

Reseñas

Reviews

LÓPEZ MOLINA, A.M.: *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica a la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012, 338 pp.

En este año 2012, Antonio M. López Molina (Doctor en filosofía por la U.C.M. y Prof. Titular en la misma) ha publicado, de la mano de Escolar y Mayo Editores, su libro *Teoría postmetafísica del conocimiento: Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*, en el cual se nos presenta una redescipción de uno de los caminos que ha seguido el pensamiento filosófico occidental desde Kant (s. XVIII) hasta nuestros días, todo bajo la óptica de la autorreflexión habermasiana. Esta relectura es, a su vez, tanto un diagnóstico del estado comatoso y vegetativo en el que ha caído la filosofía en tan sólo dos siglos y medio, como una propuesta de saneamiento y revitalización a partir de los mismos elementos que han propiciado su declive. Más técnicamente, se trata de un esfuerzo por introducir el *mundo de la vida* en el movimiento del pensamiento y de la historia de la especie humana, cuya ausencia los había petrificado. Esto implica un abandono de la metafísica tradicional, así como de las filosofías positivistas y científicas, las cuales pretenden un acceso privilegiado a la verdad (ya metafísica, ya empírica). El mérito consiste en que esto se hará sin renunciar a la racionalidad y a la posibilidad de un conocimiento objetivo¹ o, mejor, de un conocimiento que pueda expresar lo particular en lo general.

Antes de pasar a reseñar el contenido de la obra, merece la pena hacer una breve alusión al tipo de público al que, a mi parecer, va dirigida o, al menos, al que más útil puede resultar su lectura. Dado que no se pretende exponer el pensamiento de Habermas, sino que, más bien, tal y como indica el subtítulo, López Molina utiliza su filosofía como guía con la que recorrer ese hilo de pensamiento de una manera crítica, este libro resulta idóneo para todo aquel que esté interesado en el itinerario por el que las filosofías de los siglos XIX y XX han llegado hasta nosotros. La justificación de mi opinión es la siguiente. En primer lugar, la forma en la que los contenidos están expuestos hace justicia al método autorreflexivo habermasiano. Este es un método crítico en sentido filosófico, lo cual, a grandes rasgos, implica un triple movimiento simultáneo², a saber, exposición del tema, crítica de los

¹ El uso aquí de la palabra “objetivo” podría ser adecuado, pero en este contexto filosófico adquiere unas connotaciones de sesgo positivista que es preciso evitar.

² Simultáneo en la medida en que en la propia forma de la exposición está ya contenida su crítica y su superación. De lo cual se deduce que el momento expositivo es fundamental.

elementos no autocríticos (es decir, dogmáticos) y, por último, una reconstrucción de la teoría criticada que se ajuste a las máximas de la racionalidad —en este caso— comunicativa. El lector requerirá una comprensión previa suficientemente general de cada autor tratado para poder comprender adecuadamente el contenido de los tres momentos críticos. En segundo lugar, el excelente estilo con que está escrito el libro: sin erratas, fácilmente comprensible, a la vez que complejo, y con un ritmo rápido pero sin, por ello, faltar a la claridad y suficiencia de contenidos; lo cual no puede poner en mejor posición a un libro escrito para estudiantes y licenciados por un profesor con amplia experiencia docente.

