

Subjetividad y racionalidad comunicativa en J. Habermas

INTRODUCCION

La cuestión acerca del sujeto, nunca desaparecida del todo dentro del campo de la filosofía y de la teoría del conocimiento, hoy parece haber vuelto a tomar carta de naturaleza, resurgiendo en un lugar muy señalado dentro del panorama problemático más actual. En realidad, toda la filosofía moderna, al buscar un primer fundamento para la objetividad del conocer y de la racionalidad del mundo, ha reparado, casi indefectiblemente, en la temática del sujeto. Heidegger lo reconoce expresamente en «La época de la imagen del mundo». Y, tan solidaria ha sido la conexión entre «modernidad» y «sujeto», y por tanto, también con los problemas teóricos sobre el conocimiento, que podría parecer que una vez superado el paradigma del sujeto, o que una vez agotadas las posibilidades reales de lo que se suele entender por modernidad filosófica, haya que descartar la vigencia de la cuestión crítica y gnoseológica. Ahora bien, ni el problema puede ser planteado de una forma tan simple, ni es posible encontrar una solución definitiva a ello. Quizás ocurra que ni el «fin del paradigma del sujeto», ni el «acabamiento de los tiempos modernos» hayan llegado a su consumación y agotamiento, debiéndose, consiguientemente, seguir rastreando su huella, su presencia, dentro de los nuevos horizontes que llegan a presentarse como destructores de aquel campo en el que se había venido situando la filosofía de la modernidad.

En realidad, cabe preguntarse si es lícito opinar que el pensamiento contemporáneo y actual haya encontrado definitivamente su razón de ser

y su propio desarrollo tras el abandono definitivo de dicho paradigma de la subjetualidad, con lo que cuestiones como la de la conciencia, la trascendentalidad y la reflexión resulten ya inactuales, y lo que es peor, faltas de operatividad para el desarrollo del propio quehacer filosófico. Responder afirmativamente a todo ello sería lo mismo que decir que la única supervivencia de la filosofía radicaría en dicho abandono, lo que, por otra parte, ya habría tenido lugar en la totalidad de los desarrollos filosóficos actuales. Pero, ni éste es el caso, ni el tema es inactual o carente de interés. Todavía puede resultar conveniente, y necesario incluso, seguir rastreando la singular historia de una noción que fue tan esencial al desarrollo de la problemática de la teoría del conocimiento, para acabar concluyendo en su efectiva presencia y pervivencia, aun cuando ciertas apariencias pudieran indicar lo contrario.

PLANTEAMIENTO GENERAL Y ANTECEDENTES

Manfred Frank, en su conocida obra *La razón última del sujeto*, pasa revista a aspectos tan relevantes para nosotros como son los conceptos de «sujeto», «individuo», «universalidad y singularidad de la conciencia», y otros afines, temas que nosotros pretendemos seguir reivindicando, en este caso, de la mano de J. Habermas. No podemos, ni mucho menos, detenernos en lo más significativo de este estudio. Pero, no podemos por menos de recordar la conclusión a la que llega el autor. Son palabras a favor de una individualidad que sirve de contrapunto a otros planteamientos diversos que coinciden entre sí por contravenir las exigencias básicas y elementales de un programa reflexivo y subjetualista, que sería el que mejor permite la cristalización de la temática crítica y epistemológica. Dice el texto:

Podemos concluir de estas observaciones que el recurso a la categoría de «individualidad» en la discusión semántica acerca del «yo» y de la persona, no debería haber sido nunca abandonado. Pues la individualidad es una instancia, y quizás la única que presenta resistencia contra la idealización rigurosa del signo lingüístico. Por otra parte tiene la ventaja de poder hacer comprensibles las motivaciones y los juicios hipotéticos, puesto que son interpretaciones, y en última instancia, todos los procesos en los que la categoría de «sentido» surge de manera necesaria, es decir, irremplazable¹.

Y es que, en efecto, no puede haber comprensión ni del proceso cognitivo, ni de su valor objetivo, significativo, sin el recurso regresivo y reflexivo hacia una subjetividad en donde situarlos, y en la que, además, encuentre su apoyo y condición de posibilidad misma. Por supuesto que no se trata

¹ Frank, M.: *L'ultime raison du sujet*, Actes Sud, París, 1988, pp. 101-102.

de volver acríticamente, e ingenuamente, a momentos ya superados de la reflexión. Lo que se pretende no es provocar un «regressus» hacia un hipotético «Ich denke» como apercepción trascendental y que instaurado como conciencia general, sea la instancia última para las representaciones, como en la crítica kantiana². Ello implicaría tener que identificar la conciencia con la subjetividad, consideradas ambas como núcleos o fuero interno, como pensamiento puro, y que, además, constituiría la esencia de lo que agustianamente podría entenderse como «hombre interior». Creemos que la pretensión de reinstaurar y recurrir reflexivamente a la subjetualidad no tiene por qué identificar a ésta con la pura conciencia o con la «interioridad del hombre». Es preciso, antes bien, proponer nuevas fórmulas en las que por una parte se superen las insuficiencias del concienzialismo propio del kantismo y de la fenomenología husserliana, y, por otra, hagan efectivo y real aquel principio del «yo», tantas veces pretendido y tantas repudiado.

Recordemos aquel texto con el que concluye las *Meditaciones cartesianas* de E. Husserl, donde éste se inserta dentro de una tradición ideal-concienzialista, sin dejar que ningún otro principio co-determinante del «yo pienso», hiciese de éste algo verdaderamente operatorio y efectivo. En el planteamiento general de la fenomenología husserliana, en verdad, el «yo originario» como cuna de toda intencionalidad y fundamento absoluto de significatividad sigue situándose dentro del reducto interno del «cogito»:

Las palabras «nothi scauton» han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epojé*, para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Nolis foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*³.

Una interpretación así acerca de la subjetividad es la que efectivamente puede considerarse como definitivamente superada, no pudiéndose ya seguir insistiendo en invocarla para fundar una teoría del conocimiento que, adoleciendo de un radical fundamentalismo, habría de estar inevitablemente abocado al fracaso. Por el contrario, la teoría del conocimiento, si lo que busca es un planteamiento y comprensión adecuados sobre el origen y fundamento de la objetividad no puede quedar suspendida en el vacío y seguir girando sobre un «cogito» reflexivo. J. P. Sartre ya reconoció en su momento desde las primeras páginas de *El ser y la nada* la obligatoriedad de abandonar el modelo cartesiano como derivado e insuficiente, para centrarse de forma prioritaria en lo que él llamaría «cogito pre-reflexivo», y que es un serio intento y un paso decisivo en la historia de la superación y transformación del paradigma concienzialista de la subjetividad

² Kant, E.: *KrV.*, B-132.

³ Husserl, E.: M. C., Hua. vol. I, prg. 64, Epílogo, p. 183.

para dar paso a nuevas configuraciones en las que el sujeto es situado en recintos más fácilmente localizables. Las palabras de J. P. Sartre en esa obra no dejan ningún resquicio para la duda, al entender que la conciencia debe ser algo más que conciencia gnoseológica o autoconocimiento. Ella tiene una dimensión propia de ser que impide su identificación plena y sin reductos con «un conocimiento vuelto sobre sí»:

La conciencia es el ser cognoscente en tanto que es y no en tanto que es conocido. Esto significa que conviene abandonar la primacía del conocimiento si queremos fundar el conocimiento mismo. Sin duda, la conciencia puede conocer y conocerse. Pero, en sí misma, es otra cosa que un conocimiento vuelto sobre sí⁴.

Por ello, dado que un planteamiento crítico no puede quedar absorto en sí mismo, y porque la subjetividad no puede seguir identificándose con la simple autoconciencia, con el «yo pienso» kantiano, ni clausurarse en sí misma para funcionar como «cidos ego», es necesario llevar a cabo un singular acto deconstructivo y reinterpretativo de aquella clásica noción, porque, a pesar de su vejez, sigue teniendo vigencia. Es lo que puede llevarse a cabo con una labor de rastreo, siguiendo sus huellas en planteamientos gnoseológicos actuales, capaces de dar albergue a nuevas concepciones y caracterizaciones de la subjetividad, que ha dejado de pretender reducirse al «jugo gástrico» de la mismidad egológica. Es posible, también, que esa doble dimensión, anteriormente citada, deconstructiva y reinterpretativa, sea la única salida que posibilite una nueva concepción, determinante y efectiva, de la subjetividad que pueda seguir ejerciendo su papel activo y configurador en la objetividad del conocimiento y de la misma racionalidad.

