

LA SUPERACIÓN DEL PARADIGMA DEL SUJETO A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN HABERMAS Y DERRIDÁ

Pablo Erramouspe

Nota preliminar

El presente trabajo se divide en cinco partes. Tal división se articula siguiendo la exposición que Habermas desarrolla del problema en *El discurso filosófico de la modernidad*. En la primera parte se analiza la noción de modernidad empleada por Habermas. En la segunda lo que presenta como un giro hacia la postmodernidad en la filosofía de Nietzsche. En la tercera su exposición de los diversos intentos realizados por algunos pensadores para salir del paradigma del sujeto. En la cuarta algunos aspectos problemáticos de la crítica de Habermas a uno de esos pensadores: Derrida. En la quinta, y última, se examina el problema de si el paradigma del sujeto puede ser superado por una filosofía del lenguaje, desde una perspectiva diferente a la de su autor. En una introducción que precede a esas cinco partes se intenta una síntesis del planteo y tratamiento del problema en Habermas y en Derrida.

Introducción

Habermas entiende a la modernidad como subjetividad y racionalidad. Juzga que la crítica a la misma, que comienza con Nietzsche y prosigue con lo que llama neoestructuralismo, al identificar esos principios (subjetividad y racionalidad) rechaza a la modernidad en bloque. Tal rechazo, según Habermas, pretende situarse fuera de la modernidad, pero sólo consigue caer en una argumentación autorreferencial que no le permite superar el paradigma del sujeto.

La crisis de la subjetividad no arrastra, para Habermas, la de la racionalidad sino sólo la de la racionalidad centrada en el sujeto. Una *racionalidad reconfigurada* como

comunicativa puede mantener el espíritu ilustrado de la modernidad y salir sin autorreferencialidad del paradigma del sujeto.

Habermas polemiza con varios pensadores contemporáneos. Su polémica con Derrida ofrece la peculiaridad señalada por el mismo Habermas de que ambos intentan superar el paradigma del sujeto a través de la filosofía del lenguaje. Derrida, según Habermas, no lo consigue porque su concepción del lenguaje como escritura se basa -como la de la historia del ser en Heidegger-, en una «temporización» de la metafísica. Si Derrida en el punto crucial de su crítica a Husserl hubiera tenido en cuenta la dimensión pragmática y comunicativa del lenguaje, no hubiera quedado preso en las aporías del sujeto, ya que la superación de la conciencia por la escritura sigue siendo monológica y de este modo reproduce sus aspectos esenciales.

Ahora bien, la exposición habermasiana de Derrida presenta varios aspectos discutibles, entre ellos su precipitada analogía con la lectura, -discutible a su vez-, que hace, en un capítulo anterior, de Heidegger. Ambas lecturas suponen un esquema en el que el texto mismo de los autores no encaja sin extrema dificultad. Ese esquema, y no los textos mismos, hace posible la analogía. (Algo similar sucede con todas las lecturas que Habermas realiza en el libro, y por eso encuentra en ellas aspectos comunes).

La crítica de Habermas a Derrida se realiza sobre esa lectura discutible, lo cual constituye su primera y fundamental debilidad. La segunda se origina en el supuesto de que *si* Derrida hubiera tomado otro camino no se habría *equivocado* tanto. Los textos mismos de Derrida parecen decir algo lo suficientemente distinto del texto de Habermas sobre Derrida como para objetar esa crítica como no pertinente, en muchos aspectos. No queda, en Derrida, nada que pueda llamarse «originario» ni hay tampoco algo semejante a una «temporalización» de la metafísica sino justamente lo contrario. En todo caso, digamos, admitiendo que la interpretación habermasiana de Derrida pueda ser legítima, es posible *otra lectura* de Derrida tan legítima como ella.

La superación del paradigma del sujeto a través de la filosofía del lenguaje aparece como un proyecto común a ambos. Ese aspecto común permite señalar sus diferencias específicas: cada uno se propone tal superación desde una filosofía *distinta* del lenguaje. Ninguna de las dos posiciones parece superar tal paradigma más allá de la superación genérica que implica el mero paso del sujeto al discurso, de la conciencia al lenguaje, -que es, además, el paso de la filosofía contemporánea-. Esa superación genérica hace que lo que hay en común entre Habermas y Derrida sea más consistente que las diferencias que cada uno de ellos pretenda.

El lenguaje como argumentación no sale del paradigma del sujeto en tanto conserva atributos cuasi trascendentales. El lenguaje como «desargumentación» tampoco en tanto conserva atributos similares. Pero ambos se encuentran fuera de tal paradigma en la medida en que esa herencia inadvertida consigue deshacerse del carácter a priori de su trascendentalidad. Los momentos en que logran consumir este escándalo la sombra de Kant se conmociona. Cuando la «archiescritura» no es entendida como una presencia originaria sino más bien como una ausencia desoriginarizante, o cuando la acción comunicativa no es reducida a una acción argumentativa entramos en senderos que se internan más allá de las luces del siglo XVIII.

Si se lee con cierta detención lo que dice Habermas mismo, tratando de abrirse paso entre las infinitas lecturas con que lo rodea y muchas veces lo cubre y haciendo una respectiva *epojé* del léxico con el que se autopresenta, puede encontrarse uno con un sorpresivo Habermas muy cercano a sus supuestas antípodas. La razón comunicativa es tan poco racional como la dialéctica pero en dirección de una metarracionalidad, de una metacrítica de la razón realizada en los términos, ya decididamente contemporáneos, de una crítica del lenguaje. Esto hace que el vínculo político de Habermas con Derrida (o Foucault o Lyotard) en cuanto a la defensa de la tolerancia, el respeto de la diferencia, etc.¹, no sea casual.

I. La modernidad como subjetividad y racionalidad

1. Hasta Max Weber existe, aún, una relación esencial entre la modernidad y el racionalismo occidental. «Racional» es el proceso de desencantamiento por el que, del derrumbe de la religión, resulta una cultura profana. Como racionalización son vistas la profanación de la cultura occidental y, sobre todo, la evolución de las sociedades modernas determinada por la diferenciación de la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, como proceso de institucionalización de la acción económica y la acción administrativa racionales con arreglo a fines. Tal racionalización disuelve formas tradicionales de vida. Esta es una modernización del mundo de la vida determinada por estructura de la racionalidad con arreglo a fines.

El funcionalismo sociológico posterior «Desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y el tiempo»². Rompe la conexión interna entre modernidad y racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización no pueden entenderse como racionalización (objetivación histórica de estructuras racionales).

Tal concepto de modernización parecía eliminar la posibilidad de un término tras el cual se sucederían evoluciones postmodernas. Pero esa misma investigación sobre los procesos de modernización creó las condiciones para el surgimiento de la expresión «postmodernidad», ya que la modernización como evolución autonomizada de sus orígenes racionalistas permite concebir una conclusión de los mismos como etapa finalizada. Rota la conexión interna entre modernidad y racionalidad los procesos de modernización pueden caer bajo una mirada postmoderna. Según la fórmula de Gehlen, «las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias siguen en marcha»³. La modernización social se desprende de la modernización cultural y se limita a ejecutar las leyes funcionales de la economía y el Estado, de la ciencia y la técnica, unificados en un sistema cerrado.

Los teóricos que no consideran que se haya roto tal conexión interna entre modernidad y racionalidad hablan, sin embargo, también, del fin de la Ilustración y la tradición de la razón desde la que se entendía a la modernidad. «A diferencia de la neoconservadora la despedida anarquista se refiere a la modernidad en su conjunto»⁴. La razón, según esta

posición, queda desenmascarada como subjetividad represora y voluntad de dominación instrumental. La modernización social no podría, según esto, sobrevivir al fin de la modernidad cultural.

Ambas interpretaciones de la postmodernidad pretenden haber dejado atrás el horizonte categorial en que se desarrolló la auto-comprensión de la modernidad.

Hegel fue el primero -según Habermas- que desarrolló un concepto claro de modernidad, al que podemos recurrir para entender la conexión interna entre modernidad y racionalidad que fue evidente hasta Weber y luego puesta en cuestión. Según Habermas el pensamiento postmoderno que se piensa situado fuera de esa auto-comprensión moderna permanece prisionero de las premisas de ésta acuñadas por Hegel. La postilustración no sería más que una contrailustración.

2. El concepto de «edad moderna» -según Koselleck- se encuentra en sus orígenes transido de filosofía de la historia. Se trata de una edad nueva con respecto a otras edades, viejas, cuya actualidad es entendida como historia del presente y que tiene que renovar continuamente su ruptura con el pasado. Tal modernidad ya no puede tomar sus criterios de orientación de ese pasado «tiene que extraer su normatividad de sí misma»⁵. Su pretensión es la de representar «una ruptura radical con la tradición». Blumenberg señala que el problema de esa pretensión es que en la realidad histórica no se puede iniciar nada nuevo de raíz.

Tal problema aparece expresado por primera vez en el ámbito de la estética. En la querrela de los antiguos y los modernos éstos asimilan el concepto de perfección aristotélico al de progreso surgido de la ciencia moderna y ponen en cuestión el criterio de imitación de modelos antiguos. Baudelaire asimila la experiencia estética a la experiencia histórica y entiende a la modernidad como intersección entre la actualidad y la eternidad. Benjamin retraduce esa intersección como relación histórica donde esa eternidad puede ser encontrada en el pasado (como la Roma antigua por Robespierre).