La nota esencial, en términos generales, que caracteriza el recorrido de pensamiento analizado por el autor es la pérdida del espíritu crítico, de la autorreflexión y, por consiguiente, la caída en el positivismo³. Cada uno de ellos será tratado al mismo tiempo como problema y como solución. El libro consta de siete capítulos que podemos dividir en dos partes. Los tres primeros constituyen una crítica a la filosofía de la conciencia, especialmente la kantiana. En ellos se tratarán sucinta pero suficientemente autores de la talla de Husserl, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Comte, Mach, William James y Rorty. Kant será la piedra angular de toda la crítica: a la vez como inspiración para solucionar todos los problemas y como origen de todo el decaimiento de la filosofía en el *vaciamiento sustantivo de la razón*. Este vaciamiento no significa otra cosa que el desplazamiento de la instancia fundadora del conocimiento desde el sujeto poseedor de una razón con determinaciones fijas hacia una instancia ajena al sujeto. En la mayoría de los casos, esto significará la elusión de cualquier teoría del conocimiento que analice y establezca las condiciones y la posibilidad del pensamiento. Otra perspectiva desde la que abordar este mismo suceso es en términos de los *intereses del conocimiento*. La categoría de interés es decididamente central. Aunar conocimiento e interés es tanto como negar de manera absoluta la contemplación pura como método infalible de conocimiento. Es más, tras la crítica a la filosofía de la conciencia, a la metafísica y, en consecuencia, a toda condición trascendental del conocimiento, el interés se propone como una instancia cuasi-trascendental del conocimiento.

Teniendo esto en cuenta, la segunda parte del libro abordará tres formas del saber, determinadas por el tipo de interés que las mueve (técnico, práctico y emancipatorio) y por el objeto al que se dirigen (la realidad natural, la social y la histórico-vital, respectivamente). Esta segunda parte tiene un mayor componente constructivo, pues gracias a ella nos haremos una muy buena idea de lo que significan algunos de los conceptos y tesis habermasianos más importantes, como la *razón comunicativa*, el *interés*, la *identidad entre conocimiento e interés*, o la importancia por el *sentido en lo vital*. Se abordarán, con más detalle que en la primera parte, autores como Peirce, Dilthey, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Marx y Freud; y se llevará a cabo una fundamentación epistemológica de las ciencias científico-técnicas, de las ciencias histórico-hermenéuticas y de las ciencias de la crítica. La categoría de interés, junto con la de racionalidad comunicativa, permiten recuperar el marco regulador de la teoría del conocimiento, pero de manera que se ajuste a la flexibilidad requerida por el pragmatismo y el pluralismo social dominantes en nuestros días, todo ello sin caer en los extremos positivista y contextualista.

³ Si bien, dado que hay una gran variedad de autores y corrientes tratados, esta afirmación habrá de ser matizada para cada caso particular.

El capítulo primero comienza con un Husserl que quiere recuperar el olvidado sentido ético-humanista de una cultura tecnificada y subrayar que la génesis de la ciencia radica en la subjetividad, en la reflexión y en el mundo de la vida. Frente al trascendentalismo, Husserl pretende tematizar la vida fenomenológica de la conciencia empírica partiendo de la experiencia originaria antepredicativa y su necesaria incardinación en un horizonte cultural e histórico. Como resultado de su teoría de la intencionalidad de la vida psíquica, la verdad quedará definida como el cumplimiento de un contenido mental (*esencia intencional*) en la intuición. Por su parte, en su análisis de la verdad, Wittgenstein identifica lenguaje y realidad, en lo que toca a su forma lógica. Ambos pensamientos derivan en un solipsismo radical, en la medida en que establecen una relación monológica entre sujeto y realidad que impide la reflexión y que omite la mediación de los intereses en la construcción del conocimiento. Sin embargo, en el segundo Wittgenstein encontramos un incipiente giro pragmático del lenguaje, en el que la validez de un enunciado depende de su relación con el particular juego del lenguaje desde el que se haya creado dicho enunciado (*significado como uso*). Esto introduce la necesidad de un consenso entre los hablantes para establecer las reglas del juego del lenguaje, dando con ello un paso hacia la racionalidad comunicativa.