Salvando todas las distancias exigibles al caso, podría decirse que aquí ocurre algo similar y paralelo a lo indicado por Martin Heidegger acerca de la «destrucción de la metafísica occidental». En efecto, en su propuesta, como también en nuestro caso, y con respecto a la subjetividad, de lo que se trata no es de proceder a una absoluta y radical demolición, sino de llevar a cabo una liberación de los elementos incluidos en el problema, procurando una reconstrucción sobre bases nuevas, con lo que, además, podríase poner limitaciones efectivas a ciertas pretensiones indebidas y fraudulentas:

La destrucción tampoco tiene el sentido de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre de sus límites, que le están dados fácticamente... La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada. Tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita⁵.

⁴ Sartre, J. P.: *Etre et neant*, Gallimard, París.

⁵ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, trad. de J. Gaos, F. C. E., Madrid, 1982, prg. 6, p. 33.

Y, por seguir con las propias apreciaciones del citado Manfred Frank, podríamos también afirmar, por nuestra parte, que la invención del sujeto moderno, o, dicho con mayor precisión, la invención filosófica de la subjetividad en el pensamiento moderno, exige una revisión para poder terminar con el primado de la «conciencia pura» como principio y fundamento único y exclusivo⁶. Por el contrario, toda autoridad, y en este caso la del sujeto-conciencia, debe ser compartida, contactando con otros co-principios. El «yo» sólo puede gozar y ejercer su principalidad si se realiza y se lleva a cabo en el campo de la acción comunicativa, incluyéndose como miembro de una intersubjetividad. Es, en efecto, lo que puede verse y seguirse a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico de J. Habermas, lo que, en su caso, irá acompañado del abandono de una estricta y exclusiva teoría del conocimiento para dar paso a una teoría de la racionalidad. En ella y sólo en ella puede tener cabida y lugar apropiado la temática propia de la epistemología clásica, una vez reformulada y transformada debidamente.

Pero antes de centrar el tema en este autor, lo que llevaremos a cabo fundamentalmente en la segunda parte del trabajo, es preciso reparar previamente en la idea de que es necesario apostar por una ubicación ontológica concreta para la subjetividad, si es que lo que se pretende es hacer de ella una caracterización que nos arrastre por las vías de una reflexión idealista. En efecto, el primer requisito exigible para defender la noción misma de «subjetividad» es entenderla con un peso ontológico real y efectivo, y no simplemente como noción gnoseológica, lo cual nos parece, además, un contrasentido; únicamente de este modo llega a ser fundamento real del significado que puede proyectar sobre el mundo. Es esto, precisamente, lo que cabe advertir en el planteamiento crítico de la *Fenomenología de la percepción* de M. Merleau-Ponty, al llevar a cabo su peculiar revisión de los conceptos de conciencia e intencionalidad. Para él, lejos de apostar por un «cogito eternario», la subjetividad debe realizarse en el mundo y como tiempo, con lo que hay que situarla ontológicamente en y desde la corporeidad. La intencionalidad, a su vez, antes de ser constituyente y pura, debe ser «operante» debiendo surgir indeleble desde los primeros pliegues de la vida motriz del hombre. Por ello, en definitiva, la conciencia y la intencionalidad deben tener su lugar propio, su exclusivo recinto, en el cuerpo, dentro del mundo, única posibilidad acertada para proceder a una redefinición apropiada. Por ello puede el autor proponer la idea de que la intencionalidad primera y previa a cualquier otra es aquella que «constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida»⁷. Por ello y de

⁶ M. Frank indica textualmente: «Heidegger, sobre las huellas de Nietzsche, había visto también en la invención del sujeto moderno el origen de la crisis del espíritu occidental. Para él, tanto como para Derrida, la deconstrucción de los tiempos modernos pone en entredicho la exclusividad de la representación que durante siglos había pretendido el principio de subjetividad, y que se le había reconocido sin contestación alguna». *O.c.*, p. 8.

⁷ Merleau-Ponty, M.: *F. de la P.*, Península, Barcelona, 1975, *Avant-propos*, p. 17.

igual manera hay que redimensionar al «cogito» que se sitúa, previamente a cualquier reflexión, en íntima comunión con el cuerpo y consagrado al mundo: «Por estar en el mundo, estamos condenados al sentido, y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia»⁸.

M. Merleau-Ponty, coincidiendo en parte con los postulados críticos de la modernidad, y, en parte, divergiendo de ellos, hace gravitar todo el cúmulo de cuestiones presentes en su *Fenomenología de la percepción*, en torno a un vértice unitario: el de «el ser para sí y el ser del mundo», lema y rótulo general para la tercera parte de esta obra. Con ello, resulta evidente que el autor debe reparar una vez más en el «cogito», aun cuando ahora no sea una simple y pura conciencia pensante, exclusivizada en un «yo» interior, sino como una realidad concreta sintetizada de forma apriórica y necesaria con mi propio ser corpóreo, y el ser vivido y extenso del mundo:

Lo que descubro y reconozco por el *cogito*, no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos en unos estados de conciencia privados... no es siquiera la inmanencia trascendental, —la posesión del pensamiento claro por sí mismo—, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo⁹.

Y páginas después, para concluir el primer capítulo de esta parte de su estudio, vuelve a incidir en el problema con toda radicalidad, aun cuando, por otro lado, no desista de su proclividad al planteamiento ambiguo, tan propio de él, y que no deja de ser un reflejo de esa ambigüedad que ha introducido en el campo propio del sujeto que no es ni conciencia pura, ni simple extensión: «La primera verdad es, sí, «yo pienso», pero a condición de entender con ello «yo-soy-de mí» siendo del mundo... el mundo está todo al interior, y yo estoy todo al exterior de mí»¹⁰. De este modo, se ve con nitidez que lo que se ha producido es un paso adelante más, destinado a buscar una reconstrucción transformadora de la subjetividad que ahora se define como un ser en situación, vinculado al cuerpo y al mundo natural y humano social:

Si el sujeto está en situación, sí, incluso, no es nada más que una posibilidad de situaciones, es que solamente realiza su ipsecidad siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo... El sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El mundo y el cuerpo ontológico que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo o el cuerpo en idea, es

⁸ *L.c.*, p. 19.

⁹ *O.c.*, p. 386.

¹⁰ *O.c.*, p. 416.

el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente¹¹.

Pues bien, todo este conjunto de consideraciones que llevamos a cabo de la mano de pensadores tan centrales para la filosofía del siglo veinte, como son los aludidos, viene a darnos el marco general para el planteamiento básico de la cuestión que pretendemos analizar de la mano de J. Habermas. El problema es, dicho sin más preámbulos: todo el cúmulo de conceptos tan esenciales para el desarrollo de la teoría del conocimiento tradicional, como son los de «subjetividad», «reflexión», «trascendentalidad», tan íntimamente relacionados entre sí, por otra parte, ¿siguen estando presentes o, incluso, resultan importantes para la comprensión de la filosofía habermasiana? No se puede dudar de la evolución efectiva que el propio autor ha desarrollado a lo largo de toda su producción crítica, desde la publicación de *Conocimiento e interés*, obra que nosotros en alguna ocasión hemos considerado como «crítica de la razón interesada», hasta sus últimos escritos, en los que se ha desembocado decididamente en una propuesta que podría calificarse de teoría de la racionalidad comunicativa. Para ésta, la única posibilidad de llevar a cabo una auténtica actividad y ejercicio racionalizador es dentro de una intersubjetividad comunicativamente medida, con lo que, quiérase o no, ha de desdibujarse, al menos en un sentido riguroso, aquella primera preocupación por temas más propiamente epistemológicos y críticos. Ahora bien, aunque esto parezca inevitable, nosotros, por nuestra parte, decidimos llevar a cabo una tarea de interpretación de toda esa filosofía haciendo resaltar la pervivencia efectiva y real, aunque transformada, de toda aquella temática gnoseológica a la que nos hemos referido.

Manfred Frank refiriéndose al planteamiento de la teoría de la acción comunicativa habermasiana, acusa a su autor de haber intentado reemplazar el paradigma del sujeto, cosa que al parecer no logra con efectividad, por otro distinto, de corte intersubjetivo, en el que aquel principio de individualidad perdiera su exigible principalidad. M. Frank se expresa, concretamente, de este modo: «Habermas intenta llevar a cabo, sin duda alguna, su proyecto, con toda buena fe; sin embargo, es preciso preguntarse si ha conseguido reemplazar el paradigma de la filosofía del sujeto, tal como lo había intentado. Me parece, por una parte, imposible dar cuenta de la intersubjetividad sin clarificar al mismo tiempo conceptualmente la estructura de los sujetos que se conexionan en el obrar comunicativo, en el que se encuentran en mutua interacción (lo que Habermas está lejos de hacer)»¹².

Por excesivamente rotunda que pueda parecer nuestra opinión, y aun cuando pueda juzgársela de excesiva, consideramos, desde nuestra pers-

¹¹ *O.c.*, p. 417.

