

los que la independencia de la patria “chica” y de España se ponían en un mismo plano, sin jerarquía explícita, haciendo evidente la confusión obrera para con la cuestión nacional (pp. 217-218).

En definitiva, el libro que aquí se reseña es un interesante trabajo sobre la difícil relación histórica entre las fuerzas progresistas y los distintos discursos nacionales disponibles en la historia contemporánea de España. Una obra de referencia obligada que aporta importantes capítulos para el debate sobre la cuestión nacional en España. Un tema que sigue llenando hojas de periódicos, pero que en la academia aún no ha logrado separarse con éxito de los intereses políticos más inmediatos.

Jorge del Palacio

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

De Hegel a Habermas, este es el viaje que nos sugiere la investigación de Antonio M. López Molina en su propósito de construir en un sistema una parte de la teoría del conocimiento. Pues, como López Molina afirma en el prólogo de la obra «después de Hegel nada fue igual» y «Habermas representa el final de esta historia» (pág. 9). El propósito de este trabajo es el de leer la obra de Habermas desde una clave postmetafísica, es decir, asumiendo la tarea de acotar en un texto cerrado lo que podría ser el conocimiento y la ciencia después de Kant y Hegel sin caer ni en un pensamiento débil ni en una concepción positivista o cientificista del conocimiento; o en palabras del autor: «sin renunciar un ápice a la fuerza de la especulación, a la transformación del tiempo –de nuestro tiempo– en conceptos» (p. 11). El texto restablece la relación entre conocimiento y ciencia desde la estructura de la racionalidad comunicativa y a partir de la categoría de auto-reflexión, en el marco de la tensión generada por el efecto del giro lingüístico y por el límite del nivel alcanzado por la reflexión de Kant y Hegel. Así, Habermas se concibe como confluencia de todas estas vertientes filosóficas en liza, al ser estas categorías habermasianas (racionalidad comunicativa y auto-reflexión) la clave de lectura y el hilo argumental que acompañan las diversas transformaciones que sufre la conciencia trascendental a lo largo del laberinto de la reflexión filosófica desde el siglo XIX hasta nuestros días. Estas categorías que gravitan sobre todo el texto son los nodos conceptuales que no solo ordenan la exposición sino aquellos que la orientan metodológicamente y que dotan de fundamentación teórica a la obra en su conjunto.

La teoría postmetafísica del conocimiento tiene objeto, como señala López Molina, «una investigación a gran escala de la aplicación del concepto de acción comunicativa al conocer humano» (p.17) en tanto que esta categoría de Habermas es para el autor la categoría con mayor rango epistémico aquilataada en el último tercio del siglo XX para comprender la acción humana, y en especial el conocimiento. Siguiendo la estela de pensamiento habermasiano, López Molina propone cuatro categorías «empírico trascendentales» que definen y delimitan ese pensar postmetafísico, a saber: (1) la racionalidad procedimental, (2) el carácter situado de la razón, (3) la crítica de la filosofía de la conciencia y (4) la deflación de lo extracotidiano. Categorías que a su vez tienen como condición de posibilidad la acción comunicativa y que propician la construcción de una razón comunicativa.