Hegel, según Habermas, es el primero que torna esa cuestión en un problema filosófico. La necesidad que una modernidad, que por definición no puede acudir a modelos pasados, tiene de autodeterminarse, es la necesidad de la filosofía cuya tarea consiste en aprehender su tiempo en conceptos. Para Hegel el principio de la Edad Moderna es la subjetividad. Tal principio explica a la vez la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis, su autopercepción como progreso y a la vez como extrañamiento. El llevar la modernidad a concepto es a la vez una crítica de la modernidad. La Edad Moderna se caracteriza, según Hegel, por un modo de relación del sujeto consigo mismo que denomina «subjetividad» y que explica por la libertad y la reflexión. Tal subjetividad tiene cuatro connotaciones:

- a) individualismo (lo particular puede hacer valer sus pretensiones)
- b) derecho de crítica (lo reconocido por cada uno tiene que presentarse como justificado)
- c) autonomía de la acción (voluntad de salir fiadores de lo que hacemos)
- d) filosofía idealista (la filosofía aprehende la idea que se sabe a sí misma)

Los acontecimientos históricos claves para la emergencia del principio de subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa, en las que la interpretación libre del sujeto, el derecho natural basado en la autonomía de la voluntad reemplazan a la autoridad de la tradición y al derecho histórico. Tal principio determina la ciencia, los conceptos morales y el arte como manifestaciones de la cultura moderna, en tanto liberación del sujeto cognoscente, autonomía de la voluntad subjetiva y expresión de la interioridad absoluta. Los aspectos de la modernidad son manifestaciones del principio de la subjetividad. La filosofía aprehende la estructura de tal subjetividad como subjetividad abstracta en el *cogito* cartesiano y como *autoconciencia* absoluta en Kant. La razón fundamenta el conocimiento objetivo, la elección moral y la evaluación estética y se convierte en juez supremo de la cultura en su conjunto. La ciencia, la moral y el arte se diferencian en ámbitos autónomos que Hegel entiende como «acuñaciones del principio de subjetividad» ya que la reflexión trascendental en la que se presenta reclama frente a esas esferas competencias de juez. Kant expresa el mundo moderno pero ignora la necesidad que surge de las separaciones instauradas por el principio de subjetividad, a saber: si alcanzan no sólo para fundar la ciencia, la moral y el arte sino para estabilizar una formación histórica que ha roto con todas las ligaduras tradicionales. Ante tal necesidad el principio de la subjetividad se muestra como unilateral: es suficiente para minar la religión pero no para regenerar el poder de unificación. Tal ruptura de la armonía de la vida genera la «necesidad de la filosofía».

3. La razón, como poder unificador, tiene que superar el desgarramiento producido por el principio de subjetividad. La crítica hegeliana a las contraposiciones de la filosofía idealista es una crítica de la modernidad como desgarramiento. Hegel logra, en la época de Jena, con el concepto de Saber Absoluto, ir más allá de la Ilustración sin orientarse en modelos ajenos, pero «piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto»⁶. La crítica de la subjetividad termina de ese modo como censura sobre los sujetos.

El tratamiento de Hegel de la filosofía idealista bajo la forma de la oposición entre fe y saber para quebrar desde dentro la filosofía de la subjetividad no es, según Habermas, inmanente, porque se apoya en su diagnóstico de la época de la Ilustración, que es lo único que lo autoriza a introducir lo Absoluto como poder unificador de la razón. En la lucha de la razón con la fe no han quedado en pie ni una ni otra, ya que la razón vencedora ha sido considerada como entendimiento o reflexión, con lo que una facultad finita quedó elevada a principio absoluto. Hegel introduce según Habermas lo que trata de probar, a saber: el poder unificador de la razón, ya que supone que una razón considerada como algo más que entendimiento es capaz, necesariamente, de unificar las oposiciones que como entendimiento genera.

Los fenómenos modernos de lo «positivo» desenmascaran al principio de la subjetividad como principio de dominio. El carácter represivo de la razón se funda en la estructura de la relación del sujeto consigo mismo en tanto se torna objeto de sí mismo. Tal oposición en lo interior del sujeto es superada por Hegel mediante la autorrelación abso-

luta de un sujeto que a partir de su sustancia se eleva a autoconciencia, que lleva en sí la oposición que supera como momento en el proceso de su autodespliegue.

De este modo, según Habermas, Hegel «utiliza los medios de la filosofía del sujeto con la finalidad de superar la razón centrada en el sujeto»⁷ Mediante el concepto de un Absoluto que supera todas las absolutizaciones como proceso de la relación dinámica del sujeto consigo mismo, Hegel puede entender la modernidad a partir de su propio principio y de este modo acredita a la razón como poder unificador que supera las oposiciones generadas por ella misma como reflexión. Según Habermas tal unificación es a lo sumo parcial ya que no se extiende a los desgarramientos concretos, -o bien es excesiva en tanto los disuelve como tales:

«(...) al elevarse a saber absoluto la razón acaba adoptando una fuerza tan avasalladora que no solamente resuelve el problema inicial del autocercioramiento de la modernidad sino que lo resuelve demasiado bien (...). Pues la razón ocupa ahora el lugar de un destino y sabe que todo acontecer que pueda tener algún significado esencial está ya decidido»⁸.

4. En el discurso de la modernidad se reitera desde Hegel hasta Derrida una acusación contra la razón que se funda en el principio de la subjetividad. Tal razón sólo destruye las formas abiertas de represión para implantar en su lugar el dominio represivo de la racionalidad misma. Se trata de una subjetividad que se eleva a sí misma a absoluto y de este modo convierte la liberación en sometimiento. El precio de la autoconciencia del sujeto es la objetivación de la naturaleza externa y la propia. Tal limitación se halla contenida en la estructura de su relación consigo mismo.

Los ataques del discurso de la modernidad se dirigen entonces contra aquella razón centrada en la subjetividad. Los jóvenes hegelianos toman de Hegel el problema del autocercioramiento histórico de la modernidad. Su toma de partido por la conversión de la filosofía en práctica suscita dos oponentes: el viejo conservador, que no cuenta filosóficamente y el neoconservador que asiente la dinámica de la sociedad burguesa. Entre ambos surge un tercer participante cuya crítica se separa de la razón, que en la de aquellos aún se mantenía unida. «(...) borra de la crítica de la razón el genitivo subjetivo»⁹. Habermas considera que esta movida, la de una crítica separada de la razón, no es posible, siempre cae en autorreferencialidad y termina en aporías.

II. El giro nietzscheano hacia la postmodernidad

5. La crítica de la modernidad se configura como crítica de la metafísica precisamente porque la modernidad es tematizada metafísicamente en la búsqueda de su fundamentación. La metafísica es el saber acerca del fundamento; cuando la modernidad se autotematiza en su discurso filosófico, lo hace de ese modo, metafísicamente, porque lo hace en busca de algo que por su propia esencia histórica como época ya no puede recibir de la tradición: el fundamento de su legitimidad. Esa búsqueda encuentra

dos caminos: ella misma es el fundamento de su propia legitimidad en tanto que consumación de la historia como despliegue de lo absoluto (Hegel), o bien: no hay fundamento, el fundamento es una ilusión, un error, una ficción. Lo que la caracteriza entonces, después de Hegel, es su autopercepción como ausencia de fundamento que encuentra en Nietzsche su primera y ejemplar expresión.

Ni Hegel, ni la derecha y la izquierda que le suceden, ponen en cuestión las adquisiciones de la modernidad. Pero éstas, que se encuentran bajo el signo de la libertad subjetiva (autonomía moral, emancipación de las tradiciones, etc.) también son vividas como abstracción, como alienación con respecto a la totalidad que implica una vida ética. La religión, que operaba la integración que la hacía posible, ha sido destruida por la Ilustración, que sólo puede remediar aquel déficit mediante una radicalización de sí misma. Por eso Hegel y sus discípulos creyeron que la razón, en esa dialéctica de la ilustración, podía operar una reintegración de la totalidad perdida.

Contra el concepto revolucionario de razón de la izquierda hegeliana la derecha construye un concepto historicista cuya tarea sería vindicar la tradición como fuente de referencias últimas a través de las ciencias del espíritu. Contra ese concepto Nietzsche pone en cuestión el valor de esa tarea. Su argumentación cambia de raíz, ya no se trata de reinterpretar la razón en una dialéctica de la ilustración, sino de abandonar ese intento de someter a la razón a una crítica inmanente. Se sirve, en principio, de la razón histórica, pero para llevarla a su destrucción y hacer pie en lo otro de la razón: el mito.

Para Nietzsche, según Habermas, la Ilustración historicista ahonda las escisiones que los logros de la modernidad conllevan: la razón presentada en forma casi religiosa del humanismo culto no desarrolla una fuerza capaz de reemplazar el poder unificante de la religión tradicional, y ésta no puede ser restaurada (ella misma es un producto ilustrado, «demasiado racional»). La modernidad para Nietzsche pierde sus privilegios, sólo consiste en la última época de la historia de una racionalización que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito.

Como la conciencia moderna del tiempo, que Nietzsche no niega sino que agudiza, no permite una regresión, el arte moderno, que lleva al extremo esa conciencia, es el medio en que la modernidad puede contactarse con lo arcaico. Una «mitología renovada en términos estéticos» vista por el joven Nietzsche en Wagner, podría activar las fuerzas de integración social. Tal proyecto se encontraba de diversos modos ya en Schelling, Schlegel, Novalis y Hölderlin. La diferencia que aparece en Nietzsche es que deja de ser romántico para volverse dionisiaco. Esto quiere decir que la asimilación romántica de Dionisio a Cristo, -un dios ausente que volverá para salvar- sufre una ruptura que vuelve a colocar a «Dionisos frente al Crucificado» y que frente a la romántica voluntad de rejuvenecimiento de Occidente Nietzsche opone la de su licenciamiento.

6. El romanticismo pretendía ampliar el carácter limitado del principio de subjetividad, Nietzsche quiere deshacerse del principio mismo, ahondando de modo radical la purificación del fenómeno estético de toda adherencia teórica o moral. Tal experiencia sirve como contrainstancia de la razón, como autodesenmascaramiento de una subjetividad descentrada, liberada de toda limitación racional en cuanto a fines, utilidad o moral:

«La vía para escapar de la modernidad ha de consistir en rasgar el principio de individuación»¹⁰.

Sobre esa constringencia de la razón se apoya una «metafísica de artistas» que reduce lo ontológico y lo moral a lo estético. Ser y deber ser no son más que apariencias. El mundo es un tejido de interpretaciones, perspectivas y errores. La voluntad de apariencia que así lo configura como voluntad de poder es el «núcleo estético» de esa metafísica. No hay fenómenos ónticos ni morales. Lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, son preferencias por lo útil para la vida. Tras las pretensiones de validez universales hay pretensiones de poder inherentes a valoraciones. La identidad de los sujetos cognoscentes, su autonomía práctica, así como la metafísica, la ciencia, son ficciones del paradigma de la razón centrada en el sujeto que surge como inversión perversa de la voluntad de poder. Según Habermas Nietzsche ejerce una crítica que termina por atacar sus propios fundamentos y en la que se pueden distinguir dos estrategias:

- 1) Como consideración artística del mundo realizada con medios científicos en actitud antimetafísica, antirromántica, pesimista y escéptica, constituye una ciencia histórica que, al servicio de una voluntad de poder, puede escapar a la ilusión de la fe en la verdad. Pero tal estrategia presupone la validez de la filosofía de la voluntad de poder.
- 2) Como crítica de la metafísica que no se considera a sí misma filosofía.