¹² Frank, M.: *O.c.*, p. 11.

pectiva, que no puede decirse sin más que J. Habermas deje con efectividad el paradigma del sujeto, ya que, quizás, de lo que se haya tratado simplemente sea evitar una cierta concepción inadecuada de la subjetividad: aquella que identifica a ésta con la conciencia, es decir, la versión conciencialista de la subjetividad. Y con ello, es posible, igualmente, lanzar la siguiente hipótesis adyacente a la primera: si Habermas, consciente o inconscientemente, no ha conseguido romper con la exigencia referencial a un sujeto, es posible que sus conceptos «compañeros», es decir, la «reflexión», y lo «trascendental», también hayan conseguido una cierta «pervivencia», aun cuando también éstos hayan tenido que someterse a cierta actividad reinterpretativa.

Por el momento, y de forma provisional, aún a sabiendas de que el problema queda abierto y que nosotros solamente daremos detallada cuenta de él en la segunda parte de este trabajo, nos permitimos recordar el párrafo seis del «Epílogo» de *Conocimiento e interés*, en donde lleva a cabo una contundente revisión crítica de esta obra, años después de su redacción y publicación. Aquí se reconoce que muy especialmente ha sido el paradigma lingüístico quien permite una revisión transformadora del pensamiento tradicional clásico, como modo de reflexión egológico. Ahora bien, una revisión no tiene por qué ser o significar aniquilación u olvido. El texto dice: «Ha sido sobre todo el paradigma del lenguaje el que ha conducido a dicha transformación del planteamiento trascendental»¹³. Porque, efectivamente, se trata de una transformación, —algo distinto de «aniquilación»— del proyecto clásico kantiano abandonando el «fuerte apriorismo del proyecto kantiano (la deducción trascendental) en favor de un “a priori” relativizado»¹⁴. Por ello puede comprenderse que el propio J. Habermas diga en *Theorie und Praxis*, que lo que pretende es simplemente rechazar «las realizaciones sintéticas de un Yo inteligible, o, en general, una subjetividad productora»¹⁵. Y es que, en verdad, lo que no resulta de ningún modo sostenible es la suposición gratuita de una tal entidad eidética y conciencia pura, cuando ya se ha mostrado como radicalmente inviable una *Ursprungsphilosophie* que pudiera de una vez por todas dar razón definitiva y cabalmente última de la posibilidad de la objetividad en general y de la racionalidad del mundo. McCarthy así lo define, de forma un tanto generalizada, aunque no por ello carente de contundencia: «Más específicamente: lo que había que abandonar era la idea de una «filosofía del origen», o de una «filosofía primera» que pretendía proporcionar los fundamentos últimos de la realidad en su conjunto»^{16 bis}. Por ello, justamente,

¹³ Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse* (E.I.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973. Epílogo, p. 411.

¹⁴ McCarthy, Th.: *La teoría crítica de J. Habermas*, Tecnos, Barcelona, 1987, p. 323.

¹⁵ Habermas, J.: *Theorie und Praxis*, ed. de 1971. (T.P.), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, Introducción segunda, p. 21 Ed. cast. de Tecnos, p. 25.

^{16 bis} *O.c.*, p. 130

pretender repensar o establecer de forma renovada y transformada un nuevo planteamiento crítico no ha de significar la renuncia total de una reflexión trascendental de nuevo cuño, en la que siga jugando su papel inalienable una subjetividad más real y efectiva. En *Zur Logik der Sozialwissenschaften* puede leerse:

Hoy la problemática general de la conciencia ha sido sustituida por la problemática del lenguaje; la crítica trascendental del lenguaje releva a la de la conciencia¹⁶.

Por supuesto, no se trata por nuestra parte de poner en duda la sinceridad de las afirmaciones habermasianas cuando se pronuncia por el paradigma lingüístico frente a otros. El lleva a cabo una labor en la que se repiensa el planteamiento filosófico de la modernidad desde horizontes, ajenos ya a esta tradición moderna, en los que la razón individual cede ante una razón comunicativa e intersubjetiva, incidiendo, precisamente, en dicha dimensión comunicativa y lingüística. Existen muchos textos que van en esta dirección. Nosotros lo que afirmamos, simplemente, es que existen motivos suficientes para entender que en última instancia y con carácter prioritario, de lo que se reniega es de una subjetividad entendida como conciencia pura y general, y que si, por una parte, estamos en las antípodas de un trascendentalismo clásico, por otra, está resurgiendo —o, mejor, sigue permaneciendo—, un curioso «trascendentalismo *malgré lui*». En definitiva, es el convencimiento de que ya no puede contarse con una filosofía primera que pueda dar con el fundamento originario de la objetividad y de la comunicación, fundamento que, además, habría de encontrarse en la intimidad subjetiva, lo que obliga a J. Habermas a buscar nuevos horizontes para proceder comprensivamente a dar cuenta de lo que antes había estado en manos de una escuálida teoría del conocimiento. Ahora bien, cuando se vislumbran tales horizontes, es posible reconocer las huellas y la pervivencia de lo que antaño fue un principio único, y que hoy debe realizarse y concretizarse en un ámbito real. Así pues, de lo que se trata básicamente es de dejar fuera de juego toda posibilidad y asomo de fundamentalismo trascendental, o de trascendentalismo fundamentalista, que vendría a ser lo mismo.

En la *Teoría de la acción comunicativa*, y ya en las primeras líneas del prefacio, su autor indica que lo que pretende llevar a cabo no es una simple «metateoría», sino buscar «el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso»¹⁷, y pa-

¹⁶ Habermas, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Z. L. W.) Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 220: «Heute ist an die Stellen der traditionellen Bewusstseinsproblematik der Sprachproblematik getreten: die transzendente Kritik der Sprache löst die des Bewusstseins ab».

¹⁷ Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns* (T.k.H.) Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 7: «Die Theorie des kommunikativen Handelns ist keine Metatheorie, sondern Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen».

ra ello, se procede a un «análisis de las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento»¹⁸, sin que se persiga ninguna «continuación de la teoría del conocimiento que se estableciera por otros medios que por los tradicionales»¹⁹. Hallamos, pues, una investigación distinta que podríase entender antes que nada como una teoría de la racionalidad en la que se escondiera algún ribete fundamentalista. Sin embargo, J. Habermas viene a indicar que su proyecto no tiene ninguna semejanza, ni las pretensiones, ni la finalidad, ni de la hermenéutica, ni de la filosofía trascendental clásica. Entenderle así llevaría a un callejón sin salida²⁰. Una teoría de la acción comunicativa no puede caer en extravíos fundamentalistas. Una teoría de la racionalidad que se determina como una «teoría de la sociedad basada en la teoría de la acción comunicativa» (*Theorie des kommunikativen Handelns gestützte Gesellschaftstheorie*)²¹, y que, como acabamos de decir, no puede «caer en extravíos fundamentalistas» (*nicht auf fundamentalistische Abwege geraten*)²².

El proceso de transformación, dicho de forma sucinta, es el siguiente. De una teoría del conocimiento se desemboca en una teoría de la racionalidad. De un sujeto trascendental que contempla y constituye el mundo desde la interioridad de su conciencia se alcanza un campo en el que el teórico, –el sujeto–, se encuentra previamente dentro del contexto de una vida social, siendo éste el apriori que «se encarga de que se le abra la *ratio cognoscendi* de los objetos»²³. Sin embargo lo que no se puede concluir de todo esto es que se venga a producir el repudio definitivo y radical de una teoría del conocimiento, tanto como de sus conceptos nucleares. Muy instructivo sería seguir paso a paso la exposición que J. Habermas hace de su concepción acerca de la filosofía en su trabajo titulado «La filosofía como vigilante e intérprete»²⁴. No es tarea propia para realizar en estos momentos. Digamos, simplemente con su autor que en el empeño de instituir una filosofía con función vigilante de la racionalidad, «pueden ser muy útiles las formas moderadas de fundamentación trascendental y dialéctica»²⁵,

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *O.c.*, p. 9: «Eine solche Untersuchung, die den Begriff der kommunikativen Vernunft ohne zu erröten verwendet, setzt sich heute dem Verdacht aus, in die vermeintlichen Ähnlichkeiten des formalpragmatischen Ansatzes mit der klassischen Transzendentalphilosophie führen auf eine falsche Spur».

²¹ *O.c.*, Band II, pp. 588-589: «Theorie des kommunikativen Handelns gestützte Gesellschaftstheorie».

²² *O.c.*, p. 589: «nicht auf fundamentalistische Abwege geraten».

²³ *O.c.*, p. 590.

²⁴ «La filosofía como vigilante e intérprete», presentada en el Congreso de la Asociación Internacional Hegeliana en Stuttgart, en 1981. «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret» en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. (M.b.k.H.), Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pps. 9-28.

