

ARTÍCULOS

Habermas y los roles de una filosofía posmetafísica y democrática *

Habermas and the roles of a post-metaphysical and democratic philosophy

Javier Aguirre

Universidad Industrial de Santander, Colombia

jaguirre@uis.edu.co

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3734-227X>

RESUMEN: Ante la reciente publicación de la última obra sistemática del filósofo alemán J. Habermas titulada *Auch eine Geschichte der Philosophie* (y su pronta traducción al español), el texto se propone mostrar las características fundamentales de la comprensión habermasiana sobre la misma actividad filosófica. Para esto, primero se describe la base teórica sobre la cual Habermas construye el sentido de sus reflexiones filosóficas, esto es, el sentido posmetafísico desde el cual Habermas desarrolla su pensamiento filosófico. Posteriormente, se exponen los tres roles que Habermas asigna a la actividad filosófica y se concluye evidenciando las conexiones entre la filosofía posmetafísica de Habermas y la democracia; conexiones que nos permitirían caracterizar a la filosofía posmetafísica habermasiana como una filosofía democrática y, sobre esta base, leer mejor el supuesto «giro religioso» de la filosofía de Habermas.

Palabras clave: Filosofía; pensamiento posmetafísico; democracia; religión; Habermas.

Cómo citar este artículo / Citation: Aguirre, Javier (2022) “Habermas y los roles de una filosofía posmetafísica y democrática”. *Isegoría*, 67: e13. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.13>

ABSTRACT: In view of the recent publication of the last systematic work of the German philosopher J. Habermas entitled *Auch eine Geschichte der Philosophie* (and its forthcoming translation into Spanish), the text aims to show the fundamental characteristics of Habermas’ understanding of philosophical activity itself. For this purpose, first of all, it describes the theoretical basis on which Habermas constructs the sense of his philosophical reflections, that is, the post-metaphysical character from which Habermas develops his philosophical thought. Subsequently, it presents the three roles that Habermas assigns to philosophical activity and concludes by showing the connections between Habermas’ post-metaphysical philosophy and democracy; connections that enable us to characterize Habermasian post-metaphysical philosophy as a democratic philosophy, and, on this basis, to develop a better understanding of the alleged “religious turn” in Habermas’ philosophy.

Keywords: Philosophy; Postmetaphysical thinking; Democracy; Religion; Habermas.

Recibido: 5 julio 2021. *Aceptado:* 7 julio 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* El presente artículo es producto del proyecto de investigación titulado “Religión y esferas tecnodigitales. Crítica a los presupuestos tecnológicos de los estudios de religión digital, sus retos y posibilidades para la constitución del sujeto religioso digital, desde Simondon y Feenberg” (2807) financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander (UIS).

INTRODUCCIÓN

En el 2019, el pensador alemán Jürgen Habermas cumplió 90 años. Para celebrarlos, la editorial Suhrkamp publicó un volumen de casi 900 páginas titulado *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Este libro, editado por Luca Corchia, Stefan Müller-Doohm y William Outhwaite, incluye textos de más de 30 autores de diferentes lugares del mundo que dan cuenta de la amplia recepción e influencia global del pensamiento de Habermas. Aunque el libro está organizado geográficamente, también permite ver con gran claridad que la influencia de Habermas es temáticamente diversa.

El pensamiento de Habermas ha impactado áreas tan variadas como los estudios culturales, los estudios de la comunicación, la teoría moral, el derecho, la lingüística, la teoría literaria, la filosofía, la ciencia política, la teología, los estudios religiosos, los estudios de género, la sociología, la epistemología, la psicología, entre otros. Esto se suma al impacto que ha tenido Habermas como un intelectual público quien permanentemente aparece argumentando en la esfera pública alemana y europea a través de entrevistas, escritos cortos e intervenciones en periódicos alemanes como *Die Zeit*.

Ahora bien, esta amplia y diversa influencia de la obra de Habermas en tantas áreas se explica, en gran medida, por la naturaleza de su pensamiento filosófico el cual se construye desde un entramado de agudas reflexiones históricas, políticas, jurídicas, sociológicas y hasta teológicas, las cuales se sustentan, especialmente, a partir de una creativa comprensión de la naturaleza, los alcances, los roles y los límites de la reflexión filosófica.

El más reciente desarrollo sistemático de la reflexión filosófica de Habermas se encuentra en su nuevo libro titulado *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Como el título lo indica, entre otras cosas, Habermas presenta allí una historia de la filosofía en donde, como filósofo, examina de qué manera la noción de pensamiento posmetafísico que ha venido defendiendo de forma explícita desde hace más de tres décadas puede entenderse como un producto de la razón occidental originado, en gran medida, en virtud de la discusión tradicional entre fe y conocimiento¹.

Ahora bien, en el contexto de nuestro mundo académico hiperespecializado, una vez admitido

que Habermas es un filósofo², ¿qué tipo de filósofo es? ¿Un filósofo de la ciencia? ¿Un filósofo del lenguaje? ¿Un filósofo moral? ¿Un filósofo del derecho? ¿Un filósofo político? ¿Un filósofo de la historia? A juzgar por la amplia recepción que han tenido sus contribuciones como intelectual público, y, especialmente, una de sus grandes obras sistemáticas como lo es *Facticidad y Validez*, pareciera fácil afirmar que Habermas es altamente reconocido como un filósofo político y del derecho. Como lo señala Velasco, en la filosofía hispanohablante la «recepción de la obra de Habermas posee una especial relevancia dentro de esa importante subdisciplina de la politología contemporánea que hoy representa la teoría de la democracia» (2014, p. 157). No obstante, una lectura rigurosa de su pensamiento nos debería llevar a reconocer una complejidad temática filosófica que va mucho más allá de lo político-jurídico.

Habermas ha sido un filósofo que, de forma permanente, se ha preocupado por reflexionar explícitamente sobre los roles y los sentidos de la filosofía. La siguiente lista (no necesariamente exhaustiva) muestra los textos fundamentales de este proceso: i) *¿Para qué seguir con la filosofía?* (1971)³, ii) *La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete* (1981); iii) *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), iv) *Pensamiento Posmetafísico* (1988), v) *Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis* (1999), vi) *Pensamiento posmetafísico II*⁴ (2012); así como en múltiples entrevistas tales como, vii) *Critique and communication: Philosophy's missions. A conversation with Jürgen Habermas* (2015).

Debe señalarse entonces que las reflexiones meta-filosóficas del pensamiento de Habermas relacionadas con la naturaleza misma de la filosofía son tan importantes como las reflexiones mediante las cuales desarrolla y extiende su propia filosofía; asunto que, no obstante, no suele ser notado por las voces tanto críticas como cercanas a su trabajo intelectual. En este contexto, me propongo, en lo que sigue, presentar las principales características que, según el mismo Habermas, tiene la naturaleza

¹ El nuevo libro de Habermas, con más de 1700 páginas, aún no ha sido traducido al español. En Mendieta (2020) puede leerse una reseña de esta monumental obra. Igualmente, el número 1, del volumen 28 del 2021 de la revista *Constellations* incluye una serie de textos producto de un simposio alrededor de esta nueva obra de Habermas.

² Algo que, en todo caso, suele ponerse en duda en virtud de las conexiones que su pensamiento tiene con la teoría social. El objetivo final de este texto es presentar una visión clara y detallada de la compleja visión que Habermas tiene de la actividad filosófica.