Tales estrategias de la crítica nietzscheana se continúan en Bataille, Lacan y Foucault, como ciencia escéptica desenmascaradora, y en Heidegger y Derrida como saber iniciático.

III. La salida del paradigma del sujeto según Habermas

7. El contradiscurso immanente al discurso filosófico de la modernidad se configura como crítica de la modernidad en torno al principio de la misma, encontrado en la subjetividad. Habermas intenta reconstruir el camino del discurso filosófico de la modernidad revisando las encrucijadas de la dirección que tomó, desde su punto de partida. Su punto de partida mismo - Hegel - fue su primer encrucijada, luego el joven Marx, el primer Heidegger, Derrida en su discusión con Husserl y también Foucault tras analizar las aporías del sujeto. En tales encrucijadas estos pensadores «se vieron ante opciones que no eligieron»¹¹.

En Hegel y Marx la alternativa a la reducción de la totalidad ética a la autorrelación del sujeto pudo haber sido su explicación mediante el modelo de «una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar». En Heidegger y Derrida, la alternativa a la atribución de los horizontes creadores de sentido que abre la interpretación del mundo a un *Dasein* que se proyecta en términos heroicos o a un acontecer de la verdad transubjetiva, pudo haber sido su atri-

bución a los mundos de la vida estructurados comunicativamente que se reproducen mediante la acción orientada al entendimiento. En esas encrucijadas el paradigma que representa el conocimiento de objetos podía haberse sustituido por el del «entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción».

* Foucault analiza la aporética del triple redoblamiento que impone un sujeto autorreferencial:

- a) contraposición entre lo trascendental y lo empírico
- b) contraposición entre el acto reflexivo de autoconciencia y lo que resulta inaccesible a la reflexión
- c) contraposición entre un sujeto originariamente creador y a la vez alienado de ese origen.

Según Foucault la modernidad se abre con Kant. Rota la correspondencia entre lenguaje y mundo la función representativa del lenguaje se torna problemática, el sujeto de las representaciones tiene que convertirse en objeto a sí mismo para aclarar el proceso de representación. La autorreflexión como relación del sujeto consigo mismo se convierte en fundamento. El hombre se torna presente, como autoconciencia, como existencia autónoma y, a la vez, finita. La *episteme* moderna se caracteriza por esta aporía de un Sujeto que surge de las ruinas de la metafísica tradicional «para, con la conciencia de la finitud de sus fuerzas, resolver una tarea que requeriría una fuerza infinita»¹². Kant convierte esta aporía en el principio de construcción de su teoría del conocimiento, convirtiendo esas limitaciones en condiciones trascendentales.

Foucault, como Heidegger y Derrida, cae en la negación abstracta del sujeto autorreferencial declarando inexistente al «hombre», pero ya no trata de recuperar por medio de principios temporalizados el orden metafísico perdido que el sujeto pretende inútilmente renovar. Sin embargo, el carácter trascendental e historicista del «poder» se parece demasiado a la «vida» de las filosofías de la vida.

8. «Una solución más sólida» comienza cuando abandonamos el presupuesto de la necesidad de recuperar un orden metafísico perdido y consideramos aquellas contraposiciones como un síntoma del agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. El paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo disuelve tal síntoma (y resuelve aquella triple aporética). Si presuponemos el modelo de la acción orientada al entendimiento la actitud objetivante en que el sujeto se refiere al mundo y a sí mismo ya no goza de ningún privilegio, «(...) lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo»¹³. El acto de habla de un sujeto supone una relación interpersonal (intersubjetiva) estructurada por un sistema de perspectivas recíprocamente relacionadas. Tal interacción lingüística permite una relación del sujeto consigo mismo distinta de la objetivante.

El redoblamiento trascendental-empírico sólo es posible bajo esta relación entre yo trascendental extramundo y yo empírico intramundano. No lo es, en cambio, cuando la autorrelación del sujeto se articula bajo una intersubjetividad mediada lingüísticamente

donde el yo se encuentra en una relación interpersonal que le permite referirse a sí mismo desde la perspectiva de un otro como participante en una interacción. Tal autorreflexión ya no es objetivante, sino que se trata de una reconstrucción comprensiva del saber prerreflexivo articulado intersubjetivamente que ocupa el lugar de un saber reflexivamente objetualizado «(...) es decir, de la autoconciencia»¹⁴. Lo que competía a la filosofía trascendental pasa entonces a la jurisdicción de las ciencias reconstructivas que tratan de explicitar el «saber de reglas» preteórico de los sujetos que interactúan mediante el análisis de sus elocuciones. No hay aquí separación ontológica entre lo trascendental y lo empírico.

Los aspectos de la segunda contraposición también dejan de ser incompatibles si consideramos que hablante y oyente se mueven en el horizonte de un mundo de la vida común. Tal horizonte aporético e indescomponible constituye un contexto para sus procesos de entendimiento y los provee de los recursos que requieran. El mundo de la vida escapa a la tematización, sólo es presente de forma pre-reflexiva. Puede reconstruirse el «saber de reglas» sedimentado en sus manifestaciones pero no su totalidad como contexto. Se reproduce en la medida en que se cumplen tres funciones que rebasan la perspectiva del actor:

- a) prosecución de tradiciones culturales
- b) integración de grupos a través de normas
- c) socialización de la generación sucesora

La autocritica posible se dirige siempre contra ilusiones determinadas, no puede acceder a la totalidad de una forma de vida colectiva o individual.

Los aspectos de la tercera contraposición (sujeto creador y extrañado de su origen) también se diluyen en una teoría de la sociedad donde el concepto de mundo de la vida pueda desarrollarse en términos de una pragmática formal. Su interjuego permite sortear el absolutismo y el relativismo y no tener que elegir entre una historia universal como proceso autogenerativo o un destino del Ser inaccesible al pensamiento.

El cambio de paradigma de la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa torna superfluas, entonces, esas contraposiciones que la crítica radical a la razón reproduce, como crítica de la metafísica (Heidegger y Derrida) o como Teoría del poder (Foucault), bajo otras apariencias y permite seguir un camino distinto para salir de la filosofía del sujeto que retoma el contradiscurso inmanente a la modernidad mediante una racionalidad que no debe reproducir su configuración trascendental.

9. La crítica radical a la razón es tematizada por Hartmut y Gernot Böhme en un análisis de la vida y obra de Kant al modo foucaultiano. La crítica kantiana de la razón, se efectuaba desde la propia perspectiva de ésta bajo la forma de una autorrestricción discursiva de la razón. Para mostrar los costos de producción del origen de esta razón que se autolimita y excluye lo metafísico sería menester una razón de mayor alcance, comprensiva, que permitiera radicalizar esa primera crítica. Los Böhme no ven en ese tránsito una extensión del poder excluyente al inclusivo. La nueva crítica a la razón

elimina el contradiscurso immanente de la modernidad. Toma como punto de partida la filosofía de Kant como expresión inconsciente de su época, la define como un trazado de límites que excluye lo otro. Tal exclusión fue entendida por Hegel como desgarramiento que la filosofía puede superar mediante una totalidad que abrace en sí la razón subjetiva y lo otro de esa razón. Los Böhme dicen que de ese modo permanece oscuro qué sea la razón pues no se piensa conjuntamente con su otro sino que se engaña a sí misma tomándose por el todo.

Los jóvenes hegelianos intentan rehabilitar los derechos de lo otro de la razón mediante el concepto de una razón situada que no es determinante por sí en su relación con la historia o la naturaleza, sino por medio de una praxis social que la vincula en términos concretos con su otro. Lo que en Hegel era una totalidad ética desgarrada en Marx es una sociedad dividida en clases. La filosofía de la praxis del joven Marx intenta liberar al modelo hegeliano del desgarramiento del concepto inclusivo de razón (que integra y anula lo otro), pero permanece ligada a la idea de una razón comprensiva en tanto no puede conocer los límites históricos de la razón subjetiva sin trascenderlos. Aun donde la razón es criticada como instrumental, represiva, etc. (Horkheimer y Adorno) su crítica se produce en nombre de una razón superior. Según los Böhme no existe tal razón superior, no hay tal razón comprensiva, «la razón no es sin su otro y se torna necesaria merced a ese otro»¹⁵.

Una crítica totalizante de la razón se opone al programa de una ilustración dialéctica. Cuando la razón da a conocer su esencia en la figura narcisística de un poder que todo lo sojuzga, puede ser pensado lo otro de la razón como un poder espontáneo sin restos de racionalidad. El planteamiento de los Böhme tiene que eliminar la conexión entre las críticas de la razón pura teórica y práctica y la del juicio para reducir las primeras a una teoría de la naturaleza externa y la segunda a una de la naturaleza interna. En este modelo de la exclusión la razón queda reducida a poder. Lo otro de la razón es la naturaleza, el cuerpo, el deseo, en la medida en que la razón no se los haya apropiado. Lo otro de la razón se genera en un autoexilio de la razón como subjetividad desenmascarada o resulta de una finitización radical del absoluto metafísico suplantado por la subjetividad.

10. Las metáforas de la inclusión y la exclusión refieren a la topografía de una razón centrada en el sujeto, por lo cual, la «crítica radical de la razón» permanece ligada a sus presupuestos. La indeterminación de lo otro de la razón no ofrece el comienzo de ningún paradigma nuevo sino que delata su permanencia dentro del viejo paradigma del sujeto. «Un paradigma -dice Habermas- sólo pierde su fuerza cuando es sustituido por otro paradigma en una negación determinada»¹⁶. La crítica al pensamiento controlador que caracteriza a la razón centrada en el sujeto sólo se presenta de modo determinado -como crítica al logocentrismo occidental como defecto, y no como exceso de la razón- cuando el paradigma de la autoconciencia es sustituido por el paradigma del entendimiento. Tal sustitución no intenta «sobrepasar» la modernidad sino retomar su contradiscurso immanente.

La crítica al logocentrismo que comienza con Nietzsche muestra que el sujeto ligado al cuerpo no es señor en su propia casa y concluye que el sujeto que se pone a sí mismo

en el conocimiento depende de un acontecer previo, anónimo y suprasubjetivo. Una crítica distinta comienza por las propias abstracciones de ese «logos exento de lenguaje, universalista y carente de cuerpo»¹⁷. Concibe el entendimiento intersubjetivo como *telos* inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana, -y al logocentrismo configurado como filosofía de la conciencia, como distorsión del mismo. En tal autocomprensión distorsionada la razón queda restringida a una sola de sus dimensiones -la representativa- y la relación del hombre con el mundo, sufre una reducción cognitivista.