El positivismo y el pragmatismo serán abordados en el segundo capítulo. El primero cae en un objetivismo precrítico que presupone la existencia de un mundo objetivo estructurado con independencia del sujeto cognoscente, renegando, así, de toda reflexión y, desde luego, de toda metafísica al identificar lo real con lo positivo. El problema, en el caso de Comte, es que utiliza categorías metafísicas para demarcar entre ciencia (única realidad) y metafísica, mostrando con ello la necesidad negada de una teoría del conocimiento, esto es, de la cuestión acerca de las condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento. En cuanto al pragmatismo, W. James se interesa por el valor efectivo e instrumental de la verdad en la acción y en la experiencia, definiéndola como lo que acontece a una idea en su validación. Así, ideas y realidad se interrelacionan en la experiencia transformándose constantemente. Rorty matiza esta idea postulando que la relación entre lenguaje y mundo depende de la comunicación intersubjetiva de los hablantes inscritos en un juego del lenguaje concreto. El problema es que en esta concepción pragmática no hay marco fijo alguno, es decir, se repite el problema del solipsismo pero al nivel de las comunidades lingüísticas.

El tercer capítulo reconstruye la teoría habermasiana de los intereses del conocimiento, entendidos como la condición histórico-trascendental de toda experiencia posible, del ser y del actuar humanos. Estos permitirán a Habermas construir una teoría de la evolución social, un proceso universal y totalizante, que oriente al género humano hacia una vida más consciente, racional y libre. La dificultad radica en hacerlo sin recaer en la metafísica (v. gr. Hegel y Marx). Se requerirá, pues, elaborar una teoría del conocimiento histórica y socialmente fundada, que —por esta misma condición— no puede desligarse del interés como motor del conocimiento. Por ello, Habermas acude a Peirce y a Dilthey. El primero abogará por el interés técnico (ligado a la acción instrumental y al dominio de la naturaleza) dentro del reducido ámbito de las ciencias de la naturaleza; mientras que el segundo amplía este ámbito al de las ciencias del espíritu, cuyo interés rector es el práctico (enlazado a la acción comunicativa y al libre consenso en la interpretación). Alejándose del positivismo, ambos sitúan el origen del conocimiento en la experiencia precategórica.

Precisamente, de la fundamentación epistemológica de los sistemas científicos de Peirce y Dilthey es de lo que tratarán, respectivamente, los capítulos cuarto y quinto. Peirce realiza un análisis metodológico de los procesos de investigación científica, esto es, de la experiencia del progreso de la ciencia. Elabora, para ello, una lógica del procedimiento, a medio camino entre una lógica inmanente y una trascendental: empíricamente fundamentada pero con una función trascendental que orienta a la comunidad de investigadores (holísticamente considerada) en el progreso de su estudio. No es una lógica *de* la verdad, sino una lógica de cómo se construyen las nuevas teorías científicas superando a las anteriores *hacia* la verdad. Peirce denomina *apremio de la realidad* a la instancia desconocida de esta misma, la cual se nos impone en nuestra experiencia precategorial exigiendo ser conocida. Según Habermas, Peirce yerra al analizar este apremio en términos de filosofía del lenguaje, ya que se ve obligado a afirmar un realismo de los universales que medie entre el ámbito antepredicativo y su posterior traducción a categorías científicas, regresando, así y sin quererlo, a una concepción positivista que olvida la función epistémica del interés técnico.

La epistemología diltheyana es formalmente muy similar a la peirciana, salvo que para Dilthey las ciencias de la naturaleza son tan sólo una parte de las ciencias del espíritu, ya que: (1) el objeto de las primeras –la naturaleza externa– es un caso particular del objeto de las segundas –la humanidad del género humano y sus producciones; y (2) el ser humano sólo posee un modo de comprensión, el de su vida ordinaria, el cual puede dirigirse con una u otra actitud hacia uno u otro objeto. Es precisamente esa actitud, entendida como el grado de interpretación (u objetivación), lo que constituye el criterio de demarcación.⁴ La comprensión ordinaria se identificará con la comprensión científico-hermenéutica (prescindiendo de las mencionadas diferencias de grado). Por ello, serán centrales las nociones de autobiografía y de círculo hermenéutico. Esta última explica cómo la acumulación y comunicación de experiencias ordinarias personales deriva en un conocimiento intersubjetivo del sentido de las vivencias humanas mediado por el lenguaje natural. Igual que todo lo anclado al mundo de la vida, se trata de una metodología histórica que arroja un concepto de racionalidad histórico. Sin embargo, parece haber una pugna en Dilthey entre la tendencia de la vida a la apertura y la tentación objetivista de las ciencias. Finalmente, se dejará llevar por el plano contemplativo de la descripción pura, eliminando tácitamente la función del interés práctico sobre la experiencia.