²⁵ *O.c.*, p. 23. Ed. cast. de Ed. Península, Barcelona, 1985, p. 25.

en la que «los filósofos se dedican a construir una teoría de la racionalidad sin plantear pretensiones fundamentalistas, o, en general, omnicomprensivas y absolutistas»²⁶. Se trata, pues, de no dejar fuera de juego al problema del conocimiento, sino de instaurarlo en un campo nuevo en el que pueda encontrar más fácilmente su sentido propio. Por ello, puede J. Habermas escribir que,

ciertamente, una filosofía que se ocupa de la aclaración de los fundamentos racionales del conocimiento, la acción y el lenguaje, aunque sea como parte de la división del trabajo, mantiene en todo caso una relación de estudio con la totalidad. Pero, ¿qué sucede con la teoría de la modernidad, con aquel tránsito a la totalidad de la cultura que habían asegurado Kant y Hegel con su concepto de razón, ya fuera fundamentador o absolutizado? Hasta la *Krisis* de Hursstel, la filosofía ha seguido extrayendo funciones de orientación de su posición de juez supremo. Si hoy se prescinde de su función de juez en lo relativo a la cultura, como lo hizo con respecto a la ciencia, ¿acaso no renuncia a la referencia a la totalidad, sobre la que hubiere podido apoyarse en su condición de protectora de la racionalidad?²⁷.

EL PENSAMIENTO HABERMASIANO Y EL CONCEPTO DE SUJETO DESDE «CONOCIMIENTO E INTERÉS» AL «PENSAMIENTO POSTMETAFISICO»

A lo largo de la primera parte, introductoria, de este trabajo desde la primera línea, a lo recogido en el último texto aludido, hemos atendido a la necesidad que gran parte del pensamiento contemporáneo ha sentido por mantener, de una manera u otra, en mayor o menor grado, la idea de una subjetividad como elemento en el que hacer descansar la objetividad del conocimiento, tanto como a la hora de proponer una concepción «moderna» de la racionalidad. También hemos visto que en el caso de J. Habermas, a pesar de que ciertas afirmaciones pudieran hacernos pensar lo contrario, lo que verdaderamente tiene lugar es un repudio del concepto de subjetividad entendida como conciencia pura, y que el abandono de la teoría del conocimiento por una teoría de la racionalidad, no significa, ni mucho menos, la desaparición de la primera, sino su inclusión en el ámbito más amplio y comprensivo de la segunda. Creemos que por mucho que quiera pensarse lo contrario, no es posible dejar de entender que la racionalidad y la cultura incluyen un ingrediente gnoseológico y cognoscitivo. Y, a la inversa, es preciso, mantener la idea de que la teoría del conoci-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *O.c.*, p. 24. Ed. cast. cit. p. 26.

miento si quiere ser coherente consigo misma y con su problemática propia, no debe autoclausurarse en su propio mundo, sino, al contrario, quedar incardinada en un sistema más amplio donde pueda encontrar su razón de ser.

Pues bien, permitiéndonos ya abandonar esta primera aproximación general que hemos llevado a cabo hasta ahora, pasaremos al tratamiento más concreto de los problemas a los que hemos venido aludiendo, pero centrándonos en los textos más relevantes y significativos dentro de la ya dilatada obra de J. Habermas, aun sabiendo que podrían hallarse otros con los que ampliar el campo de trabajo y su sentido.

El momento de «Conocimiento e interés» y «Teoría y praxis»

Ya hemos tenido ocasión de dejar constancia en diversas publicaciones de nuestro punto de vista acerca de *Conocimiento e interés*, por lo que podemos evitar repeticiones y ser estrictamente concisos, reduciendo los términos del problema al máximo. Para ello, nos centramos básicamente en lo más esencial de lo que se recoge en sus escritos en torno al bienio de 1971–1973.

Para decirlo con un comentarista y estudioso de J. Habermas, tan relevante como es Thomas McCarthy, podemos comenzar afirmando que *Conocimiento e interés* defiende la necesidad de dar un giro adicional, un «giro social, si queremos acercarnos a una adecuada teoría del conocimiento». «Desde este punto de vista, una radicalización de la crítica del conocimiento exige una reflexión sobre la función que cumple el conocimiento en la reproducción de la vida social, y sobre las condiciones objetivas bajo las que históricamente se forma el sujeto de conocimiento»²⁸. Por ello mismo, no cabe guardar esperanza acerca de la viabilidad de una reflexión sobre las condiciones racionales puras, ni sobre el grado de validez de las categorías del entendimiento, tal como lo pretendiera Kant en su célebre deducción trascendental: «No se ocupa ya de los atributos de una conciencia trascendental»²⁹. Y ello, hasta tal punto que ya no se registra ningún sujeto ideal-egológico, sino un «sujeto generado por la naturaleza y formado socialmente», un sujeto que sólo se concretiza y se hace efectivo dentro de una «comunidad ... que trata de realizar comunicativamente su tarea común»³⁰. Y junto a este abandono de la subjetividad entendida como razón pura, se prescinde a la vez de una filosofía primera, de una filosofía del origen (*Ursprungphilosophie*) que pretendiera asegurar, desde un fundamento racional último, todo el campo de lo cognoscible y pensable, como en el

²⁸ McCarthy, Th.: *O.c.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *E.I.*, pp. 120-121: «... auf das Kollektiv der Forscher, die ihre gemeinsame Aufgabe kommunikativ zu lösen versuchen».

planteamiento crítico kantiano. Es lo que hace que el pensamiento de Habermas, en estos momentos, sea una síntesis dinámica, a la vez que aporética, de trascendentalismo y empirismo, o, si se quiere, un trascendentalismo de nuevo cuño que, intentando completar la idea de sujeto de conocimiento, viniera a situar a éste en los raíles históricos de la especie humana, y compaginando,

El carácter empírico de una especie emergida de la historia natural con el carácter inteligible de una comunidad que constituye el mundo bajo puntos de vista trascendentales³¹.

La revisión que de esta obra hace su propio autor en el «Epílogo» de 1973, si bien introduce precisiones importantes respecto de muchas cuestiones, por lo que a nosotros interesa ahora, podemos decir que el panorama problemático no cambia sustancialmente. Así, en el primer apartado de este epílogo J. Habermas afirma de entrada que el «objetivo de la investigación es la crítica del cientifismo», una actitud que pretende «proceder *“intentione recta”* como la ciencia misma», y que acaba por desembocar en una «metodología de las ciencias orientada en términos de análisis del lenguaje»³². Pero frente a una tal actitud en el campo del pensamiento filosófico se exige mantenerse en una actitud y método reflexivos, llevando a cabo una inevitable reversión de la dirección en la que se empeñaba el positivismo:

A la crítica del cientifismo se le plantea, pues, la tarea de hacer consciente la reflexión³³.

Esta crítica del positivismo y un método reflexivo se llevan al campo de la teoría del conocimiento que, además, se enhebra con una teoría de la sociedad, lo cual obliga a una «renuncia al absolutismo de la filosofía trascendental, es decir, a las premisas idealistas»³⁴. Todo ello sin caer en una simple antropología del conocimiento o en un planteamiento ontológico esencialista cuyos enunciados acerca de la naturaleza del hombre y de la subjetividad resultan excesivamente fuertes³⁵. La única posibilidad de obviar el contingentismo antropológico, tanto como el esencialismo ontológico, a la hora de dar razón adecuada del problema del conocimiento y de la racionalidad, es acudir «hasta el umbral de la concepción de una filoso-

³¹ *O.c.*, p. 173: «Freilich kann ein Interesse dieser Art nur einem Subjekt zugerechnet werden, das den empirischen Charakter einer aus der Naturgeschichte hervorgegangenen Gattung mit dem intelligiblen Charakter einer die Welt unter transzendentalen Gesichtspunkten konstituierenden Gemeinschaft vereinigt».

³² Vid. *E. I. Nachwort*, 1973, pp. 368-369.

³³ *O.c.*, p. 369.

³⁴ *O.c.*, p. 372.

³⁵ *Ibid.*

fía trascendental transformada»³⁶. Para ello no hay más remedio que proceder a una revisión del concepto de trascendental³⁷ e inclinarse por un cierto pragmatismo trascendental³⁸, que nada tiene que ver con aquel otro pragmatismo que ponía la verdad en el «éxito de la actividad instrumental»³⁹. En consecuencia J. Habermas se reafirma en la necesidad de renovar un planteamiento trascendental del conocer que supere la razón pura Kantiana al recurrir a los «intereses rectores del conocimiento para explicar la conexión objetiva entre hechos dependientes del proceso discursivo y los ámbitos objetuales constituidos de modo precientífico»⁴⁰, con lo que puede ponerse, a la vez, la piedra angular que conexasione la reflexión teórica con la actividad práctica:

En mi opinión las funciones que asume el conocimiento en el seno de los contextos universales de la práctica sólo pueden explicarse en el marco de una filosofía trascendental transformada, sin reducciones empiristas de la pretensión de incondicionalidad de la verdad⁴¹.

