

Nihilismo y Sociedad ideal de la comunicación

De Nietzsche a Habermas

DIEGO SANCHEZ MECA (U.N.E.D. Madrid)

RESUMEN.—En este artículo se esboza una perspectiva de comprensión de la crítica de Nietzsche al proyecto de cultura occidental en conexión con algunos de los motivos característicos del actual debate acerca de la crisis de la modernidad, en particular con la habermasiana crítica de las ideologías y la temática de la acción comunicativa. El análisis se centra, sobre todo, en torno a aquellos argumentos que tratan de explicar el carácter de la crisis así como sobre las propuestas y actitudes para su resolución.

ABSTRACT.—In this article a perspective for the comprehension of Nietzsche's criticism to the project of western culture is sketched in connection with some of the characteristic motives of the present debate on the crisis of modernity, particularly with the habermasian criticism of ideologies and the theme of the communicative action. The analysis is, above all, centred regarding those arguments which try to explain the character of the crisis as well as on the proposals and attitudes towards its resolution.

I

A la relación entre historia y utopía, que la modernidad había establecido al pensar el proceso histórico como el itinerario a través del cual la humanidad se emancipaba de su estado de inmadurez y de sujeción⁽¹⁾, importantes movimientos de pensamiento contemporáneo han reprochado el haber confundido, lo que no es más que progreso técnico y económico, con el progreso hacia algo mejor, concretamente con el progreso de la humanidad hacia la «razón».

(1) He desarrollado con más detenimiento las características de esta concepción de la historia, con especial referencia a Kant, en mi artículo «La idea de un progreso de la humanidad como tal en San Agustín y Kant», en *Anuario Jurídico Escorialense* 1987-88 (19-20), 209-254.

Se esperaba, en efecto, de la razón algo distinto, o, por lo menos, algo más que el mero progreso técnico, económico y administrativo. Se esperaba el fin de la servidumbre y de la falsa conciencia mediante la erradicación de la ignorancia y de la miseria. Ello condujo, sobre todo a partir de la Ilustración, a un reforzamiento del totalitarismo de la razón en la forma de una dialéctica de la historia, respecto de la cual, el pensamiento contemporáneo se ha desengañado suficientemente con motivo de experiencias traumáticas tales como la del terror nazi o stalinista. Actualmente, pues, para buena parte de la conciencia crítica de nuestra época, del proyecto de la Ilustración parece quedar ya poco más que un proceso de incesante racionalización, burocratización y cientifización de la vida social, o sea, el progreso de la racionalidad técnica que ha supuesto la eliminación de todo significado intrínseco a la realidad, la incredulidad sobre toda finalidad de la vida humana que no sea la de autoconservación y el aumento del poder, o la subordinación de la autonomía del individuo a las exigencias prácticas de los procesos económico-políticos de producción y de organización. Pues esa «razón», que opera históricamente en el proceso de Ilustración, ha terminado absolutizándose reducida a razón científica, una razón identificante, niveladora, controladora, planificadora y totalizante, la razón que —como ha señalado Adorno—, despliega su interna tendencia reificante e instrumentalizante propia del pensamiento conceptual⁽²⁾.

Desde un principio, ese reforzamiento moderno del totalitarismo de la razón ha suscitado movimientos de resistencia tan poderosos como el Romanticismo, el cual, sin embargo, permanece a su vez subsidiario de la confianza típicamente moderna en la realización de una utopía final para la humanidad. Sólo que el Romanticismo no sueña ya en una humanidad reconciliada consigo misma y con la naturaleza por obra del progreso de la razón, sino que confía este cometido a las fuerzas transfiguradoras del sentimiento y de la experiencia estética. Frente al apogeo de la objetivación en detrimento de la sentimentalidad, que profundiza el desgarramiento y la escisión entre espíritu y naturaleza, razón e instinto, la experiencia estética representa para el Romanticismo el ámbito de la libertad como conciliación de la realidad con el ideal, conciliación que se anticipa provisionalmente en dicha experiencia estimulando al restablecimiento definitivo y universal de la identidad perdida.