Por último, los capítulos sexto y séptimo llevan a cabo una justificación epistemológica de lo que Habermas denomina ciencias de la crítica, movidas estas por el interés emancipatorio. Este último abarca e incluye los intereses técnico y práctico, y, además, los conduce hacia un horizonte de libertad, en concreto y respectivamente, hacia un dominio cada vez mayor de la naturaleza y hacia un consenso social sin coacciones. En las ciencias de la crítica es donde culmina el ideal de la autorreflexión, entendida como liberación del sujeto respecto de los poderes hipostasiados, es decir, como crítica. El capítulo sexto muestra el recorrido idealista que va desde Kant a Hegel, pasando por Fichte, mientras que el séptimo expone, por un lado, la deriva materialista de la reflexión hegeliana realizada por Marx y, por el otro, un ejemplo del único saber que, según Habermas, aplica metódicamente la autorreflexión: el psicoanálisis.

⁴ Demarcación ésta amplia y gradual –y no clara y distinta, tal y como acostumbran los filósofos de la ciencia.

El hilo conductor del sexto capítulo será la escisión que la ética kantiana introduce en la razón. Dado que no llega a convencer que la razón nouménica pueda afectar mediante una causalidad trascendente a la sensibilidad fenoménica, Fichte concibe un idealismo en el que la razón práctica se pone como fundamento de la teórica. El yo absoluto fichteano se muestra como una instancia trascendente creadora, inmerso en la tarea de la creación de sí mediante la creación de mundo, de manera que la razón teórica emerge únicamente como un momento de la práctica. Este camino es culminado por Hegel mediante su fenomenología de la conciencia, pero paradójicamente incurre con ello en el mismo supuesto error que atribuía a la teoría del conocimiento, a saber, que esta conlleva una escisión en el conocimiento absoluto entre el conocimiento mismo y el médium pasivo (Kant) o activo (Descartes) para adquirirlo.

La crítica materialista marxiana argüirá, contra los idealismos, que el género humano se constituye desde condiciones históricas y materiales. El yo absoluto quedará sustituido por la Naturaleza como instancia primera activa y creadora, y la reflexión por el trabajo como motor de la historia e instancia mediadora entre hombre y naturaleza. La autorreflexión habermasiana descubre dos versiones de la teoría de la sociedad marxiana: una, pragmática, pone la realización del ser humano en su emancipación de la naturaleza mediante la tecnificación absoluta del trabajo; en cambio, la otra, dialéctico-materialista, sitúa la emancipación como fruto de la lucha de clases. Habermas sostendrá las dos versiones en términos de *trabajo e interacción*, esclareciendo con ello las relaciones entre la ciencia del hombre y la ciencia de la naturaleza, así como el papel que tanto el trabajo como la interacción tienen en la evolución de la sociedad.

El psicoanálisis es fundamental para entender la construcción de la biografía y la subjetividad. Permitirá a Habermas situar a la razón en el marco social de la comunicación. Junto con el giro lingüístico-pragmático, el psicoanálisis esboza a una concepción del sujeto empíricamente condicionado y no sustantivo, si bien, no por ello, desprovisto de un momento creador. Abordado en clave lingüística, el psicoanálisis divide la biografía del individuo en dos partes: una conocida y comprendida (consciente), afin al juego cotidiano del lenguaje; la otra, desconocida o no comprendida (inconsciente o reprimida). Ambas son expresadas por el sujeto, pero la segunda lo es en forma de síntoma neurótico, ya que se carece del lenguaje para expresarla. El psicoanálisis, entendido como hermenéutica de lo profundo, pretende hacer comprensible la interioridad desconocida para eliminar la neurosis. Esta referencia continua a la exterioridad del lenguaje, hace clara la necesidad de un interlocutor en la cura: el psicoanalista, especialista en interpretar los síntomas neuróticos y, por ende, la interioridad desconocida que los ha causado. La cura consiste, precisamente, en un consenso libre, sin coacciones, entre ambos interlocutores. En otras palabras, el psicoanálisis aborda una doble relación: del sujeto consigo mismo y del sujeto con las normas de la sociedad o juego del lenguaje.