Puede recalarse así, tal como queda concretamente indicado en este texto, en la cuestión de la relación entre teoría y praxis. Es una cuestión que el autor desarrolla en su *Theorie und Praxis*, obra de la que el propio J. Habermas dice en el prólogo a la primera edición que es un «conjunto» de «estudios históricos preparatorios de una investigación sistemática de la relación entre la teoría y la práctica en las ciencias sociales». De igual modo, en la introducción escrita para la segunda edición de 1971 se introduce el subtítulo siguiente: «Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis»⁴². Pues bien, por cuanto a nosotros interesa cabe la posibilidad de aludir simplemente a los aspectos críticos y gnoseológicos presentes, con el objeto de reconocer y denunciar las insuficiencias a las que venía siendo sometida una teoría del conocimiento clásica, justamente, mediante el hallazgo de elementos intermediarios y sintetizantes entre teoría y praxis, o, lo que en este momento podemos considerar como asimilable a ellas, viniendo a ser lo mismo, entre el discurso racional y el mundo de la vida. Así llega a dejarse constancia de la pervivencia de su planteamiento «cuasitrascendental», y de su concepción del sujeto como realidad inevitable, aunque determinada por las redes intersubjetivas del lenguaje y de la acción:

³⁶ *O.c.*, p. 380: «Ich habe in meinem Buch die skizzierte Geschichte der Argumentation bis an die Schwelle der Konzeption einer transformierten Transzendentalphilosophie herangeführt».

³⁷ *O.c.*, p. 380-381.

³⁸ *O.c.*, p. 407.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *O.c.*, p. 409.

⁴¹ *O.c.*, p. 410.

⁴² *T.P.*, pp. 8 y 9. ed. cast. pp. 13 y 14.

Estos dos puntos de vista expresan intereses que guían el conocimiento y que, antropológicamente, están muy profundamente arraigados: intereses que tienen un status cuasitrascendental. Los intereses del conocimiento no son significativos ni psicológico-cognoscitivamente, ni sociológico-científicamente, o, en sentido estricto, crítico-ideológicamente, pues son invariantes. Ni tampoco cabe, por otra parte, reducirlos a la herencia biológica de un potencial motriz concreto, pues son abstractos. Resultan, más bien, a partir de imperativos de las formas vitales socioculturales ligadas al trabajo y al lenguaje... Ellos mismos determinan el aspecto bajo el cual puede ser objetivada la realidad, y, en esta medida, el aspecto bajo el cual puede hacerse accesible la experiencia. Son las condiciones de posibilidad de la experiencia que pueden reclamar objetividad, condiciones necesarias para los sujetos capaces de lenguaje y de acción⁴³.

Esta nueva caracterización de la teoría del conocimiento y su subsiguiente idea de «subjetividad», como principio determinado y hecho efectivo por las redes intersubjetivas del lenguaje y de la acción, debe quedar debidamente delimitada frente a otros posibles diversos enfoques, tanto como responder a las objeciones a las que hubiere lugar⁴⁴. Son temas de capital importancia, y que sin embargo también en este trabajo nos vemos obligados a silenciar, dado que nuestro interés es muy concreto y preciso. Pues bien, si dejamos de lado el modo como la cuestión se determina frente al «objetivismo de las ciencias estrictas de la conducta», o al «idealismo de la hermenéutica», o al «universalismo de una teoría de sistemas», o incluso, cuando se pretende rechazar «la herencia dogmática de la filosofía de la historia», un proyecto auténticamente eficaz de «sociología crítica» debe guardarse y precaverse de «abusar de los conceptos filosófico-reflexivos»⁴⁵. Ello habría de empujarnos hacia caminos intransitables para un proyecto renovadamente crítico. Por ello, de lo que se trata no es tanto de evitar un neotranscendentalismo, sino de renunciar tanto a un «yo» inteligible, como a un mero naturalismo, a pesar de que este singular camino intermedio se anuncie repleto de arduos problemas que deben ser solucionados:

La fórmula de compromiso «cuasitrascendental» muestra más problemas que evita... Renuncio a una actitud lógico-trascendental en sentido estricto. No acepto las realizaciones sintéticas de un Yo inteligible, o, en general de una subjetividad productora⁴⁶.

⁴³ *O.c.*, p. 16, ed. cast. pp. 19-20.

⁴⁴ *O.c.*, p. 17: «Ausgehend von der eigentümlichem Stellung des erkennenden Subjekte zu einem Gegenstandsbeich, der sich aus den generativen Leistungen sprach-und handlungsfähiger Subjekte aufbaut und gleichwohl objektive Gewalt auch über diese Subjekte selber gewonnen hat, ergeben sich Abgrenzungen gegenüber vier konkurrierenden Ansätzen». Ed. cast. p. 21.

⁴⁵ *O.c.*, pp. 17 y 19-20, ed. cast. pp. 21 y 22-23.

⁴⁶ *O.c.*, p. 21, ed. cast. p. 25.

La «lógica de las ciencias sociales»

Dentro del camino seguido por J. Habermas desde *Conocimiento e interés*, obra en la que se diseña una teoría del conocimiento como teoría crítica de la sociedad, a la *Teoría de la acción comunicativa*, la *Lógica de las ciencias sociales* es un especial hito con singular importancia. Este trabajo, en principio, no es otra cosa que un conjunto de escritos metodológicos, y, sin embargo las apreciaciones y sugerencias que su autor vierte acerca de la «subjetividad» deben necesariamente ser tenidas en cuenta para una comprensión adecuada del desarrollo del pensamiento crítico habermasiano, encontrando desde afirmaciones que parecen indicar el olvido del paradigma subjetual, a otras que obligan al lector a tener que renunciar a esa primera e insuficiente impresión. Así, en el prefacio a la nueva edición que J. Habermas escribe para el libro en 1982, el autor se pronuncia, de entrada y abiertamente, en contra de *una* filosofía del sujeto, pero que comprendiendo adecuadamente el texto, no significa otra cosa que la preocupación por dejar de lado la filosofía de la conciencia que había tenido su origen más próximo en los planteamientos de Kant y Hegel:

Mi apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica me condujo entonces a la convicción de que la Teoría crítica de la sociedad tenía que liberarse de la conceptualización de la filosofía de la conciencia, y de las categorías básicas de la tradición filosófica que se remonta a Kant y Hegel⁴⁷.

Si sólo contáramos con este texto y si a ello se añadiese el hecho de que para Habermas con la teoría de la acción comunicativa se «rompe el primado de la Teoría del conocimiento»⁴⁸, resulta que, difícilmente podríamos seguir intentando rastrear la presencia de la categoría de «sujeto», tan esencial para un planteamiento crítico del problema de la objetividad del conocimiento. Pero no sería prudente pronunciarse afirmativamente en tal sentido, ni con respecto a la teoría del conocimiento misma, ni a la «subjetualidad». Respecto a esta última cuestión, Manuel Jiménez Moreno en su introducción a la edición española de la obra dice textualmente: «Advierta el lector que al final del “índice bibliográfico” (sobre la lógica de las ciencias sociales) pese a la afirmación de Habermas en el prefacio a la nueva edición de que en él se rompe con la filosofía del sujeto, hay una vuelta a la filosofía del sujeto, en una versión más que hegelianizante de la metapsicología de Freud»⁴⁹. Y, con respecto al abandono de la teoría del conocimiento, lo que se produce no es otra cosa que un giro o un desplazamiento

⁴⁷ *Lógica de las ciencias sociales*, prefacio a la nueva ed., trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, p. 13.

⁴⁸ *O.c.*, p. 15.

⁴⁹ *O.c.*, «Introducción de Manuel Jiménez Moreno», ed. cit. p. 9.

en el que se da primacía a la teoría de la comunicación. Pero ello no significa el acabamiento de la teoría de los intereses cognoscitivos que sigue «guardando su propia razón de ser». Si sobre el tema se le puede presentar al autor alguna duda, ella se refiere exclusivamente a su principalidad y primordialidad:

Mis dudas se refieren simplemente a la premisa subyacente de que la metodología y la teoría del conocimiento son las vías regias para un análisis de los fundamentos de una teoría de la sociedad⁵⁰.

Y aquí también, como en tantos otros momentos de este trabajo debemos renunciar a seguir paso a paso toda la red problemática que se va engarzando a lo largo de los trabajos recogidos en el volumen al que venimos refiriéndonos. Sólo podemos hacer notar las consideraciones que J. Habermas lleva a cabo con respecto a la tradición fenomenológica y ciertos aspectos de la polémica que establece con N. Luhman, aspectos ambos que le sirven para definir relacionamente su propio proyecto que ahora es, en concreto, el de establecer una propedéutica adecuada para una teoría sociológica, atendiendo a las bases por las que ha de discurrir la lógica de las ciencias sociales.