³ Esta y las demás fechas presentadas en este párrafo corresponden a la aparición de los textos originales de Habermas.

⁴ Este libro, cuyo título original es *Nachmetaphysisches Denken II*, fue traducido al español como *Mundo de la vida, política y religión* (2015).

de su pensamiento filosófico. La estructura de mi texto será la siguiente. Primero describiré la base teórica sobre la cual Habermas construye el sentido de su actividad filosófica, esto es, el sentido posmetafísico sobre el cual Habermas desarrolla su pensamiento filosófico. Posteriormente, expondré los tres roles que Habermas asigna a la actividad filosófica. Finalmente, presentaré unas conclusiones de todo lo anterior en las que mostraré las razones por las cuales la filosofía posmetafísica de Habermas también puede ser considerada como una filosofía democrática.

1. HACIA UNA FILOSOFÍA POSMETAFÍSICA

Para Habermas, a la filosofía contemporánea no le queda otro camino diferente a la reorientación radical de su tradicional trayectoria metafísica. Esta última corresponde, básicamente, a una forma de pensamiento identitario que ha pretendido, sin éxito, rastrear y unificar, de forma conceptual e idealista, toda la pluralidad de lo que existe en un único elemento conceptual cohesionador, sea el Uno, la «Idea de las ideas», el Bien, la Sustancia, la Esencia, la Mónada, el Sujeto Trascendental, el Espíritu, las Relaciones de Producción, etc. Intento que fue acompañado de una visión según la cual la actitud teórica de aquel capaz de lograr lo anterior y desarrollar una «intuición del cosmos», o de la totalidad de lo existente, constituía la vida más valiosa y ejemplar. De ahí que, según Habermas,

Para el pensamiento metafísico, el *bios theoretikós* (...) 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 su 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 (1990, p. 43).

Este acceso privilegiado a la verdad implicaba, a su vez, el rechazo de la actitud natural hacia el mundo como la única forma de lograr un auténtico contacto con lo extraordinario y trascendental.

En síntesis, para Habermas, el pensamiento metafísico es un pensamiento identitario e idealista que presupone un concepto fuerte de teoría y que busca, como principio constitutivo de sí mismo, alejarse de lo cotidiano y mundano.

Si bien este tipo de pensamiento fue puesto en cuestión en la modernidad filosófica, para Habermas, en la filosofía de la conciencia o del sujeto, el paradigma filosófico propio de la modernidad,

los elementos fundamentales del pensamiento metafísico fueron reinterpretados y asumidos «por el cambio de paradigma que representa el paso desde la ontología al mentalismo, sobre la base que representa la subjetividad» (Habermas, 1990, p. 42)⁵.

Ahora bien, a pesar de que, como se señaló, la modernidad filosófica representó una renovación del pensamiento metafísico, para Habermas, las condiciones sociales e históricas que también surgieron en la modernidad fueron los factores determinantes para que, en última instancia, el pensamiento filosófico, como pensamiento metafísico, se volviera poco convincente. Estas condiciones se refieren, básicamente, al surgimiento desde el siglo XVII de la racionalidad procedimental propia de las ciencias modernas, a la emergencia de la conciencia histórica y de las ciencias histórico-hermenéuticas en el siglo XIX y a la conciencia amplia que se alcanzó en diversas áreas de la vida y el conocimiento humano de la profunda interdependencia entre teoría y práctica. En este contexto, para Habermas, la filosofía, si quiere mantener su relevancia social, debe asumir una forma posmetafísica.

Una filosofía posmetafísica debe aceptar y reinterpretar la racionalidad procedimental propia de las ciencias empíricas modernas con el fin de poder dialogar con otras ciencias y saberes en el contexto académico e investigativo contemporáneo en donde simplemente no resulta creíble la idea de una razón sustancial que se fusiona con la totalidad de lo existente. La ciencia empírica moderna presupone una noción diferente de racionalidad que se aparta de la idea sustancial e inmutable de la razón metafísica en la medida en que la racionalidad de las ciencias modernas es profundamente dependiente de las reglas de procedimiento del método científico. En palabras de Habermas,

Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos. La racio-

⁵ Aunque Habermas acepta estar presentando una simplificación de la tradición filosófica, él incluye en la categoría del pensamiento metafísico, tal y como fue expuesta, a Platón, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, Pico della Mirándola, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Incluso, según Habermas, las perspectivas históricas críticas de esta tradición, como por ejemplo el escepticismo antiguo, el nominalismo medieval y el empirismo moderno, a pesar de representar movimiento antimetafísicos, permanecieron «dentro del horizonte de las posibilidades de pensamiento abiertas por la metafísica» (1990, p. 39).

lidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos (1990, p. 45).

Por lo tanto, en vez de la clase de conocimiento que el pensamiento metafísico buscaba, es decir, un sistema cerrado de afirmaciones definitivas, la racionalidad procedimental moderna asume el falibilismo de las teorías científicas y reconoce el carácter hipotético de sus axiomas. Y a la filosofía posmetafísica no le queda otro camino diferente a situarse en el marco teórico de esa racionalidad procedimental.

Por esto, la filosofía posmetafísica de Habermas asume esta racionalidad procedimental a la vez que sitúa particularmente su concepto de razón y racionalidad en las consideraciones pragmáticas del giro lingüístico sobre la naturaleza del lenguaje humano. De ahí que el rechazo a la metafísica de Habermas pueda entenderse también como su intento por ir más allá de los presupuestos conceptuales y las formas de reflexiones filosóficas propios de la llamada filosofía del sujeto (*Bewusstseinsphilosophie*) y, simultáneamente, por apartarse de las diferentes críticas radicales a la razón provenientes de la llamada filosofía posmoderna o posestructuralista. Se trata entonces de una defensa de la racionalidad comunicativa, procedimental e intersubjetiva cuyo potencial se ha desarrollado especialmente en la modernidad, aunque de forma inconclusa.

Situar la razón humana en el lenguaje y en sus procedimientos cotidianos nos permite pasar de afirmar relaciones entre sujetos y objetos a afirmar relaciones entre agentes comunicativos capaces de hablar y actuar. Lo que implica, a su vez, concebirllos como pertenecientes desde un comienzo a un contexto natural, cultural, social e histórico, el cual es comprendido por Habermas desde su reinterpretación de la categoría fenomenológica de un *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) ya estructurado y revelado lingüísticamente.

De esta forma, el lenguaje aparece como algo previo y «ya dado» para los sujetos. El lenguaje está allí como condición de posibilidad de sus acciones, pero, simultáneamente, el mundo estructurado y revelado lingüísticamente tan solo «viene a la vida» con las prácticas concretas que permiten alcanzar un entendimiento desarrolladas por la comunidad de hablantes, oyentes y actores comunicativos. En este sentido, los lenguajes naturales, por una parte, abren los horizontes de los mundos concretos en los cuales pueden aparecer los sujetos socializados y, por la otra, obligan a estos sujetos a sus propios logros vitales independientes; lo que incluye la

renovación de estos lenguajes y del mundo de la vida mismo. Así, «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» (Habermas, 1990, p. 54). Con esto, las esencias y las sustancias metafísicas simplemente se desvanecen por innecesarias.

