

Jürgen Habermas: La estructura de la acción comunicativa como recinto crítico

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

I. ANTECEDENTES Y CONTEXTO

Posiblemente una de las formas más adecuadas para calibrar con precisión la producción filosófica de J. Habermas, consista en entenderla como un extraordinario esfuerzo por relanzar el principio emancipatorio del hombre y del sujeto; algo latente, por otro lado, en el proyecto ilustrado de la filosofía moderna, y que, dentro del panorama del pensamiento de nuestro siglo, habría encontrado una nueva configuración en los confines de la Teoría crítica llevada a cabo por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt: una institución de capital importancia a la hora de analizar el desarrollo del pensamiento crítico actual que, tanto en sus fundadores como en sus epígonos y siguientes generaciones, *hubo de proceder a una transformación y reconstrucción de la Teoría del conocimiento clásica y de su noción acerca de la «subjetividad»*. Con tales presupuestos y, en virtud de ciertos condicionamientos históricos y ambientales, así como por la perspicacia con la que llevaría a cabo el planteamiento y desenvolvimiento de los problemas, no debe resultar extraño ni sorprendente que, casi desde el inicio de sus publicaciones, Habermas comenzase a influir en la filosofía alemana y europea de forma tan decisiva que se ha llegado a decir que sólo fue superado por el propio M. Heidegger¹. Una afirmación de este tipo resulta desde nuestra perspectiva harto exagerada, pero sintomática de la expectación que en su momento produjeron sus escritos.

Pues bien, teniendo en cuenta la vertiente histórica en la que se inserta el planteamiento habermasiano, y antes de referirnos al singular cuestionamien-

¹ Vid. UREÑA, E. M.: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1978, p. 15.

to que hace el autor sobre el tema de la subjetividad², resulta punto menos que imprescindible y, cuando menos, muy conveniente, hacer una breve referencia al planteamiento que tanto M. Horkheimer como Th. Adorno habían llevado a cabo en su *Dialéctica del iluminismo*, entre otros escritos y que, a nuestro juicio, viene a incidir en la denuncia del proceso de formalización e instrumentalización de la razón que trunca fatalmente la promesa liberadora que desde siempre había venido proclamando el programa ilustrado.

Efectivamente, cada uno de estos dos filósofos, Adorno y Horkheimer, comenzaron por advertir que si en el concepto y ámbito de la razón se lleva a cabo una radical formalización, o incluso, una instrumentalización de la misma, reduciéndola a forma pura y autosuficiente, tanto como a un simple principio de adecuación de medios a fines (algo que ya había quedado anticipado por M. Weber), se viene a traicionar el impulso originario del que surge la filosofía ilustrada. Se cosifica o reifica el espíritu humano, sometiéndolo a las exigencias del efectivo desarrollo técnico e industrial. Pero así, la razón convertida en un *byproduct*, en un simple epifenómeno, o en un irrelevante aditamento adjetivo y accesorio al aparato omnicompreensivo de la economía, acaba disolviéndose en una expresión inetelectualizada del modo mecánico de producción.

La pérdida de la dimensión crítica de la razón y, con ella, la desaparición del estatuto filosófico radica en el que tanto ella como sus manifestaciones cognitivas y prácticas deben incardinarse, acaba con la posibilidad de una profunda crítica, mientras que el tipo de reflexión que ocupa su lugar, un simple epistemologismo, acaba estudiando un mero campo relacional enrarecido donde sólo pueden detectarse conexiones funcionales entre sujeto y objeto. Pero, además, y ello resulta quizá lo más grave, dado que el problema crítico se exclusiviza en la cuestión acerca de la simple reproducción de formas, reiteradas e idénticas, el «yo» queda totalmente desautorizado, perdiendo su propio estatuto, ante la emergencia de un «super-yo» socializado, o frente a las pretensiones de una estructura colectiva totalizante que anonada la posibilidad de significación para cualquier conciencia individual, ya que este nuevo principio metasubjetual no es otra cosa que un vehículo totalitario portador de los intereses de la *ratio* dominante³. Dentro de esta atmósfera irrespirable, el individuo cae esclavizado ante el orden técnico e industrial, es decir, con otros términos, ante la «razón identificante», por utilizar el mismo término que Horkheimer, encuentra ya presagiado en Hegel. Únicamente puede llevarse a cabo una mínima y elemental pervivencia del individuo, aunque ésta haya de ser necesariamente imperceptible, dentro del extenuante y

² Vid. nuestro trabajo *Subjetividad y racionalidad comunicativa en J. Habermas*. «Anales del Seminario de Metafísica», Madrid, 1993.

³ Vid. Perlini, T.: *La Escuela de Francfort*. Monteávil Editores, Caracas, 1976. Especialmente el cap. VI: «El eclipse del individuo»; pp. 66-72.

avasallador entrecruzamiento de tendencias universales. El sujeto sólo es tolerado en la medida en que se identifica con lo universal, único principio y fundamento que se mantiene fuera de cualquier asomo de duda. Recordemos, a este respecto, unas palabras del propio Horkheimer:

El estrato dominante no está constituido ya por innumerables sujetos que llevan a cabo sus contratos, sino por enormes grupos de poder, controlados por unas pocas personas, que compiten recíprocamente en el mercado mundial. Ya no es el contrato (entre un «yo» y un «tú»), sino el poder de dar órdenes y la obediencia lo que caracteriza ahora, de forma cada vez más fuerte, todas las relaciones internas⁴.

De forma similar Th. Adorno por su parte, en su conocida obra *Minima Moralia*, insiste en los mismos temas y cuestiones que ya hemos advertido en M. Horkheimer, para acabar reivindicando un renovado concepto de subjetividad, más concreto y operatorio que el del idealismo⁵. En efecto, en este trabajo vuelve a vincular la crisis de la identidad individual y subjetiva a la intercambiabilidad de funciones propiciada, dentro del sistema productivo imperante, por el propio desarrollo técnico e industrial. Consiguientemente, si las relaciones de producción conducen a la «distorsión de la verdadera vida»⁶, la única forma de respetar y hacer valer la permanencia de una subjetividad es «a través de la oposición a la producción»⁷. Únicamente de este modo es posible recuperar aquella vieja idea del «sujeto» que ahora en el campo y ante las exigencias de la filosofía de la historia, queda reformulado, adquiriendo nuevos perfiles y nuevas dimensiones significativas: «... el viejo sujeto históricamente condenado, que todavía es para sí, pero ya no “en sí”»⁸. Esto es, en definitiva, una contundente llamada de atención destinada a reivindicar el papel de la individualidad, lo cual es asumido por el propio Adorno desde una perspectiva kierkegaardiana, ya que también aquí nos volvemos a encontrar con una nueva reacción de lo singular ante la pretendida conciliación armonizante que se había propuesto previamente en la síntesis abstracta de Hegel. Si el sujeto individual puede llegar a transformarse e, incluso, erigirse dentro de la secuencia temporal e histórica en sede y plataforma de la verdad, ello se debe básicamente, frente a aquella otra situación, a que en cuanto negatividad, es capaz de resquebrajar las pretensiones y el engaño del totalitarismo colectivista.