En primer lugar, y desde las referencias que el autor hace del enfoque fenomenológico⁵¹, conviene comenzar recordando que para la fenomenología husserliana, tanto como para los desarrollos sociológicos posteriores, el mundo de la vida viene a ser el resultado de la actividad humana, quedando supeditado, consiguientemente, a una subjetividad que le sirve de fundamento trascendental⁵². De este modo, Habermas reconoce que la fenomenología no puede alcanzar ni cumplimentar de forma adecuada a las exigencias de sus propios compromisos, quedando prendida en los presupuestos egológicos y monológicos, e imposibilitando una explicación satisfactoria de la intersubjetividad real y efectiva. Recuérdese, en este respecto, que para Husserl el «otro» se presenta como «otro» dentro de mi campo concienzial y dependiendo de él. Y, recuérdese también que en las propias *Meditaciones cartesianas*, «el intento de referir las relaciones intersubjetivas, partiendo de la actividad monológica del *ego* estaba condenada al fracaso»⁵³. Por ello, puede escribir McCarthy que «el enfoque monológico de la fenomenología trascendental de Husserl hacía imposible explicar satisfactoriamente los fundamentos de la intersubjetividad. El "otro", el mundo de la vida intersubjetivamente compartido, y el mundo objetivo fundado en él, sólo podrían ser consistentemente contruidos como *constituta* de la mónada individual en su soledad filosófica única»⁵⁴.

⁵⁰ *O.c.*, ed. cast. p. 16.

⁵¹ *Z.L.W.*, pp. 188-219.

⁵² Maccarthy, Th.: *O.c.*, p. 191.

⁵³ Habermas, J.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 177.

⁵⁴ Maccarthy, Th.: *O.c.*, p. 192.

Así pues, el planteamiento fenomenológico, tanto el de Husserl como el de Schutz, con un proceder metodológico conciencialista, intentan derivar las relaciones intersubjetivas del «yo puro», de la «conciencia reducida», para después intentar pasar al campo del lenguaje y de la comunicación, lo que, evidentemente, ha de estar destinado al fracaso. Husserl, no lo olvidemos, entendió el lenguaje como una esfera ideal reducida, con lo que queda truncada la posibilidad de llegar hasta el lenguaje real, conexionado y surgido del mundo de la vida. Además, el lenguaje con sus estructuras constantes y firmemente establecidas no es propiedad exclusiva de un «yo» ideal, sino que «presuponen relaciones comunicativas»⁵⁵. Por ello, no hay más remedio que invertir el proceso, lo que no es, por supuesto, una liquidación del campo subjetual, sino de hacerle concreto y real⁵⁶. Precisamente, el enfoque lingüístico con el que Habermas ha de vérselas, a continuación del fenomenológico, implicará la superación del concepto de conciencia trascendental y el «mundo de la vida» de Husserl⁵⁷.

Toda esta temática que Habermas tiene sobre el tapete de su discusión filosófica, puede decirse que da un paso adelante en la polémica que abre con Niklas Luhmann. Por seguir el contorno general del problema, tal como lo analiza el propio J. Habermas, para Luhmann, el único modo de llevar a cabo un proceso de «constitución intersubjetiva de un mundo objetivo, dotado con sentido» exige la «no identidad de los sujetos vivenciantes»⁵⁸. Recurrir a un sujeto trascendental sería tanto como postular un principio incapaz de vivenciar nada en absoluto por faltarle «un horizonte de perspectivas»⁵⁹. No existe ningún sujeto que no esté en una situación concreta, con lo que el planteamiento trascendental debe ser dejado fuera de juego, lo que significa, no simplemente llevar a cabo un giro pragmatista y antropológico, como el de Peirce, Gehlen o Lorenz⁶⁰, que son intentos radicalmente insuficientes. Antes bien, lo que debe ser reconocido de forma indiscutible es la primariedad del concepto «sentido», y ello es, para Habermas, lo que hace el propio Luhmann. Pero —y esto es lo que faltaría—,

de los desengaños a que da lugar la filosofía trascendental cuando se convierte en base de la teoría sociológica, Luhmann no saca, como yo, la conclusión de que la categoría de sentido ha de introducirse en el contexto de una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario⁶¹.

⁵⁵ *O.c.*, p. 197.

⁵⁶ Vid. *Z.L.W.*, pp. 219-220, ed. cast. cit. p. 202.

⁵⁷ *O.c.*, pp. 221-222, ed. cast. p. 203.

⁵⁸ *Lógica de las ciencias sociales*, ed. cast. p. 335. (El trabajo había sido incluido previamente en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 142-290.)

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *O.c.*, pp. 338-339.

De esta forma, lo que se impone es arribar definitivamente al campo propio de la teoría de la acción comunicativa, plenamente y sin restricciones de ningún tipo. Ahora bien, ¿qué encontramos al divisar esta nueva panorámica? ¿Se accede a un «se piensa asubjetivo» en el que la razón y la subjetividad no juegan ya ningún papel decisivo, o, por el contrario, cabe todavía esperar el renacer de tales conceptos, tan importantes para la filosofía del conocimiento desde su consagración en el pensamiento crítico de Kant? Veamos lo esencial de la cuestión, de la forma más sintética posible, dando un paso más en el seguimiento de las obras de J. Habermas.

Nuevamente aquí no es ni siquiera imaginable el que podamos atender mínimamente a todo el cúmulo de líneas de reflexión abiertas en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981, y que es el nuevo horizonte en el que desemboca ahora el problema que venimos siguiendo. Recordemos ahora, y al menos, que toda la historia de la filosofía moderna, desde su nacimiento con Descartes, ha venido proponiendo un paradigma muy concreto, el *solus ipse* del *cogito*, clausurado sobre sí. De este modo, ha creado un modelo en el que en mayor o menor grado ha venido bebiendo todo el desarrollo filosófico de lo que se ha dado en llamar «modernidad» hasta la fenomenología, e, incluso, aunque quizás de forma larvada y solapada, en la propia filosofía analítica. Sin embargo, por otro lado, tal como parece evidente en gran parte de nuestro entorno filosófico actual, el paradigma concienical parece haber entrado en crisis en nuestro hoy ya casi acabado siglo veinte. El propio J. Habermas parece decantarse por aquellos autores que explícitamente reniegan del autoritarismo subjetual de la conciencia, para abrirse al paradigma del lenguaje, entendido y calibrado desde el habla, desde el uso, es decir, decantándose por la vertiente pragmática. Ahora bien, como un primer punto a tener en cuenta, el abandono del paradigma conciencia no tiene por qué significar el acabamiento de ciertos postulados y principios que habían venido rigiendo para el desarrollo de la filosofía moderna, a pesar de que en este caso el fundamento de la racionalidad se encuentre en la misma acción comunicativa. No puede decirse que estemos ante un caso parecido al de la hermenéutica heideggeriana, ni al del postestructuralismo foucaultiano, donde puede apreciarse con más facilidad y contundencia la separación de los postulados propios de la filosofía subjetiva de la modernidad. La actitud y el pensamiento de J. Habermas se desarrolla en otra dirección:

Lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo⁶².

⁶² T.K.H., Band I, p. 525. Versión castellana de M.J.R., Taurus, Madrid, 1987, p. 499.

En consecuencia, lo que en verdad se está indicando es la necesidad de conexión la individualidad con la intersubjetividad, ya que según la expresión quintaesenciada del propio Habermas, es «la acción comunicativa la que sirve a la formación de identidades personales»⁶³. Con ello, se viene a afirmar a la vez que la única posibilidad para dar un recinto adecuado a la subjetividad, dentro del cual pueda hacer efectiva su actividad y su ejercicio objetivante, sin recaer en desnaturalizaciones de ningún tipo, es contar con las relaciones efectivas que se establecen en el «mundo de la vida simbólicamente estructurado»:

La subjetividad definida por la razón comunicativa se resiste a toda desnaturalización del «sí mismo» (*Selbst*) en aras de la autoconservación... (la razón comunicativa) se refiere no a un sujeto que se conserva relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, no a un sistema que mantiene su consistencia o patrimonio deslindándose frente a un entorno, sino a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye en las aportaciones interpretativas de los que a él pertenecen y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa⁶⁴.