En este contexto, el interés de la aportación de Nietzsche radica, sobre todo, en la evidencia que su planteamiento produce de la imposibilidad de toda conciliación a modo de utopía final triunfante para la humanidad, evidencia que resulta de un original análisis al que somete —desde el mismo pathos romántico de resistencia contra la Ilustración— a la concepción moderna de la historia como progreso hacia la razón, pero invirtiendo el signo de su valoración. Pues, para Nietzsche, la evolución de la razón en la cultura europea significa el nihilismo, esto es, el proceso en virtud del cual la razón acaba negándose radicalmente a sí misma, tanto en lo referente al valor de sus contenidos sistemáticos, como en lo que respecta al de sus propios métodos de pensamiento y de acción. Todo ese mundo de ideas, verdades, metas y paradigmas eternos y en sí, superfetados como trascendencia ideal inteligible, sucumbe al desgaste de la historia, diluyéndose al fin como un humo que se evapora⁽³⁾. La misma crítica genea-

(2) ADORNO, Th., *Dialéctica negativa*, trad. cast. J.M. Ripalda, Taurus, Madrid 1986, p. 19 ss.

(3) NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1975, p. 51-52; «Hegel —escribe E. Fink— lleva a cabo la inmensa labor de la comprensión conceptual, pues repiensa e integra todas las variaciones de la autointelección humana, conjunta, en la unidad superior de su sistema todos los temas antagónicos de la historia de la metafísica, llevando así a ésta a su conclusión. Para Nietzsche, esa misma historia no es más que la historia del error más prolongado, y por ello la ataca con una pasión desmedida». FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1975, p. 10.

lógica de Nietzsche no se autocomprende a sí misma sino como la consumación del destino⁽⁴⁾ autodestructivo del sistema de la razón, bajo la presión ejercida sobre él por uno de sus mismos principios fundamentales, el de la veracidad traducida en conciencia crítica y en probidad intelectual a cualquier precio⁽⁵⁾. Lo que Nietzsche hace, en definitiva, no es más que radicalizar las posibilidades destructivas de la razón ilustrada —la argumentación dialéctica, los resultados de la ciencia, el sentido histórico, la pasión por el conocimiento, la exigencia de verdad— volviéndolas contra ella misma, pues su objetivo no es ya —no puede ser todavía— encontrar la verdad refutando las vicisitudes del nihilismo, sino simplemente referirlas o vincularlas al tipo de voluntad de poder que las origina⁽⁶⁾. No hay ninguna relación de causa-efecto entre realidad y verdad, ni de adecuación entre representación y cosa en sí. Es ilusorio pensar en verdades en sí, en significados universales, en metas absolutas más allá del devenir de la cotidianeidad histórica, capaces de guiar a la humanidad y de encaminarla a la consecución final de la perfecta identificación de su existencia con ellas. Ni la razón ni la experiencia estética producen la reconciliación. Lo único que hay son interpretaciones, posiciones de valor perspectivistas en las que media el ejercicio práctico de una pluralidad de intereses y de opciones particulares de poder. La vida se despliega en la creación de ficciones útiles, de mentiras, de ilusiones con ayuda de las cuales se domina el mundo con fines prácticos.

¿Cuál es la sociedad que se sigue de este análisis? El *Ueberschensch* nietzscheano —el hombre del después, del más allá (*über*) del nihilismo— no es el hombre pacificado en la posición de la verdad. Lo que le caracteriza, en realidad, es la *hybris*, una nueva forma de violencia en su relación con las cosas, con los demás y consigo mismo⁽⁷⁾. Tras la muerte de todos los dioses, más allá del bien y del mal, el superhombre exige una ordenación natural de rango entre los humanos, no tiene otros motivos para actuar que el egoísmo, y gusta de entregarse a un experimentalismo ilimitado que lo incluye también a él mismo. En definitiva, el tránsito a la

(4) NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1978, p. 123 ss.

(5) «¿Qué es aquello que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la victoria sobre el Dios cristiano? La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad de la conciencia cristiana traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio... Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su conclusión más fuerte, su conclusión contra sí misma. Y esto sucede cuando plantea la pregunta: ¿qué significa toda voluntad de verdad?». NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1978, p. 183; Cfr. *Aus den Nachlass der Achtzigerjahre*, en *Nietzsche Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, Hauser, München 1977, vol. III, p. 821.