⁴ Horkheimer, M.: *Kritische Theorie* (K. Th.). S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1968, Band I, pp. 215-216)

⁵ Vid. Geyer, C. F.: *Teoría crítica*. Traducción de C. de Santiago, ed. Alfa, Barcelona, 1985, p. 123.

⁶ Adorno, Th.: *Minima Moralia* (M.M.). Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991, p. 7.

⁷ *Op. cit.*, p. 8.

⁸ *Ibid.*

Pero ello, advirtámoslo también, no es en ningún caso, un retroceso hacia la idealidad del sujeto trascendental, ni kantiano ni husserliano, que ya quedó atrás arrinconado como un puro «eidos ego». En realidad esta opción ya superada, carente de sentido histórico, «cree hacer honor a una cosa deshistorizándola, *sub specie aeterni*, cuando (en verdad, no hacen otra cosa que) convertirla en una momia»⁹ que prescinde o intenta prescindir de la vida que le rodea. Precisamente, digámoslo de paso, para evitar una situación así es preciso rechazar toda solución monista en las cuestiones sobre la interconexión sujeto-objeto. Ninguno de los dos extremos del binomio puede aniquilar al otro, ni la principalidad reside separadamente en ninguno de los dos. Lejos de la barbarie del objetivismo, y dejando de lado el romanticismo del sujeto, éste encuentra su raíz en el mismo objeto, mientras que éste, por su lado, debe reclamar la eficacia catalizadora de aquél, con lo que cada uno de los dos términos de la relación viene a ser fundamento constitutivo del otro.

Pero detengámonos un momento más en estas cuestiones. Dado el importante papel que el tema tiene para nuestros propios intereses en este artículo, hay que seguir recalando en la crítica adorniana a los postulados idealistas y esencialistas que recorren toda la fenomenología de Husserl. Para ello, y en aras de la brevedad, nos exclusivizaremos en ciertos puntos del capítulo cuarto de la *Metacrítica*, que desarrolla su autor bajo el título «La esencia y el yo puro» y que, curiosamente, se inicia evocando unos significativos versos del Fausto:

La fantasía en mi espíritu,
es demasiado prepotente esta vez.
En verdad, si soy todo eso,
hoy estoy loco¹⁰.

Husserl había postulado la necesidad de captar y ver la esencia del fenómeno de una forma absolutamente descriptiva y fenomenológica, libre de teoría. Pretendía, además, derrocar de su pretendida fundamentalidad los conceptos previamente preestablecidos que muy bien pudieran ser prejuicios deformadores, y aniquilar cualquier resto de teorizaciones dogmáticas y precipitadas¹¹. Sin embargo, en su particular lucha contra los «fetiches» del concepto venía a resultar, contrariamente a lo pretendido, realmente «fetichista»¹², recayendo, una vez más, en las ilusiones e insuficiencias del trascen-

⁹ Adorno, Th.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Gesammelte Schriften, Band I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, p. 26. Ed. cast. Monte Avila, Caracas, 1970, pp. 29-30.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 190, edic. cast. p. 231.

¹¹ «A toda costa Husserl quiere destruir conceptos simplemente “hechos” con los medios de la crítica de la razón que ocultan sus “cosas”, dismantelar “teorizaciones”, desvelar lo real». *Op. cit.*, p. 195, ed. cast. p. 237.

¹² *Op. cit.*, p. 197, ed. cast. p. 240.

dentalismo clásico. Su conocida consigna que abogaba por alcanzar «las cosas mismas» era inseparable de su apología del concepto apriorístico de «esencia», lo que, inevitablemente, traicionaría sus intenciones. Y, en última instancia, dentro del desarrollo efectivo de la fenomenología, como también advierte el propio Th. Adorno, el «intencionar» se escinde y acaba por separarse de la intención de quien intenciona, con lo que, a la postre, el sujeto concreto, situado e histórico, siempre resulta desplazado y reemplazado por un sujeto trascendental idealizado y su intencionalidad idealizante¹³. Pero si la objetividad acaba disolviéndose en la pureza ideal del instante subjetual, el impulso dialéctico, que reivindicará Adorno, queda inevitablemente disuelto en el horizonte de lo abstracto y formal.

II. CAMPO TEMÁTICO

Contrariamente a los ideales propugnados por la fenomenología husserliana, y muy especialmente oponiéndose a su concepción concienialista del sujeto que acaba entendiéndolo como «eidos ego», la teoría crítica va a pretender reconstruir la noción de subjetividad, respetando sus dimensiones empíricas y efectivas, procediendo, en consecuencia, a instalarse en un recinto adecuado y correcto para su catalización y cristalización. El sujeto no puede reducirse a una simple y abstracta capacidad de contemplación teórica, sino que, por el contrario, sólo puede ser detectado en su implicación con el desarrollo del proceso histórico. Para la Teoría crítica, situándose más allá o más acá, del concienialismo idealista, el individuo y la sociedad, representantes de las categorías de singularidad y totalidad, no pueden ser conciliados de forma inmediata y directa entre sí, ya que entre ellos media siempre una tensión dialéctica.