Parte importante de este concepto de razón comunicativa hunde sus raíces en la noción de racionalidad comunicativa en tanto que compendio, junto con el concepto de autorreflexión, de las cuatro categorías señaladas. Desde esta perspectiva la Filosofía si quiere caminar por el actual camino de la ciencia sin perder sus señas de identidad debe operar desde una racionalidad procedimental y una comprensión falibilista de sí misma, renunciando a ostentar un acceso privilegiado a la verdad, pero no por ello se ve en la obligación de abdicar de su pretensión de introducir planteamientos universalistas. La solución alcanzada por López Molina es la de vincular la solución habermasiana con el anclaje de la filosofía en el mundo de la vida. La reflexión y la crítica de lo dado se desarrollan en el marco de una razón situada en un mundo marcado por la pluralidad de miradas sobre lo real y donde «la conciencia trascendental se desmorona en un pluralismo de mónadas individuales» (p. 22). Los modos diversos de Husserl y Heidegger de «destrascendentalizar la razón», cómo señala López Molina, se encuentran limitados por pre-decisiones conceptuales de la filosofía trascendental. Por ello para Habermas la salida para afirmar el carácter situado de la razón sin que esta quede disuelta en la falta de rigor o en la incomunicabilidad de visiones incommensurables es la asunción del paradigma de la intersubjetividad. El lenguaje queda configurado como el terreno de encuentro para la razón, es pues condición de posibilidad del sentido en tanto que previo a los seres humanos individuales que llegan ya a un mundo lingüísticamente configurado, y un mundo así estructurado «no tiene otra finalidad que la práctica de los procesos de entendimiento en un comunidad de lenguaje» (p. 23). A este protagonismo del lenguaje se suma el primado de la praxis de modo que «lo que interesa a la experiencia filosófica tiene que estar contenido en las prácticas cotidiana de vida» (p. 27). Para evitar la caída en el contextualismo, que Habermas considera el reverso del logocentrismo y para evitar que ese primado de la praxis nos conduzca a una calle sin salida en este laberinto de la razón, Habermas y el profesor López Molina conciben el papel

mediador de la autorreflexión en tanto que puente capaz de unir a la ciencia y al mundo de la vida. «La tarea de la auto-reflexión consiste en establecer las relaciones entre las teorías científicas y el mundo social e histórico en el que se construyen estas teorías, sin renunciar ni a la cientificidad de las teorías ni a la fuerza de la reflexión de la experiencia filosófica» (p. 28). Se trata de un método que emerge de la práctica comunicativa misma. Una práctica regulada a su vez por una racionalidad comunicativa, criterio capaz de depurar comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y deformaciones de las formas de vida que tienen su origen en la racionalidad instrumental moderna. Esta concepción comunicativa de la razón tiene, por tanto, la doble tarea de mediar entre el saber de los expertos y las prácticas cotidianas de la vida que necesitan algún criterio de orientación y guía para no caer en una discontinuidad caótica.

En los sucesivos capítulos de la obra el legado kantiano de la teoría trascendental del conocimiento se verá confrontado en la reflexión habermasiana con el pensamiento de autores como Fichte, Hegel, Comte, Dilthey, Husserl, Marx, Freud o Rorty, habilitando de este modo la actualización de la potencialidad de la reflexión kantiana desde una perspectiva histórico-hermeneútica y que, al tiempo, tiene muy presente en su desarrollo los avances de las ciencias naturales y sociales, y de las humanidades.

Una vez expuesto el modo de pensar postmetafísico y su alcance, el profesor López Molina desarrolla de manera doble la construcción sistemática de la filosofía en su tarea de repensar las relaciones entre ciencia y conocimiento en la actualidad. Para ello elabora primero una triple crítica de la filosofía de la conciencia en primer lugar a partir de la vida, la corporalidad y el giro lingüístico, en segundo lugar a partir del positivismo, pragmatismo y finalmente la crítica elaborada por la teoría de los intereses del conocimiento. De la mano de esta triple crítica recorreremos no sólo los tres primeros capítulos de la obra del profesor López Molina sino el grueso de las corrientes filosóficas que han dado lugar a nuestro mundo.

A esta triple crítica le sigue una triple fundamentación epistemológica de las ciencias empírico-analíticas, de las ciencias histórico-hermeneúticas y de las llamadas ciencias de la crítica. Estas ciencias de la crítica despliegan una pléyade de caminos de salida dentro del laberinto del pensamiento postmetafísico en la tarea de encontrar la salida que prometa un camino seguro para la ciencia que no sea ni dogmático ni ingenuo. Entre estos caminos de salida encontraremos en primer lugar la apuesta por la razón hecha por Kant, Fichte y Hegel con acentos diferentes. Así veremos como para Fichte la libertad se instituye en condición de posibilidad del conocimiento al tiempo que se ofrece ante nosotros como otra vía de salida para alcanzar el objetivo de garantizar una concepción unitaria de la razón mediante la transformación hegeliana

de la teoría trascendental del conocimiento en una autorreflexión fenomenológica del espíritu. Encontramos también la apuesta de Schopenhauer por el primado de la voluntad como facultad capaz de transfigurar el concepto de interés y de someter a la razón de forma que la experiencia estética, en su doble aspecto de contemplación-creación, sea capaz de producir «la absoluta emancipación del ser humano por vía del desinterés» (p. 14).