(6) «Hemos eliminado el mundo verdadero, ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente? ¡No! Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente». NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 52. En este texto se condensa, tal vez como en ningún otro, el significado de lo que, para Nietzsche, representa su propia crítica. No se trata de hacer del mundo aparente el mundo verdadero y del verdadero el aparente. Esto significaría conservar el dualismo y la diferencia misma entre apariencia y realidad, valor absoluto y menor valor. En realidad, no hay inversión del platonismo, porque el ser de la metafísica, el mundo verdadero, se descubre, al fin, como pura nada. No es un menos ser, sino un no-ser que no tiene consistencia ninguna como polo correlativo del único mundo existente.

(7) «Hybris es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos a ingenieros: hybris es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad...; hybris es nuestra actitud con respecto a nosotros, pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva; ¡qué nos importa ya a nosotros la salud del alma!». NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 131. Cfr. VATTIMO, G., *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milan 1984, p. 36 ss. En la medida en que Nietzsche piensa en condiciones aún desconocidas, aunque posibles, para la humanidad, sería aventurado hablar a la ligera de puro caos en la vida social. Es destructivo su proyecto de sociedad desde la perspectiva del hombre actual, «del último hombre», que no soporta la idea de la jerarquía natural.

condición del superhombre no tiene nada que ver con el establecimiento de una situación de salvación, de transparencia y de fin de los conflictos, sino con la liberación del juego de las fuerzas y de las pulsiones, con la intensificación de toda la actividad vital. Se han desintegrado las estructuras simbólicas y los valores que daban vida y sostenían los proyectos históricos de existencia anteriores, quedando al descubierto la artificiosidad de unidades encubridoras de una pluralidad irreconciliable de voluntades de poder.

A riesgo de generalizar, se podrían delimitar básicamente dos actitudes, adoptadas por el pensamiento actual, en correspondencia con esta crítica nietzscheana, una crítica que hace inviable en lo sucesivo cualquier intento de regresar a la vieja racionalidad metafísica, desligada definitivamente de la verdad. Pues un intento así no haría más que volver a ideologizar la crisis proporcionándole el ilusorio horizonte de otra totalidad encubridora. Por una parte, en algunos pensadores franceses especialmente, aparece la proclamación del fracaso último del proyecto histórico de la modernidad junto con la exigencia de asumir y de incorporar en la ciencia y en la vida social sus consecuencias liberadoras-desestabilizadoras. Para Lyotard, por ejemplo, el adiós a las grandes narraciones de la racionalidad del mundo, del progreso en la historia o de la emancipación de la humanidad debe significar también la ruptura con cualquier modalidad de pensamiento totalizante y el abandono de toda ilusión de unificación de la pluralidad de formas de vida, de perspectivas y de lenguajes. En la ciencia moderna —dice Lyotard— se ha desatado autónomamente el poder de subvertir el significado de cualquier discurso legitimador⁽⁸⁾. Si antes los discursos científicos tendían a legitimarse a sí mismos por referencia a un metadiscurso, ahora la ciencia postmoderna rechaza cualquier metanarrativa homogeneizadora —devenir de la Idea, hermenéutica del significado, liberación del proletariado, producción de riqueza, etc.— junto con cualquier procedimiento que busque readaptar discursos legitimatorios ya superados. Pues no hay más criterio para valorar las interpretaciones y los lenguajes, desde la perspectiva de lo que pudiera servir de verdad uniforme reguladora, que el puro efecto pragmático que se deriva de ellos.

Pero tal vez sea Baudrillard quien más ha insistido en la cuestión de la desestabilización del orden simbólico y en la irreductibilidad totalizante de la diversidad de los significados. Para él, la teoría ha alcanzado hoy, por sí misma, dimensiones catastróficas. Junto con la «agonía de la realidad» entramos en la «apoteosis del simulacro»⁽⁹⁾. La reflexión sobre la sociedad se envuelve en el fascinante manto esteticista de la indiferencia. La teoría de la simulación de Baudrillard —quien presenta explícitamente su discurso como «ironía objetiva» e «indiferencia radical»—, parece formularse con la única intención de contribuir a la liquidación de los últimos residuos de las estructuras sustancialista y racionalista del pensamiento occidental.