Por otra parte, tal como ya ha sido reconocido con mucha frecuencia, para los creadores de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, el desarrollo histórico de la razón ilustrada se ha vinculado a un proceso de formalización de la razón misma que ha desembocado en modalidades desviadas de racionalidad. Tergiversando el sentido de su primer impulso se ha llegado a lo que, en boca de sus autores, debe interpretarse como «razón instrumental», «identificante» o «unidimensional». Nos introducimos así en otra de las cuestiones fundamentales que ya fue puesta de relieve por Adorno y Horkheimer, y que a nosotros nos puede ser útil en el intento de aclaración del tema que nos ocupa en este trabajo. Nos referimos, concretamente, a la idea general de que la filosofía debe aportar un principio de racionalidad, con el que, a la vez, es posible proponer una consiguiente caracterización de la subjetividad, ade-

¹³ *Op. cit.*, p. 198, ed. cast. pp. 240-241.

cuada a aquél. Recordemos, a este efecto, la *Dialéctica del iluminismo*¹⁴ obra con la que sus autores habían llevado a cabo una severísima crítica en contra del positivismo, y que Habermas vuelve a retomar desde el momento de la redacción de *Conocimiento e interés*. En sus páginas se indica con toda rotundidad que la sustitución de la Teoría del conocimiento por una Teoría de la ciencia, es lo mismo que la pérdida del nivel filosófico en el problema crítico, y viene a significar la anulación de la subjetividad como principio y sistema referencial¹⁵.

Pues bien, los autores de la *Dialéctica del iluminismo*, apoyándose y tomando para su propio beneficio la expresión de «taylorismo del espíritu» acaban por denunciar la actitud gregaria de aquellos modos de hacer filosofía que se caracterizan por su servilismo y dependencia del ámbito de la ciencia, en cuanto que no son otra cosa que simple acumulación de nexos funcionales de hechos, sin abrir la más mínima posibilidad de llevar a cabo una efectiva crítica filosófica, ya que en definitiva, viene a proponer una simple metodología. Ante unas pretensiones tales, la reacción que se produce en Th. Adorno y M. Horkheimer viene a erigirse como un singular llamamiento a la insumisión. Para la Teoría crítica, la razón sometida al criterio del positivismo científico y abandonada a una función subordinada, meramente corroborante, no podrá controlar las aplicaciones técnicas y políticas de la propia investigación. En consecuencia, frente a una mera y cuestionable «aplicación racional de la ciencia», lo que ha de procurarse es una «aplicación de la ciencia basada en la razón», que, en rigor, no es lo mismo.

Jürgen Habermas, por su parte, y de igual manera que sus antecesores en la Teoría crítica, vuelve a retomar y desarrollar una crítica a las aspiraciones de objetividad pura y estricta, propias del programa positivista, discutiendo para ello, las pretensiones de universalidad con las que parece revestirse el método científico. Para él, la ciencia y la actitud científico-positiva, reduciéndose a la idolatrización de sus instrumentos, y propugnanado sus propios métodos como únicos instrumentos por los que puede constituirse un auténtico conocimiento riguroso¹⁶, significa el fin de la teoría del conocimiento¹⁷, ya que, en lugar de ella, lo que aparece es una mera y simple metodolo-

¹⁴ Adorno, Th. y Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt, 1969.

¹⁵ En *Conocimiento e interés* se indica, sin ambages de ningún tipo, que la sustitución de la Teoría del conocimiento por una Teoría de la ciencia, o, lo que es lo mismo, la pérdida del nivel filosófico en el problema crítico, significa la anulación de la subjetividad como principio y sistema referencial: «Die Ablösung der Erkenntnistheorie durch Wissenschaftstheorie zieht sich darin, dass das erkennende Subjekt nicht länger das Bezugssystem darstellt». Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse* (E.I.). Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973, p. 88. Ed. Cast. Taurus, Madrid, 1982, p. 76.

¹⁶ «Auf der vom Positivismus allein zugelassenen Ebene lässt sich Wissenschaft nur durch methodologischen Regeln definieren, nach denen sie verfährt» *Op. cit.*, p. 96. Ed. cast. p.81.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 88. Ed. cast. p.75.

gía que ha perdido de vista el problema acerca de la posibilidad de la constitución de los objetos de la experiencia. Dicho con las palabras del autor, en una actitud científico-positiva se «oculta la problemática de la constitución del mundo. El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional en nombre del conocimiento riguroso, pero con ello nos instalamos en la posición ingenua de que el conocimiento describe sin más la realidad. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual, ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia unívoca y reversible de enunciados y estados de cosas»¹⁸.

Ahora bien, en un racionalismo tal, lo que efectivamente tiene lugar es el aprisionamiento en las redes de un círculo vicioso. Por ello la crítica con la que J. Habermas hace frente al cientifismo positivista se formulará con toda radicalidad de la siguiente manera:

Siguiendo a Husserl, llamamos objetivista a una actitud que refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas. Esta actitud considera las relaciones entre magnitudes empíricas, que son representadas por enunciados teóricos, como algo existente en sí; y a la vez se sustrae al marco trascendental, solamente dentro del cual se constituye el sentido de semejantes enunciados. No bien se entiende que estos enunciados son relativos al sistema de referencia previamente puesto con ellos, la ilusión objetivista se desmorona y deja franco el paso a la mirada hacia un interés que guía el conocimiento¹⁹.

Los hechos de la experiencia científica no son, pues, autónomos. No pueden aprehenderse y ser adecuadamente comprendidos si no se los ubica en el campo de la organización previa de nuestra experiencia precientífica, y como un resultado estimulado trascendentalmente por un campo de intereses trascendentales. Tal es la consecuencia a la que arriba la crítica habermasiana en su aspecto positivo, algo que, sin embargo, no consideró el reductismo del positivismo. Sin embargo, ante tal situación, la filosofía debe aparecer como intérprete del mundo vital, teniendo como tarea propia la de llevar a cabo una aclaración de los fundamentos racionales del conocimiento, de la acción y del lenguaje, tesis capital por la que se decanta el planteamiento habermasiano y que, entre otros lugares, se encuentra explicitada en el trabajo que lleva por título *La filosofía como vigilante e intérprete*. Aquí, su autor se expresa así: «*Prendo, por último, defender la tesis de que, incluso aunque la filosofía abandone las funciones de acomodadora y de juez, puede y debe mantener otras más modestas, como la de vigilante e intérprete*»²⁰. *La filosofía*

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 90-91. Ed. cast. p. 77.

¹⁹ E.I., 1965, en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Surhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968, p. 155. Trad. cast. Ed. Tecnos, Madrid, 1984, p. 168.

²⁰ Habermas, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Shurkamp Verlag, Frankfurt, 1983, p. 12. Ed. cast. Península, Barcelona, 1985, p. 14.

no puede, en efecto olvidarse de llevar a cabo una aclaración de los fundamentos racionales del conocimiento, de la acción y del trabajo»²¹, actualizando así su «referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo vital»²². Todo ello, como puede suponerse ya, tanto el remitir el conocimiento como la acción y el lenguaje, hasta sus fundamentos racionales y su indiscutible referencia al suelo objetivo-subjetivo del mundo de la vida, debe implicar una paralela redefinición del campo subjetual. Pero ello, hasta el momento, se insinúa como indicio o hipótesis, que después habrá de ser explicitado y comprobado.