Lo peculiar de nuestra forma de vida sociocultural, según Habermas, no es el empleo de las proposiciones sino el uso comunicativo de un lenguaje proposicionalmente articulado. La teoría de los actos de habla permite una nueva orientación de la crítica de la razón instrumental. Los actos de habla ofrecen una estructura donde se enlazan tres componentes: el proposicional (exposición de estado de cosas) e ilocucionario (establecimiento de relaciones interpersonales) y el lingüístico que expresa la intención del hablante.

La teoría del significado ampliada en términos pragmáticos supera la reducción a la función representativa. Afirma una relación interna entre significado y validez referida no sólo a la verdad del enunciado sino también a la rectitud del acto de habla o a la veracidad de la intención del hablante. La conceptualización ontológica no se refiere sólo al mundo objetivo sino también al social y al subjetivo. El mundo de la vida no sólo supone patrones de interpretación comunes sino también patrones de interacción y competencias adquiridas. La racionalidad encuentra su medida en «la facultad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez enderezadas a ser intersubjetivamente reconocidas»¹⁸.

Lo que se muestra con los medios de la lógica pragmática es un concepto procedimental de racionalidad que al incluir lo práctico moral y lo estético expresivo es más rico que el concepto de racionalidad con arreglo a fines. Desde este punto de vista el sometimiento de la naturaleza y la sociedad objetivadas y la autonomía desplegada en términos narcisistas son derivaciones autonomizadas de las estructuras comunicativas del mundo de la vida. La razón centrada en el sujeto es producto de un desgajamiento que establece una dominación de lo cognitivo-instrumental sobre los momentos reprimidos de la razón práctica. La razón comunicativa, pese a su carácter procedimental desprovisto de toda metafísica, se encuentra entretejida con el proceso de la vida social por el hecho de que los actos de entendimiento son mecanismos de coordinación de la acción. De ahí que pueda reconstruir el concepto hegeliano de totalidad ética.

No se puede introducir subrepticamente el idealismo de la razón pura en el concepto de una acción orientada por pretensiones de validez, porque no existe una razón pura que a posteriori encuentre un lenguaje sino que la razón está desde su origen encarnada en los plexos de la acción comunicativa y en las estructuras del mundo de la vida, que constituye aquí un equivalente de lo que la filosofía del sujeto había atribuido a la conciencia en general como operaciones de síntesis. «El puesto de la conciencia trascendental fundadora de unidad vienen a ocuparlo formas de vida concretas»¹⁹.

IV. La salida del paradigma del sujeto en Derridá

11. En Heidegger el lenguaje constituye el medio en que tiene lugar la historia del Ser. La gramática de las imágenes lingüísticas del mundo dirige la precomprensión ontológica del Ser. Pero, salvo la caracterización del lenguaje como «casa del ser», no hay un estudio sistemático del lenguaje.

Derrida realiza el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, sirviéndose de la lingüística de Saussure para construir una nueva crítica de la metafísica: La gramatología (ciencia de la escritura) le permite una crítica de la metafísica porque va a las raíces de la escritura fonética que es coextensiva y cooriginaria con el pensamiento metafísico. «La escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo» -y hoy choca con sus propios límites²⁰. Según la gramatología «lo esencial del lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la escritura y no conforme al modelo del habla»²¹. El lenguaje que dirige la escritura radicalizada (o sea: no considerada como nueva transposición fonética) ya no surge de un *logos* (= palabra hablada = concepto) más bien da comienzo a la des-fundamentación, (al des-surgimiento) de todos los significados que surgen de ese *logos*, en particular el significado de «verdad». Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, incluida la de Heidegger, son inseparables de la instancia que es el *logos*. Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo²².

La escritura es tomada como modelo capaz de despojar de su aura al acontecer de la verdad, a aquel Ser distinto del ente en general y también del Ser supremo, y de darle una consistencia lúdica debido a que la forma escrita libera a cada texto de su contexto de emergencia. La escritura independiza a lo dicho del espíritu del autor y del destinatario así como de la presencia del objeto de que habla. Es un medio que otorga al texto una autonomía con respecto a referencias concretas y sujetos particulares que mantiene su legibilidad y la reiteración de su lectura en otros contextos: «Todo grafema es por esencia testamentario»²³.

Habermas dice que tal idea «no hace más que variar el motivo de la dependencia del habla viva respecto de las estructuras autosuficientes del lenguaje»²⁴. La tesis de Habermas es que Derrida («esta versión, extrañada en términos gramatológicos, de la historia del Ser») ²⁵ no escapa a las coacciones que ejerce el paradigma de la filosofía del sujeto. No supera a Heidegger porque no escapa a la aporía de un «acontecer de la verdad vaciado de toda validez veritativa». Supera su fundamentalismo invertido, pero se sigue moviendo en sus vías.

12. Su primer intento de ruptura con la filosofía del sujeto es su crítica a la teoría del significado en Husserl. Husserl privilegia la esfera de la conciencia pura contra la de la comunicación lingüística: sitúa el significado del lado de las esencialidades ideales y lo inteligible, purificado de las adherencias empíricas de la expresión lingüística. Distingue entre signo y señal o indicio. La última evoca una referencia. El primero representa un significado. A diferencia de la señal tiene significado en virtud de una conexión ideal y no

de una asociación. Una expresión «no sólo tiene significado sino que también versa acerca de los objetos que fuere»²⁶.

Husserl procede de modo semantísta, como si las funciones pragmáticas fueran externas al lenguaje. La comunicación entre los sujetos es concebida conforme al patrón de una señalización de contenidos de vivencias, en términos expresivistas. Los signos mediadores funcionan como señales de los actos que el otro ejecutó primero en su interior. Frente a la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, lo originario es la subjetividad de los actos dadores de sentido. Por lo tanto para comprender el proceso de la comunicación hay que hacerlo como transmisión y desciframiento de señales de vivencias. Los signos se identifican con las señales externas de los actos que el hablante ejecutó en su interior. Las expresiones, como tales, pertenecen a la interioridad.

El sustrato físico del signo queda devaluado frente al significado de la expresión lingüística. La expresión fuera de toda función comunicativa, de lo exterior, de lo corporal, queda sublimada en significado puro. La identidad del significado tiene que anclar, entonces, en algo distinto que en las reglas de uso de los signos. En el significado como «cumplimiento intuitivo de la intención de significado» en sentido trascendental no hay nexo necesario entre las unidades ideales que juegan como significados y los signos a que están ligadas. Este platonismo del significado permite la distinción entre significados en-sí y significados expresados.

Derrida, contra la platonización del significado y contra la descorporalizada interiorización de su expresión lingüística, quiere hacer valer el entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato signico de su expresión, e incluso el primado trascendental del signo frente al significado. Pero sus objeciones no se dirigen contra esas premisas de la filosofía de la conciencia que hacen imposible tratar al lenguaje como constitución intersubjetiva, sino que enfrenta a Husserl dentro de sus términos.

13. La crítica de Derrida parte del concepto husserliano de verdad como evidencia. Husserl, para asegurar el status a los significados en-sí tiene que recurrir a una intuición en la que tales esencias se muestren «por sí solas» como cumplimiento de una intención de significado. De este modo (al tratar el cumplimiento de una intención de significado como una percepción actual) Husserl recorta a priori todos los significados lingüísticos expresables a la dimensión cognitiva. Derrida entiende esto como síntoma de un logocentrismo.

« (...) cuando afirmamos que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una objetiva (...) no hacemos otra cosa que enunciar así la ausencia de límites de la razón objetiva»²⁷.

Se opone a esta delimitación metafísica que la razón impone de antemano al lenguaje. En el concepto husserliano de la verdad como evidencia ve una metafísica que obliga a pensar el Ser como presencia o como representación.

Para Derrida en la idea de identidad de una vivencia certificada por la presencia, se revela el núcleo metafísico de la fenomenología. La intención de significado cumplida en

la intuición hace desaparecer precisamente la diferencia temporal y alteridad que son constitutivas de la re-presentación intuitiva del mismo objeto, y con ello también de la identidad de significado en la expresión lingüística.

En la idea de la sencilla presencia de algo que se da por sí mismo se pierde esa estructura de re-petición sin la cual no es posible sacar nada fuera del flujo del tiempo y la corriente de vivencias y hacerlo presente como lo mismo, es decir sin la cual no es posible re-presentarlo. La vivencia presente «en el instante» se debe a un acto de re-presentación, la percepción se debe a un re-conocer reproductor, de modo que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello un momento de alteridad. Husserl desconoce este originario proceso de «temporalización» en el corazón de la subjetividad trascendental y se equivoca también acerca del papel del signo en la constitución de los objetos y significados idénticos a sí mismos. El signo es imprescindible para cada representación que pone en relación pasado y presente.

A la idealidad trascendental de Husserl, Derrida opone la «idealidad de la forma sensible del significante». En el punto-fuente de la presencia aparentemente absoluta hay diferencia temporal y alteridad, que es por un lado diferencia pasiva y por otro activa: como diferir, aplazar o espaciar que generan diferencia -la intención de significado nunca se cumple totalmente. La expresión, en su exterioridad material (en su carácter de signo), temporaliza a la diferencia que hay entre ella y lo que representa (su significado). La materialidad de la expresión, el signo, temporaliza, la diferencia entre signo y significado, explica su identidad en la temporalidad, cómo puede un signo referirse a sí mismo, a saber, porque merced a su permanencia como tal signo puede representar el significado. Derrida dice que Husserl pasó por alto el carácter material del signo lingüístico debido al primado de la forma fónica sobre la forma escrita en la tradición occidental²⁸.

4. La escritura como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de comunicación, que se torna independiente de los sujetos hablantes y oyentes, como signo originario, como protoescritura, posibilita, sin intervención del Sujeto Trascendental las diferenciaciones entre lo inteligible de los significados y lo empírico. Lo hace mediante un proceso de diferir en el diferenciar: lo inteligible diferenciado de lo sensible aparece, a la vez, como lo sensible diferido, el concepto distinto de la intuición aparece, a la vez, como la intuición diferida, la cultura distinta de la naturaleza como naturaleza diferida. Así llega Derrida a una inversión del fundamentalismo de Husserl: la fuerza trascendental originaria pasa de la subjetividad generadora a la productividad de la escritura.

Habermas dice que Derrida no rompe con el fundamentalismo de la filosofía del sujeto sino que hace depender lo que éste considera originario, de un suelo más profundo (la «protoescritura»).

15. Para Derrida la esencia del lenguaje consiste en la fijación convencional e institucionalización de significados en sustratos sígnicos. Por lo cual cabe ser explicada por las propiedades constitutivas de la escritura. Todos los medios de expresión pueden, de este modo, ser explicados como escritura.