La crítica guiada por un interés emancipatorio será la última vía ensayada en esta investigación a partir de la reflexión habermasiana, salida doblemente formulada como crítica de la sociedad y como la crítica de lo profundo que devela el psicoanálisis. Así aparecen tanto la interpretación habermasiana de Marx como el psicoanálisis como los últimos hitos en este recorrido intelectual en la forma de un yo libre que lejos de ser desinteresado está cargado de interés, ya proceda este de la teoría materialista del conocimiento en la que «la autoconstitución de la especie humana se despliega tanto en la actividad productiva como en la actividad revolucionaria», ya sea a partir de la consideración habermasiana del psicoanálisis como ejemplo de un saber metódicamente fundado en la autorreflexión.

La corporalidad, la vida y el lenguaje a partir de la Crisis de las ciencias europeas, la Fenomenología de la percepción y el *Tractatus* y las *Investigaciones* de Wittgenstein suponen la primera gran transformación de la conciencia trascendental en una conciencia historizada y mundanizada. Se trata de una nueva concepción de la subjetividad encarnada, incorporada al mundo, a los asuntos mundanos, a la historia.

Tras incardinar a la razón en el mundo el periplo intelectual que nos ofrece esta Teoría postmetafísica del conocimiento nos lleva a considerar los envites que entre racionalismo y empirismo se han librado, señalando al menos tres momentos destacados, a propósito de la disputa en torno a la demarcación de las distintas esferas del conocimiento en la tensión establecida entre ciencia y filosofía. De esta forma encontramos primero la disputa de Habermas con Comte donde la crítica habermasiana se destina a debilitar las bases teóricas prekantianas del discurso del espíritu positivo. En un segundo momento es la figura de William James la que es tomada en consideración ya no a propósito de la distinción entre ciencia y metafísica sino para lidiar en torno al concepto de verdad desde una visión empirista y constructivista. Esta batalla se retoma a propósito de la confrontación entre Habermas y Rorty, como muestra el segundo capítulo de la obra, en la oposición entre el contextualismo y la solución epistémica, entre la coacción sin coacciones del mejor argumento o el contexto justificativo de las sociedades, donde encontramos de nuevo transfiguradas las condiciones ideales y las condiciones empíricas de justificación del conocimiento. Tras analizar los avatares de la crítica de la teoría metafísica del conocimiento aparecen en el viaje que nos propone la obra

la vía de los intereses del conocimiento, que constituyen las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, si bien de la especie humana y no de un sujeto trascendental. Es una concepción del conocimiento que desea superar una perspectiva tanto meramente pragmático-materialista como una perspectiva metafísico-idealista. El conocimiento aparece desde esta perspectiva antropológica como instrumento de autoconservación de la especie pero trascendiendo esa autoconservación. La fuerza emancipatoria de la reflexión aparece tanto como medio para evitar la recaída metafísica como método a partir del cual la autorreflexión escenifica la coincidencia del conocimiento y el interés por la emancipación (p. 147).