En *El pensamiento postmetafísico* Habermas continúa defendiendo una concepción, tal como la expuesta, acerca de lo que es la filosofía, pero esta vez poniendo el acento en los hábitos procedimentales que vienen asociados a ella misma en cuanto actividad: el filosofar. Nuestro pensador, haciendo una referencia directísima al artículo anteriormente citado, vuelve a retomar el problema, indicando ahora que: «una vez que la filosofía ha abandonado su pretensión de ser ciencia primera o de ser enciclopedia, no puede mantener su status en el sistema de las ciencias»²³. Debe por el contrario, asentarse sobre «la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedimental que caracterizan a las ciencias experimentales», sin aportar o acceder de un modo «privilegiado» a la verdad, ni estar «en posesión de un método propio» y, ni siquiera, tener reservado «un ámbito objetual que le fuera exclusivo»²⁴. Únicamente cumpliendo tales exigencias, la filosofía estará en condiciones de aportar «lo mejor que puede dar de sí»:

a saber, su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteorético de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente²⁵.

La filosofía, pues, no puede ni debe abdicar de sus funciones de vigilante e intérprete, y, en última instancia, aboca, necesariamente a tener que clarificar desde sus fundamentos la «racionalidad comunicativa». Pero de esta forma, dando el paso que va desde la consideración funcional al objeto más específicamente habermasiano en el campo de la reflexión filosófica, nos adentramos en una de las cuestiones clave del presente trabajo. El esfuerzo que Jürgen Habermas realiza en favor de seguir y acentuar hasta sus últimas consecuencias los postulados y desarrollos antimetafísicos de la Escuela de Frankfurt sigue estando presente a lo largo de su obra. En cierto aspecto, tal

²¹ *Op. cit.*, p. 24. Ed. cast. p. 26.

²² *Op. cit.*, p. 26. Ed. cast. p. 28.

²³ HABERMAS, J.: *Nachmetaphysisches Denken*. N. D. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1928, p. 45. Ed. cast. Taurus, Madrid, 1990, p. 48.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Op. cit.*, p. 46. Ed. cast. pp. 48-49.

como él mismo afirma el «pensamiento postmetafísico, opera con un concepto distinto de mundo» que el que había sido afirmado por la metafísica cuando se refería a la «totalidad del Todo-Uno»²⁶, y si ha de hacer una apelación a la *Lebenswelt*, no es para otra cosa que para buscar una relación adecuada entre la relación filosófica y el mundo de la vida. Ahora es posible salir fuera de las redes del positivismo que queda fuera de juego ante esta nueva configuración transformada de un pensamiento «crítico»²⁷. Pero éste, como no puede ser de otra forma, habrá de guardar íntimas conexiones con el campo de las ciencias sociológicas²⁸, por lo que se le ha reprochado reiteradamente haber recaído en un cierto sociologismo. Habermas, es verdad, subraya en sus trabajos los aspectos sociológicos en detrimento de la dimensión utópica, y ello podría muy bien significar una «capitulación»²⁹. Pero esto, que ha suscitado también nuevas críticas, ahora de «pragmatismo acomodaticio», debe ser entendido desde la coincidencia y compromiso que el autor ha mantenido con el proyecto socialdemócrata. Es algo que J. Habermas pone de relieve en la valoración que hace de las instituciones democráticas en las que, según él, está incorporada, a pesar de todas las distorsiones que pueda sufrir, la idea de una organización racional³⁰. Pero todo ello es, a pesar de todas las críticas que puedan ir surgiendo, en cualquier caso, signo evidente de que en el horizonte del proyecto intelectual habermasiano se insinúa una promesa liberadora que todavía no ha sido plenamente realizada en el programa ilustrado. Dicha promesa es, por otro lado, el indicio seguro de que la Teoría de la racionalidad comunicativa no puede desprenderse de una idea de sujeto, hacia el que la actividad emancipadora y libertadora apunta.

²⁶ «Freilech ist die Lebenswelt, zur der die Philosophie eine Kommtakt nicht-objektivierender Art aufrechterhält, nicht zu verwechseln mit jener Totalität des All-Einen, von der die Metaphysik ein Abbild, eben ein Weltbild geben wollte. Das nachmetaphysische Denken operiert mit einem anderen Begriff von Welt». *Op. cit.*, pp. 46-47. Ed. cast. p.49.

²⁷ *Vid. ibid.*

²⁸ «Si en Horkheimer, en Adorno y en Marcuse, la balanza, en la relación filosofía-psicología se inclina hacia la psicología ... en Habermas, en cambio, se inclina hacia la sociología. Se podría decir que él ya no le concede a la filosofía su lugar específico. Ella debe negarse como campo separado de investigación, para mudar totalmente su compromiso dentro de las ciencias sociales». Perlini, T., *Op. cit.*, p.150.

²⁹ El término «capitulación» se utiliza en el mismo sentido que tiene para J. M. Valverde, por ejemplo, en el siguiente texto: «Pteser aquesta tensió amb els homes després famosos de l'Escola de Frankfurt va fer que Benjamin se sentís mandrós pel que fa a la possible emigració als Estats Units, que va intentar quan ja era tard. Perquè no crec que fos un mer accident de tràmitemigratoris el que va evitar a W. Benjamin, a costa de la seva vida, el perill de convertir-se en un més-i, sens dubte, marginal- de l'Escola de Frankfurt, i diluir com aquesta a poc a poc, la seva visió de la història en teories crítiques, dialèctiques negatives i teories de la societat comunicativa, en aquesta lenta capitulació que té el seu últim supervivent crepuscular en Habermas». Valverde, J. M.: *Abans de llegir Walter Benjamin*, en «Walter Benjamin i la modernitat». Barcanova, Barcelona, 1993, p. 36.

³⁰ *Vid. p. e. Wellmer, A.: Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración*, en «Habermas y la Modernidad». Ed. Cátedra. Madrid, 1991, pp. 65-110.

