

## La anfibología de la racionalidad y la concepción pragmatista de la filosofía en Jürgen Habermas

FRANCISCO JAVIER GIL MARTÍN<sup>1</sup>  
(Universidad de Oviedo)

Desde que perfilara su concepción de la racionalidad en relación con «las idealizaciones inscritas en la propia comunicación lingüística» allá por los comienzos de los años setenta o, más aún, desde que elaborara una teoría de la misma a comienzos de los años ochenta, vale decir, desde su monumental *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas ha empleado siempre su concepto de la racionalidad comunicativa con un doble sentido. En virtud de su dimensión pragmática es una racionalidad mundana y familiarizada con el sentido común. En virtud de su dimensión procedimental es también una racionalidad discursiva, asentada a la larga gracias a los procesos autocorrectivos de aprendizaje en la comprensión moderna del mundo.

Este doble frente nos da licencia para hablar de la «anfibia» de la racionalidad<sup>2</sup>. El carácter anfibia de la racionalidad se sigue de la ubicación sistemática que ocupa la acción comunicativa entre el mundo de la vida y el discurso y se ajusta al contenido conceptual de dos metáforas bien distintas.

Por un lado, la acción orientada al entendimiento está inmersa en un mundo de la vida protector, que forma un bloque defensivo contra las desorientaciones de la experiencia y la posibilidad permanente de disenso:

La acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que procura la cobertura de un masivo consenso de fondo que absorbe riesgos. Las operaciones explícitas de entendimiento de los agentes comunicativos se mueven en el horizonte de convicciones comunes aporéticas; el desasosiego que genera la experiencia y la crítica se quiebra contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e inmovible, que emerge de las profundidades<sup>3</sup>.

---

1 gilfrancisco@uniovi.es. Quiero dejar constar mi agradecimiento a Cirilo Flórez y a Jesús Vega por sus comentarios a la versión inicial de este texto.

2 Con arreglo al *Diccionario de la Lengua Española*, la anfibia es, en la nomenclatura de la retórica, «la figura que consiste en emplear adrede voces o cláusulas de doble sentido». Según esta acepción, lo anfibia consiste en un «doble sentido o manera de hablar al que puede darse más de una interpretación».

3 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, p. 85 (*Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 89) y *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, p. 38 (*Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 83).

Esta fuerte dependencia con el mundo de la vida distingue a la acción comunicativa del discurso. Debido a su elevado nivel de exigencias justificativas, las argumentaciones son una clase reflexiva e inhabitual de la comunicación y, en algunos casos, han alcanzado un duradero y consistente asentamiento institucional:

«No debemos equiparar acción comunicativa y argumentación. La acción comunicativa tiene su cumplimiento normalmente en un lenguaje común y en un mundo preinterpretado, alumbrado lingüísticamente, en formas culturales de vida compartidas, contextos normativos, tradiciones, rutinas, etc; dicho con brevedad: en mundos de la vida que son porosos entre sí, se entrecruzan y forman redes... Las argumentaciones son formas de comunicación improbables, esto es, muy ricas en presupuestos; son islas en el mar de la praxis. Es propio de las conquistas evolutivas muy tardías el que las argumentaciones de un determinado tipo –por ejemplo, las argumentaciones jurídicas o científicas o las discusiones de la crítica de arte– sean *institucionalizadas*, esto es, puedan ser objeto de expectativa social para determinadas personas en determinados lugares durante determinados periodos de tiempo»<sup>4</sup>.

Al aplicarse en cada uno de los planos de esa arquitectura, los distintos componentes teóricos de la pragmática formal reconstruyen las estructuras de racionalidad que se conservan en las transferencias entre los tres niveles: los supuestos pragmáticos del habla argumentativa explicitan componentes formales de la comunicación inserta en los entramados del mundo de la vida. La teoría de la argumentación trata de hacer más patente el contenido de tales idealizaciones, que ya operan en la acción orientada al entendimiento, y el análisis del significado tiene el cometido de alumbrar las estructuras más básicas de la racionalidad del entendimiento. Al tener sus anclajes pragmáticos en la praxis cotidiana, los discursos se instalan en el mundo de la vida y entablan dentro de éste una tensión dialéctica con el saber de fondo que está entrelazado de suyo con nuestras «intuiciones gramaticales».