Más, por otra parte, la misma ruptura con la razón totalizante ha adoptado, en particular en los pensadores de la tradición dialéctica, la forma de una exigencia de autotranscendimiento de la razón que se orienta, bien a la movilización de la conciencia histórica —se trata de convertir la destrucción, la opresión y la regresión en elementos positivos de una acción histórica final liberadora—, bien a la recuperación del potencial emancipatorio-ilustrado de la razón moderna, separándolo de sus energías reificantes y destructivas para hacerlo actuar sobre ellas. En el primer caso, la descripción que hace Benjamin en *Einbahnstrasse* de la desintegración contemporánea de la vida por la invasión de la reificación, por ejemplo, se mueve dentro de la convicción de que sería posible el rebasamiento de la reificación por la misma

(8) LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, trad. cast. N. Antolín, Cátedra, Madrid 1984, p. 73 ss.

(9) BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, trad. cast. Kairós, Barcelona 1978; *Les stratégies fatales*, Grasset, París 1983.

acción destructiva que, exhaustivizando los recursos de la autoextinción, haría estallar al fin su propia miseria: «La conciencia —dice Benjamin— de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción»⁽¹⁰⁾. En el segundo caso, Adorno, aun renunciando a la articulación conceptual de una autotrascendencia de la razón más allá de los excesos del poder de sus energías opresivas sobre el individuo y su libertad, la ejemplifica, sin embargo, en el entrelazamiento de mimesis y racionalidad capaz de cumplirse en la filosofía y, sobre todo, en la obra de arte. La creación artística vuelve a ser, para Adorno, una presencia, un testimonio de lo que no puede ser pensado ni dicho ni representado, es decir, de la realidad en estado de reconciliación, la cual se anticipa aquí y ahora como signo de una posibilidad real⁽¹¹⁾.

También Habermas apuesta, por su parte, con su teoría del consenso, por un autosuperación de la razón moderna, aunque tal vez fuera mejor decir, en su caso, que apuesta por completar el proyecto mismo de la modernidad, inacabado en su opinión. Lo cual hace inevitable el choque de sus argumentaciones en favor de la renovación del discurso ilustrado, en la temática de la acción comunicativa, con el punto de vista de aquéllos para quienes no es posible distinción alguna entre las fuerzas destructivas inherentes al proyecto histórico de la modernidad y sus impulsos ilustrados, ya que también la normativa que anima a éstos sucumbe bajo el efecto de aquéllas⁽¹²⁾. Pero sin entrar en los detalles de esta controversia, es cuestionable la importancia de la obra de Habermas por el esfuerzo que supone la integración de las aportaciones de la crítica a la tradición, sólo que desde una clara intención de alcanzar, más allá de sus resultados puramente negativos, una situación de pensamiento en la que las cuestiones prácticas puedan ser referibles otra vez a criterios de verificación, es decir, puedan resultar de nuevo transparentes a la razón, sin que esto suponga regresión alguna al nivel anterior a la destrucción crítica. Desde el punto de vista de Lyotard, la habermasiana racionalidad comunicativa se atiene al pensamiento reconciliador y totalizante de la unidad de verdad, libertad y justicia. Por su parte, Habermas opina que si la operatividad instrumental de la racionalidad se ha convertido en única, es porque se ha partido reductivamente de una estructural irracionalidad e irreconciliabilidad de significados e intereses en lucha. Lo cual es discutible a la luz de la universalidad implícita en las estructuras normativas, o sea, en la pretensión misma de la validez de los valores, significados e intereses que tratan de hacerse aceptar⁽¹³⁾. En la vida social —piensa Habermas— actuamos presuponiendo un consenso de fondo, implícitamente aceptado como vinculante. Y esta aceptación es la que hace posible la acción social sirviendo de condición de posibilidad a la praxis. Por tanto, debe ser considerada como trascendental, aunque su validez no dependerá ya de una universalidad ahistórica de normas o categorías, sino de su constitución, como tal, en virtud de la argumentación intersubjetiva. Con lo cual, simplemente se ha cambiado el sentido de la trascendentalidad, sin necesidad de destruir su concepto mismo. Después de todo, el nihilismo, según Nietzsche, no disuel-

(10) BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos I*, trad. cast. J. Aguirre, Taurus, Madrid 1982, p. 108; Cfr. RAULET, G., «De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida», en PICO, J. (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988, p. 322 ss.