Como corolario de lo anterior, la filosofía posmetafísica es una filosofía que asume la defensa de lo ordinario. La tradicional precedencia clásica de la teoría sobre la praxis no puede mantenerse en el marco de una racionalidad procedimental situada: «la inserción de las operaciones teoréticas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación» (Habermas, 1990, p. 44). Y, por esta razón, el filósofo posmetafísico, en vez de añorar una exterioridad ilusoria a la oscuridad de la caverna platónica, puede darse cuenta de la riqueza que existe en su «interior» y de todos los matices, contornos y relieves que existen en la caverna y que pueden ser comprendidos con la ayuda de las demás ciencias y saberes humanos con el fin de encontrar proyectos emancipatorios y liberadores para la vida humana.

Con su reinterpretación del concepto fenomenológico de mundo de la vida, Habermas construye un estatus filosófico para estos contextos cotidianos de la acción y la comunicación. Como un pensamiento que deja de orientarse hacia el Uno o hacia la Totalidad Absoluta y pasa a preocuparse por la complejidad del mundo de la vida y su riqueza como fuente de los recursos lingüísticos de los agentes comunicativos, la filosofía posmetafísica dirige su mirada hacia las prácticas de la comunicación cotidiana (Yates, 2011, p. 47), prácticas de las que la racionalidad comunicativa extrae sus contenidos normativos en una «coerción trascendental de tipo débil» que, en todo caso, le permite mantener sus pretensiones de universalidad (Habermas, 2010a, p. 66).

Todo lo anterior implica que la filosofía de Habermas, como un pensamiento posmetafísico, se aparta de la idea según la cual existe, para la filosofía, un acceso privilegiado y especial a la verdad, el cual resultaría, por una parte, de un modo de intuición e indagación que caracteriza exclusivamente a la filosofía y, por la otra, de la aplicación de un método filosófico propio e independiente de los métodos de las ciencias sociales y naturales. Pero el rechazo a esta idea no significa que a la filosofía le quede, como única opción, la imitación total a las ciencias o su conversión en una de ellas y la

aceptación acrítica de sus métodos. La filosofía de Habermas, al contrario, afirma un ámbito objetual y unos roles propios para la filosofía, así como un procedimiento filosófico particular⁶, aunque todo esto, como veremos en el siguiente acápite, siempre en estrecha relación con los ámbitos objetuales y las metodologías de las ciencias empíricas y sociales.

2. LOS ROLES Y LOS ÁMBITOS OBJETUALES DE UNA FILOSOFÍA POSMETAFÍSICA⁷

El texto en el que Habermas desarrolla de forma explícita sus ideas sobre los roles de la filosofía es el ensayo titulado *La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete*, el cual fue publicado en el libro *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985). La relevancia de este texto es absoluta, aunque, desafortunadamente, no suele ser tenido en cuenta a la hora de interpretar el pensamiento filosófico de Habermas. Como señala Brunkhorst, este escrito «provides a—if not the—key to his work as a whole» (Brunkhorst, 2017, p. 350)⁸.

⁶ La base metodológica sobre la cual se construye la filosofía de Habermas es la *reconstrucción racional* de los elementos y presupuestos fundamentales que estructuran las relaciones intersubjetivas de los actores comunicativos. Es justamente la reconstrucción racional el método o procedimiento propio de la filosofía defendida por Habermas, el cual, en todo caso, no es independiente de las ciencias empíricas puesto que las reconstrucciones siempre deben ser puestas a prueba en diálogo con los hallazgos de las ciencias empíricas. Por esto resulta fundamental para entender la filosofía y el pensamiento de Habermas su escrito *¿Qué significa pragmática universal?* (original de 1976, publicado en español en Habermas, 1997). En este texto, por cuestiones de espacio, no tematizaré este asunto. Algunas visiones que discuten este elemento fundamental del pensamiento de Habermas son McCarthy (1985), De Zan (1996), Pedersen (2008), Gaus (2013 y 2019) e Iser (2017). En todo caso, es importante notar que, como ha señalado recientemente Habermas, a la larga, la actividad filosófica va más allá de cualquier método particular. En sus propias palabras, «I believe that philosophy in its present form would become untenable if it were informed exclusively by a professional self-understanding as a “normal” science that is adequately defined by a particular subject area and a special method» (2021, p. 5). Esto nos muestra que Habermas está dispuesto a aceptar que su metodología filosófica no agota todas las posibilidades de la reflexión filosófica contemporánea.

⁷ Una explicación más amplia de las características del pensamiento posmetafísico de Habermas y su conexión con su filosofía, en especial en el marco del debate sobre el rol de la religión en la esfera pública, las desarrollé en Aguirre (2018).

⁸ El texto recoge la ponencia que Habermas presentó en el Congreso sobre Hegel en 1981 en Stuttgart. La temática del congreso fue la pregunta «¿Kant o Hegel?». Dicho evento contó con la participación de Rorty, Quine, Davidson y Putnam. Este contexto «social» del escrito de Habermas

La postura de Habermas resulta de su interpretación crítica de la visión kantiana que asigna a la filosofía los roles de un *acomodador* y un *juez*. Como un acomodador, la filosofía tendría la tarea de mostrarles a las ciencias su lugar adecuado en cuanto estaría encargada de diferenciar las cogniciones válidas de las inválidas. De esta forma, la filosofía, al atribuirse la posibilidad de obtener un conocimiento antes del conocimiento científico, buscaría establecer un territorio propio entre ella misma y las ciencias, en el cual ejercería un dominio pleno y absoluto (Habermas, 1985, p. 12). Basada en este dominio, la filosofía podría aclarar los fundamentos últimos de las ciencias a través de la definición de los límites de lo que puede o no ser experimentado. Este rol, como se ve, se refiere especialmente a la legitimación del conocimiento científico y a la epistemología.

En su rol como juez, la filosofía iría más allá de los límites de la epistemología. La crítica de la razón pura de Kant permitió que la filosofía cuestionara los abusos que el entendimiento comete cuando no restringe su uso al ámbito fenoménico. Así, la crítica de Kant «separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura» (1985a, p. 12). Como un juez, la filosofía sería capaz de determinar lo que le corresponde a la ciencia, lo que le corresponde al arte y lo que le corresponde a la moralidad. En otras palabras, la filosofía sería el juez ecuaníme capaz de darle a cada cual lo suyo. Desde esta perspectiva, la filosofía estaría a cargo de conocer aquello que nadie más es capaz de conocer acerca de, por ejemplo, el verdadero valor del psicoanálisis, la justicia de las leyes o de las políticas económicas, el valor del criticismo literario, la razonabilidad de las doctrinas religiosas, etc.

Ahora bien, para Habermas, los anteriores roles van más allá de las posibilidades reales de la filosofía en el actual contexto posmetafísico, tal y como fue descrito en el acápite anterior. De ahí que, para él, en vez de un acomodador (*Platzanweiser*) la filosofía tan solo pueda aspirar a ser un sustituto o vigilante (*Platzhalter*). Y, en vez de un juez, la filosofía solo puede comportarse como un mediador o intérprete, rol que puede ejercerse en relación con dos escenarios; por una parte, con las comunidades

es relevante para entender las referencias explícitas o implícitas a todos estos compañeros de diálogo, así como también a las perspectivas de Kant y Hegel sobre los roles de la filosofía.

científicas y académicas en el contexto institucional de las universidades e instituciones de educación e investigación contemporáneas y, por la otra, con las prácticas cotidianas en el contexto más amplio de la sociedad civil y el mundo de la vida. Todo esto nos deja entonces con tres posibles roles y ámbitos objetuales para el desarrollo de la actividad filosófica, los cuales serán explicados con mayor detalle en las siguientes secciones.

