

todavía se sustraen a su determinación definitiva. Pasividad frente al acontecer de lo real; sólo así podrá después el filósofo tomar la palabra; es decir, responder a una llamada más vieja que su voz.

Por mi parte, reconozco (o creo reconocer) aquí, en estas conferencias de Lyotard, sin duda por deformación profesional, temas que Derrida comenzaba por entonces a apuntar y que lleva desarrollando infatigablemente desde hace casi tres décadas. Hoy, cuando Lyotard y Derrida están, creo, mucho más próximos que nunca, percibo en estas conferencias presagios que anuncian una cierta escritura, y anuncian también el eco anticipado del último Lyotard que ha abandonado la economía libidinal para concentrarse en un pensar deseante, eso sí, pero que desea dentro del espacio previo y formal de la archiescritura derridiana.

El libro se completa con una extensa introducción de Jacobo Muñoz, donde se traza el itinerario intelectual del pensador francés, desde sus tiempos de pertenencia al grupo de *Socialisme ou Barbarie*, hasta sus últimas teorizaciones acerca de la postmodernidad y los diferendos lingüísticos. El lector tiene, pues, una buena ocasión para comparar la capacidad metamórfica de este filósofo; bajo cuyos múltiples disfraces es posible quizá distinguir, a pesar de todos sus cambios de dirección, una cierta unidad de objetivos fielmente mantenida.

Pedro ROJAS PARADA

HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1988. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 462 págs.

Las posiciones filosóficas de la actualidad van, poco a poco, aclarándose, definiendo sus contornos mediante tomas de postura recíprocas frente al pensamiento de los «otros». Todavía no hace muchos años, el enemigo básico de Habermas era el positivismo en todas sus formas, con Popper a la cabeza. Esta polémica es ya historia. Desde entonces han aparecido en la escena filosófica enemigos mucho más enconados a las tesis de Habermas que las que pudo representar en su día el racionalismo crítico popperiano. En efecto, ahora resulta claro que estas dos escuelas —Viena contra Frankfurt— que en su día disputaron arduamente se nutrieron ambas del mismo legado filosófico: el que constituía el racionalismo y la Ilustración occidentales, con la figura de Kant como último apoyo y baluarte. Por grandes que fuesen las diferencias que podían separar a Habermas de Popper, son, a pesar de todo, menos radicales e importantes que las que hoy enfrentan a nuestro paladín de la modernidad con la «pandilla» de los postmodernos, sobre todo franceses, que buscan sus fuentes de inspiración en autores antiilustrados: Heidegger y Nietzsche. Así pues, sin tregua, cuando el positivismo puede tal vez considerarse vencido, pero el cuerpo y la mente conservan todavía las heridas de antiguos combates, Habermas debe, otra vez, aprestarse a la lucha, hacer frente a un enemigo más escurridizo y peligroso porque atenta radicalmente a los principios mismos de su pensamiento.

En este libro, mediante una reconstrucción a la vez histórica y sistemática,

Habermas rastrea los orígenes y la evolución de toda esa corriente filosófica que cuestiona, actualmente, la herencia de la modernidad ilustrada. En un *tour de force* gigantesco, pero al que los sufridos lectores de Habermas —siempre menos enciclopédicos que él— ya deben estar acostumbrados, hacen acto de presencia en esta obra las figuras de Kant y Hegel —fundadores del discurso filosófico de la modernidad—, los jóvenes hegelianos, Nietzsche, Adorno y Horkheimer, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, Castoriadis, Luhmann. Ya sólo la mera enumeración de los personajes principales cuyas filosofías aparecen comentadas y criticadas en este libro muestra la envergadura de la tarea aquí emprendida. Sin embargo, toda la crítica de Habermas a estos autores, en apariencia tan diferentes, puede fácilmente reducirse a un denominador común. Ninguno de ellos es capaz de salir fuera de las constricciones de la *filosofía del sujeto*. Esta se establece sobre la única relación canónica de sujeto/objeto, siendo incapaz, por ello, de pensar en su dimensión propia la relación intersubjetiva. Con los medios de la *Subjektphilosophie*, es imposible dar cuenta de las patologías reales de la modernidad. En efecto, con un modelo de pensamiento exclusivamente basado en la polaridad sujeto/objeto, la razón no puede sino aparecer como dominadora, violenta, opresora; pensar algo será, *ipso facto*, convertirlo en objeto, cosificarlo. Esta razón, concebida en términos tan reductores, no puede sino devenir razón instrumental. Todo el pensamiento de la modernidad se verá acosado por el problema de explicar cómo la razón, que se presentaba inicialmente como liberadora, pudo, sin embargo, devenir herramienta pura y simple al servicio de la dominación, en un proceso que se acostumbra a llamar dialéctica de la Ilustración. Sin embargo, los intentos que el pensamiento marxista y los jóvenes hegelianos realizaron para explicar dicha dialéctica fueron inútiles porque seguían conservando un concepto de razón monológico y solipsista. Los sucesivos fracasos de la izquierda hegeliana promovieron la aparición de una alternativa: el abandono puro y neto de toda racionalidad, por considerarla opresora, exaltando sin más lo otro de la razón. El Dionisos nietzscheano abre la vía a pensamientos que ya no se oponen a la dialéctica de la Ilustración con medios racionales —aunque con una razón subjetiva y objetivadora—, sino que abandonan toda pretensión de racionalidad. Aparecen así figuras de pensamiento que indagan lo otro de la razón, y terminan finalmente disolviendo al sujeto y su razón en esto otro mismo. Aquí, como es evidente, se conserva intacto el paradigma de la filosofía del sujeto, la relación sujeto/objeto. La diferencia es que, si con Kant, Hegel, incluso el Marx más reconciliador, el sujeto dominaba sobre el objeto, ahora se cambian las tornas y es el objeto quien logra el predominio sobre el sujeto, de modo que finalmente éste no es más que un momento en la partida que consigo misma juega una instancia suprapersonal, suprehistórica e indomitable que será concebida por los diversos autores como impulso dionisiaco (Nietzsche), deseo (Bataille), ser (Heidegger), *différance* (Derrida), poder (Foucault), imaginación (Castoriadis), sistema autorregulado (Luhmann). Como con los medios de la filosofía del sujeto, la razón no puede sino ser concebida como razón instrumental, estos autores abandonan toda pretensión de emancipación racional, mostrando con ello que siguen presos del paradigma incuestionado de la filosofía del sujeto; jamás sospechan que pueda existir otro modo de pensar que no se establezca sobre la articulación sujeto *versus* objeto.

En cualquier caso, lo que todas estas tentativas demuestran, según Habermas, es que con los recursos de la filosofía del sujeto no cabe realmente pensar ni la emancipación ni la reconciliación; imposible con estos medios intelectuales pensar una razón que no resulte al fin y al cabo medio de opresión. ¿Cómo puede pen-

sarse, por ejemplo, la emancipación sólo con la categoría de trabajo y de fuerzas productivas, como quiere el marxismo ortodoxo? El trabajo, establecido férreamente sobre la relación sujeto/objeto, carece de la normatividad pertinente para elaborar una crítica válida de los abusos de la razón instrumental y de los procesos productivos. Último capítulo de esta agonía: la *Dialéctica negativa* de Adorno, quizá el más desgarrador capítulo de esta historia de una razón que se critica a sí misma hasta el punto de autodisolverse en una postura incapaz de afirmarse por temor a devenir mero momento instrumental. Ahora bien, estos renovados fracasos por parte de la filosofía moderna para llevar a buen término una crítica adecuada de la razón instrumental y del tipo de modernidad que ésta vehicula no deben estimular, a pesar de todo, el fácil expediente de liquidar el concepto de razón disolviéndolo en las astucias inaprehensibles de una instancia más antigua, más fuerte y más poderosa que cualquier sujeto dado. Poco importa, tal vez, que esta instancia sea concebida como vida, deseo, ser, poder, *différance*, etc.; el resultado final sigue siendo el mismo: una impotencia del pensamiento y de la acción humanas frente a un destino inmemorial, todavía más exigente que la mismísima razón instrumental, y siempre más astuto que cualquier proyecto humano. De esta manera, estas filosofías se sustraen a sí mismas todos los medios para realizar una crítica al imperio innegable de la razón instrumental. A este respecto, entre el quietismo expectante de Heidegger (¿y de Derrida?), el activismo desesperado de Foucault, o la sonrisa cínica de Lumann pocas son las diferencias: frente a ese destino indisponible, lo mismo da la espera quietista que la rebelión incesante: todo se juega finalmente a espaldas nuestras, cuando nosotros jugamos hace rato ya que los dados han sido arrojados por un envío o don inapelable para nosotros.

Todas estas dificultades para pensar una acción humana con sentido, proceden, a juicio de Habermas, del propio paradigma que en ellas se impone: el paradigma de la filosofía del sujeto. Para poder superar el *impasse* a que este tipo de pensamiento se ve abocado es preciso realizar un cambio de terreno: hay que sustituir la razón monológica y estratégica por una razón intersubjetiva y dialógica; sólo de este modo, las dificultades que hostigan a la filosofía moderna —y que en el pensamiento postmoderno son sin más asumidas sin vocación de trascenderlas— podrán encontrar adecuada respuesta. Con una razón establecida sobre la base de la relación sujeto/sujeto, sí que puede pensarse la emancipación y la reconciliación. En el diálogo y la comunicación intersubjetivas, puede encontrarse ya incoado un tipo de racionalidad, ya siempre presupuesto en cualquier acción humana con sentido, que incorpora un potencial emancipatorio implícitamente dado que la teoría debe tan sólo sacar a la luz. Ya el joven Hegel —antes de desembocar en el modelo de un Espíritu absoluto que se despliega dentro de la historia en un juego privado consigo mismo—, había desarrollado el modelo de una comunidad ética establecida sobre una razón intersubjetiva. Sólo cuando el libre diálogo imperante en dicha comunidad queda roto por la falta criminal de quien viola estratégicamente la comunicación en su provecho egoísta, aparece una razón que ya sólo se mueve dentro de la arquitectura de la relación sujeto/objeto. Lo que enseña este modelo hegeliano es, según Habermas, que la filosofía del sujeto es solamente un momento secundario y derivado de la relación originariamente dada: la relación intersubjetiva. Sólo cuando ésta se quiebra, el otro pierde su condición de interlocutor en un diálogo entre iguales para devenir objeto susceptible de control bajo las previsiones de la acción estratégica. Pero en la nostalgia por una vida plena ya perdida que el criminal padece, a pesar de todo, en su propio triunfo, se hace sentir, dice Hegel, la fuerza de una causalidad del destino que no

es sino el grito de una intersubjetividad reprimida y violentada. Lo otro de la razón, lo agobiado por la razón instrumental, no es, pues, desde este planteamiento, una instancia natural dada que sería sojuzgada por una razón violenta (como pensaron todavía Horkheimer y Adorno); tampoco sería una instancia suprapersonal que, no obstante, es más poderosa que la razón instrumental, a la que incluye como uno de sus momentos; lo otro de la razón es la razón misma, es decir, aquellos momentos intersubjetivos que ella comprende en sí, y que, sin embargo, a lo largo del desarrollo, patológico, de la modernidad han sido reprimidos y violentados, ciertamente, en favor de una desmesurada razón instrumental. Este es, a juicio de Habermas, el verdadero sentido de la dialéctica de la Ilustración. Sólo desde una teoría de la acción comunicativa puede emprenderse una crítica de la modernidad que conserve sus logros y explique sus defectos, estableciendo así los posibles principios de solución.

Pedro ROJAS PARADA

MILLÁN-PUELLES, A.: *Teoría del objeto puro*. Eds. Rialp. Madrid, 1990, 836 págs.

¿Qué es lo irreal? ¿Podemos conocer lo inexistente? ¿Cuál es la causa de que pensemos en ello? ¿Puede determinar nuestra voluntad? A esta serie de preguntas, entre otras similares y más concretas sobre «la irrealidad», se diría que pretende responder la más reciente obra publicada por el profesor D. Antonio Millán-Puelles, tan extensa como exigen los interrogantes planteados y cuidadosamente precisa en su terminología y respuestas.

La minuciosidad que caracteriza al estilo del Profesor se aprecia claramente en el planteamiento y tratamiento de las cuestiones citadas, tan sólo con repasar el esquema de esta investigación: el análisis de la «objetualidad pura» —principal motivo de la obra— como término intencional de ciertos actos cognoscitivos y como polo intencional también de algunas voliciones, se plantea necesariamente en la *Introducción* tras constatar su inevitable presencia, como opuesto a lo físicamente existente o «transobjetual», no sólo en nuestras reflexiones sino en nuestro vivir espontáneo. Los tres capítulos preliminares resultan de obligada lectura para comprender el sentido exacto, las ideas fundamentales y la nueva terminología de la teoría que da título a la obra. En ellos, el autor propone y aclara lo que será su explicación metafísica o «elucidación de lo irreal»: un análisis de su sentido estricto, de sus modalidades y de las causas de su objetivación conforman, respectivamente, las tres partes de lo que será la «teoría del objeto puro», la cual, como momento de la metafísica realista, nos muestra y supera las insuficiencias y paradojas de anteriores doctrinas gnoseológicas y ontológicas que, de algún modo, han abordado la cuestión de lo irreal en alguna de sus acepciones.

Comenzando por la *Introducción*, el profesor Millán-Puelles aclara lo que en su nueva teoría se entiende por «objeto» y «objeto puro»: *objeto*, concepto relativo, es todo aquello que como tal se muestra o está presente a una conciencia intencional, independientemente de su existencia como ente físico; ahora bien, cuando ese