«El discurso filosófico» y «El pensamiento postmetafísico»

Ya en el mismo prefacio de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ponía el acento en la necesidad de reflexionar críticamente sobre el sentido, la dirección y las desviaciones que habían venido produciéndose en el desarrollo del pensamiento moderno, todo ello con un riguroso sentido crítico. Recordemos, por ejemplo, que para él la «categoría de acción comunicativa» es un «concepto fundamental» destinado a acceder a tres complejos conceptuales que se ensamblan entre sí⁶⁵. En primer lugar, se constituye como el eslabón esencial para una racionalidad comunicativa, apta para «hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón»⁶⁶. De esta manera, se alude al motivo por el que se deja de lado, desliziándose de su sitial privilegiado y exclusivo, la temática propiamente gnoseológica, ya que al exclusivizarse había adquirido y concebido un modelo de racionalidad excluyente y deformadora. Y, en cualquier caso, cuando menos, dejaba sin explicar la actividad ética, y la creación artística, con los que conjuntamente la razón compone su propio espacio. Pero, además, esta teoría implica una reflexión sobre la modernidad, como preámbulo de una preocupación que tomará su más completo desarrollo

⁶³ *O.c.*, Band II, p. 208.

⁶⁴ *O.c.*, Band I, pp. 532-533, ed. cast. cit. p. 507.

⁶⁵ *O.c.*, Band I, p. 8, ed. cast. p. 10.

⁶⁶ *Ibid.*

en obras posteriores a ésta: «La teoría de la acción comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con lo que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad»⁶⁷. Cuestión problemática y ardua, por demás, que explica; o puede explicar que ciertas críticas contemporáneas, propugnen una repulsa y rechazo radical de los presupuestos sobre los que se había montado la filosofía moderna. Esta crítica se encuentra ahí presente, y es necesario contar con ella, se erige con inevitabilidad debiendo, en consecuencia, entenderla para proceder a cualquier intento de «reconstrucción»:

La crítica neoestructuralista de la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trato de reconstruir paso por paso el discurso filosófico de la Modernidad⁶⁸.

Así pues, desde las primeras páginas de esta obra *Der philosophische Diskurs der Moderne*, y en el primer trabajo que se incluye en ella, acerca de la modernidad y su conciencia del tiempo, pertrechado el autor en el pensamiento hegeliano, Habermas reconoce con toda rotundidad que el principio esencial y fundamental de la modernidad está en la subjetividad⁶⁹. Una subjetividad que había venido definiéndose básicamente como libertad y reflexión⁷⁰. Es decir, al pensamiento filosófico y crítico de la modernidad le es consustancial el principio de una subjetividad libre, es decir, independiente de la exterioridad, y del «otro», y que, además, deje de lado todo aquello que no se identifique con su interioridad concienical. Así pues, todo intento de superación de la modernidad tiene, en principio, que proceder al abandono de una tal modalidad subjetualista. Pero, por otra parte, puede ocurrir, como es ahora el caso, que la superación crítica que se pretende deba llevarse a cabo siguiendo los mismos principios y métodos con los que aquel pensamiento había venido sirviéndose:

la crítica al idealismo subjetivo es a la vez crítica de la modernidad... La crítica no puede, ni debe servirse de otro instrumento que de aquella reflexión con que ya se encuentra como expresión más pura de la edad moderna⁷¹.

Se impone, pues, una vez más, salir del campo de una estricta y reducida filosofía subjetiva, abandonar el pensamiento que se centra en el para-

⁶⁷ *O.c.* Band I, p. 10: «Die Theorie des kommunikativen Handelns so also eine Konzeptualisierung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, die auf die Paradoxen der Moderne zugeschnitten ist». Ed. cast. cit. p. 8.

⁶⁸ Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (D. M.) Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 7. Ed. cast. Taurus, Madrid, 1989, p. 9.

⁶⁹ *O.c.*, p. 27: «Zunächst entdeckt Hegel als das Prinzip der neuen Zeit —die Subjektivität».

⁷⁰ *Ibid.*, «Freiheit und Reflexion».

⁷¹ *O.c.*, p. 30, ed. cast. p. 34.

digma conciencialista. Es lo que el propio J. Habermas intenta realizar recurriendo al «paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción»⁷². Existe, como se puede sospechar, y tal como ya se ha dejado entrever, un «agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia»⁷³. Por ello, justamente, hay que acudir a otro modelo en el que el sujeto no tiene por qué quedar radicalmente suprimido y aniquilado, sino que, antes bien, es capaz de compartir su actividad con otros, y ejecutar una actividad que no se exclusiviza en el conocimiento de objetos, tal como podría entenderlo una razón instrumental. El sujeto debe compartir con otros co-sujetos su principalidad, y proceder a la actividad del entendimiento mutuo dentro de una relación interpersonal⁷⁴, porque únicamente de este modo es factible autorrealizarse como ser autoconsciente y libre:

Esta actitud de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo distinta de aquella actitud meramente objetivante que adopta un observador frente a las entidades que salen al paso en el mundo⁷⁵.

Idea y concepción fundamentalísima, según nuestras apreciaciones, tanto para la comprensión adecuada del sentido de la filosofía crítica de Habermas, como para cualquier bosquejo coherente de teoría del conocimiento que se intente proyectar. Idea que, además, vuelve a reiterarse una y otra vez, volviendo a constatar en la última de las obras que hemos tenido en cuenta, *El pensamiento postmetafísico*, y que reúne diversos artículos y estudios de los años 1986 a 1988. Todos ellos, a pesar de su diversidad temática presentan una indiscutible continuidad, y hasta, si se quiere, cierta unidad, especialmente si se atiende al problema concreto que a nosotros nos ocupa, el de la subjetividad. El primero de los ensayos incluidos en el libro y que lleva por título «El horizonte de la modernidad se desplaza»⁷⁶, y tras enumerar las principales corrientes filosóficas de nuestra época y siglo actual, llega a hacerse cargo de la cuestión de su ruptura filosófica con la tradición y los cuatro motivos fundamentales que le llevan a ella⁷⁷: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis, o superación del logocentrismo. Para nuestro tema, como parece claro, las cuestiones más importantes son las

⁷² *O.c.*, p. 345, ed. cast. p. 353.

⁷³ *O.c.*, p. 346: «Erschöpft ist das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie».

⁷⁴ *O.c.*, pp. 346-347.

⁷⁵ *O.c.*, p. 347: «Diese Einstellung von Teilnehmern an einer sprachlich vermittelten Interaktion eine *andere* Beziehung des Subjekts zu sich selbst als bloss jene objektivierende Einstellung, die ein Beobachter gegenüber Entitäten in der Welt einnimmt». Ed. cast. cit. p. 354.

⁷⁶ Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. (N.D.), trad. cast. de M. M. Redondo, Taurus, Madrid, 1990, pp. 11 y 113 en cada una de las ediciones.

⁷⁷ *O.c.*, p. 14: «Vier Motive kennzeichnen den Bruch mit der Tradition».

tres últimas, cuyo sentido pasamos a mostrar a continuación, de la forma más resumida y sucinta.

Con el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, se da paso a una situación en la que, en principio, parece que la teoría del conocimiento y sus temas más definitorios, han de quedar en la precariedad de la indeterminación. Se disuelven, según parece, las relaciones sujeto-objeto, la principialidad, tanto como su viabilidad, de la subjetividad trascendental que cede ante la presión del peso y la dignidad de las «estructuras gramaticales», a la vez que un método reconstructivo, sustituye al introspectivo⁷⁸. Y todo ello, no con un afán destructivo, sino con la mira puesta en otro horizonte más concreto, con el afán de asentar a «la filosofía sobre un fundamento más sólido» y sacarla de las «aporías de la filosofía de la conciencia»⁷⁹. A este empeño contribuye no en poco, según parece, el segundo motivo o exigencia indicado por Habermas: el de considerar a la razón situada en un ámbito finito, temporal e histórico, haciendo que se desposea de sus atributos «divinos» con los que le había revestido la tradición clásica moderna:

La conciencia trascendental ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida, ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas⁸⁰.

A esta exigencia de mundanizar dialectizar la conciencia trascendental, habría que añadir la inversión que la filosofía también ha realizado a la hora de intentar comprender las relaciones entre teoría y praxis, olvidando la desconexión que la modernidad había procurado entre ambos extremos, para entender ahora que «nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas»⁸¹.

Por consiguiente, si es necesario dejar de lado el paradigma de la conciencia, para privilegiar los «usos del lenguaje», si la razón no es nada sustantivo, sino una realidad que se materializa en la historia y en el mundo de la vida, y si el logocentrismo es una opción que resulta inviable, parece que la conclusión a la que indefectiblemente se llega es a la necesidad de buscar la superación del pensamiento filosófico de la modernidad, el desbancamiento de la teoría del conocimiento como filosofía primera, y la supresión del concepto de subjetividad, como elemento que oscurece, más que aclarar, el proceso de racionalización, o que, al menos, no llega a

⁷⁸ Vid. *O.c.*, p. 15.

⁷⁹ *O.c.*, p. 16: «Weiterhin hat die linguistische Wende das Philosophieren auf eine festere methodische Grundlage gestellt und aus den Aporien der Bewusstseinstheorien herausgeführt».

⁸⁰ *O.c.*, p. 15, ed. cast. cit. p. 17.