(11) ADORNO, Th., *Mínima moralia*, trad. cast. J. Chamorro, Taurus, Madrid 1987, p. 250; Cfr. WELLMER, A., «Truth, semblance, reconciliation. Adorno's aesthetic redemption of modernity», en *Telos* 1984-85 (62), pp. 89-115.

(12) WATSON, S., «Habermas and Lyotard. Postmodernism and the crisis of rationality», en *Philosophy and Social Criticism* 1984 (10), pp. 1-24; RORTY, R., «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en AAVV, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid 1988, pp. 253-76.

(13) HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid 1987, p. 493 ss.

ve las construcciones del pensamiento como tales, sino que simplemente elimina el valor que se atribuyen de expresión de realidades en sí, descubriéndolas como meras ficciones útiles para la vida. La universalidad del consumo expresa únicamente la necesidad de normas generales, argumentativamente justificadas, como base de la interacción social.

En este desplazamiento de la última instancia, de la pura lucha de voluntades de poder a la intersubjetividad de la acción comunicativa, lo que distingue al pensamiento de Habermas, confiriéndole ese carácter predominantemente constructivo al que se reprocha resultar demasiado optimista en relación a las posibilidades reales de la sociedad. La acción social no se basa, para Habermas, en equilibrios momentáneos de fuerzas a modo de compromisos en los que los intereses expresan su irreductibilidad, sino que remite a las condiciones del consenso racional y a la validez misma de una teoría consensual de la verdad. Nihilismo significaría, desde esta perspectiva, ausencia de racionalidad práctica, al mismo tiempo que reconocimiento de la imposibilidad de una completa racionalización. Por tanto, necesidad de un proceso de formación democrática de la voluntad como presupuesto indispensable para el progreso de la racionalidad. Completar el proyecto histórico de la modernidad sería así desarrollar el potencial normativo-emancipatorio de la razón ilustrada del que las mismas críticas a la modernidad se han nutrido. Con lo cual, podría hacerse al mismo tiempo comprensible, según Habermas, en qué medida la radicalización postmoderna de las posibilidades destructivas de la racionalidad, es simple consecuencia del fracaso en el uso de ese potencial para la crítica.

II

Para Habermas, pues, sería posible una sociedad en la que dominase la racionalidad práctica, porque el ámbito de las motivaciones humanas no se reduce a la voluntad de poder ni al único interés técnico como interés por el dominio. La teoría del consenso incluye la lógica deductiva de la razón instrumental, pero va más allá de ella con su afirmación de la racionalidad comunicativa, cuyo valor vinculante no reside ya en la necesidad que expresa la concatenación de las proposiciones, sino en la conexión de actos lingüísticos determinada por una lógica pragmática. Si bien es cierto que la relación hombre-naturaleza —como relación de trabajo en la que se constituyen y transforman los objetos y su objetividad—, se desarrolla a partir de un a priori que permite la consideración de los objetos desde el punto de vista de lo reiterable, de lo idéntico —de tal modo que la acción instrumental pueda confirmarse o desmentirse—, el trabajo como trascendental no es algo independiente de la comunicación. Está incluido en ella, aunque abstraído como un momento de la praxis y de la interacción intersubjetiva⁽¹⁴⁾. La realidad no se constituye al margen del medio social, por lo que tampoco la naturaleza se domina desde un trascendental separado de la comunicación. A priori, pues, como comunicación y trabajo. Así es como Habermas reorienta la reducción práctica del sujeto trascendental, llevada a cabo por Nietzsche, y la abre a un concepto de racionalización como reflexión, o sea, como acción de clarificación en virtud de la cual los integrantes de la sociedad pueden llegar a la conciencia de los motivos que presiden sus acciones y liberarse así de su enajenación por el dominio ideológico.

(14) HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid 1984, p. 36 ss.