Uno de los elementos más interesantes y destacados de esta obra es, precisamente, el análisis que el profesor López Molina hace de la autorreflexión habermasiana con vistas a sentar las bases de una teoría de la sociedad que tomando pie en la teoría del conocimiento ponga el interés emancipatorio como guía de su reflexión. Así López Molina señala con gran claridad como mediante el empleo de la distinción habermasiana entre la acción instrumental y la acción comunicativa es posible actualizar la crítica marxiana y superar alguna de sus deficiencias y aprovechar su potencial «orientándola hacia un fin práctico: la consecución de una sociedad racional y justa» (p. 291). La autorreflexión se distingue así de una autocomprensión sesgada y estrecha que reduzca a toda actividad al dominio de la acción instrumental y permite alcanzar una nueva comprensión emancipadora del ser humano, de la sociedad, del sujeto del conocimiento y de la historia. De esta forma, y sin caer en la ingenuidad de afirmar salvíficamente el desarrollo científico-técnico o la producción de un complejo entramado institucional como caminos emancipatorios, mediante la lucha se concreta y traduce ese ideal emancipatorio tanto en la esfera de la acción instrumental como en la esfera de la acción comunicativa. En ambos casos la autorreflexión opera como creación de autoconciencia que se rebela tanto ante una liberación no igualitaria de la coerción que impone desigualmente la naturaleza externa a los seres humanos en el desigual acceso de ellos a los beneficios de la técnica, y por otra parte como crítica-criterio para establecer un diálogo libre e igualitario en el espacio de la acción.

Así, como señala López Molina recordando las palabras de Habermas en *Conocimiento e interés*: «una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad, desde el punto de vista de la autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente» (p. 297). En ello reside la posibilidad de aclarar la relación entre ciencia y filosofía, señalando con López Molina que en tanto que crítica la filosofía debe negar pretendidas cosmovisiones universales pero

afirmar una reflexión interesada en tanto que orientada hacia un fin práctico. En palabras de Hannah Arendt equivaldría a asumir como interés propio la preocupación por el aspecto del mundo, un mundo habitable donde el fin práctico que se impone a la crítica, y por eso a la filosofía como criterio para la acción es el ideal emancipatorio.

Víctor Granado Almena
vgranado83@yahoo.es

P. CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 422 pp.

En el año 1984 apareció en los estantes de las librerías especializadas *La voluntad de aventura*, firmado por el profesor Pedro Cerezo Galán. Hoy, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, encontramos un trabajo que, no siendo continuación de aquél, guarda con el mismo un constante diálogo que permite complementar y ampliar la obra de entonces.

José Ortega y Gasset y la razón práctica reúne un total de dieciocho artículos, cuatro de ellos inéditos (*Prólogo. Ortega y la razón práctica*; *Las dimensiones de la vida humana*; *La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano*; y *El sentido de la técnica. Una confrontación entre Ortega y Heidegger*) y los restantes aparecidos a lo largo de veinte años de laborioso estudio. Tanto en los unos como en los otros, la referencia principal es siempre, como no podía ser de otro modo, el *corpus orteguiano*. Sin embargo, el volumen editado por Biblioteca Nueva no se limita a ser una recopilación erudita de los tópicos de la obra de Ortega. Todo lo contrario, podemos diferenciar en el mismo dos niveles de diálogo: por una parte, Cerezo hace dialogar al autor de *España invertebrada* tanto con sus contemporáneos –particularmente con Heidegger, con quien mantiene un imaginario (e imaginable) encuentro en *Sobre técnica y humanismo* (pp. 255-267)– como con sus maestros intelectuales. A este respecto, resultan de particular interés las relaciones que Cerezo trenza entre nuestro filósofo más universal y tres de sus autores más queridos: Miguel de Cervantes, Friedrich Nietzsche y Johann Gottlieb Fichte. Así, el autor reflexiona largamente sobre la influencia de Cervantes en la forma orteguiana de *ver y mirar* la realidad, además, y en relación con ello, de la importancia del *estilo*; trabaja la influencia nietzscheana en Ortega, destacando los momentos de mayor y menor cercanía entre ambos autores; y subraya la importancia de Fichte para poder comprender, de un lado, la *razón vital*, y, de otro, las pretensiones políticas de Ortega durante los primeros años del siglo XX (fundamentalmente, por su lectura de los célebres *Discursos a la nación alemana*).