

*KANT AND DARWIN? A CRITICAL EXAMINATION
OF HABERMAS WEAK NATURALISM IN THE LIGHT
OF FREE WILL AND DETERMINISM PROBLEM*

FRANCISCO VICENTE GALÁN VÉLEZ
ORCID.ORG//0000-0001-5616-9612

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
francisco.galan@ibero.mx

Abstract: *This article examines Habermas's weak naturalism, in particular, his discussion of the problem of free will and determinism. Habermas challenges the reductionist aspect of strong naturalism on the basis of an epistemological dualism—one he considers unsurpassable—between the perspectives of the observer and the participant of a dialogue, but he accepts the search for a monist vision of reality. However, although Habermas's attempt to expand the constrained vision of nature is welcomed, this paper offers a critique of his position due to the vagueness in his way of understanding the relation between philosophy and science and his attempt—however weak—to naturalize reason, by trying to bring together Kant with Darwin.*

KEYWORDS: KANTIAN PRAGMATISM; SCIENTISM; FREE WILL;
REDUCTIONISM; EMERGENTISM.

RECEPTION: 25/07/2017

ACCEPTANCE: 01/12/2017

¿KANT Y DARWIN? UN EXAMEN CRÍTICO DEL NATURALISMO DÉBIL DE HABERMAS A LA LUZ DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO

FRANCISCO VICENTE GALÁN VÉLEZ
ORCID.ORG//0000-0001-5616-9612
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
francisco.galan@ibero.mx

Resumen: En el artículo examino el naturalismo débil de Habermas, en especial, su análisis del problema de la libertad y el determinismo. Habermas rechaza el reduccionismo del naturalismo fuerte con base en un dualismo epistemológico, el cual considera irrebasable, entre la perspectiva del observador y la del participante del diálogo, pero acepta la búsqueda de una visión monista de la realidad. Aunque se valora positivamente el intento de Habermas de ampliar la visión restringida de la naturaleza, critico la ambigüedad de su modo de entender la relación entre filosofía y ciencia, y la pretensión de naturalizar, aunque sea débilmente, a la razón tratando de compaginar Kant con Darwin.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO KANTIANO; CIENTIFICISMO; LIBRE ALBERDÍO; REDUCCIONISMO; EMERGENTISMO.

RECIBIDO: 25/07/2017

ACEPTADO: 01/12/2017

HABERMAS UN PENSADOR EJEMPLAR

Quizás el principal problema de nuestra cultura sea el de mediar entre ámbitos y campos de la significación que se han distanciado. El conflicto entre la imagen manifiesta y la imagen científica del mundo, descrito magistralmente por Wilfrid Sellars (1963), lejos de atenuarse se ha agravado por la hiper-especialización y la mayor conciencia del pluralismo cultural. A pesar del renacimiento de la metafísica en la tradición analítica, en los últimos 20 años, en general parece estar ausente hoy la filosofía primera, en el sentido aristotélico de una disciplina arquitectónica del conocimiento. Uno de los debates de meta-filosofía, que obstinadamente sigue presente, es el del naturalismo.

Jürgen Habermas ha sido un pensador ejemplar en cuanto a la variedad de temas que ha abarcado y la profundidad de sus enfoques; así como su talante dialógico, de querer aprender de distintas tradiciones filosóficas, especialidades y voces públicas, incluidas las religiosas. Más allá de lo valioso de sus posiciones en diversos temas, su postura tiene un gran interés metodológico para la filosofía: ¿Cómo pensamos que debemos hacer filosofía aún, si queremos colaborar con una vida más humana? Sin embargo, el carácter mediador de su filosofía puede llegar a ser ambiguo y desconcertante. Tal es en mi opinión la postura que denomina naturalismo débil, la cual se puede caracterizar negativamente por rechazar el naturalismo *fuerte* reduccionista, y positivamente como la aceptación de la teoría de la evolución en cuanto elemento imprescindible de los fundamentos de su postura filosófica.

La ambigüedad respecto al naturalismo no sólo se atribuye a Habermas. Existe consenso entre los autores ocupados de este tema: no está claro qué se entiende por tal término.¹ Mario de Caro y David McArthur (2004: 3) señalan dos tesis que se pueden llamar esenciales al naturalismo, pues la mayoría de los autores las defienden, aunque discrepan en los detalles de cómo interpretarlas, éstas son: (1)

1 El significado con mayor aprobación es el rechazo a lo sobrenatural, pero tal significado también es muy vago, pues se puede entender como el rechazo de explicaciones que recurran tanto a entidades trascendentes —especialmente al Dios de la tradición judeo-cristiana— como a entidades inmatrimales. Pero, como las entidades matemáticas, que no son objeto de sospecha, son inmatrimales, la confusión puede aumentar.

tesis ontológica: afirma que la naturaleza es lo único existente y se conoce a través de la ciencia; (2) tesis metodológica: sostiene que la filosofía debe ser pensada de modo diferente al de su tradición y ser vista en continuidad con la ciencia.²

El naturalismo de Habermas rechaza el dualismo y acepta un monismo ontológico, como otros, sin embargo, en lo ontológico, no se identifica con el cientificismo ni con el fisicalismo.³ Es sintomático que este último término prácticamente se haya vuelto sinónimo de naturalismo, cuando no lo es, pues todo fisicalista es un naturalista, pero no al revés, por eso Habermas se quiere deslindar de él con su distinción fuerte-débil.

Además del rechazo a lo sobrenatural, y a las tesis dualistas, la apelación naturalismo puede significar la pretensión de explicar conceptos normativos centrales de la filosofía, epistemológicos o éticos, como la verdad, la objetividad, el valor, la racionalidad, en términos científicos de algo que no es normativo. En este punto, como trataré de mostrar, la postura habermasiana presenta una ambigüedad muy cuestionable, al presentar la justificación de los conceptos normativos epistemológicos —lo que llamaré trascendental (Immanuel Kant)— como algo que tiene un fundamento empírico: la evolución (Charles Darwin). El alemán sigue a Sellars en la idea de que el espacio de las razones no puede ser naturalizado, por ello rechaza al naturalismo fuerte, pero como pensador posmetafísico ilustrado quiere discutir cuál es el modo correcto de la naturalización del espíritu, lo cual consigue con su naturalismo débil.

Aunque en *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas establece los fundamentos de su filosofía, la “Introducción” de *Verdad y justificación* (Habermas: 2002a)⁴ representa un añadido importante, sobre todo en las posiciones epistemológicas y ontológicas. Dos tesis que encontramos ahí son: el naturalismo débil y el realismo sin representación. Hay cierta interrelación entre ambas y el nombre

2 “[...] ‘methodological naturalism’ will be understood as a view about philosophical practice. Methodological naturalists see philosophy and science as engaged in essentially the same enterprise, pursuing similar ends and using similar methods” (Papineau, 2015: 23-24).

3 El cientificismo afirma que sólo el conocimiento científico es válido y unificado, por su parte, en el fisicalismo se defiende además que la física es en el fondo la única ciencia.

