

Antoni Gomila Benejam

1. Introducción

Con demasiada frecuencia parece darse por supuesto que la escisión que divide la filosofía en dos tradiciones, la anglosajona y la continental, es algo inevitable, consustancial a la filosofía misma, olvidando que tal escisión no alcanza aún el centenar de años y que puede establecerse con bastante precisión el inicio de la bifurcación, Frege, y que, así como se abrió, podría cerrarse. De hecho, en mi opinión, el debate abierto desde hace algunos años entre Habermas y Rorty abre esperanzas en este sentido. Habermas y Rorty, representantes destacados de cada una de esas tradiciones, coinciden en darse cuenta de su propia insuficiencia, en que los programas en que se formaron no van a ser posibles, y tratan de reformularlos, de incorporar nuevos contenidos a sus filosofías; y para ello recurren, precisamente, a elementos propios de la otra tradición. Habermas reivindica aspectos del pragmatismo americano, incorpora la teoría de los actos de habla de Searle y Austin,...; Rorty, por su parte, echa mano de la Hermenéutica, en especial de Gadamer. Son demasiadas coincidencias para ignorarlas y, aunque sus propuestas sean diferentes, es mucho lo que comparten.

Propongo, por lo tanto, analizar primeramente la propuesta de Rorty de situar a la filosofía en la conversación de la humanidad, considerar a continuación el proceso que lleva a Habermas a su Teoría de la Acción Comunicativa para desde ahí ver qué tarea se le asigna a la filosofía, para finalmente confrontar sus opiniones, en especial en aquellos puntos en que ambos autores han manifestado sus discrepancias. Me permito, no obstante, avanzar las conclusiones: un punto de consenso: cualesquiera pretensiones de legitimación, teóricas o prácticas, de verdad o de acción, serán válidas únicamente si son aceptadas no-coercitivamente por la comunidad de diálogo no distorsionado en que son sostenidas (esto es, un acuerdo de carácter procedimental, no substantivo); y

un punto de discrepancia: la aspiración de Habermas, no compartida por Rorty, de otorgar a esta norma de validación la consideración de criterio de Racionalidad, así, con mayúscula y con carácter universal.

2. Rorty: Hermenéutica y conversación de la humanidad.

De Rorty pudiera sospecharse, más que de Habermas, quien ha asimilado en su pensamiento aportaciones de muy diferentes fuentes, que su análisis está exclusivamente limitado al ámbito anglosajón, a la filosofía analítica, del que es, eso sí, crítico feroz. Sin embargo, su aspiración es no limitar la fuerza de sus críticas a ese ámbito, reivindicando que son válidas también para cualesquiera intentos de fundamentación última. En descargo por el sesgo de sus análisis dice:

"La diferencia entre la filosofía "analítica" y las otras clases de filosofía carece relativamente de importancia -sería en realidad una cuestión de estilo y tradición más que de una diferencia de "método" o de primeros principios. La razón por la cual este libro está escrito fundamentalmente con el vocabulario de los filósofos analíticos contemporáneos y hace referencia a los problemas examinados en las obras de carácter analítico, es exclusivamente autobiográfica. (...) Si estuviera igualmente familiarizado con otras formas actuales de escribir filosofía, la obra resultaría más completa y útil, aunque todavía más larga de lo que es. Tal como entiendo yo las cosas, el tipo de filosofía que procede de Russell y Frege, como la fenomenología husserliana clásica, es sencillamente un intento más de colocar a la filosofía en la situación que Kant deseaba para ella -la de juzgar las demás áreas de la cultura basándose en su especial conocimiento de los fundamentos de estas áreas" (1).

Una vez establecido esto, cabe centrarnos en lo que nos interesa ahora: ¿qué puede hacer la filosofía cuando las pretensiones que la caracterizaban han perdido su verosimilitud?

Rorty, desde la tradición pragmática americana, pretende acabar con la forma de hacer filosofía que busca fundamentos, puntos firmes de apoyo, un marco en que todo discurso adquiriera sentido y dentro del cual su validez es decidible. Tras realizar una deconstrucción de los que han sido momentos clave de la constitución del proyecto de la filosofía moderna -que aspiraba justamente a esa fundamentación del conocimiento, instada por el auge y el éxito de la ciencia-, que sitúa en Descartes, Locke, Kant,

mostrando que sus aportaciones (la certeza subjetiva, las ideas como imágenes mentales, la confusión subsiguiente entre explicación y justificación, la distinción entre intuición y concepto) no son puntos de referencia inexcusables de todo pensar, sino meras posibilidades, consagradas por una determinada evolución histórica, Rorty concluye que, además, como posibilidades, han sido mostradas como erróneas por las críticas de Quine y Sellars, con lo que tal proyecto debería, cree él, quedar cerrado.

Como sabemos, Quine ataca la distinción entre lo necesario y lo contingente, lo analítico y lo sintético, y Sellars, la distinción entre lo dado y lo puesto. Para Rorty, estas son las dos distinciones fundamentales en Kant, sobre las que la filosofía analítica se basa, y que permiten esa creencia en un ámbito privilegiado para la representación, en el que la certeza halla su refugio, y que permite concebir a la filosofía como epistemología, como un conocimiento especial sobre el conocimiento. Si esas críticas son reconocidas como válidas, será necesario concluir que la epistemología pierde su sentido. No obstante, se ha argumentado contra ellas que caen en una petición de principio, al estar su conclusión contenida en los presupuestos que asumen.

En efecto, ambas críticas se basan en el postulado conductista de que el conocimiento consiste en la creencia socialmente justificada, y que no hay necesidad de tener en cuenta la exactitud de la representación. Lo filosóficamente importante del conocimiento no es la explicación de cómo se alcanza causalmente, sino los mecanismos por los que es reconocido como tal conocimiento. Pero se ha acusado al conductismo de caer en un círculo vicioso, al rechazar desde el principio la noción de representación interna privilegiada: se rechaza, consiguientemente, la noción de exactitud de la representación. Lo que va a hacer Rorty para evitar tal círculo, es argumentar en favor de lo que llama "conductismo epistemológico", es decir, la integración de las críticas de Quine y Sellars en una concepción pragmática del conocimiento y la verdad. Rorty cree que este tipo de conductismo evade las dificultades porque no se presenta como la explicación "adecuada" del conocimiento -"la cuestión de si podemos ser conductistas en nuestra actitud hacia el conocimiento no es algo que dependa de la "adecuación" de los "análisis" conductistas de las pretensiones de conocimiento o de los estados mentales" (2), lo que sí sería circular-, sino como la renuncia a ir más allá, en busca de un fundamento ontológico, en la creencia que "la filosofía no tendrá nada más que ofrecer que el sentido común en relación con el conocimiento y la verdad" (3).

El conductismo epistemológico, por tanto, aboga por la supresión de la epistemología, ese tipo de explicación que mantiene la concepción de la mente como un "espejo de la naturaleza", a la que alude el título del libro de Rorty, que entiende la verdad como "contacto con la realidad", en lugar de "lo que es bueno que creamos". Por eso, no es simplemente, el conductismo epistemológico, una alternativa epistemológica más, es la alternativa a la epistemología, la declaración de lo superfluo de una filosofía entendida como búsqueda de fundamentos.

Ello no impide, por otra parte, seguir manteniendo el vocabulario "intencional", mentalista. No se trata de eliminar la posibilidad de una explicación causal de un tipo de conducta humana para la que nociones como las de sensaciones, ideas, datos sensoriales, proposiciones, pueden resultar útiles:

"Lo que no podemos hacer es considerar el conocimiento de estas realidades "internas" o "abstractas" como premisas de las que se infiere normalmente nuestro conocimiento de otras realidades, y sin las cuales este último conocimiento "carecería de base" (4).

Por ello, Rorty recela de una psicología más o menos empírica, o de una filosofía del lenguaje, que esconden la intención de volver a la epistemología desde otros presupuestos, de seguir planteando las mismas preguntas sobre el conocimiento. El conductismo epistemológico supone renunciar a un fundamento último, trascendental, del conocimiento, para dejar abierta la posibilidad de la elección pragmática: nada debe sustituir a la epistemología.

Sin embargo, el espacio que la epistemología ocupaba, aunque vacío, sigue manteniéndose. Hermenéutica es el nombre que recibe ahora. Significa la posibilidad ilimitada de poner en cuestión los fundamentos, de revisar cualquier tipo de acuerdo sobre ellos, en cualquier momento, en un discurso incomensurable por definición, es decir, sin saber qué podría resolver la cuestión, pero manteniendo la esperanza de acuerdo, a través de los argumentos que se cruzan y debaten:

"La hermenéutica es una expresión de esperanza en que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse -que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción y confrontación" (5).

¿Qué supone esto para la filosofía, en tanto participante en esa conversación? Por de pronto, limitarse a

ser una voz más (o muchas voces, por los desacuerdos inevitables en filosofía) dentro del conjunto. Supone tener que renunciar al papel de supervisor cultural, de "rey-filósofo" que, desde su privilegiada posición de guardián de la racionalidad, adjudica dignidades y dictamina legitimidades; el filósofo ha de abandonar la perspectiva absoluta, trascendental, porque no existe, porque nadie puede situarse en ella; tan solo el conjunto de voces que integran la discusión sin fin sobre los pretendidos fundamentos existe. En este debate, el filósofo puede adoptar el papel de "intermediario socrático", de quien intenta establecer puentes entre las distintas posiciones aclarando los presupuestos desde los que se constituyen, intentando comprender, desde su propia posición, las pretensiones ajenas, su sentido. Este cambio es lo que convierte a la filosofía, en su terminología, de sistemática (fundante) en edificante (crítica, reactiva).

Rorty va todavía más lejos. Una filosofía edificante no puede tener la pretensión de buscar nuevos fundamentos en esa capacidad humana de diálogo sin fin, de argumentar para justificar, de aportar razones, de reflexionar. Los intentos en ese sentido significan, en su opinión, una recaída en formas sistemáticas de hacer filosofía. Suponen una búsqueda de un punto de vista trascendental desde el cual dar razón de esa capacidad de razonar discursivamente, lo cual es una contradicción en sus términos: pretende algo, una fundamentación última, que sabe que sólo es posible discursivamente, pero la busca previamente a ese diálogo fundamentador, al margen de la comunidad de la discusión, recayendo en la ilusión de la perspectiva absoluta. Para Rorty, en cambio, tal reflexión sólo es posible si abandona tal carácter trascendental y se sitúa en un marco puramente antropológico:

"Pero esas "condiciones subjetivas" no son en ningún sentido las condiciones "inevitables" que se puedan descubrir mediante la "reflexión" sobre la lógica de la investigación". Son simplemente los hechos sobre los que una determinada sociedad, o profesión, y otro grupo, considera que es buena base para afirmaciones de cierto tipo (6)".

¿Supone esa renuncia al objetivismo un relativismo del tipo "todo vale"? ¿El abandonar una perspectiva absoluta entraña que todas son, a continuación, igualmente válidas? Plantear estas preguntas, que parece ser lo que está en el fondo de la cuestión, es no entender lo que Rorty pretende. El relativismo sólo obtiene su sentido por oposición al objetivismo, al absolutismo, pero si éste ha sido eliminado, el relativismo sin más, tampoco puede mantenerse. Que no podamos justificar nuestras opiniones,

prácticas, creencias, nuestra cultura en general, más que conversacionalmente, en un diálogo entre las diversas opiniones en busca de acuerdo, no significa que no podamos justificarlas en absoluto. Objetivismo y relativismo son deudores de una misma concepción de la justificación -justificación en base a elementos neutrales que deciden de una vez y para siempre-; uno dice que tal cosa es posible y el otro que no. Pero al mostrar lo inadecuado de pensar las justificaciones y decisiones en términos tales, se escapa también a la tensión debida a su oposición. No es que no haya necesidad de justificación, pero ésta nunca puede ser definitiva, de una vez para siempre. Siempre hay posibilidad de rectificar el juicio. La historia, por ello, juega un papel primordial, por ser el espacio donde se expresan las diversas polémicas y en donde unas consiguen justificarse y alcanzar un consenso más o menos estable, con lo que pasan a caracterizar ese momento, y otras no.

"Así. el auténtico problema no es entre la gente que cree que un punto de vista es tan bueno como otro y la gente que cree que no. Es entre aquellos que piensan que nuestra cultura, o propósitos, o intuiciones, no pueden ser apoyadas más que conversacionalmente, y la gente que aún confía en otras clases de apoyo (7)".

De esta forma, Rorty se enfrenta con valentía a una situación todavía no muy clara. Contribuye a clarificar el carácter dialógico de la racionalidad, evitando caer de nuevo en el juego de oposiciones de conceptos que se remiten uno a otro. Ir más allá de la dicotomía objetivismo relativismo, alcanzar el ámbito de los buenos argumentos, de la duda, la deliberación, la discusión, el acuerdo más o menos provisional, el cambio de opinión,... todo esto conlleva su reivindicación de una hermenéutica influenciada, sin duda, por Gadamer.

3. Habermas: por una filosofía trascendental renovada

En 1973, se planteaba Habermas: "¿Para qué aún filosofía?" (8). Su análisis, entonces, limitado a las circunstancias específicas de la situación germana, detestaba la transformación de la filosofía en crítica, y autocrítica, en el elemento reflexivo de la práctica social, y se cuestionaba el fundamento para tal función. Los cambios experimentados en su seno -su separación respecto de la ciencia, la escisión entre filosofía teórica y filosofía práctica, su conversión en ideología,..- exigen un replanteamiento de las bases sobre la que asumía su función:

"En este punto, se plantea abiertamente la cuestión de si la filosofía, por el camino de la crítica y la autocrítica, no ha perdido su contenido, y en fin, en lugar de la autocomprensión natural de una teoría crítica de la sociedad, no representa más que el vacío ejercicio de la autorreflexión que versa sobre los temas de su propia tradición sin ser capaz de un pensamiento sistemático" (9).

Frente a este peligro de disolución planteado, Habermas reivindica el proyecto, que había iniciado en "Conocimiento e interés", de una crítica material de la ciencia, en especial del cientificismo, de la fe en la ciencia en sí misma, que conduce a identificar ciencia y conocimiento sin más, y elimina la necesidad de su propia comprensión, de la reflexión. Se excluye así del ámbito científico a las ciencias sociales y se legitima, al suprimir la reflexión y justificarse por sí misma, por sus éxitos técnicos, la imposición de métodos tecnocráticos a todos los niveles de la vida social. "Conocimiento e interés", por ello, pretende consistir,

"En una crítica de la autocomprensión objetivista de la ciencia, en una crítica de los fundamentos de las ciencias sociales y sobre todo en aclarar la dimensión en la que la lógica de la ciencia y del desarrollo científico-técnico muestran su conexión con la lógica de la comunicación, con la lógica de la discusión práctica y de las decisiones colectivas" (10).

Los intereses trascendentales del conocimiento son el medio de que se vale para ejercer esta crítica. Habermas descubre en la investigación de las ciencias empírico-naturales, un interés rector técnico, de dominio de la naturaleza en beneficio humano. En las ciencias sociales, un interés práctico, dirigido a aclarar los supuestos de la acción humana, y finalmente, en las ciencias autorreflexivas, como el psicoanálisis, un interés emancipatorio.

En base a estos intereses se hace posible la pretensión original de la obra: "una crítica del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad" (11). Al recoger las aportaciones hermenéuticas y pragmatistas, Habermas considera el conocimiento, la actividad científica en general, como una actividad humana más, mediada lingüísticamente, que obtiene su sentido en el seno de una comunidad social. Como afirma en sus tesis avanzadas en la conferencia "Conocimiento e interés" (12), los rendimientos del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural de la especie humana, y el

conocimiento contribuye instrumentalmente a la conservación de la especie, aunque trascendiendo la mera autoconservación. Al tenerse en cuenta los intereses en que echa sus raíces el conocimiento, éste deja de concebirse como una pura actividad teórica, autónoma e independiente, y se abre el camino para considerar su relación con el trabajo y la interacción, los componentes de la actividad social: el dominio técnico y el entendimiento práctico.

Pero el punto fundamental, en este marco, radica en el interés emancipatorio de la autorreflexión. En la reflexión, conocimiento e interés coinciden, al devenir claras las objetivaciones limitadoras que impiden el pleno desarrollo de las posibilidades humanas, las ilusiones que el cientificismo encierra, el hecho de limitar la racionalidad al ámbito técnico y excluyéndola del práctico, de los problemas de la interacción social:

"El interés cognoscitivo emancipatorio posee un estatuto derivado. Asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con un "dominio objetual" que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente deformada y de una represión sólo legitimada en apariencia (...). La experiencia de la pseudo-naturaleza tiene una reflexividad peculiar y se halla entrelazada con la actividad de eliminación de las coerciones pseudonaturales: de la violencia que nace de objetivaciones que no advierto pero que he engendrado yo mismo, no hag apariencia, hasta el instante en que me doy cuenta cabal de ella analíticamente y elimino una pseudoobjetividad enraizada en motivos inconscientes o intereses reprimidos" (13).

La teoría del conocimiento se convierte, pues, en teoría de la sociedad porque el conocimiento se revela como realización de los intereses trascendentalmente implicados que la caracterizan. La sociedad se entiende, entonces, como una comunidad en la que se establecen unas relaciones comunicativas (lenguaje) mediadoras de las prácticas y actividades que se realizan en ella. La reflexión, en este contexto, despliega el interés emancipatorio, porque denuncia las situaciones en que la práctica se verifica en condiciones de una "comunicación sistemáticamente deformada". Y denuncia, a este respecto, que el no reconocimiento del interés práctico por parte del cientificismo dominante, supone la descalificación de las ciencias sociales por no responder a la imagen de la ciencia que el cientificismo impone, así como el relegamiento de los problemas de la acción social, de la

acción humana en comunidad, a la competencia tecnocrática o a la simple irracionalidad. La lógica de la ciencia se convierte de esta manera en lógica de la sociedad.

Sin embargo, en "Conocimiento e interés", Habermas da por supuesto aquello que precisamente está en juego: esta posibilidad de una reflexión crítica. Como muestra la crítica que Habermas lleva a cabo de la metapsicología de Freud, tal posibilidad la da ya por supuesta:

"La experiencia de la reflexión, inducida a través de la clarificación consciente, es, en cambio, el acto a través del cual el sujeto se desvincula precisamente de una situación en la cual se había convertido en objeto. y esto es algo que únicamente puede hacer el sujeto mismo: para ello no puede haber ningún sucedáneo, y en consecuencia tampoco una tecnología, si la técnica sirve para dispensar al sujeto de alguna de sus funciones" (14).

Según Habermas, la metapsicología, el modelo estructural de los conceptos y las fases del desarrollo humano, da por supuesto el paso de un estadio a otro, sin tener en cuenta la necesaria participación del sujeto. En su intención de huir de toda objetivación en este terreno, considera que lo válido del psicoanálisis es el planteamiento de esa situación de comunicación en que médico y paciente entran,

"Con el propósito de poner en marcha un proceso de clarificación racional y de llevar al enfermo a la autorreflexión. No tiene sentido, por tanto, describir a su vez esa misma conexión, a la que debemos remitirnos para la explicación del yo, del ello, del superego, con la ayuda del modelo estructural introducido de esa forma" (15).

Sin embargo, pronto se da cuenta Habermas de que sin este modelo estructural, sin un punto de referencia teórico respecto del cual juzgar las situaciones y decidir su grado de distorsión, su crítica corre el peligro de perderse en dificultades similares a las que afectaron a Adorno y Horkheimer en la "Crítica de la Razón Instrumental". Estos, en efecto, "sometieron la razón subjetiva a una implacable crítica desde la perspectiva irónicamente distanciada de una razón objetiva que se había desmoronado irreparablemente" (16). La filosofía se convertía en crítica, guardiana de la razón, a la espera de que ésta, según el pronóstico de Marx, se realizara. Este ejemplo parece alertar a Habermas de que, dar por supuesta la capacidad crítica de la reflexión, sin especificar cual es la base de esa confianza, -como hace,

de hecho, en "Conocimiento e interés"- implica ocultar que en el fondo la situación es la misma que la de esos dos autores: la dependencia de una razón absoluta hegeliana, en crisis.

"Las dificultades saltan a la vista: la "razón" y la "voluntad de razón" no coinciden, es decir, la "voluntad de razón" no arroja por sí misma el criterio de corrección inherente a la "razón" como concepto normativo (lo mismo en el ámbito de lo cognoscitivo que en el ámbito práctico) a no ser que en el trasfondo perviva el mito hegeliano de la "autoidentidad humana", mito que la tradición crítica fue la primera en desenmascarar como tal mito. Pese a todo, Habermas pretende, como tantas veces sucediera en la tradición dialéctica, pasar por Hegel sin pagar peaje. La tradición crítica aprende en "Conocimiento e interés" que eso, definitivamente, no es posible. Es en la discusión del estatuto epistemológico de la metapsicología freudiana (...) donde queda patente que o bien Habermas para su interpretación está suponiendo lo que trata de mostrar, o, si no es así, Habermas necesita de una metafenomenología, que permita integrar a la metapsicología de Freud sin dificultades" (17).

Efectivamente, su obra misma se sitúa ya dentro de ese carácter crítico, de la reflexión, que pretende mostrar como posible al final de ella. Se identifican, como indica Jiménez Redondo en esta cita, "voluntad de razón" con "razón", como hacían Adorno y Horkheimer, lo que, o no está justificado, o sólo puede justificarse en un Hegel implícito. Es necesario, por tanto, para salir de esta situación, de la que Habermas deviene consciente, elaborar esa metafenomenología, ese marco general de la acción humana, en el que adquieran sentido las diversas situaciones comunicativas, y a la luz del cual se manifiesten las diversas deformaciones que se producen.

Ello sólo será posible, sin embargo, según Habermas, si esa misma teoría no se sujeta, como hasta ahora, al modelo de racionalidad que se pretende criticar, la racionalidad instrumental. Lo decisivo no ha de ser la relación sujeto-objeto del conocimiento y la acción, relación instrumental, de dominio, sino la posibilidad de comprensión recíproca y mutuo acuerdo entre los participantes competentes en una comunidad de investigación o acción. Para ello es necesario abandonar de una vez por todas el marco de la filosofía de la conciencia, de la subjetividad, expresión de ese sujeto instrumental.

"La crítica de la razón instrumental, que permanece limitada a las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como un defecto algo que no puede explicar en su defectuosidad porque le falta el marco conceptual suficientemente flexible para capturar la integridad de lo que es destruido por medio de la razón instrumental" (18).

Hace falta, pues, formular una concepción de la racionalidad en que estos aspectos relativos a la interacción comunicativa, a las relaciones interpersonales (y también intrapersonales) sean tenidos en cuenta. Es el desplazamiento hacia una paradigma lingüístico en filosofía lo que propugna Habermas, que pretende conseguir mediante su "Teoría de la acción comunicativa": el conocimiento y la acción son considerados ahora prácticas establecidas colectivamente por medio de la discusión argumentativa y del debate de las respectivas pretensiones de verdad. Habermas lo expresa de esta manera:

"El foco de la investigación se desplaza, por lo tanto, desde la racionalidad comunicativa. Y lo que es paradigmático de esta última no es la relación de un sujeto solitario con algo en un mundo objetivo, que puede ser representado y manipulado, sino la relación intersubjetiva que los sujetos hablantes y actuantes asumen cuando llegan a un acuerdo sobre algo. De esta forma, los actores comunicativos se mueven en el medio del lenguaje natural, establecido sobre (las) interpretaciones culturalmente transmitidas, y se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo; algo en su mundo social común, y algo en el mundo subjetivo; algo en su mundo social común, y algo en el mundo subjetivo propio de cada cual" (19).

La teoría de la acción comunicativa, en consecuencia, tiene que dar cuenta tanto de la competencia comunicativa, de sus características y presupuestos, como de la aparición de las deformaciones. La acción comunicativa es, al contrario que la acción estratégica, orientada hacia el éxito, a la consecución de un fin, una acción orientada al entendimiento, al acuerdo, dentro de un contexto social compartido en el que interesa coordinar los planes de acción. Habermas la define así:

"Llamo acción comunicativa a la situación en la que los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y alcanzar sus objetivos, únicamente, a condición de que haya o se alcance mediante negociación, un acuerdo sobre la situación y las

consecuencias que cabe esperar" (20).

Si ello es así, la racionalidad ya no es sólo racionalidad de los medios respecto a unos fines dados, racionalidad instrumental, sino que se reconoce el ámbito específico de la racionalidad práctica, en la acción humana. Y al ser lo característico esa búsqueda de entendimiento, de coordinación, el lenguaje, el habla, pasa a ocupar un lugar privilegiado. Para conseguir el acuerdo será necesario un diálogo abierto, en el que cada participante en la situación aporta sus argumentos y razones, ya que queda excluida por principio la imposición de la fuerza de una opinión sobre las demás. En este marco, adquieren todo el sentido las aportaciones de otras corrientes de pensamiento, que Habermas integra en una síntesis original: la metodología reconstructiva de Piaget y Kohlberg, las investigaciones de las escuelas fenomenológicas y lingüísticas en sociología (respecto a la adquisición de competencias en la socialización), los desarrollos de la teoría de los actos de habla, dentro de la tradición analítica (Austin, Searle), y los modelos de competencia lingüística desarrollados por Chomsky.

Al llegar a este punto, cabe plantearse de nuevo la pregunta: ¿Para qué aún filosofía? ¿Qué papel, dado el cambio de paradigma filosófico ocurrido, puede todavía reclamar la filosofía? "La filosofía como vigilante e intérprete (21) es su respuesta -en polémica con Rorty.

Como ya se ha dicho, la filosofía ha tenido que abandonar su papel de tribunal de la razón, que Kant le atribuyó. Pero abandonar esta situación de preeminencia respecto a las ciencias, no ha de implicar renunciar también a una especial relación con la razón. En su opinión, a este respecto, la filosofía puede y debe, todavía, ser vigilante e intérprete.

Vigilante, para aquellas ciencias que no se limitan a la simple empiria, sino que en su planteamiento y objetivos laten elementos filosóficos. En este punto, Habermas tiene en mente a Marx y Freud, pero también a otros muchos:

"Lo que puede decirse de Freud puede decirse de todos los teóricos que han abierto camino en estas disciplinas, por ejemplo, Durkheim, G.H. Head, Max Weber, Piaget, Chomsky. Todos ellos han aplicado un pensamiento filosófico como si fuera una chispa, si cabe decirlo así, en un orden especial de la investigación" (22).

Esta familiaridad entre filosofía y ciencias humanas es especialmente significativa en las que, además, en sus términos "proceden de modo reconstructivo", esto es,

"que parten del conocimiento preteórico de sujetos competentes en el juicio, la acción y el habla, así como de los sistemas de saber cultural tradicionales, a fin de clasificar los fundamentos presuntamente universales de la racionalidad de la experiencia y el juicio, la acción y el entendimiento entre hablantes" (23).

Se trata de no buscar ya más una teoría de la racionalidad con pretensiones fundamentadoras o, en general, omnicomprensivas y absolutistas; se trata de que la filosofía tome conciencia de que su papel, sin ser el de fundamentadora, pero sin renunciar por ello a una especial relación con la razón, ni inhibirse respecto a la ciencia, es contribuir con humildad a lo que sólo puede conseguirse desde múltiples perspectivas. Tal es el caso, por ejemplo, de la colaboración entre teoría e historia de la ciencia, teoría de los actos de habla y diversas aportaciones del pragmatismo lingüístico empírico, entre la ética cognitiva y una psicología del desarrollo de la conciencia moral, etc. Se trata, por tanto, de superar la rígida división entre filosofía y ciencia.

Además, Habermas reivindica para la filosofía la función de intérprete. La razón ilustrada, que la Edad Moderna construyó, no sólo era competente respecto al conocimiento; mantenía como propia la pretensión de totalidad, de visión global respecto a la cultura. Pero ahora, la cultura como la ciencia no necesita de fundamentación ni clasificación jerárquica sus diferentes componentes. Conocimiento, ética-derecho-política, y arte, se han constituido como esferas independientes entre sí, tres ámbitos autónomos dominados por grupos de especialistas. Verdad, justicia y belleza determinan campos de cultura inconexos, en un proceso de desintegración progresivo: la ciencia se niega a elaborar imágenes globales del mundo, con sentido; la ética se despreocupa del bien y se centra en el deber, se hace formal; el arte se refugia en la más pura experiencia subjetiva.

Ante esta situación, Habermas reivindica para la filosofía la necesidad de mediación, de esfuerzo por evitar la disgregación cultural absoluta, de los diferentes ámbitos entre sí, y entre éstos y el gran público no especialista, con lo que dejaría definitivamente la cultura de fecundar la vida cotidiana, la sociedad como un todo.

"¿Cómo puede mantener su unidad una razón dividida entre sus distintos elementos en el ámbito cultural y cómo pueden mantener una relación con la praxis comunicativa de la vida cotidiana las culturas de

expertos que se han refugiado en formas esotéricas?"(24).

Esta es la tarea a la que la filosofía ha de hacer frente, conseguir mantener la referencia a la totalidad sirviendo de intérprete entre los expertos y el mundo vital, y entre los diversos grupos de expertos. Esta es la función que Habermas ha desarrollado, aunque no de forma sistemática, en "Ciencia y técnica como ideología" (25), "Problemas de legitimación en el capitalismo tardío" (26), o en "la Modernidad, un proyecto incompleto" (27). Es un intento, en el fondo, de hallar, ante la perplejidad de la situación presente, unos puntos de referencia para la actividad reflexiva; un nuevo contexto, agotado el marco de la conciencia y la subjetividad de raíz cartesiana, que culminó en Hegel, para la racionalidad, unas nuevas vías para la crítica, marco que la teoría de la actividad comunicativa provee. De este modo, Habermas pretende seguir fiel al compromiso de la filosofía con la razón, con el nombre.

4. Más allá del objetivismo y el relativismo: la dimensión práctica de la razón.

Hemos analizado las propuestas de dos pensadores que asumen, como punto de partida, la crisis del proyecto moderno de filosofía. Uno, Rorty, apunta como salida, el abandono por completo de lo que esa concepción implicaba, y se refugia en un Hermenéutica que es simple conversación entre inconmesurables, más interesada en el diálogo mismo que en el posible acuerdo final. El otro, Habermas, sigue fiel a ese proyecto de la modernidad, que considera aún incompleto, pero que para seguir vigente ha de experimentar importantes transformaciones. Se trata ahora de hallar las condiciones trascendentales de posibilidad de nuestras prácticas sociales, de reconstruir aquello que está siempre ya implícito tanto en el conocimiento como en la acción, sabiendo, sin embargo, que tales condiciones no disfrutaban ya de la necesidad que Kant les atorgara, porque son el resultado de los avatares de la historia social, por medio de la cual se han fijado, y que constituyen su razón de ser.

Es el momento, por tanto, de intentar contrastar ambas propuestas, considerando los reproches que ambos se dirigen, pero no para decidir quién tiene razón -lo que para Rorty no tendría ningún sentido-, sino para dejarnos iluminar por sus reflexiones y para comprender mejor lo mucho que comparten. En este sentido, puede decirse que el reproche de Habermas contra Rorty es que su renuncia a la filosofía supone también una renuncia a la racionalidad. Rorty, por su parte, considera el proyecto de Habermas,

esa pragmática universal a que aspira su teoría de la acción comunicativa, como una nueva forma de establecer ese marco de posibilidades, esa matriz en que todos los discursos devienen conmensurables, tal como pretendía ya la epistemología. Veamos estas objeciones mutuas más detenidamente.

Para Habermas, el hecho de que la filosofía deba abandonar las funciones de juez y acomodador para la cultura no implica, como concluye Rorty, que deba renunciar también a su tarea de protectora de la racionalidad:

"Si entiendo bien a Rorty, la filosofía debe pagar su nuevo comedimiento prescindiendo de la aspiración a la racionalidad con la que había venido al mundo el propio pensamiento filosófico. Con la extinción de la filosofía, también debe desaparecer la idea de que el poder trascendental que suponemos unido a la idea de la verdad o de la libertad sea una condición necesaria para establecer formas humanas de convivencia" (28).

Esto último, es precisamente lo que sostiene Habermas. Su teoría de la acción comunicativa se basa en los aprioris del lenguaje, en lo que está ya presupuesto al hablar, la posibilidad de acuerdo, el reconocimiento del otro. Para Rorty, en cambio, hermenéutica significa diálogo sin fundamentos, sin la necesidad de esos aprioris, de esa reflexión sobre lo que hace posible el lenguaje. De hecho, las prácticas humanas, acepta Rorty, se basan siempre en presupuestos tácitos, aceptados, pero sin que ello conlleve su trascendentalidad, su inevitabilidad; pueden ser violados, desechados, sustituidos por otros: son posibles muchas formas de convivencia. En este sentido, Rorty habla de discurso normal cuando se da un acuerdo sobre tales fundamentos, y de anormal cuando no; lo que pasa es que acentúa mucho más el discurso anormal, le da mayor importancia y propugna su extensión. Para Habermas, ello significa un recurso a la división existencialista del trabajo, por la que la filosofía desprecia la ciencia por un pensamiento

"iluminador o revelador, y, en todo caso, no objetivador, que prescinde de las pretensiones generales y criticables, no intentando alcanzar el consenso edificado sobre unos resultados indiscutibles, y que se desprenden del universo de las concepciones fundamentadas, sin querer renunciar a la autoridad de percepciones superiores" (29).

Algo así es lo que parece propugnar Rorty; su hermenéutica aspira a ser un discurso más "edificante" que

sistemático, un discurso que se baste a sí mismo y que no aspire a resolver problemas, a propugnar soluciones fundadas, a descubrir verdades, cosas todas ellas que, para Habermas, el concepto de racionalidad implica. No obstante, Rorty prefiere la educación, la sabiduría de la tradición, el diálogo ilustrado, desarrollado gracias a un ocio elitista, en opinión de Habermas, el despliegue de una cierta "fantasía lingüística creadora". La ironía de Habermas al respecto encuentra su justificación en lo que para él es un aspecto irrenunciable: el espacio propio de las ciencias sociales. La hermenéutica de Rorty usurpa el espacio que Habermas había despejado para tales ciencias, el de la acción humana. Al dividir entre ciencia -natural, por supuesto- y hermenéutica, Rorty aceptaría que las cuestiones referentes a la acción humana caen fuera del ámbito de lo racional -como suponía el empirismo- y que no puede alcanzarse respecto a ellas un acuerdo fundado racionalmente -tan solo ese diálogo edificante, que en el fondo, para Habermas, esconde un interesado relativismo, contra el que se rebela:

"¿Debemos seguir la recomendación de Rorty y no solamente equiparar a las ciencias sociales con las ciencias del espíritu, sino también con la crítica literaria; la poesía, la religión y hasta la conversación culta en general? ¿Debemos admitir que las ciencias sociales, en el mejor de los casos, colaboran a nuestra formación cultural, siempre que no las sustituyamos por algo más serio, como la neuropsicología o la bioquímica?" (30).

Esta preferencia por las ciencias naturales, característica de los filósofos analíticos (con Quine a la cabeza), y que Habermas ya denunció en "Conocimiento e interés" (31), es también presente en Rorty:

"Toda habla, pensamiento, poema, composición, y filosofía resultará completamente previsible en términos puramente naturalistas. Alguna explicación tipo átomos y vacío aplicada a los microprocesos que ocurren dentro de los seres humanos individuales permitirá la predicción de todo sonido o inscripción que se llegue a producir. No hay espíritus" (32).

Sin embargo, creo que Rorty no aceptaría sin más la crítica de Habermas, al menos en esos términos. En su opinión, las "Geisteswissenschaften", como las llama, utilizando el término germano, son completamente respetables, y si bien no sirven para referirse a toda la realidad, como pasa con las de la naturaleza, especialmente la física, ello no supone una división

ontológica específica, ni implica su relegamiento. Echando mano de la doctrina del "monismo anómalo" de Davidson, Rorty defiende la tesis de que el vocabulario intencional -que atribuye deseos, creencias, pensamientos,...- es otra forma de referirse a ciertas cosas, no una forma de hablar de otras cosas:

"Aún así, podemos hablar de acciones y creencias, o de movimientos y neuronas, pero no (globalmente) de ambas cosas a la vez. Pero hay un sentido obvio, en el primer caso, en el que estamos hablando de las mismas cosas, cualquiera que sea el conjunto de predicados que elijamos. E incluso, dice Davidson, en el segundo caso. La diferencia en la elección de vocabularios no es una señal distintiva de la diferencia entre lo real y lo ontológicamente desprestigiado, no de la que existe entre lo factual y lo mítico, sino que es semejante a la diferencia entre hablar de las actividades (de las naciones en cuanto tales, y) de los ministros y generales, o entre hablar de la mitocondria en cuanto tal y hablar de las partículas elementales que contienen" (33).

Esta ha de ser la conclusión a su planteamiento pragmatista. Al insistir en el reconocimiento público como el mecanismo de incorporación de enunciados al cuerpo de conocimiento, entonces no puede sino respetar las decisiones que los científicos toman en cada ámbito de la investigación, y aceptar las entidades y términos que se establezcan en cada disciplina, sin que ello suponga una jerarquización ontológica. A lo que se opone Rorty es al uso de esos términos intencionales como base para la epistemología, con lo que Habermas está de acuerdo. Su distinción a rajatabla entre explicación y justificación, excluye del ámbito de esta última, como ya hemos visto, la apelación a representaciones internas privilegiadas, expresadas en un lenguaje intencional específico.

Ahora bien, a pesar de ello, Rorty reconoce la preferencia por el lenguaje fisicalista al menos en un sentido, como hemos visto, que es aplicable a toda la realidad, todas las cosas son susceptibles de una descripción en términos puramente naturalistas, mientras que otros posibles lenguajes se circunscriben a determinadas áreas culturales. Es la diferencia entre lo universal y lo específico:

"Un vocabulario -el de la física de partículas del universo, mientras el hablar de mitocondria, esmerrosas, ministros del gobierno e intenciones es algo que sólo se requiere en algún que otro lugar" (34).

En cualquier caso, se incluyan las ciencias sociales o del espíritu dentro del ámbito científico o dentro de las humanidades, el hecho decisivo para Habermas, es que Rorty desvincula la ciencia en general de lo que llama discurso anormal, en el cual el objetivo no sería la búsqueda de la verdad o la resolución de problemas, ni siquiera el acuerdo como punto de fuga, ignorando, por una parte, que en la ciencia misma -como ha mostrado Kuan- puede producirse el discurso anormal, y, por otra, lo que Habermas ha pretendido mostrar, a saber, que en toda discusión o diálogo se encuentran ya implícitas unas condiciones previas que conllevan necesariamente que en tal diálogo se busque el acuerdo, que se diriman las pretensiones de verdad que inevitablemente abrigan los participantes. Contra esta distinción entre ciencia (sea sólo la ciencia natural o se incluya también las ciencias sociales) y "todo lo demás", una Hermenéutica que aspira solamente a la discusión, a la conversación, sin otras pretensiones, es contra lo que Habermas se opone:

"No hay duda de que esta división de funciones despierta cierta simpatía en la medida en que libera a la Filosofía de las exigencias de juez supremo en materia de ciencia y de cultura. En todo caso, yo no la encuentro muy convincente, ya que no podrá conseguir que una filosofía pragmática y hermenéutica que va más allá de sus límites, se contenga en conversaciones edificantes al margen de las ciencias, sin incurrir de nuevo en la espiral de la argumentación, esto es, del discurso fundamentador" (35).

Pero esta última afirmación puede llevarnos a pensar que las diferencias quizá no sean tan profundas como Habermas las concibe. Rorty sostiene que no nos queda, abandonada la pretensión de fundamentación absoluta, más que la conversación, el discurso anormal, el contraste de argumentos, pero sin aspirar a llegar a la resolución definitiva de los problemas. Para Habermas, en cambio, no puede argumentarse sin tener como horizonte el acuerdo, es decir, la resolución del conflicto de opiniones, porque este horizonte está ya siempre implícito en toda argumentación. ¿Depende de ello la racionalidad? ¿Es imprescindible el acuerdo como punto de fuga de toda discusión? Para Habermas, así es. Rorty, en cambio, insiste en los casos en que se produce desacuerdo sobre los fundamentos y no hay nada que pueda servir para solucionar un conflicto que es visto de forma diferente desde cada postura adoptada; hablar de racionalidad, en esos casos, da a entender Rorty, no tiene mucha importancia.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas, pretende dar cuenta de lo que está implícito en el lenguaje, sobre lo cual basar esa pretensión de trascendentalidad: la no-contradicción en lo que se afirma, la unicidad de significado de los términos que se usan, la sinceridad de los participantes, la justificabilidad de las propuestas, la publicidad, la no coacción exterior a la fuerza de los argumentos aportados, la universalidad como fin. Rorty, discrepa que esos elementos implícitos hayan de serlo para todo lenguaje, y que en toda discusión la argumentación misma implique búsqueda de la verdad. Veamos por qué cree que eso es equivocado.

Rorty interpreta el proyecto de Habermas como que "la forma en que nuestro sentido de nosotros mismos como poursoi, como capaz de reflexión, como sujetos que eligen vocabularios alternativos, podría convertirse en uno de los objetos estudiados por la filosofía" (36). Este estudio es lo que pretendería ser la pragmática universal, una reflexión sobre lo que hace posible la comunicación mediante el lenguaje, una teoría de la acción comunicativa, que ya hemos presentado.

Tematizar este ámbito, la capacidad reflexiva, de lenguaje, del hombre, supone para Rorty, nuevamente intentar situarse en ese punto de vista trascendental que ya se ha rechazado. El temor a la objetivización de los seres humanos y la reivindicación de la reflexión, el lenguaje, como aquello exclusivo y único del hombre, sobre lo que basar un nuevo conocimiento, es lo que guía a Habermas, en su opinión, quien busca,

"Justamente lo que Sartre nos dice que no vamos a tener -una forma de ver la libertad como naturaleza o, con un lenguaje menos críptico, una forma de ver nuestra creación de vocabularios y la elección entre los mismos de la misma forma "normal" que nos vemos a nosotros mismos dentro de uno de esos vocabularios)" (37).

Para Rorty, en cambio, esos vocabularios son absolutamente incommensurables, no puede establecerse un marco en el que situar a todos los posibles, ese punto de vista trascendental que Habermas propone. Rechaza que la investigación empírica conlleve necesariamente una "ilusión" objetivista, sólo eliminable desde el "más allá" trascendental, y afirma que con la antropología cultural es suficiente:

"La idea de que sólo podemos soslayar las reducciones positivistas y el realismo filosófico demasiado confiado adoptando algo parecido al punto de vista

trascendental de Kant me parece el error básico de programas como el de Habermas. (...) Lo que hace falta para conseguir estos propósitos laudables no es la distinción "epistemológica" de Kant entre los puntos de vista trascendental y empírico, sino más bien su distinción "existencialista" entre las personas como egos empíricos y como agentes morales" (38).

Esa búsqueda de trascendentalidad la considera como la forma especial de mala fe de filósofo: en lugar de aceptar la necesidad de ofrecer justificaciones por parte del agente moral, intenta sustituirlas recurriendo a nuevas verdades objetivas, a la descripción de un nuevo dominio. Kant, al asociar el agente moral con el sujeto trascendental del conocimiento, dio pie a esos planteamientos. Las prácticas normales de justificación son consideradas como algo más, como expresión de la Realidad, la Verdad, la Objetividad, la Razón, como patrones inevitables, los únicos posibles, y por tanto, trascendentales:

"La reprochable confianza en sí mismo a que nos estamos refiriendo es simplemente la tendencia del discurso normal a bloquear el flujo de la conversación, presentándose a sí mismo como si ofreciera el vocabulario canónico para la discusión de un tema determinado" (39).

Frente a ello, contra la esclerotización que el discurso normal conlleva, contra la trascendentalización de sus supuestos, que no son más que hechos que una sociedad, profesión o grupo considera como buena base para su práctica común pero que de ninguna forma son los únicos posibles, ya que, de hecho, cambian, Rorty propugna la ampliación del discurso anormal, edificante, que eche abajo la confianza de la filosofía sistemática en la posibilidad de conmensuración de todo discurso racional posible, que abra posibilidades alternativas y no se conforme ante las respuestas pretendidamente verdaderas y objetivas a las preguntas que más importan, las preguntas por el sentido y el valor, porque cosifican al hombre,

"de manera que la valía del hombre consistiera en conocer verdades, y la virtud humana fuera meramente la creencia verdadera justificada. Esto resulta aterrador, pues excluye la posibilidad de que haya algo nuevo bajo el sol, de que la vida humana sea poética y no meramente contemplativa" (40).

Pero al afirmar esto, Rorty revela sus verdaderos

intereses con toda claridad. No le inspira sólo una crítica a la epistemología, sino que esa crítica encuentra su sentido en su búsqueda de una existencia humana que valga la pena. Un interés bien conocido de toda la filosofía, y que Habermas comparte plenamente. Por aquí entramos en el terreno de la convergencia de ambos en una base compartida, sobre la cual las diferencias son tales. Habermas, con su teoría de la acción comunicativa, dispone ya de un mecanismo de evaluar el presente, de saber cuál es la meta a que aspiramos, pero la seguridad respecto a este punto así como su confianza en que ese horizonte está implícito en el lenguaje, quizá sean excesivas. Rorty, por su parte, cree que no puede haber ninguna imagen previa de lo que el hombre es o debe ser, ni en el lenguaje ni en ninguna otra parte; que el lenguaje sirve para el acuerdo pero también para el desacuerdo; sin embargo, no es suficientemente consciente de que su apelación a un discurso anormal, edificante está enraizada en un interés moral, que, además, sólo puede tener lugar en una comunidad que permita la libre expresión del pensamiento, y que, previamente, permita acceder a todos sus miembros al ámbito cultural. Habermas cree que la evolución humana ha fijado unas pautas que condicionan lo que el hombre puede ser; Rorty, no. Pero en lo que ambos coinciden es en esa necesidad de pensar una vida buena en la que la conversación y el diálogo -y no la fuerza-, sirvan como medio para resolver los problemas humanos:

"Pero los peligros para el discurso anormal no vienen de la ciencia o de la filosofía naturalista. Proceden de la escasez de alimentos y de la policía secreta. Si hubiera tiempo libre y bibliotecas, la conversación que inició Platón -no terminaría en la auto-objetivación no porque algunos aspectos del mundo, o de los seres humanos, se libren de ser objetos de la investigación científica, sino simplemente porque la conversación libre y relajada produce discurso anormal en el momento en que hace saltar chispas" (41).

Pero este interés no es algo neutral y espontáneo. Es el interés que desde la Ilustración ha guiado el pensamiento occidental: la libertad de conciencia como máximo valor. Es el interés emancipatorio que Habermas descubrió en la reflexión, porque está implicado en ella: la reflexión sólo es posible dentro de determinadas condiciones, todo lo históricas que se quiera, pero inevitables: la posibilidad de exponer e intercambiar opiniones sin coacciones ni represiones, con el motivo que sea:

"Lo único en que yo quisiera insistir es en que el

interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente..." (42)

Rorty, que pretendía abandonar el proyecto moderno de filosofía, y no sólo el moderno, recoge de esta forma el ideal de libertad constitutivo de ese proyecto. Resulta difícil imaginar que el pensamiento edificante propuesto pudiera desenvolverse en otras condiciones. Ahora bien, lo que Rorty no acepta es que, más allá de esto, el pensamiento haya de tener otra relación con la política, más estrecha, como asume Habermas, siguiendo la tradición occidental:

"Desde Platón pasando por Kant hasta los "Post", la mayoría de filósofos han intentado fusionar sublimidad y decencia, fusionar la esperanza social con el conocimiento de algo grande. El Universalismo sobre el que Habermas insiste sugiere todavía la posibilidad de tal fusión. Tal vez sea posible, pero los filósofos del giro lingüístico en la praxis, como yo, lo dudamos. Mi propio presentimiento es que tenemos que separar la necesidad de confianza social de la individual, y hacer tanto de la sublimidad como de la "agape" (aunque no de la tolerancia) un asunto privado, opcional" (43).

Desde este punto de vista, consecuentemente, el discurso político, lejos de enmarcarse en la filosofía, se sitúa a un nivel legal, sociológico o literario; de hecho, para Rorty, la mayor parte del trabajo de justificación colectiva de la sociedad democrática no ha sido hecho por lo que llama "pensadores profundos",

"sino por soñadores individuales !gente como E. Bellamy, H. George, H. G. Wells, M. Harrington, Martin Luther King. Esta es la gente que sostiene la zanañoria ante las sociedades democráticas sugiriendo maneras concretas de mejorar las cosas: hacerlas más democráticas, más justas, más abiertas, más igualatorias, más decentes. Ellos proporcionan esperanza concreta, no conocimiento universal" (44).

Las diferencias entre Habermas y Rorty, para terminar, podríamos considerarlas como diferencias de perspectiva, maximalista, universalista, ligada a la Racionalidad la primera, minimalista, concretista, más escéptica respecto a los grandes conceptos la segunda. Sin duda, el esfuerzo por fundar la racionalidad del discurso crítico de Habermas no es compartido por Rorty, por temor a que suponga la hipostatización de un concepto de hombre y de sociedad históricos. Sin embargo, la reivindicación

del primero de una filosofía de la intersubjetividad, de una pragmática universal del lenguaje, frente a lo que caracteriza como filosofía de la conciencia, y la exigencia del segundo de abandonar el proyecto de una Epistemología fundante por una Hermenéutica descentrada, por un pensamiento edificante, comparten, como hemos visto, características fundamentales. La necesidad del diálogo como medio de dirimir las pretensiones de legitimación así como la necesidad de una comunidad, no distorsionada, tolerante, en la que este diálogo pueda tener lugar, son el punto de confluencia, no casual, de nuestros dos pensadores, que puede servir, indudablemente, para propiciar un acercamiento de esas tradiciones filosóficas de las que empezamos hablando.

NOTAS

*Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Cela Conde y al Dr. Francisco Torres por sus observaciones a un borrador de este trabajo; mención aparte merece el Dr. Juan L. Vermal, sin cuya orientación y estímulo ni ese borrador hubiera existido.

- (1) Rorty (1979), p. 17.
- (2) Ibid., p. 166.
- (3) Ibid., p. 167.
- (4) Ibid., p. 167.
- (5) Ibid., p. 287.
- (6) Ibid., p. 347.
- (7) Rorty (1980), pp. 727-8.
- (8) Habermas (1973).
- (9) Ibid., p. 81.
- (10) Jiménez Redondo (1982), p. 17.
- (11) Habermas (1968), p. 9.
- (12) Recogido en Habermas (1966).

- (13) Habermas (1968), p. 325.
- (14) Ibid., p. 246.
- (15) Ibid., p. 244.
- (16) Habermas (1981), p. 377.
- (17) Jiménez Redondo (1982), p. 25.
- (18) Habermas (1981), p. 389.
- (19) Ibid., p. 392.
- (20) Habermas (1984), p. 157.
- (21) Recogido en Habermas (1984).
- (22) Ibid., p. 24.
- (23) Ibid., p. 25.
- (24) Ibid., p. 27.
- (25) Publicado en 1968.
- (26) Publicado en 1973.
- (27) Recogido en Foster (1984).
- (28) Habermas (1984), p. 13.
- (29) Ibid., p. 21.
- (30) Ibid., p. 41.
- (31) Habermas (1968), p. 306.
- (32) Rorty (1979), p. 349.
- (33) Ibid., p. 193.
- (34) Ibid., p. 195.
- (35) Habermas (1968), p. 23.
- (36) Rorty (1979), p. 342.
- (37) Ibid., p. 343.
- (38) Ibid., 345.

- (39) Ibid., 348.
 (40) Ibid., p. 350.
 (41) Ibid., p. 350.
 (42) Ibid., p. 355.
 (43) Rorty (1987), p. 12.
 (44) Ibid., p. 12.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS*

- FOSTER, H. (Ed.) (1984), La posmodernidad, Ed. Kairós, Barcelona, 1985.
 HABERMAS, J. (1976), Ciencia y Técnica como ideología, Ed. Tecnos, Madrid, 1984.
 _____ (1968), Conocimiento e interés, Ed. Taurus, Madrid, 1982.
 _____ (1971), Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
 _____ (1973), Sobre Nietzsche y otros ensayos, Ed. Tecnos, Madrid, 1982.
 _____ (1981), The Theory of Communicative Action I, Beacon Press, Boston, 1984.
 _____ (1984), Conciencia moral y acción comunicativa, Ed. Península, Barcelona, 1985.
 _____ (1984), "La modernidad: un proyecto incompleto", en Foster (1984).
 JIMENEZ REDONDO, M. (1982), Prólogo a Habermas (1973).
 RORTY, R. (1979), La filosofía y el espejo de la naturaleza, Ed. Cátedra, Madrid, 1983.
 _____ (1980), "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 53 (1980).
 _____ (1987), "Posties", London Review of Books, 3-IX-87.

*Las referencias se dan por las fechas de la primera publicación de las obras; en el caso de aquellas no traducidas, la traducción es propia.