Dado que «las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento», «el camino que va de la acción comunicativa al discurso es algo ‘ya siempre’ inscrito en la acción orientada al entendimiento»<sup>5</sup>. Los discursos son una prosecución de la orientación mundana al entendimiento con otros medios, tipos especiales de comunicación que se desconectan del trasfondo de evidencias aporéticas y se desvinculan de las presiones ejercidas por la experiencia del mundo y la praxis cotidiana. Pero también son prácticas que «se asientan» sobre acciones comunicativas y que, como éstas, «pertenecen a una forma de vida estructurada comunicativamente»<sup>6</sup>. Por eso, el momento incondicional del ‘todavía no’ en la facticidad del habla y de la argumentación está engarzado en lo que ‘ya siempre’

4 J. Habermas: *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, Pendo-Verlag, 1993, p. 147.

5 J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, pp. 176 y 180 (*Teoría de la acción comunicativa*, Vol. 1, Madrid, Taurus, 1987, pp. 170 y 182). «Dado que la praxis de la argumentación es, por así decir, una forma reflexiva de la acción comunicativa, la racionalidad de justificación incorporada en el discurso se asienta en cierto modo en la racionalidad comunicativa incorporada en la acción cotidiana» («Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität (1996)», en J. Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, p. 104; trad. *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta, 2002, p. 101).

6 J. Habermas: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, p. 186-7 (*Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 193).

sabemos y aplicamos, estando este otro momento cuasitrascendental contenido en un mundo de la vida que se estructura lingüísticamente y se reproduce mediante interacciones. De ahí que la normatividad irrebasable de la racionalidad asista en cada acto público de entendimiento, tanto en el plano de lo ‘ya siempre’ precomprendido (y, por ende, en los procesos cuasinaturales del mundo de la vida), cuanto en el plano de la búsqueda sin reservas de acuerdos explícitos (y, por ende, en los procesos cuasiartificiales de los discursos)<sup>7</sup>.

A este respecto, Habermas habla a menudo de una interacción dialéctica entre procesos de aprendizaje intramundanos e innovaciones abridoras de mundo. Esta dialéctica es inseparable de la anfibología de la razón. Por un lado, la racionalidad mundana opera en las estructuras lingüísticas y socioculturales transmitidas por cada tradición, pero los contenidos se acreditan cuando la publicidad de la validez se impone sobre el remanente de validez del significado. Por otro, la racionalidad pública se despliega de pleno en ciclos argumentativos postconvencionales y, no obstante sus vicisitudes históricas, la encontramos operando en procedimientos especiales gracias a la moderna institucionalización de los saberes. En adelante haré un comentario sobre esas relaciones con el sentido común y con los procesos de aprendizaje, tal como Habermas las discute en el período que va desde *Teoría de la acción comunicativa hasta Facticidad y Validez*.

### Racionalidad mundana y el saber de fondo

He citado un pasaje en el que se ilustra el carácter mundano de la acción y la racionalidad, comparando al mundo de la vida con un zócalo inquebrantable. Quizá podamos explicitar un tanto la escritura contenida en esa imagen, en la que resuena el eco del célebre par. 217 de las *Investigaciones Filosóficas*: «¿Cómo puedo seguir una regla?»—si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* al seguirla. Si he agotado las justificaciones, he llegado a la roca dura y mi pala se tuerce. Estoy entonces tentado a decir: ‘Así es simplemente como actúo’». Al trasladar los ingeniosos análisis searleanos sobre el ‘trasfondo’ y el ‘significado literal’, *Teoría de la acción comunicativa* hace referencia justamente a las ‘certezas del sentido común’ en las que se dobla el inevitable inquirir sobre las razones<sup>8</sup>. Allí se compara el tema wittgensteiniano del «dogmatismo de esas suposiciones y habilidades de fondo cotidianas» con el planteamiento con el que «A. Schütz caracteriza el tipo de autoevidencia en que nos es presente el mundo de la vida como trasfondo prerreflexivo».