4 En adelante vj.

que mejor las engloba es el de pragmatismo kantiano.⁵ La relación del trascendentalismo kantiano con el pragmatismo de Charles Peirce fue desarrollada desde *Conocimiento e interés* y retomada en VJ con el nombre de realismo sin representación. El naturalismo débil, en cambio, si bien aparece someramente antes (1982: 124 y 141), Habermas lo desarrolla plenamente hasta VJ, texto donde la conexión relevante no es la de Kant con Peirce, o de Peirce con Darwin, sino de Kant con Darwin, lo cual parece forzar mucho el pensamiento del inglés, y una suerte de traición al alemán, pues si bien se trata de detrascententalizar a Kant, tal vez va demasiado lejos al insinuar que el origen de las especies puede ser el de la validez de nuestros conocimientos.

Mi análisis del naturalismo débil se basará en el examen que Habermas hace del problema de la libertad y el determinismo, donde su defensa de la primera se presenta como una aplicación de los fundamentos del naturalismo débil. Por ello, aunque VJ siempre está presente, no lo tomo como hilo conductor, sino dos ensayos de la década pasada: “Libertad y determinismo” (Habermas, 2006),⁶ y “The language game of responsible agency and the problem of free will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?” (Habermas, 2007),⁷ textos donde quiso llevar a la discusión contemporánea los fundamentos teóricos de su postura.

LA AFIRMACIÓN DE LA LIBERTAD EN LOS CONDICIONAMIENTOS

LD y TLG inician mencionando trabajos neurocientíficos, cuyos avances espectaculares en los estudios del cerebro parecen mostrar conexiones causales que ponen en entredicho la idea tradicional del sujeto que actúa libremente, motivado por

5 Kenneth Baynes señala que Habermas usó por primera vez el término, como descriptivo de su pensamiento, en el prefacio de la edición alemana de Habermas, 2002c y en Habermas, 2002b, (Baynes, 2004: 215, nota 3).

6 En adelante LD.

7 En adelante TLG. Este artículo, que recibe mayor peso en mi análisis, fue publicado en *Philosophical Explorations*, incluye trabajos críticos de Joel Anderson, John Searle, Michael Quante, Timothy Schroeder, Randolph Clarke, y una réplica de Habermas a ellos.

razones (2007: 14). Habermas refiere a una publicación de 2004, donde once *científicos líderes* señalan que en un futuro próximo será posible explicar las sensaciones, emociones, pensamientos y decisiones, basados en los procesos físico-químicos del cerebro, al punto de llegar a predecirlos. Para ellos estamos en el inicio de ver cómo cambiará nuestra imagen de nosotros mismos como humanos. Frente a esta postura, calificada por Habermas de una *seducción metafísica*, el naturalismo débil plantea tres afirmaciones:

1. Nos asumimos como agentes efectivos, que actuamos causalmente en el mundo.
2. Se acepta la autoridad epistémica de las ciencias naturales, las cuales atribuyen eficacia causal sólo al tipo de estados y eventos de los que ellas se ocupan.
3. Se piensa que el universo es algo unificado, y que estamos incluidos en él, como parte de la naturaleza. (2007: 14)

Habermas trata de defender las tres afirmaciones, pues si se elimina alguna, se disuelve el problema, pero su conciliación no es tarea fácil. Defender la primera, de una interpretación reduccionista de la segunda, no es nada sencillo sin adoptar un cierto dualismo ontológico, el cual fácilmente se podría seguir si no se acepta la tercera tesis.

La primera afirmación lleva a lo que puede llamar: el *factum* de la libertad. En los dos textos que seguimos se atribuye a la libertad las mismas características, sin embargo, hay diferencias en la estrategia argumentativa de cada uno. LD hace una descripción fenomenológica de la autoría responsable. TLG explicita el saber performativo⁸ que acompaña al agente, cuando está como participante en el juego del lenguaje, por ejemplo, al recriminar a alguien por su actuar.

En su análisis fenomenológico, siguiendo a Peter Bieri, Habermas trata de mostrar que la libertad, aunque condicionada, es el principio de un tipo de acción. “El agente es libre cuando quiere, como resultado de su deliberación, aquello que tiene por correcto” (2006: 164). Hay condiciones y motivos racionales

8 El anglicismo aún no es aceptado oficialmente, pero ya se emplea.

para preferir hacer algo, pero el sujeto debe considerar dichas razones no como impuestas desde fuera, sino como propias, como algo que, aunque limitado por la situación, es parte de *su poder hacer*. La explicación causal de la acción ignora por completo esto, mientras la explicación racional de la acción difiere de la anterior, en que no pretende darnos las *condiciones suficientes* de la acción, pues por poderosas que sean las razones y motivos de un agente, éste puede en última instancia no seguirlos. Dos personas con las mismas razones podrían actuar diferente. Eso hace del actor un autor, pues no sólo debe estar convencido de hacer lo correcto, sino también de hacerlo él mismo. “Una motivación mediante razones no sólo pide un agente que tome una posición racional, para el cual las razones cuenten, sino también un agente que se deje determinar por su propia forma de ver las cosas” (2006: 167).

El sujeto experimenta un poder obrar propio dado en su corporalidad, se identifica con su cuerpo, cuando “vive su naturaleza subjetiva como fuente de su poder” (2006: 168), y aunque se den procesos orgánicos inconscientes, asume que su cuerpo íntegro sostiene su acción libre. Estos procesos neurológicos “se transforman, para el actor, de determinantes causales en condiciones posibilitadoras” (2006: 168). Lo mismo sucede con las determinaciones provenientes de los sucesos de nuestra biografía. Aunque actuamos con base en ellas no pensamos que estén contra nuestra libertad, pues este modo habitual de actuar puede cambiar por diversas consideraciones. Así el análisis fenomenológico muestra lo incorrecto del reduccionismo y del dualismo. El primero, como dije, deja de lado la motivación por razones, así como el acto de la voluntad de hacerlas propias. El dualismo, por su parte, descarta el papel de los condicionamientos en la libertad.

A la fenomenología de la autoría responsable se le puede considerar cercana al mentalismo, por ello TLG quiere, desde el inicio, ligar la libertad con la práctica comunicativa que sólo es posible en sociedad. Aunque atribuimos comportamiento espontáneo a los animales, sólo en los agentes intencionales suponemos libertad. Cuando preguntamos a alguien, o se nos pregunta por qué actuamos de tal manera, constatamos el elemento esencial de haber podido actuar de otra manera. Cuando estamos deliberando sobre la mejor alternativa, tenemos siempre un saber concomitante de que somos libres. Es un saber tácito que acompaña a la decisión y es algo fundamental en el juego del lenguaje de la atribución de

responsabilidad, pues sin él no hay tal juego.⁹ El espacio de razones permite ligar la comunicación con el acuerdo.