⁸¹ *O.c.*, pp. 15-16, ed. cast. p. 18.

dar razón del mundo auténtico, efectivo y real en el que ha cristalizado la racionalidad, alcanzando así la calificación de «mundo humano». Ahora bien, y con ello volvemos a plantearnos una vez más la constante pregunta que a modo de estribillo se ha repetido a lo largo de este trabajo, ¿hasta qué punto es ello totalmente cierto?, y ¿en qué sentido puede seguir hablándose en este momento de abandono y superación de los viejos problemas, y del caducado paradigma del «sujeto»? y, por fin, ¿qué dimensiones alcanza este nudo problemático dentro del pensamiento del último J. Habermas? Una vez más se trata de insistir entre las posibles diferencias existentes entre un paradigma conciencialista y el del «entendimiento lingüísticamente mediado»⁸², para observar si en éste último no sigue presente una inevitable subjetividad. Es lo que debe precisarse con toda justeza atendiendo a la caracterización que de uno y otro se haga. Así, mientras que para la filosofía de la conciencia se parte de la relación que consigo mismo guarda el sujeto que se representa y manipula objetos⁸³, para una filosofía de corte lingüístico —ahora en el propio desarrollo habermasiano—, la autoconciencia sólo puede darse dentro de la trama de la interacción:

las relaciones interpersonales, recíprocas, fijadas por los roles que asumen los hablantes, posibilitan una autorrelación, un haberse acerca de sí, que en modo alguno presupone la reflexión solitaria de un sujeto cognoscente o agente sobre sí como conciencia previa. Antes bien, la relación consigo surge de la propia trama interactiva⁸⁴.

Por ello, de lo que viene a tratarse de forma conclusiva, no tanto de perturbar el desarrollo de filosofías ya consolidadas, propias de la conciencia moderna⁸⁵, sino de acabar con ciertas aporías a las que se había visto sometida la misma noción de sujeto cuando se ha entendido como *solus ipse*, y dar al traste con ciertos pseudoproblemas que habían surgido con el idealismo, concretamente, como en el caso de Fichte. Por ello, el «cambio de paradigma de que he venido hablando convierte el problema de partida de Fichte en un problema sin objeto»⁸⁶, al entender que la formación concreta y efectiva del sujeto sólo puede acaecer dentro de una «participación en interacciones lingüísticas». Para decirlo con las propias palabras de J. Habermas, con el texto preciso:

⁸² Vid. *O.c.*, p. 31.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *O.c.*, p. 32: «Die reziproken, durch die Sprecherollen festgelegten interpersonalen Beziehungen ermöglichen ein Selbstverhältnis, welches die einsame Reflexion des erkennenden oder handelnden Subjekts auf sich als vorgängiges Bewusstsein keineswegs voraussetzt. Vielmehr entsteht die Selbstbeziehung aus einem interaktiven Zusammenhang», ed. cast. pp. 34-35.

⁸⁵ Vid. *O.c.*, pp. 33-34.

⁸⁶ *O.c.*, p. 34.

El «sí mismo», el «auto» de la autorrelación realizativamente establecida mediante la asunción por parte del hablante en la perspectiva desde la que lo ve y lo entiende el oyente no es introducido, a diferencia de lo que ocurre en la relación de reflexión, como *objeto* de conocimiento, sino como un sujeto que se forma mediante participación en interacciones lingüísticas, y se manifiesta en su capacidad de lenguaje y acción⁸⁷.

Por ello es preciso insistir que el especial giro lingüístico propio de la filosofía habermasiana debe ser adecuadamente entendido, siendo ya sobradamente obvio que dista años luz del pensamiento hermenéutico, tanto como del estructuralismo. En realidad es una tercera opción, propiamente subjetualista, frente a un Gadamer o a un Foucault. Lejos está, efectivamente, de la concepción gadameriana del «ser» como «lingüisticidad», donde lo esencial es la noción de «texto», y más lejos está del planteamiento foucaultiano de *Las palabras y las cosas*, obra en la que sí hay, con toda la crudeza posible, una aniquilación de la idea de «hombre» y de la de «sujeto», como fundamento del saber⁸⁸. Pero no es lo que encontramos en este caso. Una teoría de la racionalidad comunicativa que se sitúa a medio camino, o, abriendo una tercera vía, si se prefiere, entre el trascendentalismo clásico al que sólo le importaba «descubrir un patrimonio fijo de formas que no tendrían alternativa cognoscible⁸⁹, y el contingentismo más radical, para el que no hay, ni puede haber orden trascendental alguno, ni principio que pueda sustentarle⁹⁰.

Pues bien, para J. Habermas, si es verdad que «hace ya tiempo que se nos ha ido de las manos el sujeto social global, o la kantiana conciencia en general»⁹¹, no es preciso, sin embargo, abandonar la esperanza de poder apuntar a un nuevo tipo de racionalidad, a un «concepto de razón que dé cuenta del fenómeno del mundo de la vida y permita rearticular sobre la base de una teoría de la intersubjetividad ese concepto de «conciencia social global» acuñado por la filosofía del sujeto»⁹². Por ello, nuestro autor se

⁸⁷ *O.c.*, p. 34, ed. cast. p. 36. El texto alemán acaba así: «..., sondern als ein in der Teilnahme an sprachlichen Interaktionen sich bildendes, in Sprach— un Handlungsfähigkeit sich äusserndes Subjekt». Y se continúa insistiendo en el hecho de que es la intersubjetivada lingüística llevada a cabo entre el «yo», el «otro», y el «nosotros», lo que permite el surgimiento y cristalización de la subjetividad, el polo autoconsciente, sin que, en ningún caso, sea necesario suponer una «subjetividad prelingüística» (*vorsprachliche Subjektivität*). «Todo lo que merece el nombre de subjetividad se debe a la implacable coerción individualizadora que ejerce el lenguaje» (*unnachgiebig individuierenden Zwang des sprachlichen Mediums*).

⁸⁸ Dice textualmente Foucault «podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena». *Las palabras y las cosas*, siglo XXI, México, 1968, p. 375.

⁸⁹ *N.O.*, p. 179.

⁹⁰ Habermas reconoce, afirmándolo con una cierta añoranza que «todo parece haberse tornado periferia» (*alles scheint zur Peripherie geworden zu sein*) *O. c.*, p. 181.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, ed. cast. p. 182 para los dos últimos textos.

interna en un crudo campo de batalla cuyo fragor sigue aún resonando para «hacer plausible un concepto débil, pero no derrotista, de razón lingüísticamente materializada»⁹³. Un modelo de razón que, en definitiva, nos exima «del dilema de tener que elegir entre Kant y Hegel»⁹⁴, tanto como facilitarnos una vía de escape ante los inconvenientes de un trascendentalismo fundamentalista a ultranza, que bien pudiera aparecer en ciertas interpretaciones sobre la propia razón comunicativa⁹⁵. Pero no hay nada más lejos de las intenciones de J. Habermas que ahora acompaña sus consideraciones tiñéndolas de un cierto escepticismo:

La razón comunicativa es, ciertamente, una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estrechamiento en alta mar sea el único modo como puede «dominar» las contingencias⁹⁶.

Todo apunta, en definitiva, a una intersubjetividad capaz de albergar en su seno la realidad subjetual, individual y autoconsciente, sin acabar asfixiada entre los recónditos pliegues de una trascendentalidad totalizante que impidiera la íntima individualidad y singularidad: «A partir de las condiciones necesarias del entendimiento puede, al menos, desarrollarse la idea de una intersubjetividad no menguada que posibilitaría así, un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia»⁹⁷. Novedades, sí, giros transformantes, también, pero en ningún caso un olvido de la categoría de «sujeto» que sigue presente en los aledaños del mundo humano, sin extrapolarse hacia ningún campo ideal que pudiera enredarle en un laberinto sin salida:

La novedad decisiva frente a la filosofía del sujeto se tornó posible con ese giro lingüístico y pragmático que otorga el primado al lenguaje... frente a una subjetividad generadora de mundo... A partir de la estructura del lenguaje se explica por qué el espíritu humano está condenado a la odisea, por qué sólo puede advenir a sí, encontrarse consigo mismo, por el rodeo de un completo extrañamiento en lo otro y en los otros⁹⁸.

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO
(Universidad de Barcelona)

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *O.c.*, p. 182, ed. cast. p. 183.

⁹⁵ *O.c.*, p. 184, ed. cast. p. 184.

⁹⁶ *O.c.*, p. 185. Compárense estas afirmaciones con las muy semejantes expresadas por David Hume en su *Treatise* (I, IV, VII), donde su escepticismo corre de forma paralela y con el mismo sentimiento de precariedad. (En la edición de G.G. p. 544).

⁹⁷ *O.c.*, p. 185, ed. cast. p. 186.

⁹⁸ *O.c.*, p. 191, ed. cast. p. 192.