La alusión resulta interesante cuanto menos porque (1) Habermas afirma por entonces que su análisis pragmático-formal y sociológico del mundo de la vida ha heredado de Schütz un problema metodológico fundamental; y porque (2) en escritos posteriores discute ese problema heredado, que afecta de lleno a la naturaleza destrascendentalizada de la racionalidad, tomando como punto de referencia dentro de la tradición filosófica a la fenomenología y la ‘diferencia ontológica’ heideggeriana.

7 Véase J. Habermas: «Entgegnung», en A. Honneth y H. Joas (Hrg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 339-40; y J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, p. 51 (*Pensamiento postmetafísico*, p. 53).

8 J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, pp. 448-52 (trad. pp. 428-32); la cita que sigue dentro del texto procede de la p. 451 (trad. p. 431). Las referencias allí utilizadas proceden de *Sobre la certeza*, de Wittgenstein. También hay una alusión a otro texto clásico, «Prueba de un mundo exterior (1939)» de G.E. Moore; véase además «Defensa del sentido común (1925)». Ambos artículos están recogidos en G.E. Moore: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 139-60 y 49-74.

(1) Al menos desde «Conocimiento e Interés (1965)» o «La lógica de las ciencias sociales (1967)»<sup>9</sup>, Habermas ha venido considerando que la obra del último Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas constituye un punto de partida en la filosofía, tanto si se lo compara con sus trabajos anteriores sobre filosofía trascendental como si se lo contempla desde su historia de efectos en las más diversas corrientes (la hermenéutica o el marxismo existencialista, la antropología de Plessner o el funcionalismo de Luhmann). Desde el principio, esa recepción de Habermas ha estado condicionada por su favorable acogida de la propuesta de Schütz de introducir el concepto de mundo de la vida en la teoría de la sociedad y de transformarlo para los fines descriptivos de la ciencia social. En *Teoría de la acción comunicativa*, el aprovechamiento de esa perspectiva sociológica topaba, no obstante, con un límite metodológico en el acceso comprensivo a los universos simbólicos y con una insuficiencia en el momento de compatibilizar el concepto culturalista de mundo de la vida con una perspectiva que se ajustase a la dinámica de sistemas. No obstante, en dicha delimitación del concepto, Habermas también descubría un problema metodológico básico<sup>10</sup>.

«Schütz analizó una y otra vez el mundo de la vida desde un mismo punto... la distinción entre 'lo problemático' y 'lo evidente de suyo'. Concibió el mundo de la vida como el suelo incuestionado de la praxis cotidiana... (Pero) lo que está fuera de toda duda parece que nunca puede ser problemático. Lo más que puede es derrumbarse... Sólo bajo la coacción contingente de una situación problemática salen a la luz fragmentos relevantes de ese trasfondo. Sólo un terremoto nos hace conscientes de que teníamos por evidente de suyo la firmeza del suelo».

El saber de fondo que sustenta tácitamente las prácticas comunicativas tiene un estatuto difuso. En tanto que 'lo evidente de suyo', nos es presente a modo de certezas inmediatas que, sin embargo, no satisfacen el criterio del 'saber en sentido estricto', el cual puede ser 'problematizado' porque está en una relación interna con las pretensiones de validez que se sujetan a la posibilidad de ser criticadas. Eso enfrenta al análisis autorreflexivo del mundo de la vida, tanto en el plano pragmático-formal como en el sociológico, a un problema que le pasó desapercibido a Schütz. Este pensaba que el científico social, al hacer un uso empírico del método fenomenológico y elegir la actitud teórica ante el mundo social, puede hacerse con la totalidad de opacas obviedades del silente saber de fondo constitutivo de las estructuras del mundo de la vida. Según Habermas, esa totalidad no le es accesible al científico social, ni a los participantes en general, «a no ser que se produzca un desafío objetivo ante el cual el mundo de la vida quede problematizado en su totalidad». Ese desafío objetivo era identificado en su momento como la cosificación interna de los ámbitos públicos y privados del mundo de la vida. Podemos dejar aquí de lado el destino posterior de esa venerable categoría de la tradición marxista en el pensamiento de Habermas. Me interesa únicamente destacar lo que considera esencial en esa experiencia perturbadora: sólo cuando es sacudido por un temblor

9 Véase respectivamente J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, pp. 146-68 (*Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 159-81); y *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967/1982, pp. 89-330. Véase también J. Habermas: «El idealismo alemán de los filósofos judíos (1961)», en J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, pp. 50-52 (*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 45-47).