Este juego de lenguaje hace conscientes a los actores de que *siempre ya* están operando dentro del espacio de las razones obligatorias, y de que deben permitir que estas razones los influencien y que se hagan reclamaciones sobre ellas. (2007: 15)

Habermas asigna tres características a un acto libre, las cuales coinciden con lo que socialmente se podría considerar un ejercicio responsable de la libertad:

1. Que el sujeto que actúa (agente) esté consciente de que se encuentra dentro de un espacio de razones culturalmente circunscrito, y que debe responder sobre el actuar a favor o en contra de ellas.
2. Que el agente haga un juicio práctico tomando en cuenta las mejores razones, las más pertinentes.
3. Que el agente haga suya esa razón decisiva de lo que cognitivamente pensó que era lo mejor. (2007: 16)

Volvemos a encontrar las características de cómo las razones son causa del acto libre, pero al enfatizar su ámbito se explica mejor su modo peculiar de causación:

Las razones que circulan en la cultura y la sociedad adquieren fuerza motivante de la acción solamente cuando encuentran un punto de acceso desde el espíritu

9 La dimensión performativa de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla permanece invisible para la tercera persona. “Since there is no way to determine whether someone can respond to reasons except from the standpoint of other reason-users (just as there is no way to determine whether someone can speak Frisian without appealing to the judgement of Frisian-speakers), autonomous agency is something that emerges only in the mutual attribution and contestation of that status” (Anderson, 2011: 102).

objetivo (*objectivem Geist*) en la mente subjetiva, esto es en la conciencia de las personas, quienes por su parte son preparadas para ello a través del proceso de socialización. (2007: 17)

Así como en LD habló del cuerpo como un condicionamiento-posibilitante de la libertad, así sucede con la socialización de las razones. El niño, por más que se quiera pensar como pre-programado genéticamente, no puede desarrollarse como persona autónoma hasta asimilar efectivamente estos significados intersubjetivos del mundo de la vida. De nuevo encontramos que la libertad no es algo sin condicionamientos, en este caso culturales, pero estos son diferentes de las leyes naturales las cuales hacen inteligibles ciertos sucesos, pues incluso explicando las acciones de alguien acudiendo a su medio social, no se puede considerar determinado a un único curso posible de acción, ni al actuar como algo forzoso.¹⁰

Entiendo la libertad de la voluntad, en lo general, *como el modo como uno ata su propia voluntad sobre la base de razones convincentes*. La libertad de la voluntad caracteriza un modo de ser —el modo en que los agentes existen dentro del espacio de las razones y responden a las razones culturalmente transmitidas y socialmente institucionalizadas. (2007: 19)

Para Habermas, la clave para hablar de libre albedrío no es ni la ausencia de condicionamientos ni la mera decisión sobre alternativas —como podríamos encontrar en un programa computacional—, sino el atar la voluntad al espacio de las razones. Por ello empleamos el término libertad de modo gradual, pues no existe la libertad absoluta. Es muy difícil encontrar sujetos dispuestos a examinar con mucha prudencia las diversas razones para deliberar cuáles son las mejores y

10 “[...] the notion of an agent as ‘active’ and not merely passive entails something like the capacity on the part of the agent for critical reflection, or for what Korsgaard calls ‘reflective endorsement’ – the ability to step back from a potentially motivating desire and ask whether one endorses it or wants to treat it as a reason for action [...] An agent can identify with or reflectively endorse a desire only if she sees it as one that (as appropriate) she could justify to others” (Baynes, 2004: 202).

proceder de acuerdo con ellas. De modo ordinario actuamos por costumbre, por ello razonablemente se puede dar cuenta de nuestros actos acudiendo a lo que ‘de hecho es así’. Razones pragmáticas se oponen de ordinario a razones sobre la vida buena, y sobre el deber ser. Nos exponemos a la crítica de otros, así como a la de nosotros mismos, cuando actuamos a la ligera, o movidos por impulsos pasajeros, y llegamos a actuar en contra de nuestro proyecto de vida, o dejamos de lado nuestras obligaciones morales para con otros. La acusación nuestra, o de otros, es no haber considerado lo suficiente las mejores razones. El sujeto a quien se le imputa la responsabilidad de algún acto, y acepta ser el autor del mismo, puede alegar mil excusas, pero nunca al grado de negar que es libre, sino sólo no haberlo sido de modo pleno.¹¹

UN FUERTE RECHAZO DEL NATURALISMO FUERTE: LA NECESIDAD DEL DUALISMO EPISTEMOLÓGICO

Analizaré ahora la segunda afirmación: Habermas acepta la autoridad epistémica de las ciencias naturales, metodológicamente sólo ellas atribuyen eficacia causal a un tipo de estados y eventos, pero rechaza asumirlas como la única autoridad epistémica y en especial postular su lenguaje de observador como el único o el fundamental. El naturalismo fuerte, como lo llama Habermas, sostiene lo anterior y su presupuesto materialista dice que estamos en un mundo causalmente clausurado, el cual puede ser descrito completamente con el lenguaje del observador. El rechazo al naturalismo fuerte muestra el límite de tal supuesto metodológico y la posibilidad de otro tipo de naturalismo.

La crítica habermasiana empieza con cierta ironía. En la Modernidad estamos acostumbrados a considerar el costo del conocimiento pues, si bien libera, quita la inocencia y produce cierta desilusión. No deberíamos asustarnos con algunas voces de las neurociencias de que tal vez no somos el yo que pensábamos, pues ya algo similar habíamos escuchado con el inconsciente freudiano, en el

¹¹ En TLG se analiza cómo se consideran dichos condicionamientos en el ámbito jurídico, al grado de que alguien, en ciertas circunstancias, puede ser exculpado de ciertos actos cometidos.

movimiento del 'yo' al 'ello'. Pero con la ilustración neurocientífica parece perderse el elemento emancipador del conocimiento de los condicionamientos y restricciones, para quedarnos sólo con el quiebre y la desilusión.¹² Si el conocimiento fuera emancipador, surgiría la paradoja de que el 'yo investigador' del problema mente cerebro, quien ya descubrió que su conducta es algo determinado, no sería idéntico con el 'yo observado', quedaría *ilustrado* respecto a la auto-comprensión anterior de sí mismo, pero en tal caso sería falso lo que investigó de sí mismo. La descripción objetivante sobrepasa el límite de la propia comprensión del sujeto como persona, pues en esta descripción las personas ya no pueden reconocerse como tales. "Las descripciones de las personas y de sus pensamientos o de sus prácticas, no pueden ser traducidas a términos conductistas o fisicalistas sin cambiar o perder su significado" (2007: 25).¹³

Experiencias sin contenido proposicional, como el dolor, pueden llevar a entender lo mental como un conjunto de estados en el *flujo de conciencia*, pero esa descripción genera la ilusión de que se pueden encontrar *desde fuera* estados percibidos por el sujeto *desde dentro*. Lo causal puede ser instrumentalizable, esto supondría que manipulando ciertos estados físicos deberían producirse ciertos estados mentales o contenidos semánticos, lo cual es un dislate, pues ellos no son cosas o sucesos. Las actitudes hacia los hechos y las personas no son experiencias que *se tienen*, sino actos ejecutados. La principal objeción de Habermas al naturalismo fuerte es dejar de lado la distinción entre el *es* y el *debe*. Las actitudes proposicionales están regidas por normas y, en ese sentido, pueden estar equivocadas, por eso deben justificarse. La descripción objetivante no distingue entre la

12 En Sigmund Freud, el saber del ello era un saber para regresar al yo: "*where id was, there ego shall be*" (2007: 24). En las neurociencias naturalizantes el quiebre de la ficción del 'yo' destruye cualquier referente al 'yo' que pudiera guiar a una revisión de la auto-descripción. "This fiction gets replaced with the image of a consciousness that hangs like a marionette from an inscrutable crisscross of strings" (2007: 24).

13 "How should we connect a monk's meditation to the synchronously observed stimulation patterns of the gamma oscillations in his cortex? [...] The difficulty consists in the fact that the language games, terminologies, and explanatory models that we have to employ in such cases cannot be reduced to one another" (2007: 25).

operación que tiene éxito o fracasa, sólo se queda con el “así son las cosas”, por ello desde el reduccionismo no sería posible el aprendizaje. Habermas refiere a un argumento de Julian Nida-Rümelin que parece contundente: Si alguien estuviera tratando de convencer a su oponente de que la totalidad de las interacciones del comportamiento humano, el suyo incluido, están determinadas de antemano, no podría hacerlo sin caer en una contradicción performativa. Los condicionamientos tienen sentido en un lenguaje objetivador, pero resultan ininteligibles si el sujeto los quiere aplicar a sí mismo.