Después del reconocimiento kantiano del carácter de mera apariencia del mundo fenoménico, Nietzsche había completado la crítica de la razón moderna disolviendo el sujeto trascendental mediante su reducción a mero producto social. El sujeto es una instancia secundaria, internamente plural, una unidad imaginaria suspendida sobre una multiplicidad empírica. Por tanto, contra lo que habían enseñado los racionalistas, el sujeto no es el origen del conocimiento ni el fundamento de su universalidad, certeza o unidad⁽¹⁵⁾. Es, más bien, un devenir de estados diferentes, un polemos de fuerzas que no se puede separar de la pluralidad misma de fuerzas que constituye el devenir del mundo y la existencia de los demás «sujetos». ¿Cuál es —se pregunta Nietzsche—, el proceso en virtud del cual se ha constituido el sujeto como algo idéntico y permanente a pesar del devenir? Y responde: «A este respecto es esencial no equivocarse sobre el papel de la conciencia: nuestra relación con el mundo externo es lo que ha desarrollado la conciencia»⁽¹⁶⁾.

En efecto, nuestra relación con el mundo no es una relación sujeto-objeto, sino que tiene lugar de tal manera que precisa de la separación ficticia entre un elemento subjetivo relativamente estable y otros elementos, también relativamente estables, a modo de objetos externos. Estas nociones de sujeto y objeto no son, por consiguiente, más que constructos imaginarios requeridos para poder vivir. El sujeto no es nada originario, sino algo añadido, imaginado. En vez de una cosa que piensa (Descartes), o del principio supremo de la unidad trascendental de la autoconciencia (Kant), él es lo puesto por el pensamiento. De hecho, yo no produzco los pensamientos que quiero y cuando quiero. Más bien, el pensamiento me desborda, se impone a mí cuando él quiere. El verdadero órgano del pensamiento es el cuerpo. Lo que sucede en el nivel de la conciencia es algo superficial, terminal, la parte menos representativa de esa unificación, coordinación, selección, precaución, etc., en cuanto operaciones necesarias a nuestro organismo. En conclusión, la conciencia depende de poderes y fuerzas inconscientes; como tal, no forma parte tanto de la existencia individual, cuanto de lo que pertenece, en cada individuo, a la sociedad y al rebaño. Pues el yo no es más que el mecanismo de equilibrio entre esquemas sociales interiorizados, impulsos individuales y exigencias de la sociedad en circunstancias determinadas⁽¹⁷⁾.

Frente a esta crítica al sujeto, la posición de Habermas destaca, ante todo, cómo la remisión que se hace de la subjetividad a la facticidad empírica, sólo es posible a partir de un punto de vista no fáctico que hace las veces de trascendental⁽¹⁸⁾. El cuerpo, como voluntad de poder, sirve a Nietzsche de instancia última desde la cual es posible enjuiciar al sujeto, en cuanto conciencia, como algo superficial y derivado. Lo cual no tiene por qué implicar que la voluntad de poder haya pasado así a ocupar el puesto de realidad última, de fundamento metafísico. Simplemente se ha reducido al sujeto a su interna pluralidad desde la perspectiva de la voluntad de poder a la que el cuerpo sirve de hilo conductor para la interpretación.

Hecho lo cual, Habermas reformula la función que Nietzsche atribuye a la voluntad de poder, al asignársela a la intersubjetividad, de modo que esas ficciones útiles, construidas por el pensamiento, pierden su carácter arbitrario, pues se abre la posibilidad, no sólo de una nueva concepción de la conciencia, sino, sobre todo, de nuevas dimensiones de validez y universalidad para la verdad. En realidad, Habermas se incorpora, de la crítica de Nietzsche a la subje-

(15) KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. cast. P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, B 134-135, p.155.

(16) NIETZSCHE, F., *Aus dem Nachlass...*, ed. cit., p. 666.

(17) NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft, Nietzsche Werke in drei Bänden*, ed. cit., vol. II, p. 219-22.