10 J. Habermas: «Alfred Schütz. Die Graduate Faculty der New School of Social Research (1980)», en J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, pp. 406-409 (trad. pp. 358-361). El mismo planteamiento se repite al final de *Theorie des kommunikativen Handelns* (véase Band II, pp. 589-93; trad. pp. 568-72). Las citas se extraen de estos textos.

de tierra, percibimos que hasta ahora teníamos por inmovible el suelo en que estamos, vivimos y nos movemos a diario. Los problemas objetivos y materialmente condicionados, que surgen sin nuestro consentimiento y que sacuden nuestra visión del mundo y de los otros, no pueden resolverse ni mediante decretos voluntaristas ni mediante el abandono de la reflexión, sino que requieren aproximaciones teóricas matizadas y complejas, así como esfuerzos colectivos graduales, concertados y flexibles.

(2) Esta perspectiva se agudiza en textos posteriores que vuelven sobre el gran descubrimiento de Husserl, «el sentido pragmático y la ‘función de suelo’ del mundo de la vida»<sup>11</sup>. La exploración de ese «suelo familiar de la práctica cotidiana y de la experiencia del mundo» le permite a Husserl conceder dignidad al sentido común y, además, dar cuenta crítica de la autonomía de las ciencias al desocultar su escondido fundamento natural. Este concepto del mundo de la vida transforma también la doble posición del sujeto transcendental kantiano. Pero, aunque Husserl equipara el yo transcendental con la conciencia fáctica del fenomenólogo, no puede poner en sintonía la perspectiva interna del yo situado en el mundo con la posición extramundana del proto-yo transcendental que constituye previamente el mundo. *Ser y Tiempo*, sin embargo, historiciza e individualiza como una instancia mundana el anterior yo transcendental, trasladando la subjetividad generadora en un *Dasein* que se encuentra de antemano como un proyecto situado bajo las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana. Con arreglo a la lectura habermasiana, Heidegger recurre a tres estrategias tras haber destranscendentalizado lo inteligible con los existencialistas del Ser-en-el-mundo. En primer lugar, sustituye la distinción entre lo transcendental y lo empírico por la diferencia ontológica, «esto es, entre la proyección de apertura de mundo, que abre el horizonte de sentido para posibles encuentros con lo intramundano, y lo intramundano mismo, o sea, lo contingente con que nos topamos en el mundo». En segundo lugar, mantiene –como Husserl– la pretensión de fundamentación, pero reserva la ‘verdad’ en sentido enfático para la filosofía y descuida el sentido cognitivo de los procesos de aprendizaje en las otras formas del saber del mundo de la vida y de las ciencias. Y, finalmente, el último Heidegger llena la vacante de la soberanía del sujeto transcendental con la autoridad del poder historicizado de lo originario.

La caracterización de la racionalidad mundana que ofrece Habermas en sus escritos de los años ochenta entronca de manera explícita con dos de los motivos del pensamiento contemporáneo que han sido destacados, respectivamente, por Husserl y por Heidegger: la primacía de la praxis y la instalación de la razón en el lenguaje. Ahora bien, frente a la contraposición husserliana entre las idealizaciones de los saberes científicos y las certezas preteóricas del mundo de la vida, Habermas sostiene que la dialéctica interna al mundo de la vida ya contiene una tensión de facticidad y validez. En la propia “espesura del mundo de la vida”, en las capas de ese suelo en que se entremezclan ideas y creencias, razones y certezas, es donde se produce la interacción entre el saber explícito que se somete a idealizaciones y el saber de fondo que absorbe los riesgos del disenso. Y frente a la diferencia ontológica heideggeriana, donde la interpretación lingüística del mundo determina el sentido del acontecer óntico, Habermas sostiene que la dialéctica interna al mundo de la vida es codirigida por las prácticas cotidianas del entendimiento y los procesos de aprendizaje, de tal modo

---

11 Véase J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, pp. 47-52, 88-95 (trad. pp. 50-54, 91-8); y «Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft (1990)», en J. Habermas: *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 34-48 (*Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 59-73). Los giros entrecomillados dentro del artículo proceden de esas páginas. La metáfora del ‘suelo común’ en el que los discursos se asientan como ‘foros’ públicos se repite, por ejemplo, en *Nachmetaphysisches Denken*, p. 88 (trad. p. 91) y en *Texte und Kontexte*, p. 133 (trad. 154).

que son estas canalizaciones intramundanas del saber las que sedimentan a la larga sus rendimientos acerca del descubrimiento y de la construcción del mundo y de los otros sobre el propio saber de fondo que abre mundo.

Desde esta perspectiva de una ‘trascendencia desde dentro’ que trata de evitar tanto la soberanía cuanto la servidumbre de los sujetos, la idea hermenéutica de la precomprensión lingüístico-cultural se acopla con la idea pragmatista de que toda duda radical se quiebra ante la objetividad de los problemas, que se nos imponen sin atender a nuestra voluntad. Con Peirce también comparte Habermas la visión de que las argumentaciones son componentes necesarios, aunque no suficientes, de los procesos reflexivos de aprendizaje con los que adquirimos, ampliamos y renovamos nuestros saberes y sus descripciones<sup>12</sup>. Son componentes necesarios, porque hacen posible el metanivel de la racionalidad mediante el que identificamos y aprendemos de los errores, mediante el que solucionamos problemas y fijamos creencias a la larga. Aún así, no son suficientes, porque esos procesos reflexivos no pueden explicarse completamente por referencia a (la institucionalización de) las argumentaciones. La propia institucionalización moderna de los saberes puede contemplarse en su conjunto como una serie de desarrollos progresivos en la realización del aprendizaje humano dentro de los marcos de organización de la vida social y cultural.

### Racionalidad discursiva y procesos de aprendizaje

En la introducción de este artículo he traducido un párrafo en el que un símil ilustra el carácter inusual e improbable, pero no por ello extemporáneo, de las realizaciones discursivas y de sus interiorizadas exigencias procedimentales de racionalidad: «Todas las argumentaciones se asemejan a islas en el mar de la praxis amenazadas por la inundación»<sup>13</sup>. Hasta donde alcanzo a ver, Habermas ya echó mano de esa metáfora en su réplica de 1972 a Robert Spaeman<sup>14</sup> y, desde entonces, la empleó con asiduidad para visualizar la anfibia de la racionalidad comunicativa<sup>15</sup>.

Es casi inevitable escuchar en tales pasajes las resonancias de una metáfora antigua y de riquísima tradición filosófica, la que viene asociada al mito de las islas afortunadas desde que Platón identificara figurativamente en ellas el emplazamiento ideal de la Verdad<sup>16</sup>. No obstante, el poder imantador de la lectura platónica, cuya reinterpretación filosófica fue enriquecida entre otros auto-

- 
- 12 Véase, por ejemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, pp. 44 (trad. p. 43); y *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 164-165 (trad. p. 171). La relevancia de estos y otros planteamientos pragmatistas ha pasado a primer plano en los escritos habermasianos de la última década; véase en especial J. Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (Verdad y Justificación, Madrid, Trotta, 2002) y H. Putnam, J. Habermas: *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008.
- 13 J. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, p. 116 (*Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985, Península, p. 131).
- 14 J. Habermas: «Die Utopie des guten Herrschers», en J. Habermas: *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, p. 324.
- 15 Véase, por ejemplo, J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 500, 553 (*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 419, 463); *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 162 (trad. p. 168); y *Vergangenheit als Zukunft*, p. 147.
- 16 Platón (*República*, Libro VII, 519b-c; ver también *Gorgias*, 523a-b) reelabora el *topos* mítico de ese paraíso terrestre, transmitido por los poemas homéricos y hesiódicos y por Píndaro (*Olímpica II*, 61-76), y lo convierte en la morada de los sabios dedicados a la pura contemplación del Bien. En un valioso comentario de una antología de diversas fuentes clásicas, Valerio Mandredi aventura atrevidas hipótesis acerca de la localización real de ese espacio imaginario; véase V. Manfredi: *Las islas afortunadas. Topografías de un mito*, Madrid, Anaya / Mario Muchnik, 1997.

res por Hegel y por Nietzsche, se puede afirmar que aquella metáfora insular sufrió desde dentro la actividad sísmica de la modernidad, una actividad que trastocó las configuraciones consagradas por la tradición, y que vino a espolvorear su abundancia intuitiva en otra más reciente, la del archipiélago.

Sin lugar a dudas, Habermas se mueve más bien bajo la seducción de esta última figura. Al menos tres de sus doctrinas avalan esta querencia: la teoría de la racionalización socio-cultural, la estilización del pensamiento postmetafísico y la asignación de las funciones de la filosofía. El destino de la modernidad cultural, a través de los procesos de modernización, viene marcado por la diferenciación y la especialización. Y, bajo el signo de la experiencia moderna del «hecho del pluralismo epistémico», la pluralidad no jerarquizada de los universos de discurso se ha convertido en una marca característica del estilo postmetafísico. Las dimensiones de la validez y los complejos de la racionalidad emergen de manera perceptible durante la época moderna. Su emergencia tiene lugar junto con la de las instituciones y prácticas de justificación que brotan desde dentro del mundo de la vida y que, como formaciones de la división lingüística del trabajo de expertos, se han diferenciado y también, en gran medida, aislado entre sí. Finalmente, la propia imagen de un intérprete que, en el pluriverso de la especialización, se aproxima a muy diversos ámbitos del saber experto navegando a través del saber cotidiano parece una excelente rehabilitación de una porción del contenido semántico de la vieja etimología de la filosofía como búsqueda de la sabiduría.

La imagen del archipiélago parece, pues, acorde con esas tres doctrinas referidas, que se anudan a su vez con la teoría habermasiana de la racionalidad. Sin embargo, la racionalidad postmetafísica, en cuanto que está incorporada en procesos de aprendizaje en los que se reproducen y acumulan los saberes, se caracteriza de manera saliente por «el falibilismo que tiene lugar en el suelo bamboleante de una argumentación que nunca está libre de revisiones»<sup>17</sup>. En contraste con la firmeza tectónica del mundo de la vida, los discursos aparecen aquí como plataformas inseguras y necesitadas de reparaciones para así poder mantenerse a flote. Y es este tipo de reflexividad y de autocorrección de los ciclos argumentales, los cuales por así decir hacen virtud (el falibilismo antiescéptico) de la necesidad (el antifundacionalismo postmetafísico), lo que nos permite aventurar que al modelo discursivo de la racionalidad procedimental le conviene también otro tipo de comparaciones marítimas.

Como es sabido, las metáforas náuticas aplicadas a la búsqueda filosófica de la certeza gozan de una historia de influencias no menos admirable y atractiva que la que avistábamos en el caso de las metáforas insulares, con las que aquéllas están sin duda interconectadas. Un ejemplo es el tópico del escepticismo clásico de la incertidumbre epistémica, que interna la indagación humana en el piélago y la abandona allí a su suerte<sup>18</sup>. Encontramos también una interesante aplicación de esa imagen tradicional (y, de hecho, una auténtica recreación que comporta más una réplica que una simple replicación) en un texto del Kant precrítico. En él compara al filósofo con el marinero que, ante las incertidumbres provocadas por un decurso externo que su competencia profesional ha sido incapaz de despejar, trata entonces de orientarse en su viaje haciendo una parada en tierra que

---

17 J. Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, p. 59 (*Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 31).

18 Richard Bernstein recupera la original variación de dicho tópico en las *Meditaciones metafísicas* para defender que sólo si exorcizamos la “ansiedad cartesiana” podremos estar en situación de liberarnos de la perniciosa dicotomía entre el objetivismo y el relativismo; véase R.J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20.

le permita rectificar su travesía «Uno debe comenzar como el marinero en un mar ignoto, el cual, tan pronto como llega a tierra, examina su ruta e investiga si inadvertidas corrientes marinas no han extraviado su curso, con independencia de lo que el arte de navegar ordene»<sup>19</sup>. Traicionando las intenciones de Kant, podríamos interpretar este pasaje como una invitación a revisar nuestro saber con ayuda de paradas tácticas que nos permitan abastecernos de confianza antes de volver a embarcarnos.

Me parece oportuno traer a colación el motivo literario del «naufragio con espectador». En una interpretación fascinante, Hans Blumenberg analiza la singladura textual de esa experiencia especular ante el acontecimiento del desastre. En el último tramo de su ensayo, al que añade una condensada teoría de la inconceptualidad, Blumenberg también se detiene en la célebre metáfora del bote de Otto Neurath y critica a través de ella la teoría constructivista de Paul Lorenzen. Aborda entonces la imagen del «hacerse una nave con los restos del naufragio», esto es,

«la imagen según la cual el lenguaje, con sus reglas sintácticas, sería una nave sobre la que nos encontramos, con la condición de que nunca podemos arribar a puerto. Todas las reparaciones y restauraciones de la nave han de hacerse en alta mar... *Aunque se pudiese eliminar por completo toda metafísica, no se conseguiría llegar a la ausencia de presupuestos*. Las dos reducciones, la de la metafísica y la de la imprecisión del lenguaje, no están vinculadas. Neurath expresa esta situación con la metáfora de la nave: somos como marineros que han de reconstruir su nave en alta mar, que nunca pueden mantenerla en tierra firme y reconstruirla utilizando los mejores materiales. Sólo la metafísica puede desaparecer sin dejar huella. Los 'aglomerados' imprecisos siguen siendo, para bien o para mal, los materiales de la embarcación»<sup>20</sup>.

No es extraño que también Seyla Benhabib, una autora que siempre ha marchado a la estela de Habermas, rescatara la metáfora de Neurath para ilustrar la idea de que no se puede sostener un modelo discursivo de la racionalidad sin asumir que los procedimientos contienen algunos supuestos sustantivos<sup>21</sup>. A fin de cuentas, el propio Habermas se apoya en dicho tropo para defender que es posible “salvar un sentido incondicionado sin metafísica” en la idea de una racionalidad procedimental imperfecta, troquelada por la facultad del espíritu humano que descubre y que proyecta: «la razón comunicativa es una tabla bamboleante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando el estremecimiento en alta mar sea el único modo en el que ‘domina’ las contingencias»<sup>22</sup>. Aunque parece ir dirigida en primera instancia contra la deriva náutica de la dialéctica de la Ilustración en Horkheimer y Adorno, podría decirse que esta cita insinúa también

19 I. Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763), Vorrede A 5., en *Kants Werke*, Band II, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 65-66.

20 H. Blumenberg: *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid, La Balsa de la Medusa / Visor, 1995, pp. 92-93.

21 Véase S. Benhabib: “Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, en N. Roseblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pp. 147-148.

22 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, p. 185 (trad. p. 185). Esta comprensión ‘no derrotista’ de la razón, inmersa en las vicisitudes de la praxis y de la historia, determina la revisión crítica de Habermas acerca del movimiento posthegeliano que instauró definitivamente el “discurso filosófico de los modernos”. Véase a este respecto la lectura habermasiana de la frase de Karl Löwith “Querer orientarse por la historia en medio de ésta sería como querer agarrarse a las olas en un naufragio”, en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 68-70 (*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 72-74).