2.1. *La filosofía como sustituta o vigilante* (Platzhalter)

Este primer rol se refiere a la filosofía como una actividad científica, es decir, a la filosofía en el contexto del sistema académico contemporáneo de las ciencias, tal y como se organiza en las instituciones educativas y de investigación. En este contexto, Habermas entiende a la filosofía como una compañera de las demás disciplinas académicas, especializada en proveer ideas y teorías provocadoras, con posibles alcances universales, que las ciencias experimentales pueden llegar a desarrollar y probar posteriormente de forma empírica.

Este rol se sustenta en la capacidad especial de la filosofía para desarrollar planteamientos universalistas, teniendo como referente objetual fijo la auto-comprensión de los seres humanos en tanto sujetos que hablan, actúan y juzgan en el contexto de la totalidad opaca del mundo de la vida. La falta de normalización de la filosofía la capacita para realizar, en cualquier campo de investigación, preguntas radicales, novedosas y de alcance potencialmente universal. La filosofía como «sustituta» estaría entonces ocupando provisionalmente el puesto de futuras teorías empíricas que podrían, con el tiempo, alcanzar el estatus de ciencias «normalizadas». La expresión «vigilante» se refiere a la labor de vigilancia provisional del lugar que posteriormente ocuparía una futura disciplina científica «normalizada».

La historia de la filosofía, así como la historia de las ciencias, nos ofrecen múltiples ejemplos de este rol en donde las ideas filosóficas y las ideas científicas se han entremezclado profundamente antes de dar orígenes a metodologías experimentales que terminan por apartarse de la actividad «puramente filosófica». Habermas está pensando en los casos en los cuales cierta investigación científica nació a partir de una idea filosófica susceptible de ser ampliada para fundar así un nuevo campo de estudio universal y empíricamente verificable, tal y como ocurrió en los casos de Durkheim, Mead, Weber, Freud, Piaget y Chomsky: «Todos ellos han aplicado un pensamiento filosófico como si fuera

una chispa, si cabe decirlo así, en un orden especial de investigación» (1985a, p. 24)⁹.

Esto rol de la filosofía como sustituta resuena con la famosa metáfora de Austin de la filosofía como un sol. En palabras del filósofo británico:

En la historia de la investigación humana, la filosofía ocupa el lugar del sol central inicial, seminal y tumultuoso: de tiempo en tiempo se desprende de alguna porción de sí mismo que toma posición como una ciencia, un planeta, tibia y bien regulado, que progresa regularmente hacia un distante estado final. Esto sucedió hace tiempo con el nacimiento de la matemática, y después con el nacimiento de la física; tan solo en el siglo pasado hemos presenciado el mismo proceso una vez más, lento y en su momento casi imperceptible, con el nacimiento de la ciencia de la lógica matemática, mediante la labor conjunta de filósofos y matemáticos (1975, p. 215).

Lo indicado por Austin guarda profundas semejanzas con la idea de Habermas sobre el rol de la filosofía de sustituta o vigilante o, si se quiere, de abastecedora de ideas y teorías. Desde este rol, los filósofos y las filósofas tienen la función de proveer ideas con el potencial de convertirse en hipótesis reconstructivas que puedan ser usadas en escenarios empíricos. Como el sol, que lanza fuera de sí rayos y chispas anárquicos de gran alcance hacia cualquier lado, los cuales pueden ser tomados por expertos profesionales y producir energía productiva con ellos, la filosofía puede seguir planteando y formulando ideas libres y universales las cuales, con la cooperación de otras disciplinas y saberes, pueden ser puestas a prueba de forma empírica y metódica y, posiblemente, fundar nuevos campos de conocimiento humano.

Es necesario, en todo caso, indicar que, en la visión de Habermas, la filosofía no ocupa ya un «lugar central» alrededor del cual giran los demás saberes y disciplinas. La metáfora del sol funciona en relación con los «poderosos rayos» que puede desplegar la filosofía, pero, para Habermas, no existe ninguna superioridad o centralidad filosófica que la haga sobresalir como «rey» o «reina». La actividad de la filosofía es, en este sentido, una actividad

⁹ Habermas tiene en mente también los siguientes conceptos e ideas que presentan ideas filosóficas que, a la vez, pueden someterse a un campo de estudio universal y empíricamente verificable: la función patógena de la represión, la función constitutiva de solidaridad de lo sacro, la función constitutiva de la identidad de la adopción de roles, la modernización como racionalización social, la descentración como consecuencia de la abstracción reflexiva de las acciones, la competencia de habla como actividad constitutiva de hipótesis, etc. (1985a, p. 24).

cooperativa, horizontal y democrática en relación con los demás saberes y disciplinas

2.2. *La filosofía como intérprete o mediadora*

En este segundo rol, la filosofía puede ser mediadora o bien en el contexto de las disciplinas científicas o bien entre estas y el mundo de la vida en general. En lo que sigue discutiré ambas posibilidades.

2.2.1. *La filosofía como intérprete o mediadora en el sistema académico de las ciencias*

El segundo rol que puede asumir una filosofía posmetafísica se refiere a las posibilidades que tiene de ser una activa y fundamental compañera de las demás disciplinas académicas especializada en interpretar y conectar asuntos funcional y disciplinariamente separados que conciernen a las preguntas por lo verdadero, lo bueno, lo justo y lo bello. Con esto, la función de la filosofía se desarrolla como una fuerza académica opositora a la hiperespecialización de discursos objetivantes, moralizantes o estetizadores en virtud de su capacidad para interpretar y mediar entre los conocimientos especializados de los demás saberes modernos.

Para Habermas, los potenciales emancipatorios de la racionalidad moderna van de la mano de su naturaleza fragmentada y diferenciada. La modernidad, desde este punto de vista¹⁰, se concibe como el proceso de evolución mediante el cual la razón premoderna sustantiva, absoluta y omniabarcante de la religión, la metafísica y el mito se escinde en tres esferas relativamente diferenciadas: la ciencia moderna, el derecho positivo y las éticas posconvencionales y el arte autónomo con su crítica institucionalizada. Esto ha hecho posible distinguir, en las sociedades modernas, entre tres aspectos diferentes de la racionalidad humana, a saber, asuntos pertinentes a la verdad, cuestiones sobre lo justo y lo bueno, y temas referentes al gusto y a lo bello. A cada uno de estos dominios culturales le corresponden profesiones culturales que pueden abordar los distintos problemas desde un punto de vista de expertos. Aparecen así las estructuras y las instituciones sociales orientadas a lo cognitivo-instrumental, a lo práctico-moral y a lo estético-expresivo, y cada una de ellas se halla bajo control de los especialistas que parecen conocer mejor que los demás sus problemas y sus lógicas internas.

¹⁰ Como señala Ferrara, Habermas analiza a la modernidad desde tres ángulos diferentes: como un fenómeno societal, cultural y psicológico (Ferrara, 2019). El nivel al que nos referimos acá es el cultural.

