absoluto fluidificado* y convertido en procedimiento crítico. Sólo con este *residuo de metafísica* cabe oponerse a las transfiguraciones del mundo por las verdades metafísicas —última huella, pues, del nihil contra Deum nisi Deus ipse».<sup>38</sup>

En cualquier caso, es evidente que la idea de consenso como base de la acción comunicativa reviste significativos caracteres trascendentales en la formulación habermasiana: es un apriori de la comunicación. Al relacionarnos socialmente, estamos ya suponiendo en principio un consenso, una intención comunicativa, la posibilidad misma de argumentar.<sup>39</sup> Más aún, suponemos «la voluntad de verdad» no sólo como tendencia subjetiva de los hablantes, sino como resultado objetivo de la situación de habla: suponemos que los argumentos racionales

---

37. Habermas, op. cit., p. 185.

38. Idem. Transcribimos en cursiva esos términos para hacer constar que ni la enunciación de un absoluto fluidificado como procedimiento crítico va mucho más allá de lo que pudo aventurar la propuesta de una dialéctica negativa en Adorno —claramente deudora de la fluidificación del absoluto emprendida ya por Hegel—, ni la metafísica residual habermasiana parece mejorar tanto las expectativas frente a aquella «metafísica negativa» del frankfurtiano.

39. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1982, p. 307: «Quien, con el objeto de entenderse, ejecuta una acción lingüística ha de alzar implícitamente cuatro, exactamente cuatro, pretensiones de validez. En su condición de universales, estas pretensiones se encuentran de tal manera enquistadas en las estructuras del discurso que en cualquier acto lingüístico aceptable nadie puede por menos de pretender: para su expresión, comprensibilidad; para la intención expresada como interlocutor, veracidad; para el contenido proposicional sostenido o mencionado, verdad; y para la relación interpersonal que se ofrece con el acto locutorio (en lo concerniente al trasfondo normativo de

han de acabar imponiéndose... Seguimos, por tanto, «creyendo en la gramática». Seguimos siendo luminosamente *optimistas*. Lo que sucede es que el optimismo neoilustrado habermasiano quizá resulte excesivo a la luz de una experiencia histórica de la que no llega a dar cuenta suficientemente, la experiencia tardomoderna del nihilismo, o más bien resulta inquietante por lo mucho que una teoría de la acción comunicativa da aquí por supuesto. Y son precisamente esos supuestos, entre otros, los que ha de pretender reflexionar una filosofía que no por ello deje de estar íntimamente vinculada a la modernidad, pero que, a la vez y precisamente porque se nutra de su dimensión crítica, se constituya como crisis, disolución y movimiento interno de lo moderno; una filosofía que sea capaz también de emprender una genealogía de la razón o una dialéctica de la ilustración sin por ello tornarse antiilustrada ni irracionalista; una filosofía, en fin, que estime que no es «modernizándose» como se supera la metafísica, sino que es asumiendo que el problema de un restablecimiento de la metafísica aún está por pensar como se lleva a cumplimiento y consume la modernidad filosófica. Es por consiguiente en el entrelazamiento de crítica de la metafísica y crítica de la cultura moderna donde han de generarse los motivos del pensamiento contemporáneo.

---

lo expresado), corrección. Ahora bien, llegados a este punto se puede mostrar que la verdad de enunciados (o, en su caso, de teorías) y la corrección de acciones (o, respectivamente, normas) representan pretensiones de validez que sólo pueden satisfacerse en vía discursiva, esto es: con los medios de la conversación argumentativa. Todo el que actúa orientándose hacia la comprensión tiene, pues, en la medida en que inevitablemente alza una pretensión de verdad y corrección, que haber reconocido implícitamente que su actuación se reconduzca a la argumentación como única vía de prosecución de la acción racional en el caso de que las pretensiones de validez cándidamente planteadas y reconocidas fácticamente resulten problematizadas. Tan pronto como hacemos explícito el sentido de pretensiones de validez solventables en forma discursiva, se nos torna consciente el hecho de que ya en la actuación consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación».