

LÓPEZ MOLINA, Antonio M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Madrid, Escolar y Mayo, 2012, 338 pp. ISBN: 978-84-939490-3-7.

Antonio M. López Molina es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y ha dedicado la mayor parte de su trabajo en investigación a la Teoría del conocimiento, campo filosófico al que dedica en la actualidad su actividad docente. Su labor como investigador deja un reguero de trabajo centrado en la Filosofía española del siglo veinte y la corriente trascendentalista que parte de Kant y culmina en la razón pragmática de Habermas. Si bien este último autor ocupa una posición central en el proyecto filosófico de López Molina, esta *Teoría postmetafísica del conocimiento* descubre y articula una multiplicidad de diálogos cuya importancia sigue latente en nuestro tiempo.

La obra consta de siete capítulos, una introducción y un prólogo que comienza así: «Después de Hegel ya nada fue igual, pero tampoco fue mejor». En la misma hoja: «Habermas representa el fin de esta historia», entre la tinta de las citas previas pocos centímetros, entre su sentido y significado propios, trescientas treinta y ocho páginas centradas en el Habermas de *Conocimiento e Interés* (1968). Quizás por la radical afinidad kantiana que comparten ambos autores, López Molina hace de la radicación trascendental en el diálogo su propio método hermenéutico, presupuesto que junto a todos los demás, hasta agotarlos, confiesa en su «Prólogo». Entre estos destaca la reflexión desde los conceptos y las categorías de la historia del pensamiento —clave del filosofar postmetafísico— que acepta y realiza López Molina. Dejando entrever las modestas palabras de Machado que de tanto repetirlas se han tornado ley, la obra de López Molina no sirve de atajo. Quien ha leído los ensayos de Habermas en busca de los fundamentos de su teoría crítica encuentra junto a López Molina un camino asfaltado donde antes había un pedregal.

La *crítica de la filosofía de la conciencia* aparece como categoría sintetizadora de un itinerario filosófico que le otorga su raíz al pensamiento habermasiano desde cuatro categorías empírico-transcendentales: racionalidad procedimental, carácter situado de la razón, crítica a la filosofía de la conciencia y deflación de lo extracotidiano. La crítica de la filosofía de la conciencia desde las corrientes filosóficas centrales de los siglos XIX y XX ocupan los cuatro primeros capítulos y la «fundamentación epistemológica de las relaciones entre la especie humana y la realidad natural, social e histórico-vital» (pp.11-12), los tres últimos.

A ojos de López Molina, la filosofía habermasiana va a aparecer siempre como una posibilidad encadenada en la historia del pensamiento: los autores aparecen aquí como problema y solución, eslabones como problemas filosóficos que se dan en cada autor junto a la posibilidad de la reflexión que la libere y reestructure. Habermas y su pensar postmetafísico van a tratar de cambiar el cauce, no el río. La secuencia hermenéutico-reflexiva realizada por López Molina se muestra en la obra en el siguiente orden:

El «Prólogo» y la «Introducción» nos ofrecen, desde la claridad y la honestidad filosófica, los presupuestos, el contenido, la estructura hermenéutica y el contexto

filosófico de la obra, facilitando enormemente su comprensión. Claridad sintomática por excelencia del buen académico que posibilita la aproximación al lector sin experiencia y sirve en bandeja de plata su trabajo al investigador sin tiempo: veinte páginas que me limitaré a recomendar ante la enorme dificultad de sintetizarlas o resumirlas sin perjuicio a su calidad.

Enmarcadas en las dos experiencias filosóficas que dan cuenta del salto del pensamiento del XIX al XX –la fenomenología y el giro lingüístico– la transición de la conciencia trascendental ahistórica a una conciencia histórica y mundana. En el «primer capítulo», vida, corporalidad, y lenguaje van a ser, de la mano de Husserl, Merleau-Ponty y Wittgenstein respectivamente, las principales categorías del acercamiento a una subjetividad constituida en sus contextos. Este enfrentamiento, que denuncia (1) la exclusión del mundo de la vida del pensamiento positivista –Husserl desde la fenomenología–, (2) el olvido del cuerpo como condición de posibilidad de todo objeto de conocimiento –M. Ponty desde el concepto de sinergia– y (3) la omisión de las consecuencias del estudio de la relación entre realidad y lenguaje planteada por Wittgenstein, pone en evidencia la ruptura de una conciencia trascendental, así como la liberación para la filosofía de nuevas posibilidades.

En el «segundo capítulo» el concepto de verdad, liberado ya de la exigencia de un correlato físico-natural esencialmente reduccionista, está ya disponible para una interpretación pragmática capaz de funcionar en las tres nuevas categorías del sujeto histórico, lingüístico y corpóreo. Este nuevo carácter va a romper con la quietud de la metafísica trascendental al introducirla en el seno de un proceso histórico e intersubjetivo. Desde el pragmatismo de W. James y el neopragmatismo de R. Rorty, la verdad como resultado de la dinámica entre contextos semánticos de los que participan los hablantes le va a permitir a Habermas abordar su discusión con Rorty acerca de la fundamentación del conocimiento, donde Habermas va a defender las posibilidades pragmáticas de su justificación frente a la solución contextualista del pensador americano.

Una vez liberada la verdad de su carácter apriorico trascendental y reorientada en el marco de su posible justificación, el «tercer capítulo» se centra en la teoría de los intereses del conocimiento que van a regir la demarcación distintiva entre filosofía y ciencia, como condición de posibilidad de ambos tipos de conocimiento. Intereses «interpretados como condiciones histórico-transcendentales del ser y actuar humanos, desde los que Habermas va a elaborar una teoría de la evolución social basada en su teoría de la competencia comunicativa» (p. 123). Es en este momento hermenéutico donde la distinción habermasiana entre acción instrumental y comunicativa cobra una importancia crítica: las categorías transcendentales del conocimiento han sido desplazadas por regiones del interés formadas en la síntesis de la especie humana con la naturaleza. En relación con la segunda parte de la obra aparece ya la importancia de conceptos sintéticos tales como ‘trabajo’, ‘lenguaje’ o ‘dominio’. A su vez, la razón comunicativa resulta de la operación hermenéutica que Habermas realiza sobre Peirce y Dilthey, autorreflexión que López Molina sitúa con acierto en el ecuador de su obra pues, si bien la primera parte atestigua el vaciamiento de la razón trascendental, la segunda parte da cuenta de su reelaboración como razón pragmática, y se consti-

tuye desde la fundamentación epistemológica de las ciencias empírico analíticas, así como de las ciencias histórico-hermenéuticas.

Interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio van a constituir el tridente habermasiano cuya fundamentación y potencia se despliega en torno a la acción comunicativa, concepto epistemológico cuya aplicación al conocer humano —explica López Molina en la «Introducción» (p. 17)— es el objeto de la teoría postmetafísica del conocimiento. Los «capítulos cuarto y quinto» van a estudiar la fundamentación epistemológica de las ciencias empírico-analíticas (A) e histórico-hermenéuticas (B) en el diálogo con la lógica procedimental de Peirce y con el intento diltheyano de la construcción de una crítica de la razón histórica respectivamente. En ambos casos, va a jugar un papel crucial la introducción de la razón comunicativa junto a los intereses del conocimiento, descubriendo (en A) la presencia epistemológica de la razón comunicativa en la explicación científica que rige el interés técnico en su dimensión positiva, y el interés práctico en la fundamentación de la experiencia intersubjetiva de los contextos de justificación (en B).

Los dos últimos capítulos constituyen la joya de la corona del potencial crítico habermasiano, donde López Molina va a articular en su diálogo con Habermas hasta cuatro vías de acercamiento a las ciencias de la crítica basadas en las necesidades lógicas del interés emancipatorio, cuya tarea será la de «reconducir a su objetivo final de un dominio libre de la naturaleza y el establecimiento de la intersubjetividad y del consenso en el ámbito de la comunicación social e histórica» (p. 233). Las dos primeras van a conquistar, en el diálogo brillante con Fichte y Schopenhauer —«capítulo seis»—, el concepto fichteano de autorreflexión como modelo teórico-formal del interés emancipatorio que va a situar la libertad como condición de posibilidad del conocimiento, y desde la voluntad schopenhaueriana, conseguirá ensanchar su originalidad hasta los dominios, tradicionalmente subordinados, de la experiencia estética.

El «séptimo capítulo» expone el diálogo habermasiano con Marx y Freud. A Marx le recrimina la subordinación reduccionista que padece la epistemología bajo el concepto de trabajo, en la que pensamiento queda reducido a la acción instrumental en la síntesis hombre-naturaleza y bloquea la posibilidad, implícita ya en los trabajos del joven Marx, de una teoría materialista del conocimiento. Del mismo modo, Habermas ofrece la categoría de «síntesis mediante la lucha» que sitúa epistemológicamente el conflicto de clase desde el interés práctico. Y es este primado de la praxis que configura la crítica de Habermas la que le acerca al estudio del psicoanálisis.

En Freud y en su hermenéutica de lo profundo encuentra el autor alemán el ejemplo idóneo de ciencia constituida sobre la praxis autorreflexiva, en la que los fragmentos privados del texto autobiográfico van a destacar un concepto de censura que bien es aplicable al tejido intersubjetivo de la acción comunicativa: «tanto la censura psicológica como la oficial reprimen materiales lingüísticos y significados articulados en ellos» (p. 309).

Alberto Coronel Tarancón
Universidad Complutense de Madrid