En este contexto de saberes compartimentados y fragmentados es necesario cuestionarse por la unidad de la razón y la vida humana. Ante esta situación cultural y social de compartimentalización de la experiencia humana en tres esferas diferentes, la filosofía puede plantear análisis y propuestas de mediaciones entre ellas. En este rol, aún en el contexto académico, la filosofía es mediadora en asuntos relacionados con la ciencia, la moral y el arte, es decir, en preguntas académicas sobre las relaciones entre la verdad, lo bueno – justo – correcto y lo bello. Esto lo hacen los filósofos cuando, por ejemplo, discuten la naturaleza política del arte o cuando develan las implicaciones prácticas y estéticas de las investigaciones científicas o cuando se preguntan por los valores y los sentidos de la verdad en los discursos jurídicos y políticos.

La razón y la vida humana es solo una y necesita la verdad, la belleza y la rectitud para desarrollar plenamente toda su riqueza y complejidad. Y la falta de fijación objetual de la filosofía y su especial relación con el mundo de la vida en donde lo verdadero, lo bello y lo bueno aparecen siempre entremezclados, la habilita para proponerse como mediadora entre este sistema de expertos especializados que, por ejemplo, suelen discutir asuntos cognitivos sin ser conscientes de todas sus implicaciones políticas. Este rol, por lo demás, es reconocido aún por la misma sociedad, puesto que, como indica el mismo Habermas:

... se toma en consideración a los filósofos cuando se trata de cuestiones límite, de cuestiones metódicas y relativas a la crítica de la ciencia, pero sobre todo acerca de cuestiones normativas relativas a la ecología y a la ingeniería genética y, en general, acerca de cuestiones relativas a los riesgos y los problemas derivados de la aplicación de nuevas tecnologías (2002, p. 316).

Como se ve, este segundo rol, si bien se inicia y se conecta predominantemente en el contexto del sistema académico de las ciencias, puede tener un alcance social más allá de este. No obstante, como se verá, el alcance social de la filosofía se ejerce plenamente en el tercer rol, el cual será descrito a continuación.

2.2.2. *La filosofía como intérprete o mediadora entre el mundo de la vida y el sistema científico de expertos*

En este segundo rol como mediadora (y tercero en general), la filosofía puede dirigir su mirada más allá de los ámbitos académicos y, en virtud

de falta de especialización y de su relación con la totalidad del mundo de la vida, orientarse hacia la complejidad de este y constituirse en una especie de guardiana de la riqueza de la experiencia y la racionalidad humanas. En este caso, a la filosofía le corresponde la fundamental tarea de promover e ilustrar procesos de auto-entendimiento del mundo de la vida (Habermas, 1990, p. 28), lo que le posibilita, a la larga, ir más allá del restringido ámbito académico.

En el contexto socio histórico de un poderoso cúmulo de conocimientos hiperespecializados que, sin embargo, aparece desconectado de la vida cotidiana de las personas, a las filósofas y filósofos posmetafísicos les corresponde pensar formas en que estos conocimientos se puedan convertir en parte importante de las prácticas vitales individuales y colectivas. La filosofía, en este rol, mantendría vivos los ideales de la Ilustración, los cuales, tal y como fueron formulados por buena parte de los filósofos del siglo XVIII, buscaban, además del desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad y un sistema legal universal y un arte autónomo según sus propias lógicas, liberar los potenciales sociales y cognitivos de todos estos ámbitos de forma tal que pudieran ser usados para enriquecer y organizar de forma mucho más racional la vida cotidiana de todos los seres humanos. En palabras de Habermas:

Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no solo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos (1985b, p. 28).

En la vida cotidiana, lo verdadero, lo bueno, lo justo, lo correcto y lo bello se entremezclan y se funden en la complejidad, unicidad y autenticidad (o inautenticidad) de nuestras experiencias vitales. Las interpretaciones cognitivas, las expectativas morales, las expresiones estéticas y las evaluaciones personales se solapan, se superponen y se confunden en un todo aparentemente indiferenciado sobre el cual se desarrollan las vidas humanas. En este contexto, la filosofía se encuentra bien dotada para atender e interpretar las necesidades de búsqueda de sentido privado de unos individuos modernos cuyas vidas se desarrollan cada vez más de forma aislada. Esta interpretación-mediación, tomaría, en este caso, la forma de un terapeuta de sentido, el cual, para Habermas, solo es legítimo, si se limita a «asesorar filosóficamente» sin ningún asistencialismo pater-

nalista propio de quien posee una visión superior sobre la «vida buena» claramente generalizable para todos los demás. En otras palabras, el asesoramiento filosófico debe poner en las manos de los mismos participantes la reflexión sobre el sentido último de su vida (Habermas, 2002, p. 367). Se trataría, entonces, de una mediación de sentido desarrollada de forma ascética que no puede pretender reemplazar o emular ni a los teólogos ni a los terapeutas clínicos especializados. En relación con estos últimos, la filosofía no dispone de un conocimiento metódico y empírico que la faculte para realizar sanaciones clínicas en casos particulares. Y, en relación con los primeros, la filosofía no puede dar consuelos metafísicos en las situaciones existenciales límites y tampoco señalar de forma definitiva el mejor proyecto vital individual puesto que carece de una perspectiva global desde la cual fundar una idea contemporánea de «vida buena» para todos. Y esto es así porque la totalidad a la que tiene alcance la filosofía no es ya la (falsa) totalidad metafísica de lo Uno (o el Espíritu, o la Idea, etc.), sino la opaca, difusa y limitada totalidad del mundo de la vida.

Si la filosofía, en el actual contexto posmetafísico, pretende describir una imagen prístina, clara y definitiva del mundo de la vida, estaría pretendiendo volver a su pasado metafísico. Pero lo que sí puede hacer es defender y rescatar su riqueza, la cual trasciende los límites de las ciencias, y a la cual sigue teniendo un acceso privilegiado en la medida en que no se encuentra arraigada en ningún dominio específico del saber. A diferencia de las ciencias particulares, las cuales se encuentran limitadas por sus mismos dominios de saber, sus metodologías y sus fines específicos, la filosofía es capaz de ir siempre más allá. La «carencia de hogar» de la filosofía le permite llegar a los más recónditos «lugares» y, así, acercarse a aspectos del mundo de la vida que muy posiblemente podrían pasar desapercibidos a otras disciplinas y saberes.

Desde esta vecindad con el mundo de la vida, la «terapia filosófica» consistiría entonces en alertar sobre los procesos de colonización que la vida humana ha sufrido desde el desarrollo mismo de la modernidad por parte de la expansión ilegítima de las lógicas sistémicas de la burocracia estatal y la economía capitalista. Pero también puede detectar y alertar sobre los casos en los que se realizan utilidades selectivas del potencial de razón accesible en la modernidad, incluso como respuesta a dichos procesos de colonización. Es decir, la filosofía posmetafísica puede estar alerta a las propuestas que, como solución a las patologías contemporáneas, implican o bien la cientifización total de la vida

humana o bien su moralización absoluta o bien su estetificación. Soluciones que, por ende, también implican una reducción problemática e ilegítima de la misma riqueza del mundo de la vida.