Cuando, por lo demás, nos situamos plenamente en el campo concreto y más maduro de la evolución del pensamiento habermasiano, es decir, cuando nos instalamos en el horizonte de la *Teoría de la acción comunicativa*, cabe observar que aquí se ha producido una traslación de los centros de interés por los que transcurre la reflexión filosófica. Si se prefiere, incluso, es posible hablar de cambio profundo de paradigma, ya que la temática acerca de la posibilidad de una constitución de una Teoría del conocimiento, como radical teoría crítica, o crítica de la razón interesada, desaparece en rigor, para dejar paso a la cuestión sobre la racionalidad comunicativa. Sería factible afirmar que, en cierto sentido, de una singular teoría del conocimiento se desemboca en una teoría de la racionalidad, en la que el problema del conocer tendrá su lugar concreto y limitado. Lo que interesa ahora es más bien alcanzar una comprensión de la racionalidad que se va formando al hilo de una intersubjetividad que conoce, actúa y habla. Hay, pues, un profundo desplazamiento en el que cobra toda su importancia el tema de la intersubjetividad que cristaliza en el campo de la práctica dialógica. Esta se orienta, de forma necesaria, hacia el entendimiento mutuo, con lo que, frente a una razón pura, situada allende cualquier condicionamiento efectivo y real, encontramos ahora una razón configurada en perspectiva. Hallamos, pues, el carácter situado en la razón. El contenido racional se obtiene, ahora, del potencial de la razón que la práctica cotidiana, desarrollada por sujetos capaces de lenguaje, incorpora en sí misma. Lo característico del planteamiento es que la racionalidad presupone la comunicación. «*Algo es racional sólo si reúne las condiciones necesarias para forjar una comprensión al menos con otra persona*»³¹.

Pero volvamos nuevamente al texto de *Pensamiento postmetafísico*, obra en la que Jürgen Habermas coloca el llamado «giro lingüístico» entre los motivos esenciales por los que la filosofía actual llega a romper con la tradición. Con respecto a esta cuestión lo que verdaderamente y en primer lugar parece interesar al autor es la posibilidad y exigencia de superar la perspectiva monológica de la filosofía de la conciencia. Cuando el problema versa acerca de la constitución del mundo, tanto como cuando la atención se desplaza hacia la interacción destinada a un mutuo entendimiento, en ambos casos la solución no pasa de remitirse a un sujeto aislado y único, a un sujeto que asuma la trascendentalidad en, desde y para sí. Por el contrario, quien es capaz de asumir el papel de fundamentador es, precisamente, el lenguaje. Y éste, por seguir el nervio de la teorización habermasiana, es quien posibilita el surgimiento, desarrollo y cristalización de un nuevo concepto de racionalidad, no limitado ya por premisas exclusivamente subjetivistas:

³¹ Giddens, A.: *¿Razón sin revolución? La «Theorie des kommunikativen Handelns» de Habermas*, en «Habermas y la Modernidad». Ed. cit., p. 159.

El lenguaje no se entiende como un instrumento para la transmisión de contenidos subjetivos, sino como el medio en el que los implicados pueden compartir intersubjetivamente la comprensión de una cosa³².

El entendimiento mutuo es el *telos* del lenguaje, y en todo acto lingüístico anticipamos una situación ideal de diálogo. En este sentido, Habermas llega a subrayar que en toda situación comunicativa ideal se adelanta una forma de vida caracterizada por las ideas de verdad, libertad y justicia. Por decirlo de la forma más resumida posible, en la actividad lingüística se manifiesta siempre un poso de racionalidad a preservar, siendo ello precisamente, lo que viene a diferenciar la teoría de la racionalidad habermasiana de otras actitudes filosóficas para las que cualquier intento de defender una noción filosófica de subjetividad viene abocada al más estrepitoso de los fracasos. Tal habría sido el caso de Michel Foucault, en quien sí se da rotundamente el rechazo del paradigma del sujeto: «Foucault ha sido el último en desarrollar, en el impresionante capítulo final de *“Las palabras y las cosas”*, una crítica de la subjetividad a la que apenas si es posible hacer frente de otro modo que con un cambio de paradigma»³³. Para esta forma postestructuralista de entender la cuestión, todo «conduce a la disolución del sujeto», dejando en su lugar un vacío, en el que no sólo ha desaparecido cualquier vestigio de subjetividad, ante el «anónimo acontecer del lenguaje», sino que con ello «se pierde incluso de vista el sistema de referencias al mundo, de perspectivas de los hablantes y de pretensiones de validez immanentes a la propia comunicación lingüística»³⁴.

Pero no es éste el caso de nuestro autor, ya que su teoría de la racionalidad permite seguir reivindicando un proyecto en el que sigue, y siempre seguirá, teniendo su importancia el momento individual, con el que es imprescindible seguir contando a la hora de proyectar un humanismo. Pero detengámonos un momento más en estas cuestiones. Habermas ha comenzado ya por dejar constancia desde las primeras páginas de su *Pensamiento postmetafísico*, de que en el campo filosófico contemporáneo, el paradigma de la conciencia ha sido superado por el del lenguaje. Pues bien, cuando esto tiene lugar, las relaciones sujeto-objeto, típicas de la problemática de la Teoría del conocimiento clásico, se disuelven en las de lenguaje-mundo, y oración-estado de cosas³⁵. De este modo, y aunque sólo sea porque, en alguna medida, el planteamiento crítico habermasiano se inserta en este nuevo horizonte lingüístico, cabría, a pesar de cuanto se ha venido indicando y sugiriendo, y se-

³² «Sprache wird nicht begriffen als ein Mittel für Uebertragung subjektiver Gehalte, sondern als Medium, in dem die Beteiligten das Verständnis einer Sache intersubjektiv teilen können». N. D., p. 136. Ed. cast. pp. 138-139.

³³ *Op. cit.*, pp. 275-276. Ed. cast. p. 272.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 246-247. Ed. cast. pp. 244-245.

³⁵ *Op. cit.*, p. 15. Ed. cast. p. 17.

ría lícito suponer que la suerte del sujeto está echada en contra suya, dentro de este contexto extraconciencial.