Hay posturas filosóficas a las cuales no les importa el argumento de la contradicción performativa e insisten en defender la perspectiva del participante como la única válida, o por lo menos la principal. El compatibilismo trata de mostrar la posibilidad de compaginar el juego del lenguaje de la responsabilidad con el determinismo. Habermas critica esto, pues en realidad sólo funciona desde la perspectiva del observador y hace trampa, pues acaba omitiendo la del participante, aunque dice considerarla. El materialismo no eliminativo y no reduccionista trata de explicar lo peculiar de los fenómenos mentales a partir de propiedades emergentes en un sentido débil, incluso puede llegar a aceptar cierta eficiencia causal de lo mental. Para Habermas, el problema principal es quedarse en una concepción mentalista. Si el significado de mente se agota en los estados mentales producidos por el cerebro, la mente o el espíritu, que surge desde la comunicación simbólica de la cultura, no pasa de ser un burdo epifenómeno y una mera sucesión de episodios.¹⁴ Así, aunque Habermas defiende el monismo ontológico, por lo cual en cierto modo debería estar de acuerdo con el compatibilismo, su crítica de fondo consiste en asumir el juego del lenguaje del participante como un hecho irrebasable, por ello considera que, si bien debemos mantener el punto de vista del observador externo, también debemos aceptar el del participante, es decir, aceptar un dualismo irrebasable sobre la validez de estos dos modos de conocer.

14 Para Habermas, el título del libro de Gerhard Roth es una especie de chiste involuntario: “*From the Perspective of the Brain,* there is nothing whatsoever to be perceived, since the term ‘brain’ stands for nothing more than slices of observable events” (2007: 34).

Desde el punto de vista antropocéntrico de una forma de vida propia de comunidades —que dan solución a determinados problemas— lingüísticas y cooperativas, integradas por individuos socializados, la existencia de las dos clases de vocabulario y de perspectivas explicativas que «nosotros» imponemos al mundo sigue siendo, para nosotros, algo «irrebasable» [*nicht-hintergehbbar*]. (2006: 173)¹⁵

Ambas perspectivas se originan a partir de la comunicación lingüística. La conciencia subjetiva no es lo que primordialmente nos distingue como humanos, sino el entretrejimiento de nuestro referirnos al mundo de modo intencional con la intersubjetividad de nuestro relacionarnos como personas.¹⁶ Nuestra conciencia socializada lingüísticamente presupone la relación intencional con el mundo, y está condicionada por ésta, pero lo mismo sucede en sentido inverso.¹⁷ No podríamos tratar de precisar ciertos sucesos o las características de algo sin el diálogo con otros que provocó nuestra duda o asombro. “Nosotros somos, en una misma persona, seres que observan y partícipes de una comunicación” (2006: 176), pero la prioridad es de la perspectiva del participante, porque las actitudes intencionales de referirse al mundo de manera objetiva sólo se pueden aprender en la comunicación. El significado de que algo sea ‘ello’ sólo puede aprenderse a partir del diálogo entre un yo-tú donde ambos se refieren a algo del mundo, y sólo después se puede llegar a pensar ‘yo’ o ‘tú’ como algo puramente ‘ante los ojos’.¹⁸

15 Joel Anderson, traductor al inglés de TLG, pone esta valiosa nota sobre el término que en español se puede traducir como irrebasable: “The German term here is ‘*nicht-hintergehbbar*,’ which means both that something is unavoidable and also that it is impossible even to take up a position from which to examine it without already presupposing it. It is translated throughout in terms of the impossibility of ‘getting around’ something” (2007: 42, nota 2).

16 Habermas toma esta tesis de Michael Tomasello, a la cual volveré más adelante.

17 Habermas sigue la postura de Michel Dummett, de que las dos funciones fundamentales del lenguaje, exposición de hechos y comunicación, aparecen “imbricadas, con los mismos derechos originales, la una en la otra” (2006: 176).

18 En apoyo a su postura, Habermas refiere al ensayo, que llama célebre, de Wilfred Sellars (1963): “La filosofía y la imagen científica del mundo”. Allí Sellars narra las etapas que en Occidente llevan desde una concepción mítica de la naturaleza personificada, hasta la imagen científica donde

UN PRAGMATISMO KANTIANO

Frente a la alternativa del naturalismo reduccionista y el dualismo metafísico, Habermas plantea una tercera opción, que “toma en serio el giro trascendental kantiano, y reflexiona sobre las precondiciones pragmáticas de nuestro acceso al mundo” (2007: 37). El pragmatismo kantiano, que acepta el dualismo epistemológico, en primer lugar, debe hacer una deconstrucción del naturalismo fuerte y, para ello, distinguir el conocimiento de la naturaleza, tal como se da en las ciencias naturales, del universo que incluye a la humanidad como parte de ella. Distinción que equivocadamente omite el naturalismo fuerte. En segundo lugar, debe distanciarse de Kant y evitar caer en un idealismo trascendental cuya justificación está al margen de las ciencias naturales. Aunque consideráramos que el juego complementario de perspectivas, con la prioridad del participante, fuera algo constituyente del mundo en el sentido de Kant, también se puede pensar que tiene un origen dentro del mundo. Analicemos este doble movimiento.

1. Una consecuencia muy importante de asumir el giro epistemológico es evitar reintroducir el naturalismo fuerte en la forma de una apuesta. El reduccionismo metodológico ha sido muy exitoso en explicar ciertos niveles de complejidad bioquímica, por qué no pensar que, a pesar de no tener hoy una explicación, algún día se podrá explicar desde la física y la química los niveles más complejos de la conciencia y la cultura. En ello, Habermas ve dos problemas: en los intentos de reducción de propiedades emergentes de niveles más complejos no hay una terminología unificada, a diferencia de lo que sucede con reducciones exitosas. Habermas está de acuerdo con Brigitte Falkenburg¹⁹ en afirmar que la conciencia consiste en neuronas, sinapsis y neurotransmisores es decir algo sin sentido, pues

la naturaleza es algo completamente objetivado, al grado de llegar a descalificar a la imagen manifiesta del mundo (mundo de la vida) que es la guardiana de lo personal. Habermas comenta que aunque Sellars en cierto modo sólo quiere narrar el conflicto entre ambas, sin pronunciarse respecto al valor de una sobre otra, termina haciéndolo al señalar la irreductibilidad del *debe* al *es*, la imposibilidad de reducir lo normativo tanto en el conocimiento, como sobre todo en la moral, a la naturalización de la imagen científica.