Para terminar, he de decir que recomiendo vivamente la lectura de este libro, *Teoría del pensamiento postmetafísico*, a todo aquel que esté interesado en la historia de la filosofía desde Kant hasta nuestros tiempos. No sólo resulta una experiencia excelente del pensamiento y, en especial, de la epistemología de Habermas, sino que debido a que se ocupa de una gran variedad de autores, tanto expositiva como críticamente, esta obra resulta (quizá aun sin pretenderlo) un resumen magnífico de las corrientes y los pensadores más importan-

tes los últimos tiempos y más influyentes en la situación actual de la filosofía, así como de los grandes problemas que esta ha tenido que afrontar. Creo que no hace falta recordar que la esencia de la filosofía son los problemas, las preguntas. Si bien es esta una frase manida y, quizá, poco comprendida, con la lectura de esta obra uno consigue entenderla a la perfección. Todo problema y toda pregunta, no son sino una parte de un diálogo futuro. Problema y solución, ambos cambiantes y revisables, son los interlocutores del diálogo en el que se mueve el pensamiento, y la crítica es la mediación que los une, es la condición que hace posible ambos. En ese mismo medio es donde Habermas sitúa a la racionalidad, en la relación misma de la comunicación entre interlocutores de una sociedad, representando cada uno de ellos los problemas, las críticas y las soluciones; una sociedad con unas prácticas teóricas y materiales movidas por un interés de emancipación con respecto a la naturaleza y las necesidades que esta impone, y con respecto a la dinámica de la sociedad misma.

Sergio LÓPEZ GÓMEZ
sirlogo@hotmail.com

ZAMBRANO, M.: *Confesiones y Guías*. Edición, introducción y notas de Pedro Chacón, Madrid, Eutelequia, 2011, 166 pp.

Esta edición de diversos escritos de la pensadora española, la mayoría de ellos de comienzos de los años cuarenta del siglo pasado, contendría lo esencial de su reflexión acerca de la naturaleza de las Confesiones y las Guías como géneros literarios pero a la vez métodos del pensamiento, alternativos al dominante occidental de la razón discursiva. Además de la ingrata tarea de fijar los textos, y de unas espléndidas notas que incrementan su valor, y el interés de su lectura, al aclararla y diversificar su contenido, le debemos al profesor Chacón una Introducción, “Otros Caminos del Pensar”, que ilumina de la mejor manera posible el contexto histórico-biográfico en que nacieron estos escritos tan nuclearmente zambranianos, como habría de subrayar Fernando Savater en la presentación de la obra en la Librería Alberti de Madrid, junto a José Miguel Marinas y el propio Pedro Chacón. Y que además nos pone, dicha Introducción, en la pista del modo en que, zambranianamente, se aparecería la absoluta necesidad de la razón poética a partir, también, de las experiencias de que brotaron estos escritos aquí reunidos. Todo viene a parar en el palpito de que la tragedia europea de estos años terribles tiene mucho que ver con el escamoteo intelectualista de la realidad, o sea, su sustitución por una mera construcción, la matemática, que se haría pasar violentamente por realidad, sin serlo. Pero a nosotros nos da la impresión de que la reivindicación de la vida real tampoco tiene que ser necesariamente idéntica al lamento por el hundimiento de la cultura cristiana, ese tan cómodo expediente de achacar el nihilismo a la pura mentira o a la impostura enmendables. Como si el nihilismo no hubiese sido un proceso perfectamente *real*...

El número

Se podría estar de acuerdo con Zambrano en que hay una salida *definitiva* a la tragedia que es siempre la vida humana— nacimiento, muerte, e injusticia entre medias: porque todo