Lo esencial del significante, según Saussure, no es constituido por sus sustancia fónica material sino «únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás»²⁹. De tales propiedades estructurales del signo Derrida infiere el carácter escritural del lenguaje. Tal principio escritural (archiescritura) se encuentra tanto a la base de la palabra escrita como de la hablada, genera estructuras que carecen de autor y funda las diferencias que definen a los signos en un orden abstracto. Tales diferencias son vinculadas por Derrida con la «*différance*» elaborada a partir de la crítica de la teoría del significado de Husserl para superar la diferencia ontológica de Heidegger. La dinámica de todas las expresiones lingüísticas se debe entonces a esta protoescritura que nunca se hace, en sí, presente, pero que al anteceder a toda comunicación y a todo sujeto cumple la función de apertura al mundo.

Según Habermas, esa «*différance*» que no hace más que trasladar a una capa más honda su origen puesto ya en movimiento reitera el fundamentalismo invertido de la diferencia ontológica y el Ser *dê* Heidegger. Lo que hace Derrida es desarrollar la historia del Ser codificada en escritura, pero la actitud heideggeriana de plegamiento al destino del Ser es aquí reemplazada por la «actitud subversiva» del «deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia»³⁰.

16. Es posible una lectura diferente a la habermasiana de las concepciones de Derrida. Tal lectura remite, por un lado, a una lectura diferente de Heidegger, con quien Habermas compara excesivamente a Derrida, hasta el punto de caracterizar su filosofía como una versión lingüístizada de aquél, a pesar de la diferencia de actitud con que cierra su capítulo. Por otro a una comparación diferenciadora de Derrida respecto de Heidegger. Y, finalmente, a un intento de no interpretar la ausencia de fundamento último como la postulación de un ultrafundamento místico o esotérico.

Los dos primeros aspectos requerirían un tratamiento que excede el propósito y la extensión de este trabajo, baste señalar que existen lecturas como las de Priscilla Cohn, G. Vattimo, G. Steiner o, en nuestro idioma, C. Astrada o A. Moreiras, que difieren, desde enfoques diversos, con la que Habermas hace de Heidegger. Otras tantas podrían señalarse con respecto a la que hace Derrida (Descombes, Bennington, de Peretti, Wahl y, en nuestro idioma, Moreiras y Ferro). Algunas incursionan en una comparación diferente a la establecida por Habermas (Vattimo, Rorty, Bernstein, Moreiras).

Que tales aspectos queden sólo mencionados, sin un análisis específico de los mismos, no impide que ensayemos el bosquejo del último punto señalado, a saber, el intento de no presentificar lo que Derrida reiteradamente se ocupa en deslindar de cualquier presencia: el concepto de *différance* y su vínculo con la tarea de deconstrucción.

17. La *différance* puede traducirse como el diferimiento diferenciador, lo que la hace posible es el signo como huella, esto es como esencial ausencia y alteridad: lo que es lo que es porque no es todo aquello que no es. Su «ser» es su diferencia, no su presencia. La definición o determinación del signo por su diferencia opositiva dentro del sistema al que pertenece es sincrónica y diacrónica, y por esto esencialmente abierta. La diferenciación se da sincrónicamente, el diferimiento diacrónicamente. El signo es lo

que es por oposición a lo que no es tanto actualmente como temporalmente. La *différance* resulta de un doble origen: la crítica a Saussure y la crítica a Husserl. De la primera recibe su aspecto de diferenciación, de la segunda su aspecto de diferimiento. Por la primera un signo recibe su valor de la diferencia, por la segunda lo recibe de diferimiento con respecto al fluir de vivencias.

Derrida lleva a cabo una «inversión» semejante a la que Marx realiza con Hegel o Nietzsche con Platón o Schopenhauer. Todo lo ideal, formal, etc., es posible por la materialidad del signo. Suponerlo autónomo es caer en esa especie de fetichismo a que da lugar el logocentrismo. La deconstrucción consiste en mostrar que lo que se presenta como autónomo (o absoluto) no lo es. Que lo que se presenta como real en una dicotomía donde su otro, el término opositivo, es correlativamente presentado como irreal, no es real de ese modo autosuficiente. Deconstruir es disolver esa oposición, mostrar que lo que se presenta como originario es construido. Es la pregunta por la *différance* que hace posible tal construcción, por el diferimiento que diferencia a ese objeto como tal. Es el desenmascaramiento de lo que oculta esa *différance* que produce aquello que, al ocultarla a ella, se vuelve máscara.

De tal modo, la crítica de la modernidad en Derrida, bajo la forma de deconstrucción de la subjetividad y la racionalidad, no niega absolutamente sus usos relativos, sino su carácter sustancial, absoluto o trascendental, su dimensión ontológica.

V. La superación del paradigma del sujeto a través de la filosofía del lenguaje

18. Un lenguaje argumentativo no permite salir del paradigma del sujeto porque su argumentatividad, su discursividad, conlleva una cuasi trascendentalidad. Toda argumentación que pretende lo universal sigue un camino trascendental y, como tal, supone un Sujeto abstracto. En tal concepción el lenguaje es considerado esencialmente como entendimiento. Pero tal entendimiento kantiano es casi la antípoda del entendimiento intersubjetivo que pretende Habermas.

« (...) si se supone que en todo acto de habla se reconstituye lo trascendental en la esfera lingüística, esta filosofía le debe tanto a la filosofía de la conciencia (o del sujeto) como a la del entendimiento lingüístico. Con ello se ubica Habermas en un lugar preheideggeriano, es decir en un plano anterior a las críticas de Heidegger a Husserl»³¹.

19. Ahora bien, ¿por qué salir del paradigma del sujeto? Cada uno de los intentos lo hace por motivos diferentes. En el caso de Hegel porque se trata de un principio cuyo despliegue abre escisiones lacerantes; la necesidad de la filosofía como superación unificadora surge de ese sufrimiento. En el de Nietzsche porque se trata de una ilusión que nace de la decadencia y rebaja los valores de la vida. En el de Horkheimer y Adorno porque la dialéctica de la subjetividad conduce a lo contrario de lo que su principio afirmaba como autonomía, etc. En el de Heidegger porque se trata de una determinación

epocal donde el mundo es visto como objeto, donde todo es cosificado, manipulable y calculable. En el de Derrida porque se trata de un fonocentrismo y un logocentrismo que conducen a una negación de la diferencia como *différance*. Y en el caso de Habermas porque constituye una estructura monológica que oprime las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida.

20. Habermas tiene en común con varios de los pensadores con los que polemiza el intento de salir del paradigma del sujeto a través de la filosofía del lenguaje. Ese aspecto común es el que le posibilita señalar que, si tales pensadores, en cierto momento de su pensamiento, hubieran seguido otra dirección, habrían llegado a conclusiones parecidas a las suyas.

Sucede que ese aspecto común traza el campo de las diferencias, ya que cada uno de estos pensadores realiza tal intento a través de una filosofía distinta del lenguaje. Lo que vincula, desde Nietzsche, a los que Habermas llama neoestructuralistas, es que en sus concepciones el lenguaje se extiende más allá de la razón, que aparece sólo como una forma posible de éste, -no siempre la más excelsa, sino a menudo la más perversa-, en un terreno que hace posible una crítica no immanente de la razón. Tal crítica, para Habermas, no puede consistir sino en un rechazo arbitrario, ya que se realiza más allá del terreno discursivo, desde un territorio no argumentativo. Y cuando lo hace dentro de ese terreno es autorreferencial.

Tales autores identifican los principios de la modernidad racionalidad y subjetividad: la racionalidad universal no es más que una subjetividad alienada. Por lo cual identifican la tarea de salir de la subjetividad con la de salir de la racionalidad. Habermas, por el contrario, piensa que es posible lo primero sin lo segundo y que de ese modo se rescata el proyecto de la modernidad.

La racionalidad argumentativa tiene su fuente en la acción comunicativa del lenguaje³². Tal fuente se sitúa más allá de un sujeto monológico en la intersubjetividad del mundo de la vida. Allí pueden apoyarse una objetividad y una universalidad que si bien no son absolutas ni trascendentales, permiten limitar los excesos de la particularidad y abrir la unidimensionalidad como condición de posibilidad de la autonomía y la emancipación de las condiciones opresoras que articulan las patologías del mundo de la vida invadido por el sistema.

Pero para que tal fuente guarde un vínculo consistente con la razón argumentativa que de ella brota, tiene que situar ya en la misma un aspecto trascendental que enturbia su propósito e incluso desvirtúa un consenso cuya posibilidad estaría ya dada de antemano.

Notas

- 1 Cf. al respecto Bernstein, R., (1991) y López Gil, M., (1993)
- 2 Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1985, pp. 12-13
- 3 Idem., p. 13
- 4 Idem., p. 14
- 5 Idem., p. 18
- 6 Idem., p. 35
- 7 Idem., p. 49
- 8 Idem., p. 59
- 9 Idem., p. 78
- 10 Idem., p. 122
- 11 Idem., p. 352
- 12 Idem., p. 312
- 13 Idem., p. 354
- 14 Idem., p. 354
- 15 Idem., p. 362
- 16 Idem., p. 368
- 17 Idem., p. 369
- 18 Idem., p. 373
- 19 Idem., p. 386
- 20 Idem., p. 200
- 21 Idem., p. 200
- 22 Habermas recuerda para comprender este giro la metáfora del libro de la naturaleza, o del libro del mundo, que remite a un libro de Dios que es difícil de leer pero posible de descifrar. Jaspers: «El mundo es el manuscrito de otro mundo, nunca por entero legible: sólo la existencia lo descifra». Existen libros en plural sólo porque el texto original se ha perdido. Derrida radicaliza la idea del libro perdido. Nunca ha existido tal libro, escrito por Dios, sino sólo rastros de él (cf. idem. p.200).
- 23 Idem., p. 202
- 24 Idem., p. 202
- 25 Idem., p. 203
- 26 Idem., p. 205
- 27 Idem., p. 211
- 28 El hablante al oírse hablar ejecuta tres actos
 - 1) produce formas fónicas
 - 2) percibe la forma sensible de los fonemas
 - 3) entiende su significado
- Esa propiedad explica el primado de la palabra hablada y la sugestión de que el ser de lo inteligible nos es incorpóreamente presente. Así se relacionan el fonocentrismo y el logocentrismo. Hasta Husserl (y Heidegger) la metafísica ha pensado al Ser como presencia (cf. idem, p.216).
- 29 Idem., p. 218
- 30 Habermas vincula, por último, esa actitud con la proximidad que puede señalarse entre la concepción de Derrida y la mística judía en la que la *Torá* real no es ni siquiera la escrita originariamente, que no sería más que otra interpretación, sino la que permanece inagotable y oculta. Su profanación conduce al ámbito de experiencias radicales abierto por el arte vanguardista, cuya índole liberadora o renovadora no se encuentra en la mística neopagana de Heidegger, que sólo tendría el «encanto de la charlatanería» (cf. idem, p. 222).
- 31 Rasmuson, *Reading Habermas*, Basil Blackwell, Cambridge, 1990
- 32 «(...) el lenguaje humano, por su propia esencia, va encaminado a lograr una finalidad moral». Cortina, A., op. cit., p. 134
«(...) quien está en una comunicación, sobre todo en su discurso, acepta de hecho las bases de la racionalidad».
Gabás, R., op. cit. p. 278

«La respuesta de Habermas a la decadencia del paradigma de la conciencia es un giro explícito hacia el paradigma del lenguaje -no al lenguaje como sistema sintáctico-semántico, sino al lenguaje-en-uso o habla-. De ahí que desarrolle el marco categorial y las bases normativas de su teoría social en forma de una teoría general de la acción comunicativa».