(18) HABERMAS, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid 1982, p. 44 ss.

tividad, sólo una de sus derivaciones, la que muestra como imposible el carácter teórico puro de la trascendencia, obligando a una comprensión del conocimiento como correlato de la praxis, en vez de como estructura por encima de ella: «La fórmula de que el interés es inherente a la razón sólo tiene sentido suficiente en el idealismo, esto es, mientras estemos convencidos de que la razón puede hacerse transparente a través de una autofundación. Pero si comprendemos la acción cognitiva y la fuerza crítica de la razón a partir de una autoconstitución de la especie humana bajo condiciones naturales contingentes, entonces es la razón la que es inmanente al interés»⁽¹⁹⁾. En realidad, es esta reducción práctica del sujeto trascendental —que no anula, sin embargo, su carácter de condición de posibilidad del conocimiento—, la que disuelve la eficiencia, atribuida a él por el idealismo, de constituir la realidad y la verdad del conocimiento. Si, para Habermas, es posible mantener aún la objetividad y la verdad del conocimiento —pudiéndose hablar, en lo sucesivo, no sólo de «errores útiles»— se debe a que, aunque su constitución no es independiente de los intereses y de las necesidades prácticas, o sea, de la contingencia histórica, sí depende, en cambio, de las estructuras normativas en las que se concretiza la praxis.

En suma, aquella referencia de Nietzsche a la conciencia y al lenguaje en el sentido de su vinculación a las exigencias de la vida social⁽²⁰⁾, la desconecta Habermas de su vinculación con la voluntad de poder para ponerla en relación con los procesos intersubjetivos. En virtud de éstos, esto es, en virtud de la acción comunicativa, es como el yo se reconoce como identidad consciente en relación con otros yos. Lo cual no hace de la intersubjetividad un fundamento constitutivo a la manera de una cosa en sí. La intersubjetividad, por la que se constituye el yo, es, a su vez, algo constituido como proceso de mutua constitución e interacción⁽²¹⁾. El argumento de Habermas se apoya, pues, en que la socialización no está ligada sólo a las condiciones del enfrentamiento cognitivo-instrumental del hombre con la naturaleza, sino que depende también «de las condiciones de intersubjetividad del entendimiento entre los participantes en la interacción»⁽²²⁾. Y ello exige una reformulación del concepto de autoconservación en el contexto teórico de la superación de la filosofía de la conciencia por parte de la reflexión sobre el lenguaje y el análisis lógico del significado. La especie humana se mantiene a través de actividades socialmente coordinadas mediante la comunicación, lo que conlleva la exigencia del cumplimiento de las condiciones de racionalidad inmanente a la acción comunicativa. El proceso de autoconservación depende «de las operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica»⁽²³⁾. El comportamiento humano, en la diversidad de sus manifestaciones, no se reduce a motivaciones exclusivamente pulsionales, como en el caso del comportamiento animal, sino que los impulsos, las necesidades, las sensaciones humanas se ven siempre mediatizadas lingüísticamente. Y esto hace inadecuado el hilo conductor del cuerpo como referente exclusivo para la interpretación, que ve en el lenguaje un mero instrumento para la donación del sentido por parte de la voluntad de poder⁽²⁴⁾. El significado se constituye en virtud del proceso intersubjetivo. Ni es un darse a la realidad, ni tampoco es la ficción arbitraria construida al margen de la

(19) HABERMAS, J., *Conocimiento e Interés*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid 1982, p. 283.

(20) NIETZSCHE, F., *Die fröhliche...*, ed. cit., p. 220.

(21) HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, ed. cit., p. 26; *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. cast. J. Nicolás, Taurus, Madrid 1981, pp. 57-84.

(22) HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, ed. cit., p. 500.

(23) *Ibid.*, p. 506.

(24) NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1978, p. 259.

comunicación y sus normas. Es interpretación, pero regulada por la gramática comunicativa y determinada por la lógica del consenso que preside la interacción social.

El paradigma de la racionalidad —Habermas utiliza la expresión *Vernünftigkeit* para distinguirla de la *Rationalität* formal weberiana— queda así ligado a la estructura misma de la comunicación, la cual incluye también, como elementos esenciales, el interés en cuanto motivación, y la reflexión en cuanto forma de hacer argumentativamente conscientes las acciones prácticas, o sea, de racionalizarlas. La acción comunicativa se despliega en el medium de un consenso que presupone la veracidad de los comunicantes, la corrección en el empleo del medio comunicativo adecuado, la comprensibilidad de lo que dice y su carácter de verdad. Todos estos elementos presuponen una racionalidad que no puede ser objeto de elección arbitraria o producto de un acto de voluntad. Son condiciones generales de la comunicación que, como tales, pueden ser pretensión de validez. Ahora bien, no se puede discutir la pretensión de validez como tal sin estar ya suponiéndola. He aquí el trascendental que incluye la razón, sin que tenga sentido preguntarse, a su vez, por el fundamento de este trascendental. Al hacerlo se estaría ya dando por aceptado lo que se quisiera que fuera demostrado⁽²⁵⁾.