19 Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas y Teología de la Technische Universität Dortmund (en TLG aparece su apellido como Falkenberg).

no sólo carecemos de tal lenguaje unificador, sino tampoco tenemos idea de cómo habría de ser. En segundo lugar, no hay una jerarquía bien ordenada de teorías científicas donde la teoría de *abajo* conecte con la de *arriba*, sino más bien saltos tremendos entre unas ciencias y otras. Quienes proponen una clausura causal, también de acuerdo con Falkenburg, deberían clarificar primero qué significa *causal* en las distintas ciencias. Al parecer, en el concepto de modelo causal, la naturaleza no acaba de cuadrar del todo.²⁰

El giro epistemológico también advierte que no debemos reducir *mente* a los *eventos mentales*, pues también está lo cultural y simbólico. La mente subjetiva no se puede separar de la mente objetiva (del espíritu objetivo). La mente depende de propiedades emergentes de la evolución que dieron lugar a la humanidad.²¹

Analicemos ahora el título del último párrafo de TLG, que es muy elocuente: “El proyecto de una detranscendentalización radical: La mente como parte de la historia natural”. Es el momento de justificar la tesis de que el universo es algo unificado y nosotros estamos incluidos en la Naturaleza. El naturalismo débil es el intento habermasiano de defender una ontología monista, y hay dos doctrinas, con cierta independencia una de otra, que lo apuntalan: El realismo

20 Habermas retoma el trabajo que realizó en *Conocimiento e interés* de deconstrucción del concepto objetivista de la naturaleza mediante el análisis del nexo entre los modelos teóricos y las prácticas de investigación. La constitución de los dominios de la investigación, y de los objetos científicos, viene del mundo de la vida. En las ciencias naturales, la causalidad se entiende únicamente como aquello en lo que podemos intervenir, lo que puede ser objetivado bajo el aspecto del control técnico. El que después *lo natural* aparezca como determinado no debería sorprender. Pero las precondiciones intersubjetivas no pueden ser objetivadas de este modo. Por ello debemos concluir que *Naturaleza* no debe equipararse con lo que las ciencias naturales conciben.

21 Albrecht Wellmer (2009) justifica que traduce *Geist* al inglés como *Spirit* y no como *Mind*, pues con ello tiene la ventaja de poder distinguir con Hegel entre el espíritu subjetivo y el objetivo, así como conectar dos diferentes problemáticas: la de la antinomia entre determinismo y libertad, además de la relación entre las ciencias naturales y las que estudian la cultura (*Geisteswissenschaften*). *Geist* alude a algo específico del mundo humano, donde encontramos el lenguaje, el arte, la historia, etcétera, incluso, dice Wellmer, encontramos a las ciencias naturales como parte del mundo humano (2009: 213).

sin representación y el emergentismo. El primero es una postura epistemológica con consecuencias para la ontología. El segundo es una postura ontológica, y TLG la presenta sólo como *una especulación*, para no quedarse atrapado entre Escila y Caribdis, del reduccionismo y el dualismo.

Desde el dualismo epistémico se retoma la ontología, evitando recaer en un realismo pre-crítico. Se intenta solucionar lo que es llamado un enigma (*puzzle*): ¿por qué nuestra mente tiene la estructura que tiene, situando su estructura en la naturaleza? Para Habermas, el conocimiento no tiene como fin principal el sentido objetivador de la física, sino el sentido pragmático de habérnosla con el mundo, es decir, enfrentar ciertos desafíos y estabilizar una forma de vida. El buscado sistema de reglas epistémicamente relevantes está en la perspectiva intersubjetiva del participante, pero más allá de Kant, se dice que estas reglas, aunque en cierto sentido innatas, tienen su origen en el tiempo. Responder a ciertos desafíos y estabilizar una forma de vida sucede en la historia natural evolutiva, nuestro aprendizaje es una continuación de lo que sucede en la evolución. He aquí la destrascendentalización radical, que pretende reconciliar a Kant, no con Newton, sino con Darwin.²²

En la explicación de la filogénesis humana, Habermas sigue de cerca a Michael Tomasello, para quien la cognición humana es literalmente una forma específica de los primates: un producto evolutivo en el que usan sus habilidades y conocimientos para desarrollar estrategias inteligentes haciendo frente a problemas del entorno y de su organización social. En el desarrollo evolutivo de

22 El naturalismo débil ya había aparecido en *Pensamiento postmetafísico*, cuyo segundo capítulo (“Metafísica después de Kant”), Habermas lo dedica a su discusión con Dieter Henrich, quien lo acusó de ambigüedad en su posición respecto al naturalismo y al trascendentalismo (Henrich, 1999, original alemán de 1987). Por un lado, la postura habermasiana supone una concepción pragmática socio-científica del lenguaje y la comunicación (naturalismo), pero por el lado trascendental recurre al concepto de mundo de la vida (Dews, 1996: 160). Como respuesta, Habermas señala que su postura *parte* (énfasis de Habermas) de un planteamiento trascendental, pero que no quiere caer en la dicotomía de lo inteligible y lo fenoménico, sino “encontrar una respuesta a la pregunta de cómo conciliar a Kant con Darwin” (Habermas, 1990: 30).

los humanos hubo además adaptaciones que constituyeron nuestra especificidad cognitiva. La cual

[...] consiste en la capacidad de los individuos para identificarse con otros miembros de su especie, lo cual les permite comprender que estos son agentes intencionales como ellos mismos y tienen sus propios deseos y creencias. Este nuevo modo de comprender a otras personas cambió radicalmente la naturaleza de toda clase de interacciones sociales, incluido el aprendizaje social, dando lugar a una forma singular de evolución cultural a través del tiempo histórico. (Tomasello, 2007: 248)

Así se llegó a un aprendizaje acumulativo moldeado de modo diferente en las diversas culturas. En este desarrollo cognitivo fue fundamental para los sapiens la adquisición de un nuevo tipo de lenguaje, mucho más complejo que uno en señalamientos gestuales, para indicar la presencia de algún objeto, como el de otros primates. El lenguaje humano es simbólico, a lo que Tomasello le atribuye dos características esenciales: ser intersubjetivo y estar ligado con una perspectiva. En el niño se reproduce este proceso filogenético al adquirir el lenguaje:

[...] las representaciones simbólicas que los niños aprenden en sus interacciones sociales con otras personas son especiales porque: a) son intersubjetivas, en el sentido de que un símbolo es “compartido” socialmente con otras personas, y b) están ligadas a una perspectiva, en el sentido de que cada símbolo enfatiza un modo particular de ver algún fenómeno (y la categorización es un caso especial de este proceso). El principal punto teórico es que los símbolos lingüísticos encarnan la miríada de los modos de interpretar el mundo intersubjetivamente que se han ido acumulando en una cultura a través del tiempo histórico, y el proceso de adquirir el uso convencional de esos artefactos simbólicos y, por lo tanto, de internalizar esas interpretaciones transforma fundamentalmente la naturaleza de las representaciones cognitivas de los niños. (Tomasello, 2007: 123)

Sin embargo, en vJ señala que hay una paradoja en querer explicar empíricamente el surgimiento de las condiciones intersubjetivas que posibilitan la experiencia en general, pues la explicación del origen temporal de las condiciones trascendentales se ve alcanzada ella misma por lo que quiere explicar. El mundo de la vida sociocultural pasa de ser constituyente del mundo a ser parte de la

evolución natural, de estar *detrás* para situarse *al frente* como un objeto más de investigación científica. Esta aporía parece indicar que no es fácil para un planteamiento trascendental deslindarse “de los supuestos transcendentales-idealistas de fondo” (Habermas, 2002a: 32). Sin embargo, Habermas cree que el problema no está en el trascendentalismo, sino en el modelo representacional del conocimiento, al que Kant permaneció ligado, y para poder mantener su pragmatismo trascendental postula un realismo sin representación. El giro lingüístico nos despertó del sueño dogmático que podemos representar el mundo como es sin la mediación del lenguaje. El giro pragmático del giro lingüístico nos descubrió que la mediación de *un* lenguaje es de *una* forma de vida.²³ En vj llamó a su postura realismo, pues sostiene que el mundo consiste en lo que podemos referir a través de proposiciones verdaderas, y si bien hay una prioridad epistémica del lenguaje del participante, también existe una prioridad ontológica de la realidad como algo independiente de nuestro lenguaje, en tanto impone desafíos y restricciones a nuestras prácticas, aunque lo que vale la pena aprehender del mundo no depende de él, sino de nuestras prácticas sociales.