Mc Carthy, Thomas, *La Teoría crítica*, p. 448

« (...) la teoría (de la acción comunicativa) traslada el centro de gravedad del concepto de razón desde el punto cartesiano de la subjetividad a las formas comunicativas de la intersubjetividad».

Mc Carthy, Thomas, *Ideales*, p. 221

Obsérvese cómo estas explicaciones reiteran expositivamente lo que Rasmusen señala críticamente.

Bibliografía

- AAVV, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991
- Assoun, Paul Laurent, *La Escuela de de Frankfurt*, México, Cruz O., S.A., 1991
- Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994
- Bernstein, Richard J., *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991, pp. 72 a 110
- Bolívar Botia, A., *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1990
- Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984, pp- 225 a 248
- Colom, A.J. y Mèlich, Joan-Carles, *Después de la modernidad*, Barcelona. Paidós. 1994, en especial pp. 117 a 134
- Cortina, Adela, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1992
- De Peretti, C., *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989
- Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985
- Derrida, Jacques, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977
- Derrida, Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989
- Derrida, Jacques, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995
- Descombes, M., *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1984
- Ferro, R., *Escritura y deconstrucción*, Bs. As., Biblos, 1992
- Gábás, Raúl, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona. Ariel. 1980
- Giddens, Athony, El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura, en *La teoría social, hoy*, México, Alianza, 1990, pp. 254 a 289
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs. As., Taurus, 1985
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I, Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984
- Habermas, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1986
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990
- Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, en especial 2da. parte: La concepción del lenguaje de la teoría comunicativa de J. Habermas, pp. 125 a 252
- López Gil, Marta, *Obsesiones filosóficas de fin de siglo*, Bs. As., Biblos, 1993, en especial R. Bernstein. Una alegoría: Habermas/ Derrida, pp. 34 a 41

La superación del paradigma del sujeto a través de la filosofía...

- Mc Carthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987
- Mc Carthy, Thomas, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992; en especial: La política de lo inefable: el deconstruccionismo de Derrida, pp. 107 a 132 y Teoría crítica y teología política: los postulados de la razón comunicativa, pp. 213 a 227
- Moreiras, A., *Interpretación y diferencia*, Madrid, Visor, 1992
- Perlini, Tito, *La Escuela de Frankfurt*, Caracas, Monte Avila, 1976
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Bs. As., F.C.E., 1994, pp. 330-336
- Wahl, F., *¿Qué es el estructuralismo?* *Filosofía*, Bs. As., Losada, 1975
- Wellmer, A., Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica, en *Isegoría*, N° 1, Madrid, CSIC, 1990.

ANEXO

El sujeto como laberinto

Notas al margen de El discurso filosófico de la modernidad, de J. Habermas

Nota preliminar

«La característica de la situación del laberinto es que ninguna boca de salida está asegurada del todo, y cuando el recorrido es justo, es decir, conduce a una salida, no se trata nunca de la salida final».

N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*

He escrito las notas que componen este texto mientras elaboraba la investigación sobre el intento de superación del paradigma del sujeto a través de la filosofía del lenguaje en Habermas y Derrida. El carácter de las mismas es deliberadamente marginal y aforístico. Si bien creo que resultan comprensibles de modo independiente, puede resultar útil leerlas como un apéndice marginal y digresivo del texto de la investigación mencionada. En esa lectura pueden constituir fugaces *excursus* e intersticios que abran el texto eminentemente expositivo y argumentativo de la investigación a múltiples y heterogéneos horizontes heurísticos en los que se agregue, y acaso prevalezca, una índole eminentemente inquisitiva, desconfiada, suspicaz.

No sólo de los laberintos no se sale nunca del todo. De ningún lugar *se sale del todo*. Nunca se puede salir *del Todo*. La totalidad considerada como laberinto, o bien como lugar de que no se puede *salir*, salvo a una discutible «nada», (ya que si se considera estrictamente el Todo no puede haber nada fuera de él, - la *nada* sería parte del Todo -), me parece un concepto sumamente *generativo*, un signo, - o un símbolo -, que, como decía Ricoeur, «da que pensar». No precisamente «qué» pensar, sino que nos ofrece la ocasión de ponernos a *pensar*, en ese sentido intransitivo que Barthes señaló en otro verbo: «escribir», curiosamente pertinente, y acaso relevante, a estas notas y a la investigación a la que siguen a lo largo de sus márgenes.

Otro abogado de la razón:

Luckacs en *El asalto a la razón* defiende a la razón, identificada con la dialéctica, contra el irracionalismo que la asalta: Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, etc. Jaspers, en *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo* la defiende contra la dialéctica y el psicoanálisis. Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, la defiende como «razón comunicativa», contra el ataque de lo que llama posiciones «neoestructuralistas».

¿Qué es eso del discurso filosófico de la modernidad?

Interroguemos ahora el título de la obra, ¿Por qué se llama *El discurso filosófico de la modernidad*? ¿Qué quiere decir allí *discurso*, porqué *el* y no *los* discursos, qué es lo que hace a ese discurso *filosófico*, en qué reside su *especificidad* con respecto, por ejemplo, al discurso literario, o al discurso científico, si es que hay tales cosas, de la modernidad y, por fin, qué significa allí «modernidad»?

En el prefacio de esa obra, Habermas dice que se trata del discurso en el que la modernidad queda elevada a tema filosófico, que la modernidad es un proyecto inacabado y que la reconstrucción de aquel discurso es articulada en este libro suyo sobre el examen de la crítica neoestructuralista de la razón. De lo cual se puede inferir que el discurso filosófico de la modernidad es el que tematiza filosóficamente un proyecto inacabado de la razón contra las críticas del neoestructuralismo que supondría, por la alusión a Lyotard, un discurso filosófico de la postmodernidad.

Sin embargo, salvo la de modernidad, ninguna de esas nociones tiene en la obra un significado explícito y ninguna de esas preguntas una respuesta. Tales significados y respuestas se encuentran allí, pero no de modo inmediato, hace falta *construirlas* atendiendo a sus usos y sus contextos a lo largo del libro. Una lectura así constructiva no sólo serviría para aclarar los términos de un título, sino para comprender el sentido de una posición clave en la configuración actual del pensamiento filosófico con respecto a su propia naturaleza y designio.

Una tematización polémica de la modernidad

El libro, desde su dedicatoria, muestra su índole: se trata de una *discusión*. es un libro escrito *contra* lo que en él se denomina «neoestructuralismo», más específicamente contra lo que sería la interpretación «neoestructuralista» de la modernidad.

Se da por *supuesto* que hay una *modernidad*, que se identificaría con una *racionalidad* y que consistiría básicamente en un *proyecto cultural*.

El proyecto (inacabado) de la modernidad sería *el desarrollo de la racionalidad comunicativa*, desde la cual pueden examinarse críticamente las posturas que consideran a la modernidad como un asunto terminado.

¿Qué es la Ilustración?

En las páginas de Habermas, pensadores como Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, siguen contestando el viejo cuestionario cuya primer respuesta resonante fue la de Kant: «¿Qué es la Ilustración?». *Es la entrada del hombre en la mayoría de edad, es la edad de la Crítica, la época de la autonomía.* ¿Es la modernización un producto de la modernidad?

¿Es el desarrollo del mercado y el estado un producto de la interpretación iluminista de la realidad? ¿O es lo inverso? ¿No será, más bien, que la modernidad - como interpretación de la realidad - resulta del cambio de las relaciones de producción? ¿No se relaciona de este modo la libertad de pensamiento con el *comercio*, donde la época *moderna* puede concretizarse de manera más nítida como época *burguesa*? ¿Qué pasa, entonces, con la «modernización»? ¿No será que en lugar de una *racionalidad objetivada*, la modernidad es una *subjetivación de la realidad económica y social*? La identificación que hace Hegel entre racionalidad y realidad no encuentra este problema. Lo que se objetiviza es lo que se subjetiviza: lo subjetivo es lo objetivo, en tanto *ambos* son *momentos de lo Absoluto*, que disuelve Sujeto y Objeto.

Habermas hereda una reformulación según la cual lo real no es racional pero lo racional *debe* ser real. La realidad, para Habermas es comunicación distorsionada, patología, opresión, etc., y la racionalidad es comunicación real, salud, emancipación. El proyecto es entonces *realizar* la racionalidad comunicativa de acuerdo con su esencia: *comunicativamente*. No es un *proyecto* que se *impone* sino que, por su esencia misma, *se propone*. Hay una normatividad ética y política fundada en una normatividad lingüística pero esa *traslación* no es suficiente por sí sola para considerarla como *fundamentación*. Aquí Habermas se separa de Apel, esa traslación permitiría por lo menos universalizar una normativa política y ética, conferirle una validez objetiva aunque no absoluta ni trascendental.

La crítica de la modernidad equivocó el camino:

Habermas cuestiona la *dirección* que el discurso filosófico de la modernidad *tomó* en base a la que *pudo haber tomado*, y recoge la serie de opciones que sus autores no eligieron.

En esos puntos el paradigma que representa el conocimiento de objetos «tenía que» ser sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción.

Hegel, Marx, Heidegger, Derrida y Foucault no realizan ese cambio.