Ahora bien, la cercanía de la filosofía al mundo de la vida puede implicar también el ejercicio de un poder filosófico subversivo en relación con las certezas de la vida cotidiana, las cuales también provienen del mundo de la vida. Como señala Habermas, la relación de la filosofía con el mundo de la vida tiene la forma del rostro de Jano: es tanto cercana como lejana, íntima y, a la vez, fracturada. Por ende, las reflexiones filosóficas pueden implicar distanciamientos críticos de las certezas que provienen de los elementos estructurales del mismo mundo de la vida y que necesitan revisiones y adecuaciones con el fin de preservar esa misma riqueza estructural. En este caso, como se ve, nos estamos refiriendo a la conocida labor filosófica, destructora y creativa a la vez, que propone nuevos conceptos e ideas con el fin de entender mejor la complejidad en la que vivimos, por ejemplo, nuevas ideas sobre la relación entre lo humano y lo natural, lo masculino y lo femenino, lo humano y lo tecnológico, lo vivo y lo inerte, etc. Conceptos e ideas que, naturalmente, deben fracturar las certezas de la vida cotidiana pero que, no obstante, se promueven con el fin de preservar una riqueza humana olvidada o ignorada o con el fin de dirigir la mirada hacia una nueva riqueza por descubrir.

Como se ve, en el caso de este tercer rol asignado por Habermas a la filosofía, los alcances sociales son mucho mayores. Y, acá, los filósofos y las filósofas pueden extender sus roles y ejercer como intelectuales que participan con una capacidad especial en los procesos públicos de auto-entendimiento de las sociedades contemporáneas; extensión que, como argumentaré en el acápite siguiente, nos permite caracterizar a la filosofía posmetafísica de Habermas como una filosofía democrática.

3. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA FILOSOFÍA POSMETAFÍSICA COMO UNA FILOSOFÍA DEMOCRÁTICA

Como se mostró en las anteriores secciones, para Habermas, los roles y los ámbitos objetuales que le quedan a la filosofía posmetafísica se justifican, en última instancia, por la especial relación que la actividad filosófica puede desarrollar con la totalidad opaca del mundo de la vida, la cual se puede iluminar parcialmente al dirigir la mirada a los procesos comunicativos de los actores sociales. Este es el elemento de fondo que atraviesa la concepción habermasiana de la filosofía.

Ahora bien, tal iluminación se realiza desde una actitud de sobriedad que configura unos roles filosóficos que resultan modestos y limitados, en especial si se los compara con la vieja tradición filosófico-metafísica orientada a encontrar «la Verdad», el «Bien» y la «Belleza». Como señala Baynes, «It is fair to conclude (...) that Habermas advocates a much less ambitious, more modest role for philosophy than that held by many philosophers» (2017, p. 72). La filosofía posmetafísica de Habermas no se orienta, en ninguno de sus roles, a construir un concepto universalmente vinculante de vida buena, bella y ejemplar (Habermas, 2006: 115). Tampoco le interesa defender una única imagen de mundo «que cumpliera expectativas existenciales, orientase de manera vinculante una vida en su totalidad o, incluso, dispensase consuelo» (Habermas, 2006, p. 254). Una filosofía que así lo pretendiera constituiría una vuelta ilegítima a la metafísica, razón por la cual tal «filosofía» haría mejor en quitarse su velo pseudofilosófico y mostrar sus auténticos ropajes místico-teológicos. El filósofo posmetafísico puede aspirar, a lo sumo, a discutir críticamente imágenes como esas en relación con los ideales de la modernidad construidos sobre la base de los análisis de los presupuestos universales de la acción y la racionalidad comunicativas (Habermas, 1989)¹¹.

La filosofía posmetafísica de Habermas rechaza entonces la pretensión de poseer un acceso privilegiado a la verdad y al sentido de la vida humana, así como un método de conocimiento propio y exclusivo a los cuales, de una u otra manera, deberían plegarse, cual súbditos, todos los demás saberes y todos los demás agentes sociales. Pero esto no quiere decir que la filosofía carezca por completo de método y deba, por ende, asimilarse a alguna de las ciencias establecidas o normalizadas. Al contrario, Habermas ha defendido que su método filosófico puede ser entendido como una reconstrucción racional que busca evidenciar los potenciales de comunicación existentes en y desde la modernidad y, a la vez, develar las distorsiones comunicativas que los atrofian y, de esa manera, generan las patologías sociales contemporáneas producto de tales distorsiones¹².

Un corolario de todo lo anterior se refiere a la posibilidad de entender a la filosofía habermasiana como democrática, además de posmetafísica. Considero que existen dos razones de peso para llegar a la

¹¹ Ideales que, como Habermas muestra en su nueva obra, tienen orígenes más allá de los eventos intraeuropeos como fueron la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa; orígenes que deben buscarse incluso en las revoluciones espirituales globales que tuvieron lugar en la *Era Axial*.

¹² Véase nota 6.

conclusión según la cual la concepción de filosofía de Habermas honra la conexión especial que la actividad filosófica ha tenido con el ideal democrático.

Primero, y tal y como ha reconocido explícitamente el mismo Habermas, «La filosofía y la democracia no solo comparten el haber surgido en el mismo contexto histórico, sino que desde un punto de vista estructural también dependen la una de la otra» (2002, p. 318). Por una parte, las repercusiones públicas del pensamiento filosófico necesitan de la existencia de protecciones institucionales referidas, especialmente, a la libertad de pensamiento y de comunicación y, por la otra, «un discurso democrático permanentemente amenazado necesita también de la vigilancia y la intervención de estos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos» (Habermas, 2002, p. 318). Es característico de la complejidad de las sociedades contemporáneas la existencia y la relevancia de una esfera pública o, mejor, de múltiples esferas públicas constituidas por la expresión de opiniones de todo tipo, mediadas por los medios masivos de comunicación, en los cuales se deben incluir especialmente a las redes sociales; espacios que, hoy en día, son tanto locales como globales. La esfera pública, como lo señala Habermas, es «la caja de resonancia de problemas sociales de alcance global que ya no pueden ser percibidos desde la perspectiva de sistemas autorreferenciales cerrados» (2002, p. 317). Pues bien, es en este espacio fundamental para la teoría de la democracia deliberativa de Habermas en donde las sociedades contemporáneas, altamente complejas, pueden desarrollar y revisar una conciencia de sí mismas y «tratar los problemas que son precisos para tener influencia política sobre sí mismas» (2002, p. 317).

Naturalmente, todo tipo de agentes puede realizar contribuciones en este ámbito social relacionadas con aspectos puntuales de la sociedad civil, por ejemplo, grupos de derechos humanos, artistas, defensores de los derechos de los animales, etc. Y, gran parte de los déficits de las democracias contemporáneas se explica porque la esfera pública está dominada por actores que provienen o bien del sistema económico o bien del sistema político¹³. Pero, justamente, en este contexto limitado y empobrecido, los filósofos y las filósofas, desde la concepción habermasiana, tienen un gran potencial para constituirse en actores

fundamentales que, en las actuales circunstancias, pueden promover la diversificación de la esfera pública y mediar entre el conocimiento especializado de los expertos y la vida cotidiana.