La razón comunicativa, en efecto, hace más hincapié en los principios sociales e intersubjetivos que en los estrictamente individuales. Ahora bien, ¿desde una actividad intersubjetiva, comunicativamente mediada, ha de arribarse irremediamente al rechazo de todo principio de individualidad y subjetualidad? Cuando se considera debidamente la intersubjetividad, sin llegar a interpretarla exclusivamente como un todo colectivo en el que los individuos son meros puntos «matemáticos», idénticos los unos a los otros, es decir, intercambiables, y sin ninguna posibilidad de emancipación libertadora frente a tal estructura colectiva, entonces existe, cuando menos, la esperanza de poder detectar entre sus redes ciertas «relaciones simétricas de libre conocimiento recíproco»³⁶. Es de esperar, pues, que el lenguaje, lejos de hacer inviable la autoconciencia, sea, por el contrario, el medio necesario y único por el que el espíritu humano puede advenir a una subjetividad concreta y efectiva, pero que no por ello deja de intervenir activamente en la consecución de la racionalidad:

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 otros. Sólo en la más completa lejanía respecto de sí mismo, se torna consciente de sí en su unicidad incanjeable como ser individuado³⁷.

Pero sigamos, una vez aclarada la primera cuestión, dando un paso adelante, con la indagación de alguna de las más significativas propuestas que se derivan del cambio de paradigma instaurado por la teoría de la acción comunicativa. A tal efecto, atenderemos básicamente a los conceptos de «mundo de la vida» y «verdad como consenso», para extraer de ellos nuevas razones para nuestra argumentación y sacar a la luz nuevas facetas del problema que aún deben ser tratadas.

III. LAS IDEAS DE «MUNDO DE LA VIDA» Y «VERDAD COMO CONSENSO»

Dicho de una forma provisional y con un cierto carácter de generalidad, Habermas entiende por «mundo de la vida» el conjunto de certezas directas e indubitables que situadas en un trasfondo nunca problematizado, entran en relación circular con la acción comunicativa, siendo, a la vez, nutriente y producto. Fraccionado en sus formas más concretas y elementales, el mundo de

³⁶ «Unversehrte Intersubjektivität ist der Vorschein von symmetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung». *Op. cit.*, pp.185-186. Ed. cast. p. 186.

³⁷ *Op. cit.*, p.191. Ed. cast. p. 192.

la vida viene a vincularse a los imperativos vitales de la acción, del trabajo y del lenguaje, permitiendo, en los participantes de la acción comunicativa cotidiana, manifestaciones que pueden ser susceptibles de un consenso. Su alcance teórico es, en consecuencia, indiscutible y de capital importancia reconociéndose así, sin ningún resquicio de duda, por el propio autor: «*En la teoría de la acción comunicativa, ese proceso circular que enlaza entre sí el mundo de la vida y la práctica comunicativa cotidiana ocupa el lugar de la mediación que Marx y el marxismo occidental reservaron a la praxis social*»³⁸. Pero si ello fuera exclusivamente así podría caber la sospecha de que nos encontramos ante una nueva modalidad de la filosofía de la praxis, recortándose entonces su dimensión y pretensión teórica. Sin embargo, esto no llega a ocurrir, porque los ejes sobre los que basculan ambas modalidades son radicalmente diferentes. La filosofía de la praxis llevaba a cabo una simple inversión sustitutoria de la autoconciencia por el trabajo, viéndose finalmente atrapada por el «paradigma de la producción»³⁹. Es, por otro lado, una consideración ya mantenida desde *Conocimiento e interés*, cuando Habermas afirmaba que Marx «reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental»⁴⁰. Y cuando se entiende la reflexión desde el modelo de la producción se produce una grave indistinción: «*al partir tácitamente de esta premisa es consecuencia que no se distinga entre el status lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica*»⁴¹, resultando entonces inevitable un reduccionismo cientifista muy grave al equiparar la «crítica con la ciencia de la naturaleza»⁴².

La teoría de la acción comunicativa, por el contrario, si bien comparte con la filosofía de la praxis la idea básica de que hay que «entender la praxis racional como una razón concretizada en la historia, la sociedad, el cuerpo y el lenguaje»⁴³, no por ello está en peligro de recaer en un naturalismo positivista, ya que la perspectiva en la que sitúa la teoría de la racionalidad habermasiana es profundamente distinta. No sólo trata de «reaccionar frente a las pretensiones de verdad y eficiencia», sino también a las de «rectitud y veracidad»⁴⁴, sin que por ello tenga sentido que recalarse en una nueva forma de idealismo en el «sentido» quedara engullido en el estrato y «dimensión de validez»⁴⁵. Lejos y fuera del naturalismo cientifista y del idealismo conciencialista, la «práctica comunicativa cotidiana» implica una distinta reflexión, que ya no es la que puede llevar a cabo «un sujeto cognoscente que se vuelve so-

³⁸ Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Modern*. D. M. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985, p. 368. Trad. cast. ed. Taurus, Madrid, 1989, p. 375.

³⁹ *Op. cit.*, p. 191. Ed. cast. p. 376.

⁴⁰ E.I., p. 60. Ed. cast. p. 53.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 61. Ed. cast. p. 74.

⁴² *Op. cit.*, p. 86. Ed. cast. p. 74.

⁴³ D.M., pp. 368-369. Ed. cast. pp. 375-376

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 373-374. Ed. cast. pp. 380-381.

bre sí mismo en actitud objetivante», sino que se constituye por la «estratificación de acción y discurso inscrita en la acción comunicativa»⁴⁶:

La teoría de la acción comunicativa ve más bien la dialéctica del saber y no saber inserta en la dialéctica de entendimiento logrado y entendimiento fallido. La razón comunicativa se hace valer en la fuerza de vínculo que poseen el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento recíproco⁴⁷.

En segundo lugar, tras el sucinto bosquejo acerca de la temática del mundo de la vida que acabamos de hacer, la cuestión a la que ahora conviene atender es la de la «verdad como consenso», una noción que debe ser justamente entendida y explicitada en términos de la lógica del discurso teórico⁴⁸. En primera instancia y como premisa fundamental, de la que hay que partir para llevar a cabo una adecuada interpretación, tenemos que para J. Habermas el tema de la verdad ha de situarse en el ámbito del pensamiento y no en el de las simples percepciones. Tal como reconoce McCarthy: «*Habermas empieza argumentando que las pretensiones de verdad sólo pueden decidirse en última instancia por discusión crítica, y no por apelación directa a la certeza sensible*»⁴⁹. El campo propio de la verdad no está en el de las «cuestiones de hecho», ni ella misma debe ser definida como una simple «adecuación» entre el «percepto» y el objeto, porque el problema, tal como decimos, debe remitirse a la aceptación discursiva de los enunciados. «La lógica de la verdad de Habermas adopta la forma de una lógica del discurso teórico, esto es, de un examen de las condiciones pragmáticas de posibilidad de alcanzar un consenso racional mediante argumentación»⁵⁰. En el campo de la discusión discursiva de enunciados, el desenlace aprobatorio se decidirá por la convicción y fuerza del mejor argumento. La verdad es, pues, dicho sea una vez más, «consenso», pero consenso como algo intersubjetivamente asumido en la interacción lingüística, sin que ello deba ser objeto de malinterpretaciones, tal como ha ocurrido con harta frecuencia. «*El criterio de verdad no es la "circunstancia de que se alcance en general algún consenso, sino que en todo tiempo y lugar, con tal de que entremos en un discurso, puede alcanzarse un consenso bajo condiciones que lo acrediten como consenso fundado"*»⁵¹. Pero sigue el texto de este comentarista diciendo que «esto equivale a decir que el consenso que sirve de garantía a la pretensión de verdad está "racionalmente motivado", que

⁴⁶ *Op. cit.*, p.375. Ed. cast. p. 384.

⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 376-377. Ed. cast. 384.

⁴⁸ Vid. Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, en «Vorlesungen und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns». Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1984. Trad. cast. Ed. Cátedra, Madrid, 1989.

⁴⁹ McCarthy, Th.: *La teoría crítica de J. Habermas*. Ed. Tecnos. Madrid, 1987, p. 356.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 351.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 356.

se debe sólo a la fuerza de la argumentación y no a factores contingentes»⁵². En ello se manifiesta, dicho sea de paso, que la teoría de la verdad como consenso defendida por J. Habermas, enfrentándose a la teoría semántica, tiene sus precedentes e historia a la que se vincula con toda claridad. Parte del consensualismo de Peirce y sigue el camino marcado por Strawson en contra de Austin. Ahora bien, a pesar de sus resonancias, en ningún caso ha de ser considerada como un simple convencionalismo o pragmatismo empirista, sino, por el contrario, de forma muy distinta: El sentido por el que un enunciado puede ser verdadero o falso remite a la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable, y no a un simple acuerdo fáctico y contingente. La argumentación, pues, restituyendo el acuerdo intersubjetivo acaba instaurándose como «tribunal de apelación de la racionalidad»⁵³. La única presión admitida en la producción de discursos será la del mejor argumento, la del argumento más fundado. Y, junto a ello, como conclusión, algo fácilmente deducible de cuanto llevamos dicho: Para J. Habermas no puede haber otra esfera de validez que no sea la del habla. Toda fuente externa de validez ha de quedar en suspenso y ser abolida.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La teoría habermasiana acerca de la verdad tiene sus implicaciones y consecuencias en y para la configuración de la teoría de la racionalidad comunicativa, como fácilmente puede detectarse. Pero, a la vez, es indudable que también debe repercutir, en un sentido u otro, en la transformación que se produce en la idea de subjetividad. Si en el campo de investigación sobre el que se levanta la filosofía contemporánea ha habido una constante remisión a un ámbito intersubjetivo y social, todos los problemas derivados del binomio sujeto-objeto deben reformularse, de tal manera que, o bien puede desembocarse en una situación aniquiladora de la subjetividad, o, cuando menos, habrá de tener lugar una radical transformación de dicho concepto. Habermas no es ajeno a estas cuestiones y problemas. El intenta vincular la pervivencia y desarrollo del sujeto con su capacidad de participar en formas intencionales de comunicación y entendimiento cada vez más complejas. El «yo» para conquistar y ganar su supervivencia, sin quedar aniquilado por ninguna estructura colectivista y totalizante, ha de integrarse en la compleja red estructural del lenguaje y de la acción. El sujeto, entonces, desde tal horizonte de comprensión se presenta como algo derivado, aunque necesariamente derivado, si es que ha de superar las insuficiencias y aporías a las que se había visto sometida la subjetividad solipsista. El sujeto remite siempre a una

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Vid.* Giddens, A.: *A.c.*, en «Habermas y la modernidad». Ed. cit., p. 159.

comunidad en la que debe insertarse para conseguir su emancipación individual.

En *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Habermas llega a expresarse en los siguientes términos: «*La creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretrejida con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales*». Y, a continuación, añade: «*la persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas*»⁵⁴. De forma similar a lo que ya en su momento había intuido la reflexión crítica de Sócrates, es inevitable para la autoconciencia dar un rodeo por el «otro», por el campo de la intersubjetividad, como única manera de autodeterminarse y concretarse. El sujeto debe adherirse, dentro de un movimiento integrador o integracionista, a un horizonte normativo que en ningún caso ha de interpretarse como un encorsetamiento anulador de la individualidad, sino como un libre movimiento de autoposición del sujeto mismo a través de un horizonte «externo».

De forma similar se expresa Habermas en el *Discurso filosófico de la modernidad*. Nuestro autor entiende aquí que la subjetividad como relación consigo mismo, es decir, como autoconciencia, se explicita en una relación «diádica» y nunca «monológica». Por ello, R. Gabás pudo escribir en su conocido estudio sobre el pensamiento habermasiano que «toda posición de sí mismo es revisable y superable en un momento futuro a través de un nuevo acto de intersubjetividad autoponente»⁵⁵. El «yo» sólo se constituye en un movimiento histórico y dialéctico de apertura de sí, hacia sí, a través del otro.

Por ello, resulta imposible no reconocer que los resultados del proyecto «crítico» de Jürgen Habermas vienen a recoger y asumir la crítica de Hegel a la idea kantiana de un «yo» trascendental, erigido en fundamento teórico racional, con anterioridad al propio proceso en el que se va constituyendo la autoconciencia. Pero, a la vez, también realiza un evidente giro pragmatista y antropológico con respecto al trascendentalismo kantiano, y que va destinado a conseguir un rebasamiento eficaz de la filosofía de la conciencia. La raíz y el fundamento último del ámbito objetual recae ahora en la serie de funciones propias de la acción instrumental. Pero ésta, remitiendo constantemente a un mundo vital primario, incorpora en sí misma la práctica de la mediación intersubjetiva. Por eso puede darse un paso decisivo. El sujeto ya no se forma, se constituye o, simplemente, viene exigido por el enfrentamiento que lleva a cabo con los objetos que le salen al paso, sino que deriva de un ámbito, siempre sometido a renovación y revocación, de entendimiento sintersubjetivo.

⁵⁴ Habermas, J.: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. de M. Jiménez R., Ed. Paidós. Barcelona, 1991, p. 106.