UNA ONTOLOGÍA TITUBEANTE: EL EMERGENTISMO COMO ESPECULACIÓN

El realismo sin representación alienta a buscar la unidad entre naturaleza y cultura, pero al mismo tiempo advierte sobre lo provisional y restringido de una ontología. El asunto es buscar una alternativa al monismo reduccionista sin quedar al margen de los avances científicos. A Habermas le parece muy atractiva la postura de un emergentismo fuerte, del que ve muchas cosas a su favor. Por ejemplo, pensar cómo es posible que dentro de un mismo sistema termodinámico se haya

23 “The objectivity that Kant secured for empirical knowledge by grounding it in universal and necessary conditions for its possibility is lost as these conditions are now seen as inner-worldly contexts of social practices and procedures in the plural, each with a history all its own” (Hendley, 2006: 525). El lector perdonará que no me extienda aquí más en el realismo sin representación.

pasado de formas elementales a otras cada vez más complejas de auto-organización, como en el paso de lo físico a lo químico y de lo biológico a lo cultural, lo cual invita “a considerar una ontología en capas de las ‘robustas’ propiedades emergentes en cada nivel ‘superior’ de desarrollo” (2007: 40). El habla gramatical y las operaciones intencionales complejas parecen suponer una colaboración de lo neuronal y lo cultural, de un modo claramente no reduccionista. Sin embargo, como para Habermas esto es sólo una metáfora, razón que explicaré y criticaré más adelante, interrumpe el camino del emergentismo fuerte y con ello parece no haber más opción que el naturalismo débil.

Para aclarar por contraste la posición de Habermas, quiero exponer someramente las ideas de Philip Clayton, autor que él cita. Para Clayton, el emergentismo es un intento de rechazo del reduccionismo naturalista y es la posición que mejor cuadra con la teoría de la evolución. Él define la idea de emergencia como:

[...] el punto de vista para el que fenómenos nuevos e impredecibles son naturalmente producidos mediante interacciones en la naturaleza; y esas nuevas estructuras, organismos e ideas no son reducibles a los subsistemas de los que dependen; y que estas nuevas realidades que se han desarrollado pueden, según el caso, ejercer una influencia causal sobre las partes de las que han surgido. (Clayton, 2006: vi)

Tenemos así cuatro elementos fundamentales para hablar de emergencia: 1) el monismo ontológico, para el cual no hay otro material en el universo espacio-temporal que el de las partículas básicas y sus agregados tal como las reconoce la física; 2) la aceptación de propiedades emergentes, que se deslindaría del fisicalismo al señalar que la física sola no basta para explicar la organización y formas en la que estas partículas se encuentran, y que hay *niveles* de complejidad; 3) la irreducibilidad la cual afirma que las propiedades emergentes son irreducibles a los niveles inferiores de fenómenos, e impredecibles desde éstos; 4) la causalidad hacia abajo, según la cual las entidades de niveles superiores pueden afectar causalmente a los constituyentes inferiores.

De cómo se entienda la impredecibilidad de los nuevos fenómenos se sigue una muy importante distinción entre emergentismo débil y fuerte. Para el último, se producen nuevos y distintos niveles de entidades y fenómenos. El emergentismo débil acepta cierta impredecibilidad de los nuevos fenómenos, lo cual puede hacer que no veamos su conexión con el nivel fundamental, pero según él, esto se

debe a nuestra ignorancia, pues el nivel fundamental sigue siendo el de la física, por eso se le llama al emergentismo débil epistemológico y al fuerte ontológico. Este último es el que Clayton defiende.

Habermas con su naturalismo débil parte desde la vida, no desde la física, y busca fundamentar desde la teoría de la evolución su naturalismo. Quiere llegar del concepto reduccionista de naturaleza a uno más amplio, donde quepan los seres humanos y lo distintivo de ellos. Trata de entender cómo puede haber una continuidad entre naturaleza y cultura, así como justificar ontológicamente, desde una única naturaleza, el dualismo epistémico. Para ello, asume un postulado *meta-teórico*: “nuestros’ procesos de aprendizaje, son en cierto sentido una continuación de un previo ‘proceso de aprendizaje evolutivo’, que dio lugar a ‘nuestras’ formas de vida” (2007: 41). Las estructuras de la intersubjetividad y del mundo de la vida, que nos proveen de nuestro conocimiento del mundo, provienen de otros aprendizajes evolutivos exitosos, aunque menos complejos. Son exitosos porque fueron sometidos a la prueba y error de la adaptación, y sobrevivieron.²⁴ La habilidad de asumir la perspectiva del participante y el dominio del lenguaje proposicionalmente diferenciado, fundamental en el punto de vista del observador, marcaron un profundo salto evolutivo. Desde el dominio del lenguaje, los humanos evolucionamos hacia formas complejas de organización social y del conocimiento como la ciencia, las cuales permiten la reflexión *desde dentro* (espíritu) de las condiciones de posibilidad del aprendizaje cultural (trascendental-detrascendentalizado). Pero esta explicación es calificada como una mera conjetura:²⁵

[...] seremos capaces de concebir la génesis de estas condiciones de posibilidad solamente cuando hayamos entendido la evolución natural misma como un ‘proceso

24 Steven Hendley (2006: 525) con mucha agudeza apunta que el aprendizaje evolutivo es el nexo entre justificación y verdad, así como el garante de la objetividad de nuestras prácticas cognoscitivas con el Mundo (realismo para nuestra especie).

25 “Habermas knows that he is making tentative speculations at the end of the essay regarding how such an enterprise might proceed and also knows how much work would need to be done to make this project go through” (Anderson, 2007: 9).

de aprendizaje’ en un *sentido no metafórico* y aún de un modo postmetafísico. (2007: 41, énfasis mío)

Si lográramos tal explicación no metafórica, tendríamos éxito en la naturalización de la mente, “habríamos ganado también una apropiada interpretación de la ‘razón’ que está ya operando en la naturaleza subhumana” (2007: 41), así como un mejor entendimiento de la historia natural.