Según Habermas, «Los filósofos están mejor preparados para algunas cuestiones que otros intelectuales, ya sean estos escritores, profesionales o científicos» (2002, p. 318). Estas cuestiones son básicamente las siguientes. Primero, desde un discurso filosófico que ha adquirido la forma de una autocritica de la razón, la filosofía puede realizar diagnósticos sobre la modernidad y, así, aportar elementos específicos a la auto-comprensión de las sociedades modernas dirigidos en un lenguaje accesible para el público en general. Segundo, la filosofía, dada su íntima relación tanto con el sistema de las ciencias como con el mundo de la vida, puede llamar la atención del público en general sobre las consecuencias negativas, para la vida cotidiana, de los procesos de colonización del mundo de la vida de parte de las intervenciones tecno-científicas, económicas, capitalistas, legales, y burocráticas. Tercero, la filosofía puede también abordar, desde un punto de vista privilegiado, los asuntos concernientes a los fundamentos normativos de una justa convivencia política. Esta especial vocación y conexión de la filosofía con la política se explica por la profunda influencia pública que en las sociedades contemporáneas tienen ciertas ideas políticas, como por ejemplo los planteamientos de Rousseau, Marx, Nietzsche, el feminismo contemporáneo, así como ciertas corrientes religiosas y teológicas que contienen profundas ideas filosóficas con claros impactos políticos. En este contexto de influencia social de las ideas políticas, la filosofía puede buscar vínculos y traducciones entre el discurso especializado de la teoría filosófico-política y el discurso general del público ciudadano (2015, p. 248). Un asunto que resulta fundamental en la especial situación de una democracia en donde «los ciudadanos tienen que poder convencerse de la legitimidad del ordenamiento del poder» (2015, p. 248). En este caso, por ende, como intelectuales públicos que influyen la cultura política y la conciencia pública, los filósofos y las filósofas median entre los discursos de los expertos sobre asuntos políticos y la vida cotidiana de sus conciudadanos (2015, p. 249)¹⁴.

Sobre la base de la comprensión amplia de la racionalidad humana y su relación con el mundo

¹³ En un estudio realizado en Colombia por la firma *Cifras y Conceptos* sobre los participantes en los principales programas de opinión se demostró que el perfil dominante de los actores en la de por sí débil esfera pública colombiana es el de «hombres políticos abogados y bogotanos». Ver <https://www.rcnradio.com/colombia/politicos-y-hombres-los-que-mas-debaten-en-programas-de-opinion-en-colombia>.

¹⁴ Naturalmente, los filósofos también pueden asumir un rol de expertos en relación, por ejemplo, con problemas propios del ámbito estatal o del derecho. En este caso funcionarían como mediadores en y desde el sistema académico de las ciencias, es decir, serían mediadores del tipo que se describió en el acápite 2.2.1.

de la vida, la filosofía puede entonces realizar contribuciones teóricas orientadas a revertir el empobrecimiento y la colonización del mundo de la vida moderno; contribuciones planteadas especialmente en la esfera pública con el fin de conectar a las culturas de expertos con las comunicaciones cotidianas y orientar una auto-comprensión de la modernidad basada en toda la riqueza de la racionalidad humana. Como indica Strecker, para Habermas la filosofía «is capable of enriching the public sphere by translating expert knowledge back into familiar terms and offering interpretations both of the process of rationalization and of the problems of technicization and the cultural impoverishment of the lifeworld» (2018, pp. 376-377). Con esto, la filosofía colabora en una mejor comprensión pública de la vida moderna, tanto de sus patologías sociales como de sus potenciales de libertad y emancipación. En este contexto deben apreciarse y leerse los *Kleine Politische Schriften* de Habermas, es decir, los breves escritos políticos en los que Habermas, como intelectual, ha intervenido de forma activa, especialmente, en la esfera pública alemana y europea¹⁵.

La segunda razón por la cual la filosofía posmetafísica de Habermas puede ser entendida como una filosofía democrática tiene que ver con el rechazo que queda planteado con claridad de los modelos

feudales o monárquicos usados históricamente para concebir a la filosofía en relación con todos los demás conocimientos y actividades humanos.

La concepción de filosofía defendida por Habermas entiende a la actividad filosófica por fuera del modelo histórico de la servidumbre o de la realeza. A diferencia de la noción medieval de una «*Philosophia ancilla Theologiae*» o de una noción como la discutida y mantenida aún por Galileo de la «Teología como la Reina de las ciencias» (Galileo *et al.*, 1994), Habermas no busca mantener la estructura jerárquica de la relación de los saberes y conocimientos mediante una alteración del orden a favor de la filosofía. Esta propuesta, en todo caso, tendría muy pocas probabilidades de éxito en el contexto de los últimos siglos en donde la única alternativa posible parecía la de una *Philosophia ancilla Scientia*, alternativa que implicaría concebir a la filosofía como una actividad científico-naturalista.

En contraste, frente a los modelos jerárquicos de concebir las relaciones entre los saberes humanos, Habermas propone un modelo basado en el igualitarismo cooperativo y democrático en donde el filósofo debe renunciar tanto a sus aspiraciones reales como a sus complejos de siervo y, sin perder la conciencia de sus características particulares, aspirar a ser un ciudadano más en la república de las ciencias y los saberes que dialoga y coopera con los demás en la promoción y la defensa de la riqueza de la complejidad de la vida humana. En sus propias palabras:

Los argumentos filosóficos pueden contar con que se los acepte *prima facie* como dignos de consideración tan solo en el contexto contemporáneo de los discursos intercalados de las ciencias naturales, sociales y humanas, de las prácticas existentes de la crítica del arte, de la jurisprudencia, de la política y de la comunicación pública transmitida a través de los medios de comunicación. Solo en ese contexto más amplio de un conocimiento fundamentalmente falible podemos buscar la estrecha senda en la cual siguen «contando» los argumentos filosóficos (2015, pp. 11-12).

El carácter democrático de la filosofía posmetafísica de Habermas se deriva, además, de su teoría social; teoría que ha encontrado que la razón humana tiene contenidos sociales (*der gesellschaftliche Gehalt*) que no están determinados por una especie de «marcha autónoma del Espíritu», lo que justificaría cierto rol de privilegio metafísico para discernirlos a favor de la filosofía.

Para Habermas, en cambio, la razón comunicativa moderna es producto de procesos evolutivos de

¹⁵ En alemán se han publicado 12 volúmenes que recogen ensayos, artículos de periódico, conferencias ante públicos no especializados, discursos públicos mediante los que Habermas recibe premios o rinde honores a otros pensadores y algunas entrevistas. Aunque no se puede decir que estas reflexiones son «aplicaciones» de su filosofía (el mismo Habermas ha manifestado dudas sobre la viabilidad de esto), y, en este sentido, el carácter filosófico de estos textos es ambiguo en la medida en que no se atan enteramente a las limitaciones del pensamiento posmetafísico, es innegable que estas participaciones públicas sí tienen una conexión con la labor del filósofo como intelectual tal y como se ha señalado anteriormente. Además, como indica Howard (2015), en ocasiones la distinción entre un breve texto político cuyo carácter es intencionalmente polémico y uno rigurosamente filosófico es difícil de mantener, como puede verse en algunos textos incluidos en los volúmenes de los *Kleine Politische Schriften*, más concretamente en el capítulo 9 de *Ay Europa* (2009). En todo caso, podemos señalar que Habermas, en este aspecto, también toma a Kant como modelo; este último, como es sabido, solía publicar sus escritos menos especializados en el *Berlinische Monatsschrift*. Ahora bien, como señala Velasco, aunque puede discutirse si estas «tentativas de aterrizaje en la realidad se encuentran siempre a la altura de las expectativas levantadas» (2014, p. 154), lo que sí es claro es que a Habermas «no se le puede acusar de que no haya contribuido a la que debería ser la tarea básica de la filosofía práctica: aportar ideas y alentar el debate de nuestro tiempo» (2014, p. 155).

diferenciaciones sociales y culturales que pueden ser parcial y falibilísticamente identificados tan solo en conexión y cooperación con otros saberes y prácticas humanas. Esta es, en parte, la reinterpretación de Habermas del materialismo histórico y su idea según la cual la «Razón» es siempre una razón social (*Vernunft der Gesellschaft*) que no requiere ningún punto de vista fundacional. Lo que sí requiere, en contraste, es el desarrollo de procesos reflexivos y comunicativos, acordes con su misma naturaleza, que permitan a la racionalidad y a los actores contemporáneos entender y vivir de acuerdo con todos sus potenciales y revertir los usos selectivos producto de las lógicas económicas y burocráticas modernas.