Modernidad y fundamento:

La crítica de la modernidad se configura como crítica de la metafísica precisamente porque la modernidad es tematizada metafísicamente en la búsqueda de su fundamentación. La metafísica es el saber acerca del fundamento; cuando la modernidad se autotematiza en su discurso filosófico, lo hace de ese modo, *metafísicamente*, porque lo hace en busca de algo que por su propia esencia histórica como época ya no puede recibir de la *tradición*: el fundamento de su legitimidad. Esa búsqueda encuentra dos caminos: ella misma es el fundamento de su propia legitimidad en tanto que consumación de la historia como despliegue de lo absoluto (Hegel), o bien: no hay fundamento, el fundamento es una ilusión, un error, una ficción.

Lo que la caracteriza entonces, después de Hegel, es su autopercepción como ausencia de fundamento: como nihilismo (Nietzsche), ausencia de los dioses (Heidegger), ausencia de escritura originaria (Derrida). Esa ausencia de fundamento se origina en la crisis de lo que había puesto en crisis el fundamento sustancial: el principio de la subjetividad, tomado él mismo y cuestionado precisamente por eso, después, como sustancial. Habermas no intenta rescatar un fundamento así identificado con el Sujeto o la Conciencia, sino aquello para lo cual era requerido: la legitimación. Esta puede generarse de otro modo que subjetiva o fundamentalísticamente: por el consenso cuya posibilidad está dada por las reglas del lenguaje mismo. Intenta entonces salir del paradigma del sujeto y del fundamento por la vía de la pragmática del lenguaje.

Del fundamento al consenso:

Habermas parece utilizar lo que podría llamarse el argumento de la imposibilidad de ausencia de fundamento, por el cual la ausencia de fundamento misma, sustancializada, funcionaría como fundamento. Esto podría tener una lectura política: en la práctica la ausencia de fundamento funciona como fundamento. Como decía Nietzsche, el nihilismo «hace *no*» de diversos modos, destruyendo (anarquismo, etc.) o conservando (pragmatismo político, etc.).

Probablemente Habermas quiere reemplazar esa función y por eso propone, en lugar del fundamento, el consenso. Por eso su teoría es una teoría *de la acción*, y de la acción *comunicativa*. En lugar de imponer un fundamento o de justificar o legitimar con él un poder establecido, se trataría de discutir y tratar de llegar a un acuerdo.

Estructuralismo y pragmática:

De modo parecido (eludo la calificación de «análogo») a como el estructuralismo (especialmente Levi-Strauss), al que se podría tomar como movimiento paradigmático, parte de la lingüística de Saussure y del traslado de ese modelo de ciencia al resto del cuerpo científico, Habermas parte de la pragmática de Austin, Searle, Peirce y Grice e intenta trasladar ese modelo a las ciencias sociales. El modelo de la lingüística de Saussure como ciencia paradigmática da lugar al estructuralismo y a una concepción estructuralista del saber y de la clasificación de las ciencias. El intento de Habermas guarda cierto parecido: la pragmática da lugar a la acción comunicativa y a una concepción comunicacionista del saber y de la clasificación de las ciencias («la reconstrucción racional»). En ambos casos una determinada concepción científica del lenguaje funciona como base para el estudio del lenguaje moral, político y científico.

Superación no autorreferencial de la filosofía del sujeto:

Los pensadores que examina, según Habermas, intentan superar la filosofía del sujeto criticando la razón y no lo consiguen porque caen en autorreferencia. Habermas realiza este intento reformulando la noción de razón como intersubjetiva, con lo cual sale de la filosofía del sujeto y no cae en autorreferencia, ya que el yo se ve a sí mismo como un alter y no como un objeto (y el discurso de la razón es construido dialógicamente).

Superar el sujeto sin perder la razón:

La modernidad se identifica como subjetividad y racionalidad. La razón kantiana es vista por Hegel como razón subjetiva, como entendimiento (como facultad). Hegel, entonces, para salir de la subjetividad, modifica, ampliándolo, el concepto de razón. La razón incorporará la historia y se hace dialéctica, ya no es una facultad (sino como momento) sino la sustancia del mundo. Todo lo real es racional, etc. Esta razón ampliada es invertida por Marx (la razón es un producto del mundo y no el mundo un producto de la razón) y desontologizada por Nietzsche. Ambos para salir de la subjetividad atacan la racionalidad.

La composición de lugar de Habermas es ésta: la *modernidad* ha sido identificada con la *subjetividad* y la *racionalidad*, para salir de la *subjetividad* se ha atacado la *racionalidad* (suponiendo una identidad entre subjetividad y razón) pero no se ha intentado salir de la subjetividad sin negar la racionalidad, en todo caso ampliando su concepto en una concepción intersubjetiva. En tal concepción la razón pasa a ser razón comunicativa (así como en una concepción histórica es dialéctica).

El sujeto como laberinto:

El discurso filosófico de la modernidad, según Habermas, es el que tematiza filosóficamente la modernidad. Esa peculiaridad encuentra su primera configuración en Hegel, y la plataforma de los desafíos que pretenden haberla dejado atrás, en Nietzsche. La modernidad, definida desde la tematización hegeliana como subjetividad y racionalidad, es rechazada por esos desafíos en ambos aspectos esenciales. Tal discurso posmoderno pretende situarse, entonces, más allá del sujeto y más allá de la razón. Según Habermas, si bien consigue, de algún modo, renunciar a la razón, no logra, sin embargo, salir del paradigma del sujeto.

Se trataría entonces de un contradiscurso, presente desde sus orígenes, del discurso de la modernidad que, bajo esa forma negativa, intenta, sin lograrlo, trascender la dimensión subjetiva. Todas las incursiones que, partiendo de Nietzsche, buscan ya sea por el camino de Heidegger, el de Bataille o el de Horkheimer y Adorno, una salida en Derrida o Foucault, sólo consiguen llegar a nuevas zonas de un mismo territorio. Sus

teorías del poder o del lenguaje conducen a aporías. El contradiscurso de la modernidad recorre, sin encontrar salida, el laberinto del sujeto.

La modernidad, como proyecto inacabado podría, sin embargo, según Habermas, ser tematizada más allá del sujeto sin necesidad de renegar de la razón, sino sólo de su sesgo sustancial o trascendental. La razón, siguiendo el hilo de Ariadna de la teoría de la comunicación basada en la de los actos de habla de Austin y Searle, podría salir del laberinto, incluso victoriosa, como Teseo, con la espada comunicativa manchada por la sangre del monstruoso Sujeto. Pero cabe sospechar si el hilo de la acción comunicativa es realmente un hilo de Ariadna, si no conduce, como los otros, a una salida ilusoria, o a otra región del mismo laberinto donde aún se oyen los bramidos trascendentales del sujeto. Y cabe conjeturar si no es el discurso habermasiano sobre la crítica de la modernidad el que articula al paradigma del sujeto como un laberinto en el que él mismo corre el riesgo de perderse.

Inconsecuencias de la razón comunicativa:

Resulta curioso que Habermas, que sostiene la teoría de una razón comunicativa, una filosofía intersubjetiva, etc., apostrofe a casi todo el resto de filósofos contemporáneos a él, en lugar de intentar comunicarse con ellos, aduciendo que sus posiciones no permiten comunicación alguna.

Razón y discusión:

Con el paradigma de la subjetividad cae también el de la objetividad y el de la intersubjetividad que pretende reemplazarlo. Se pierde el patrón de medida común (la «universalidad objetiva») para dirimir lo válido de lo inválido, etc. Un verdadero diálogo no supone ese patrón (sería un diálogo ficticio, un monólogo disfrazado) sino que a lo sumo *lo construye*. Un *diálogo real*, una discusión real, supone *perspectivas diferentes* -una *relación real*, donde hay *dos* posiciones- por lo menos que se enfrentan y acuerdan o no- y no una autorrelación.

La *razón* comunicativa es una *autocomunicación*. Una discusión real excede a la discusión racional que puede resolverse como cálculo, algorítmicamente (Leibniz «no discutamos, calculemos»).

Inconvenientes de la intersubjetividad:

Una posición «intersubjetivista» (Habermas, Apel, etc.) no puede criticar seriamente a una «subjetivista». O mejor dicho: puede criticar a una posición subjetivista en la medida en que ella misma es pasible de una crítica análoga. Lo que la diferencia de una posición subjetivista y por esto hace posible tal crítica es lo mismo que aquello que la

une a ella, a saber: el subjetivismo. Su diferencia se hace visible lingüísticamente en un prefijo: «inter», pero su identidad lo hace en el adjetivo al que se une el prefijo: «subjetivista». La crítica al subjetivismo es transitiva al intersubjetivismo.

Esto se puede ver en Husserl, que es uno de los primeros en utilizar conceptualmente el término. Y del mismo modo en aquellos que situando el término en coordenadas teóricas distintas lo criticaron a Husserl. Hablo de Habermas y Apel. El caso de Husserl parece ahora claro, el de Habermas y Apel no resulta aún obvio, la identidad se halla más escondida y su «deconstrucción», por así decir, es más sinuosa.

Un planteo intersubjetivo supone un planteo subjetivo. El «inter» no basta para salir de lo subjetivo sino, a lo sumo, para modificar su forma. En el caso de Husserl el «inter» tiene su condición de posibilidad en el «subjetivo»: es el Sujeto el que, como tal, puede constituir a otro como sujeto; en el de Habermas o Apel el «subjetivo» aspira a tener su condición de posibilidad en el «inter»: es la interacción la que, como tal, hace posible al sujeto como pluralidad.

Pero en ambas formas, fenomenológica o comunicativista, persiste el sujeto y vuelve frágil la pluralidad y el diálogo así alcanzados. Es la noción misma de «sujeto» la que tiene que ser derribada si lo que se quiere es salir del «subjetivismo». La de Habermas es en realidad una salida al paradigma del sujeto único, pero no al del sujeto mismo. La comunicación (según las teorías de los actos de habla) supone sujetos que tienen capacidad de habla y que se comunican por esa capacidad y que, por lo tanto, preceden a su comunicación. Esa precedencia, que supone una categorización lingüística del mundo, arrastra lo que Habermas cree haber dejado atrás: la categorización trascendental.

Refutaciones ucrónicas:

Ch. Renouvier concibió el nombre de «Ucronia» para la historia que hubiera podido acontecer si en algunos de sus momentos los acontecimientos se hubieran dado de otro modo o las personas hubieran tomado otras decisiones. Esa crónica conjetural no fue desarrollada pero algunas novelas de ciencia ficción parecen proseguirla. *El hombre en el castillo* de Ph. K. Dick, describe el mundo después de una segunda guerra en la que la victoria fue obtenida por el Eje. *En el día de hoy* narra las vicisitudes de Azaña después de que la República vence a Franco en la guerra civil española. El neopositivismo desarrolla otras ficciones: los argumentos contrafácticos y los mundos posibles.