Sin embargo, podemos preguntar quién tendría que realizar tal explicación *no metafórica y postmetafísica*, al parecer tendría que ser la ciencia y no la filosofía. Pero hay una gran ambigüedad en ello. Se habla de una unidad del universo en la historia natural que dio origen a formas exitosas de la vida, entre ellas la de la racionalidad del mundo de la vida. Si se explicara este proceso de emergencia, la mente capturaría su propia genealogía de modo auto-referencial, se aprehendería a sí misma como un producto de la naturaleza, algo que suena en la tradición del idealismo alemán como propio de la filosofía y de los grandes relatos metafísicos. Pero Habermas prefiere quedarse a medio camino entre el naturalismo fuerte, el cual renuncia a la reflexión, y una metafísica reflexiva de la naturaleza tipo Schelling. Un camino en cierto modo emprendido por Marx,²⁶ al que ahora Habermas reemplaza con Peirce, por ello espera sea la ciencia y no la filosofía quien nos conduzca por este camino.²⁷

26 Comenta Habermas de Schelling visto desde Marx: “La ‘naturaleza en sí’ no coincide con la ‘naturaleza objetivada’. Marx tenía en mientes una concepción del nacimiento de la forma sociocultural de vida del *homo sapiens* entendida como resultado de una historia natural, y en esa concepción —allende la *natura naturata* objetivada en términos de física— se trata de incluir y, por así decirlo, de co-pensar un momento de *natura naturans*” (Habermas, 1990: 31). Para Peter Dews (1996) es interesante que Habermas empleó los términos *natura naturans* y *natura naturata*, que vienen de los neoplatónicos, pasan por Spinoza, y finalmente llegan a Schelling, de quién Habermas hizo su tesis doctoral. “My studies of Schelling’s philosophy of nature, and the reception of Marx, had made me more open towards a ‘soft’, non-scientistic naturalism” (Habermas, 2002b: 227).

27 Aunque con mucha honestidad afirma que: “Whether grand narratives can be replaced by empirical theories in this way is an open question, of course” (2007: 41).

Pero ¿puede hacer esto la ciencia? Desde luego la física no podría hacer tal unificación, tendríamos más bien que ir de arriba abajo, dice Habermas, en lo que llama una perspectiva crítica reconstructiva de la historia de la ciencia, ocupada en cómo se pasa de una disciplina a otra, y también de la génesis cultural de ciertos conceptos científicos. Su ejemplo alude a la teoría de la evolución que opera con conceptos clave no fisicalistas como los de ‘auto-preservación’, ‘capacidad’ y ‘adaptación’, los cuales se nutren tanto de nuestra experiencia del cuerpo propio, pero también del conocimiento adquirido culturalmente de criar animales y plantas. Este ejemplo manifiesta que en la transición de una ciencia básica a la superior, se genera un conocimiento sintético nuevo, que no se puede reducir mediante el análisis a los elementos inferiores y que procede también del mundo de la vida. Entonces Habermas responde que sí será la ciencia, pero no como es interpretada desde la perspectiva del reduccionismo fisicalista, sino en un procedimiento que involucra también la reflexión sobre el contexto histórico y la manera de adquirir el conocimiento, es decir, una ciencia semi-reflexiva, que no existe aún y tal vez nunca exista.²⁸

CON EL CORAZÓN DIVIDIDO: LA CRÍTICA AL NATURALISMO DÉBIL

La filosofía primera ha sido caracterizada como una indagación sobre lo fundamental, lo cual incluye la reflexión del propio saber y su co-pertenencia con lo real. Es un saber arquitectónico de los cimientos y planos generales del conocimiento de la realidad. Más que llamarle inteligencia a lo que la hace posible, es mejor nombrarla razón, e incluso espíritu, pues se trata de ampliar el horizonte a la par que se vuelve reflexivamente a los cimientos. Esta tarea no se puede realizar sin considerar al lenguaje y sin la dimensión sociohistórica en la que el saber está inmerso, pero ésta es necesariamente reflexiva. La filosofía no la puede hacer al margen de las ciencias ni de los diversos saberes de sentido común de las distintas culturas, no es algo cuya posibilidad se dé en un marco cultural con exclusión de

28 La postura de Habermas podría ser llamada emergentista fuerte, por la simpatía con que ve la especulación de ésta, pero la ambigüedad surge al decir que mientras la ciencia no lo establezca, no lo podemos afirmar, con ello parece sostener un mero emergentismo epistemológico (débil).

otros, ni algo que las ciencias puedan realizar por sí mismas, pues el conocimiento científico restringe su búsqueda al adoptar un determinado modo de entender su objeto de estudio donde los sujetos cognoscentes, en cuanto tales, quedan excluidos.

Habermas muestra con contundencia que dicha reflexión se deja de lado en el naturalismo fuerte. Muestra lo absurdo de establecer los criterios normativos del conocimiento y la acción desde la perspectiva restringida de la tercera persona. Con acierto, señala a la intersubjetividad como un supuesto irrebasable de la práctica cognoscitiva, sin que implique un determinado contenido de lo conocido (realismo sin representación). Sin embargo, no parece proceder con el mismo rigor cuando especula sobre el monismo ontológico y la posible emergencia la cual llevaría desde lo no vivo hasta la autoconciencia, en especial cuando señala que la validez de estos principios normativos irrebasables puede establecerse a partir de un hecho empírico constatable por la biología.

He calificado a Habermas como un pensador honesto y abierto a diversas voces. Es audaz al presentar su simpatía por la posibilidad de un emergentismo fuerte, sin embargo, no calcula con suficiencia las implicaciones de dicha especulación. Habermas reconoce la necesidad de otra idea de la naturaleza, para no identificarla con lo estudiado por la física. Le parece razonable la tesis de autores como Clayton (2000), de ver la influencia causal, no sólo de abajo a arriba, sino también a la inversa. De la observación de una creciente complejidad en las formas de auto-organización, justifica que ciertas personas postulen el emergentismo fuerte aceptando diferentes niveles de propiedades emergentes. Pero en lugar de profundizar las implicaciones de esta postura, corta abruptamente lo que parecía una ruta transitable, cuando afirma que hablar de *colaboración* entre varios niveles de complejidad es por el momento sólo una metáfora, a pesar de que, como él mismo sugiere en LD (2006: 182), y lo refrenda en TLG (2007: 40), las operaciones intencionales complejas y el habla gramatical parecen necesitarlo.²⁹ Pero *colaboración* le parece a Habermas metafórico por tres dificultades: 1) carecemos de un concepto adecuado de interacción entre diversos niveles; 2) falta un concepto de causalidad que permita entenderla en diferentes niveles; 3) al aceptar esta

29 Roger Bartra (2014) muestra de manera convincente que es así.

causalidad hacia abajo no queda claro cómo interactúan las propiedades robustas emergentes con las elementales sin violar ciertas leyes físicas como el principio de conservación de la energía (cf. 2007: 40).

Esta tercera dificultad parece más una intromisión de la imaginación que una dificultad real,³⁰ al considerar que debe existir una *energía* nueva para la interacción.³¹ Un emergentismo fuerte no necesita postular formas de materia o energía nuevas al ascender en los niveles de complejidad, sino órdenes inteligibles o estructuras, que no pueden ser explicados desde un orden de propiedades estudiado por una ciencia más básica; tampoco necesita aceptar violaciones a las leyes físicas, sino postular diversas ciencias porque hay diversos órdenes de complejidad que piden diversas maneras de entender la realidad y lo pertinente no es reducir los términos básicos de la ciencia superior a los de la *inferior*, sino propiciar un trabajo interdisciplinario.³² Habermas no pretende proceder al margen de las ciencias, postura que comparto, como tampoco recaer en un concepto de naturaleza propio del idealismo alemán, pero al dejar abruptamente el posible camino del emergentismo fuerte, se refugia en la teoría de la evolución como algo que puede

30 John Searle (2007) reprocha a Habermas no darse cuenta que, entre los dos juegos de lenguaje presentados como irreconciliables, podría tratarse solamente de dos modos de describir la realidad.

31 En apoyo a esta tercera dificultad TLG remite a Putnam, 1999. Pero en la página que cita Habermas y en las siguientes, Putnam señala que esta objeción se le ha puesto a un interaccionismo dualista como el de Descartes (1999:178-179). Para Putnam no existe tal problema, pues se trata de dos modos de hablar, y rechaza que el lenguaje de la física sea el único correcto. El problema de la interacción entre la mente y el cerebro no le parece que no está claramente formulado, al intentar mezclar dos modos diferentes de hablar, coincidiendo con Searle.

32 La nota 52 de TLG recoge un texto de Clayton (2000) que expresa claramente lo que trato de argumentar: "The hierarchy of the sciences itself offers evidence of principles that are increasingly divergent from bottom-up physicalist explanation. Functionalist explanations play a role in the biological sciences (from cell structures through neural systems to eco-studies) that is different from the structure of explanation in fundamental physics, just as intentional explanations play a role in explaining human behavior that is without analogy at lower levels. An emergentist view of the person is thus not an argument against science but rather consistent with the pattern that we find emerging in the natural hierarchy of sciences" (Clayton, 2000: 639). Pero Habermas no continúa este camino.

dar cuenta de la unidad de la naturaleza, y deja exclusivamente a las ciencias la tarea de desmadejar los hilos del enigma.

¿A quién compete desarrollar la visión unificada e integrar el dualismo de perspectivas epistemológicas irrebasables? Con Michael Quante (2007) podemos preguntar si el desarrollo de la visión unificada de la naturaleza debe asumir la exclusividad de la perspectiva del observador, o bien insistir en el entrelazamiento de perspectivas del participante y del observador.³³ Habermas está inflando el papel de las ciencias y con un postulado ontológico pretende dejar fuera a la metafísica. A la filosofía sólo le deja un papel que llama crítico, de señalar la génesis del conocimiento científico, pero renuncia al papel arquitectónico de la filosofía primera. Ésta es, en síntesis, mi primera crítica, pero tengo una dificultad mayor.

No me parece convincente que con la evolución de las formas de lo vivo podamos explicar cómo es que la selección natural, a través de procesos de aprendizaje evolutivo, haya llegado hasta la forma compleja de los seres autoconscientes y racionales que compartimos un mundo intersubjetivo y hacemos de la misma naturaleza nuestro objeto de estudio, pues nos quedamos a medio camino. Por un lado, no vamos lo suficientemente lejos al origen y, por el otro, no llegamos de manera adecuada hasta la racionalidad. En efecto, no sabemos cómo empezó la vida ni por qué procede de la manera como lo hace. También hay un salto en la explicación de la aparición de la conciencia y un abismo completamente infranqueable en la pretensión de naturalizar, aunque sea de modo débil, los criterios normativos de la racionalidad. Sin duda, mucho de lo que entendemos de nuestro comportamiento puede ser explicado en comparación con otras formas de vida, pues somos parte del mismo desarrollo de lo vivo. Pero la vida explicada por la teoría evolutiva supone una materia, ya ordenada, estudiada por la física y la química. La vida tampoco se identifica con la conciencia y es un salto en el vacío querer entender a esta última como una mera combinación azarosa de genes que

33 Quante (2007) señala que se debe distinguir entre la perspectiva del participante de sentido común y la del participante *científico*. Pregunta si la visión unificada, mezcla de las dos perspectivas, es ciencia y encuentra una contradicción con tal afirmación; sólo la filosofía podría hacer esa labor de mediación que supone la visión unificada. Rechaza que tal unificación implique conservar la perspectiva del participante de sentido común.

sobrevivió. Más difícil aún es explicar la autoconciencia, la reflexión, la razón y sus centrales preguntas sobre si algo es verdad o no, si algo es justo o no, a partir del criterio de supervivencia exitosa. Coincido con Habermas y Tomasello en ver los procesos de hominización a partir de la adquisición del lenguaje como algo central de la vida humana, pero discrepo en la explicación del origen como justificación de lo normativo. La misma crítica que Habermas hace al naturalismo fuerte se aplica a su naturalismo débil: Confundir el ‘deber ser’ con lo que ‘es’ (fue).

Mencioné que vivimos en una cultura altamente diferenciada, y la reflexión sobre el naturalismo débil de Habermas lleva al problema de cómo puede existir una mediación entre el lenguaje del sentido común y el científico sin que haya una reducción o cancelación de alguno. Hemos visto un problema con el lenguaje de las diversas ciencias cuando se insiste en la visión unificada, y un reto interdisciplinario que cada vez es más urgente, frente al cual el naturalismo fuerte parece una miopía escandalosa. El naturalismo débil, aunque loable en su crítica al fuerte y a pesar de señalar algunos caminos prometedores, parece aún una ruta demasiado estrecha para el misterio en el que habitamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Joel (2011), “Autonomy, agency and the self”, en Barbara Fultner (ed.), *Habermas Key Concepts*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 91-114.
- Anderson, Joel (2007), “Introduction: Free will, neuroscience, and the participant perspective”, *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 10, núm. 1, pp. 3-11.
- Bartra, Roger (2014), *Antropología del cerebro: Conciencia, cultura y libre albedrío*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Baynes, Kenneth (2004), “The transcendental turn: Habermas’s ‘Kantian pragmatism’”, en Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, pp. 194-218.
- Clayton, Philip (2006), *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Clayton, Philip (2000), “Neuroscience, the person, and god: An emergentist account”, *Zygon*, vol. 35, núm. 3, pp. 613-652.
- De Caro, Mario y David McArthur (eds.) (2004), *Naturalism in Question*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

- Dews, Peter (1996), *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy*, Londres/Nueva York, Verso.
- Habermas, Jürgen (2007), “The language game of responsible agency and the problem of free will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?”, *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 10, núm. 1, pp. 13-50.
- Habermas, Jürgen (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2002a), *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen (2002b), “Postscript: Some concluding remarks”, en Mitchell Abouloff, Myra Bookman y Cathy Kemp (eds.), *Habermas and Pragmatism*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 223-233.
- Habermas, Jürgen (2002c), *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus.
- Habermas, Jürgen (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Hendley, Steven (2006), “Habermas between metaphysical and natural realism”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 14, núm. 4, pp. 521-537.
- Henrich, Dieter (1999), “What is metaphysics? - What is modernity? Twelve theses against Jürgen Habermas”, en Peter Dews (ed.), *Habermas a Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 291-319.
- Papineau, David (2015), “Naturalism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/naturalism/>], consultado el 18 de julio de 2016.

- Putnam, Hilary (1999), *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Nueva York, Columbia University Press.
- Quante, Michael (2007), "Habermas on compatibilism and ontological monism: Some problems", *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 10, núm. 1, pp. 59-68.
- Searle, John R. (2007), "Neuroscience, intentionality and free will: Reply to Habermas", *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 10, núm. 1, pp. 69-76.
- Sellars, Wilfrid (1963), *Science, Perception, and Reality*, Nueva York, Humanities Press.
- Tomasello, Michael (2007), *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Wellmer, Albrecht (2009), "On spirit as a part of nature", *Constellations*, vol. 16, núm. 2, pp. 213-226.

FRANCISCO V. GALÁN VÉLEZ: Académico de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Entre sus áreas de interés están la epistemología, la metafísica, la metodología filosófica y la filosofía del juego. Es autor del libro: *Una metafísica para tiempos post-metafísicos: la propuesta de Bernard Lonergan de una meta-metodología*, Universidad Iberoamericana (2014).

D. R. © Francisco Vicente Galán Vélez, Ciudad de México, enero-junio, 2018.