La filosofía, en este contexto, es un saber que se concibe siempre a sí mismo en el marco del sistema cooperativo de saberes y conocimientos humanos. Para esto, se vale del entendimiento propio de la racionalidad moderna como una racionalidad comunicativa con potenciales liberadores altísimos desarrollados gracias a un proceso evolutivo de profundas diferenciaciones sociales y culturales en el que la filosofía fue un participante más entre muchos otros y no el director, ni el juez ni el acomodador, como se vio en la sección anterior.

La filosofía posmetafísica de Habermas, por lo tanto, dada su naturaleza democrática, no puede entenderse como un pensamiento anti metafísico orientado a la eliminación de todo elemento metafísico-religioso en la existencia humana. Es por esto que el trabajo filosófico de Habermas ha estado profundamente interesado en dialogar con la religión y la teología en un plano de igualdad en el que la filosofía no se vea ni como inferior ni como un superior a su contraparte. Como indicó Habermas, «it makes a difference whether we speak with one another or merely about one another» (Habermas, 2010b, p. 16).

Esto quiere decir que la filosofía posmetafísica y democrática de Habermas, si bien se mantiene agnóstica en relación con las verdades religiosas al insistir en la distinción entre fe y conocimiento (Habermas, 2006, p. 142), es lo suficientemente flexible para iniciar un diálogo con las perspectivas religiosas y teológicas contemporáneas como una forma de reconocer, por una parte, el lugar de la religión en las sociedades actuales y, por la otra, su relevancia histórica en la en la generación y el desarrollo del pensamiento filosófico moderno¹⁶. En relación con lo primero, tal y como ha reconocido Habermas, «Today modernity is embodied in

a multicultural world society of civilizations still shaped by religion» (2021, p. 6). Y, en relación con lo segundo, el mismo Habermas también ha señalado que «*Auch eine Geschichte der Philosophie* muestra que entre las enseñanzas bíblicas y la filosofía griega se produjo un proceso de ósmosis semántica que dio lugar, por un lado, a la teología y, por otro, a los conceptos básicos del pensamiento filosófico moderno» (2021, p. 7).

En este sentido, el supuesto «giro religioso» que algunos comentaristas han querido ver en las múltiples reflexiones sobre la religión que Habermas ha adelantado en las últimas décadas (Schneider, 2021; Reigadas, 2011) debe matizarse e interpretarse, en cambio, en el contexto de la naturaleza democrática que tiene su filosofía posmetafísica; naturaleza sobre la base de la cual se puede defender una noción amplia de razón humana capaz de mantener conexiones con la trascendencia con la finalidad especial de rechazar fundamentalismos secularistas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, J. (2018). *Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Austin, J. (1975). "Sis puedes". En: *Ensayos filosóficos*, compilados por J. O. Urmson y G. J. Warnock. Traducción de Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente SA.
- Baynes, K. (2017). "Postmetaphysical Thinking". En: *The Habermas Handbook*, editado por H. Brunkhorst, R. Kreide y C. Lafont (pp. 71-74), Nueva York: Columbia University Press.
- Brunkhorst, H. (2017). "Stand-In and Interpreter: 'Philosophy as Stand-In and Interpreter' (1981)". En: *The Habermas Handbook*, editado por H. Brunkhorst, R. Kreide y C. Lafont (pp. 349-359), Nueva York: Columbia University Press.
- De Zan, J. (1996). "Pensamiento reconstructivo y mundo simbólico". *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. No. 4, pp. 99-126.
- Ferrara, A. (2019). "Modernity and Modernization". En: *The Cambridge Habermas Lexicon*, editado por A. Allen y E. Mendieta (pp. 269-274). Cambridge: Cambridge University Press.
- Galilei, G., Castelli, B. y Cristina de Lorena (Gran Duquesa, consorte de Ferdinando I, Gran Duque de Toscana). (1994). *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. Alianza Editorial.
- Gaus, D. (2013). "Rational Reconstruction as a Method of Political Theory between Social Critique and Empirical Political Science". *Constellations*, 20: 553-570. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12064>

¹⁶ Naturalmente, para que el diálogo sea fructífero la contraparte también debe ser lo suficientemente flexible en relación con sus propias presuposiciones (Habermas, 2010b).

- Gaus, D. (2019). "Rational Reconstruction". En: A. Allen y E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 369-378). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316771303.098>
- Habermas, J. (1975). *Perfiles Filosófico-Políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1985a). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, Barcelona.
- Habermas, J. (1985b). "La modernidad: un proyecto incompleto". En: *La posmodernidad*, editado por H. Foster (pp. 19-36). México: Ed. Kairós.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1997). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós.
- Habermas, J. (2009). *¡Ay Europa!* Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010a). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010b). *An Awareness of What is Missing*. Polity.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2021). "An author's retrospective view". *Constellations*, 28: 5-10. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12570>
- Howard, D. (2015). "Citizen Habermas". *Constellations*, 22, 4, 523-532. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12190>
- Iser, M. (2017). "Rational Reconstruction". En: *The Habermas Handbook*, editado por H. Brunkhorst, R. Kreide y C. Lafont (pp. 614-618), Nueva York: Columbia University Press.
- McCarthy, Th. (1985). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. MIT Press. Tercera impresión.
- Mendieta, E. (2020). "Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophy. Band 1: Die Okzidentale Konstellation von Glauben and Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben and Wissen". *Critical Research on Religion*, 8(2), 196-202. <https://doi.org/10.1177/2050303220928408>
- Pedersen, J. (2008). "Habermas' Method: Rational Reconstruction". *Philosophy of the Social Sciences*, 38(4), 457-485. <https://doi.org/10.1177/0048393108319024>
- Reigadas, C. (2011). "Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas". En: Michellini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.). *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*. Ediciones del ICALA, pp. 279-293.
- Schneider, A. (2021). "Política y religión. El concepto de sociedad postsecular de Jürgen Habermas". En: *Estado e Iglesia. Un análisis crítico de las ventajas y desventajas de la relación en la filosofía política contemporánea*, Santiago Prono (Compilador). Ediciones UNL, pp. 12-30.
- Strecker, D. (2018). "The Theory of Society: The Theory of Communicative Action (1981): A Classic of Social Theory". En: *The Habermas Handbook*, editado por H. Brunkhorst, R. Kreide y C. Lafont (pp. 360-382), Nueva York: Columbia University Press.
- Velasco, J. C. (2014). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Yates, M. (2011). "Postmetaphysical Thinking". En: *Jürgen Habermas. Key Concepts*. Routledge.