Habermas, en *Trabajo e interacción*, bosqueja la filosofía que hubiera resultado si Hegel después del sistema de Jena hubiera preferido atender a la intersubjetividad en lugar de a la autoconciencia. Ese modo de apoyar las propias tesis mediante el desarrollo conjetural de los primeros momentos de filosofías cuyo cuerpo acabado concluye con tesis distintas y a veces contrarias a las del autor es ahondada y generalizada en *El discurso filosófico de la modernidad*.

Allí no solo Hegel, sino también Nietzsche, Marx, Heidegger y Derrida llegan a encrucijadas donde pudieron haber seguido el camino que lleva a la razón comunicativa,

pero optaron por bifurcaciones equivocadas. Esta modalidad ucrónica de la refutación podría volverse sobre el propio discurso de Habermas.

De Habermas a Nietzsche y Hegel:

Habermas dice que Nietzsche, para sostener sin autorreferencialidad su concepción del lenguaje y del conocimiento, tendría que haber realizado algo semejante a la Fenomenología del espíritu. Pero en *Trabajo e interacción* dice que si Hegel, en lugar de resolver la cuestión del lenguaje y el trabajo por el camino de la Fenomenología lo hubiese hecho desarrollando el primer bosquejo del sistema de Jena habría hallado una solución no monológica. De lo cual uno puede inferir que Nietzsche hubiera estado más acertado si hubiese realizado ese desarrollo. O sea, si Nietzsche, en lugar de la doctrina de las potencias, hubiese desarrollado una Fenomenología del espíritu por el camino abandonado en Jena por Hegel, habría llegado a la razón comunicativa.

Ahora bien, si volvemos el estilo de Habermas sobre su propia obra, podemos decir que si Habermas, en lugar de apoyarse en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, lo hubiese hecho en una concepción donde la suposición del acuerdo discursivo se complementa con la de su conflicto y donde las reglas griceanas son la expresión invertida de la realidad extralingüística que las origina, habría comprendido por qué Hegel abandonó esa línea en Jena y por qué Nietzsche prefirió la doctrina de las potencias a la Fenomenología.

El discurso filosófico de la modernidad como autotematización:

Si Habermas hubiera prestado más atención a lo que señaló, en Hegel, como principio del discurso de la modernidad, esto es, al momento en que el discurso filosófico *tematiza* la modernidad misma como problema filosófico, habría seguido un hilo conductor mucho más interesante que la mera revista descalificativa de las críticas a la razón que se han realizado desde Hegel. En Hegel, al tematizarse filosóficamente la propia época -como «modernidad»- se le está dando status ontológico a la historia. La *razón*, conciente de su *historicidad*, se tematiza *históricamente* a sí misma. La reflexión sobre sí misma le impone tematizar su propia historicidad. Pero esa historicidad consiste en un *despliegue* que es el de su propia esencia. De tal modo, su *historicidad* es su *racionalidad*. Y la identificación entre *modernidad* y *racionalidad* es una forma de la identidad entre *historicidad* y *racionalidad*. De modo que la tematización hegeliana de la modernidad implicó la filosofía hegeliana. Una tematización que se realice fuera de ella pierde esta radicalidad. La identificación entre modernidad y racionalidad perdería el contexto teórico que le da sentido (a saber, el sistema de Hegel).

En la medida en que se continúe esa línea (derecha e izquierda hegeliana, marxismo) o se polemice contra ella (Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard), esa relación (modernidad - racionalidad) perdura. En Nietzsche la historicidad no se identifica con la

racionalidad, por lo tanto la razón no podrá ver en su historicidad su propio despliegue y por lo tanto, ese verse a sí misma como histórica pero en una historia no racional, no implica ninguna auto-conciencia. La conciencia que la razón tiene de sí misma como histórica no es entonces una autoconciencia sino conciencia de sí misma como lo otro de sí, en el sentido de hallarse como no eterna, ni universal, ni necesaria, etc., sino como *mito*, como *retórica*. Esta «metaconciencia» (en un sentido casi psicoanalítico - como «metapsicología»,-) de sí la *altera*: pierde, como razón pura, su dimensión ontológica. A su vez, nuestra época, la «modernidad», pierde su «racionalidad», pierde su «sentido», su «historia». Lo que ha de caracterizar, entonces, a la «modernidad», *tematizada filosóficamente fuera del sistema hegeliano*, en un pensamiento para el que no hay identidad entre «historicidad» y «racionalidad» es, justamente lo contrario: su no racionalidad, su no ser la coronación del despliegue del Espíritu, su ser más bien el final de la historia de un error, su falta de sentido. La vivencia que tal modernidad tiene de sí misma es el nihilismo. Su identidad con la nada. Nietzsche tematiza tal vivencia.

Habermas y Derrida:

Cuando Habermas señala el momento en el que Derrida podría haber hecho otra crítica a Husserl, (la que parte de Tugendhat, Austin, etc), está señalando su propio punto de partida y, a la vez, un punto en común: el lugar del que, ambas posiciones, parten críticamente. La postura crítica frente a la filosofía del sujeto o de la conciencia es común a ambos, y también lo es su paso de esa filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje. La diferencia está en la índole de esa postura, debida, a su vez, a la adopción de una filosofía *diferente* del lenguaje. Derrida parte de la lingüística estructural a la que critica pero para llevarla a sus últimas consecuencias. Habermas, de la teoría de los actos de habla, a la que reformula para sacar de ella consecuencias morales, políticas y epistemológicas. Ese trecho común prefigura virtuales encuentros en el desarrollo ulterior de ambos pensamientos.

Uno puede ceder a la tentación de utilizar con él mismo la argumentación potencial de Habermas y decir que si Habermas se hubiera percatado de que la autonomía del texto con respecto a su contexto pragmático no constituye, por así decir, una independencia positiva que no sería más que un vacío, sino su condición de posibilidad de ser integrado en una pluralidad de contextos pragmáticos diversos, permitiendo a su vez un diálogo entre esas diversas determinaciones, habría entrevisto que una concepción como la derrideana del lenguaje como escritura no es del todo irreconciliable con una concepción del lenguaje como acción comunicativa.

Autorreferencialidad en Habermas y Derrida:

La autorreferencialidad es para Habermas refutativa, para Derrida deconstructiva: muestra cómo la razón puede contradecirse, cómo para hacerlo se desdobra, cómo al

desdoblarse desenmascara su unidad, pone de manifiesto su íntima antinomicidad. Pero esa antinomicidad, que no se resuelve dialécticamente, sólo es descalificatoria para un uso metafísico, sustancial o trascendental, de la razón. Un uso no sustancial, metodológico o retórico, vindica esa plurivocidad.

Intersubjetividad derrideana

Habermas dice que Derrida no consigue salir de la filosofía del sujeto. Sin embargo Derrida, al poner el *principio* en la *escritura* y el *significado* en el *significante*, potencia los primeros al infinito, con lo cual los *anula*. Sale a la vez de la esfera de los archai y de la esfera de lo objetivo o trascendental, pero, principalmente, de la esfera del sujeto: la escritura es el lenguaje *como institución*, como entidad social que precede a los individuos. Carece de un sujeto único -justamente por no constituir un ámbito objetivo o trascendental- y se abre, debido a su propia pluralidad objetiva virtual, a la actualización de una pluralidad de «sujetos» distintos -distintas lecturas-, que puede considerarse como la realización de una intersubjetividad.

Poner la escritura como principio no es más que un modo de anularlo, ya que consiste en poner como principio algo que en modo alguno puede serlo. De modo que la «archiescritura», la escritura-originaria-principio, es una ironía: la *escritura* es lo contrario del *archi*, del *arché*, del origen y principio. Es más bien el indicio, la huella de la ausencia de origen y principio. La escritura es huella y huella es ausencia. La escritura, como principio, remite infinitamente a un principio ausente. Habermas no argumenta contra esto, se limita a comparar la *escritura* y la *archiescritura* de Derrida con el ser de Heidegger.

La acción comunicativa fuera del paradigma de la razón:

Es un problema para Habermas que esa intersubjetividad con la que pretende superar la subjetividad sea todavía tan subjetiva. Es un problema que esa racionalidad que quiere conservar «*sub specie* comunicativa» sea tan poco racional. La debilidad de la posición de Habermas se encuentra en esa zona que él proyecta sobre sus adversarios posmodernos y que ataca con medios modernos en sentido weberiano. Una posición racionalista instrumental puede atacar y dañar seriamente la construcción habermasiana. ¿Hasta qué punto una «razón comunicativa» es racional? ¿Hasta qué punto no es una variación, en términos lingüísticos, de la razón práctica? ¿hasta qué punto los argumentos comunicativos son racionales sino sólo hasta el punto en que son racionales y no comunicativos?

La lógica de la que echa mano Habermas para señalar las aporías de sus adversarios, señala también sus propias aporías. En cuanto él está en la intersubjetividad y en la comunicación, también se encuentra *fuera del territorio de la razón*, en el terreno del enemigo, entre el Ser, la *archiescritura*, el poder y la institución imaginaria. Su posición, en realidad, se fortalece en cuanto se sostiene más en ese terreno, en cuanto puede

Pablo Erramouspe

señalar la *derivación* de la *argumentación racional* de la *comunicación* y la *intersubjetividad*. La autorreferencialidad es un límite que se ha cruzado: no es que se apoye en razones la crítica de la razón, sino que esas razones desplazan a la razón misma como apoyo. La razón se autórrefuta, la argumentación cambia de territorio, de sesgo, porque la razón misma ha sido alterada: si ella es histórica, falible, etc., lo que la muestra como tal *también* lo es. Por lo tanto las razones que se han utilizado -alterada la razón- son otras que las de esa razón ya «anterior». Transfigurada la razón se transfiguran las razones que la han transfigurado.

Habermas posmoderno:

Es probable que, después de Hegel, haya comenzado una especie de «cambio de paradigma» en la filosofía. Habermas sería, junto con sus adversarios, parte de ese cambio. O sea que no habría un enfrentamiento real, sería engañoso poner a Habermas de un lado y los otros (casi el resto entero) del otro simplemente porque Habermas defiende lo que llama «el proyecto de la modernidad», en tanto que los otros lo dan por terminado. Habría puntos comunes más profundos que los puntos de divergencia y que serían incluso la condición de posibilidad de éstos.