⁵⁵ Gabás, R.: *Habermas, dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel, Barcelona, 1980, p. 262.

Tal como hemos reconocido, J. Habermas se pronuncia a favor de una fluidificación histórica de la subjetividad, similar y paralela a la que en su momento introdujo la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero no por ello cabe concluir que nos encontremos en el mismo caso, o que se haya producido una repetición idéntica del mismo planteamiento. Para Hegel, remitiéndose a una razón absoluta, se neutralizan todas las posibilidades, incluso las plausibles y legítimas, inherentes a una subjetividad que había venido siendo preconizada por la filosofía moderna. Y, en efecto, cuando J. Habermas se enfrenta con la cuestión acerca del papel que el Estado encarna como posible estructura de individualización, entrará en una fuerte y rotunda discusión con el hegelianismo. En el *Discurso filosófico de la modernidad*, nuestro autor reconoce abiertamente que Hegel es el primer pensador que desarrolla el concepto de modernidad, poniendo en la subjetividad su postulado básico. «Hegel descubre, en primer lugar, como principio de la Edad Moderna, la subjetividad» y, «en términos generales, Hegel ve caracterizada la Edad Moderna por un modo de relación del sujeto consigo mismo que él denomina subjetividad»⁵⁶, según nuestro autor, es claro que el filósofo idealista optaría por el primer elemento⁵⁷. He aquí, pues, una singularidad propia del pensamiento de Hegel: siendo, en verdad, el primero que eleva a «problema filosófico el proceso de desgajamiento de modernidad»⁵⁸, resulta su primer crítico, ya que en su opinión la subjetividad se manifiesta como «un principio insuficiente, e, incluso, unilateral»⁵⁹.

Habermas, en oposición a los postulados de Hegel considera la organización estatal como medio de formación de identidad superada. La complejidad propia de las sociedades modernas desborda cualquier instancia central de regulación. El ámbito político queda reducido para nuestro autor, en un subsistema, incapaz de absorber la multiplicidad de formas concretas de vida, irreductibles entre sí. Habermas, en definitiva, prefiere optar por la defensa y potenciación de espacios públicos autónomos, no subsidiarios del ámbito político y estatal que los instrumentaliza con el objeto y finalidad inconfesada de lograr su propia autolegitimación. Desde su punto de vista, el núcleo básico y central para la regulación de las capacidades organizativas no está en ningún macrosujeto social que determine a priori el sentido y la validez de los comportamientos cognoscitivos y éticos. Antes bien, sólo cabe fundamentarlos y, por consiguiente, entenderlos, a la luz de la práctica de la actividad comunicativa. Es ésta la que, partiendo y alimentándose del entendimiento mutuo entre individuos capaces de acción y de lenguaje, llega a articular un horizonte racionalmente consensuado.

⁵⁶ D.M., p. 26. Ed. cast. p. 28.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 39. Ed. cast. p. 28.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 26. Ed. cast. p. 28.

⁵⁹ «*erweist sich die Subjektivität als ein einseitiges Prinzip*». *Op. cit.*, p. 31. Ed. cast. p. 33.

Y, para terminar, aludiendo a otra cuestión que ya ha sido señalada en más de una ocasión, es de advertir que dentro de la Teoría de la racionalidad desarrollada por el proyecto crítico de Habermas, está presente el intento serio y el esfuerzo continuado por evitar cualquier modo de ontologización de la historia. Cuando en el campo de la reflexión filosófica se procede de una forma tal, resulta inevitable tanto una «devaluación de la actualidad», como una «neutralización de la crítica»⁶⁰. Habiendo sido éste un error detectable tanto en Hegel como en Marx. En ambos casos siempre acaba por introducirse una escisión radical entre el hombre y la edificación de la historia. Lo que en otras palabras, viene a significar la instauración de un macrosujeto que impone con fuerza devastadora sus condicionamientos totalizantes frente al individuo. Por ello, justamente, J. Habermas reconoce que

si lo absoluto se piensa como subjetividad infinita, (que eternamente se da a luz en la objetividad, para desde sus cenizas elevarse a la gloria del saber absoluto), los momentos de lo universal y lo particular sólo pueden pensarse como unificados en el marco de referencia del autoconocimiento monológico: de ahí que en el universal concreto, el sujeto como universal prevalezca sobre el sujeto como individuo⁶¹.

Hegel pudo en verdad, haber llegado a «reformular y transformar en términos de teoría de la comunicación el concepto de razón», «pero no emprendió este camino»⁶², dejando truncadas todas las expectativas que, en todo caso, quedaron como simple presagio de algo que podría haber tenido lugar. Y por ello, ahora es preciso superar y renunciar a cualquier intento de remisión de un macrosujeto, ya se entienda como «espíritu universal», como conjunto de fuerzas productivas, o de cualquier otra forma. En lugar de privilegiar la corriente de fuerzas que impone una tal subjetividad amplificadora y triunfante, Habermas concibe el desarrollo sociocultural del hombre como un proceso de autorreflexión que encuentra, en su apertura dialéctica hacia el otro, el ámbito propio donde se encarna el paradigma de la «racionalidad comunicativa». Esto le permitirá llevar a cabo una acertada reconstrucción del sujeto y de la intersubjetividad en la que el «yo», lejos de recluírse en la «intimidación gástrica» de una conciencia monológica, tiene que ser producido socialmente y, por ello, gozar de un carácter intersubjetivo. Se introduce, en definitiva, un punto de vista «social» que, a diferencia de otros planteamientos, no pretende aniquilar la pervivencia de una subjetividad, individualizada y concreta, que comienza a desprenderse y a elevarse en las redes de la interacción comunicativa:

El giro de un tipo de consideración intersubjetivista conduce, en lo que

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 56. Ed. cast. p. 59.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 53. Ed. cast. p. 56.

⁶² *Op. cit.*, p. 42. Ed. cast. p. 45.

a la "subjetividad" concierne, al sorprendente resultado de que, según parece, la conciencia centrada en el "yo" no representa nada inmediato y absolutamente interior. Antes bien, la autoconciencia se forma a través de la relación simbólicamente mediada con otro participante en la interacción, por una vía que conduce de fuera a dentro. En este sentido, posee un núcleo intersubjetivo; su posición excéntrica testimonia la persistente dependencia de la subjetividad respecto del lenguaje, como el medio en el que un sujeto se conoce en el otro, en términos objetivantes⁶³.

⁶³ D.M. p. 217. Ed. cast. pp. 216-217.