una réplica a Blumenberg. Pero no es cuestión de entablar aquí una discusión con la metaforología de Blumenberg, en la que se expresa un pensar postmetafísico con una sobria aceptación de la pérdida<sup>23</sup>, ni tampoco con la recepción de su teoría de la modernidad por parte de Rorty<sup>24</sup>. Me limitaré a rescatar, a modo de conclusión, una de las sugerencias teóricas a que da lugar esta última metáfora habermasiana, en tanto que contrapuesta a la del naufragio con espectador o, mejor, a la de una razón naufragada. Me referiré brevemente a la inevitabilidad y a la autocorrección que caracterizan el nivel postmetafísico y procedimental de una razón pública, desencantada y escéptica, pero autocrítica y no derrotista.

La acuñación habermasiana de la metáfora nos habla de un compromiso práctico a favor de la racionalidad. En la balsa del discurso, los participantes han de suponer que en principio todos los concernidos pueden participar por propia voluntad, en tanto que libres e iguales, en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que sólo se impone la coacción del mejor argumento. Habermas suele afirmar que todo el que ‘se aventura en serio’ a entrar en la argumentación no puede menos que ‘embarcarse en’ esos presupuestos procedimentales. De ahí que la metáfora nos recuerde también que ‘en todo proceso de interpretación sólo hay participantes’<sup>25</sup>. No hay posibilidad de permanecer por completo en un punto de vista externo, como espectadores relativamente ajenos u observadores no del todo impasibles ante el acontecimiento.

El estremecimiento mar adentro como único modo de «dominar» las contingencias implica, por tanto, el punto de vista kantiano –pero también pragmatista– de la primacía de la práctica<sup>26</sup>. Este compromiso con la racionalidad autocrítica, y con la conciencia de que de que la modernidad tiene que sacar su normatividad desde sí misma significa, entre otras cosas, que es preciso trabajar desde el interior de los discursos acreditados que han mostrado tener una capacidad de autolimitarse y de autocorregirse, la cual, a buen seguro, les ha permitido sobrevivir a la larga. Para Habermas, esta convicción se refleja incluso en la elección del género y, por ello, esta misma elección conlleva para él una decidida apuesta por la modernidad frente a los repetidos dictámenes acerca de su naufragio. Así comenta, por ejemplo, el que su obra sobre el derecho y el Estado democrático de derecho, *Facticidad y Validez*, se mueva dentro del ámbito del ‘discurso normal’:

«No me hago ilusiones sobre los problemas y los estados de ánimo que provoca nuestra situación. Pero las atmósferas –y las filosofías de atmósfera melancólica– no justifican

23 Véase H. Blumenberg: *Naufragio con espectador*, pp. 97-117. Véase también F.J. Wetz: *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim / IVEL, 1996.

24 Véase Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en R. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1984; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 40-42; *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 33 y *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 154. En su réplica de 1981 a *Philosophy and the Mirror of Nature* de Rorty, Habermas ya alude al suelo bamboleante del acuerdo en la balsa de los discursos, cuando discute la ‘división exclusiva del trabajo’ y la versión rortyana de la normalización de los discursos. Véase *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, p. 21-22 (trad. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 24). Véase también *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, p. 131.

25 Habermas, J., *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo-Verlag, Zürich, 1993, p. 133.

26 Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: «La modernidad, consciente ahora de sus contingencias, depende tanto más de una razón procedimental, y eso también quiere decir: de una razón que se procesa a sí misma. La crítica de la razón es su propia obra: ese doble sentido kantiano se debe a la intuición radicalmente antiplatónica de que no hay ni un arriba ni un abajo a los que podamos apelar nosotros, los que nos encontramos de antemano en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas» (J. Habermas: *Faktizität und Geltung*, p. 11; trad. p. 59).

el abandono derrotista de los contenidos radicales del Estado democrático de derecho para los que propongo una nueva versión, adecuada a las circunstancias de las sociedades complejas. De lo contrario hubiera elegido otro género literario, quizás el diario de un escritor helenista que se limita a documentar para la posteridad la promesa incumplida de una cultura, la suya, que se va a pique»<sup>27</sup>.

---

27 Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, p. 13 (trad., p. 61).