Pero esto no quiere decir que la racionalidad de la acción comunicativa pueda ser absoluta. La racionalidad es algo históricamente determinado, en cuanto que sus propios procedimientos argumentativos-reflexivos, es decir, su propio valor como razón, dependen de condiciones históricas determinadas. La racionalidad no sólo está en función del cumplimiento de determinadas condiciones formales, sino de su propio devenir en cuanto configuración de circunstancias históricas concretas. En la actualidad, esta coyuntura histórica de superfetación irracional de la técnica y de la organización en detrimento de la libertad y la autonomía del individuo, convierte a la opción por la razón en opción universalizable, confiriéndole este valor su misma condición de interés por una situación más racional de vida. La teoría y la praxis no son elementos disociables en la racionalidad comunicativa, la cual se presupone a sí misma como acción concreta de transformación racionalizadora de las condiciones de vida⁽²⁶⁾. Pues no se trata de la racionalidad teleológica weberiana, aséptica y refractaria a los valores, que distingue la forma de la aplicación, sino de la racionalidad íntimamente unida a los valo-

(25) «Quien con el objeto de entenderse, ejecuta una acción lingüística ha de alzar implícitamente cuatro, exactamente cuatro, pretensiones de validez. En su condición de universales, estas pretensiones se encuentran de tal manera enquistadas en las estructuras del discurso que en cualquier acto lingüístico aceptable nadie puede por menos de pretender: para su expresión, comprensibilidad; para la intención expresada como interlocutor, veracidad; para el contenido proposicional sostenido o mencionado, verdad; y para la relación interpersonal que se ofrece con el acto locutorio (en lo concerniente al trasfondo normativo de lo expresado), corrección. Ahora bien, llegados a ese punto se puede mostrar que la verdad de enunciados (o, en su caso, teorías) y la corrección de acciones (o, respectivamente, normas) representan pretensiones de validez que sólo pueden satisfacerse en vía discursiva, esto es: con los medios de la conversación argumentativa. Todo el que actúa orientándose hacia la comprensión tiene, pues, en la medida en que inevitablemente alza una pretensión de verdad y corrección, que haber reconocido implícitamente que su actuación se reconduzca a la argumentación como única vía de prosecución de la acción racional en el caso de que las pretensiones de validez cándidamente planteadas y reconocidas fácticamente resulten problematizadas. Tan pronto como hacemos explícito el sentido de pretensiones de validez solventables en forma discursiva, se nos torna consciente el hecho de que ya en la actuación consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación». HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo...*, ed. cit., p. 307; Cfr. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. cast. S. Mas y C. Moya, Tecnos, Madrid 1987, p. 28.

(26) «Sólo en una sociedad emancipada, que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un diálogo, libre de dominación, de todos con todos, en el que nosotros vemos siempre el paradigma de la recíprocamente constituida identidad del yo como también la idea del verdadero consenso. En esta medida, la verdad de los enunciados se basa en la anticipación de la vida lograda». HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como Ideología*, ed. cit., p. 177.

res del consenso intersubjetivo y de la superación de los obstáculos que se interponen a la perfecta comunicación.

En conclusión, la estructura teórica de la racionalidad descubre en Habermas, como motivación interna, un interés por la emancipación. El discurso argumentativo-reflexivo no tiene sentido si no está determinado por un interés por la razón. No concebimos ya la hipótesis de un sujeto genérico que se comprende a sí mismo como movimiento absoluto de reflexión, pues las condiciones en las que se constituye la humanidad no son sólo las puestas por la reflexión. Tampoco es admisible la reducción de las motivaciones del conocimiento a la voluntad de poder o al interés técnico como aspiración al dominio del mundo. Esto representa el olvido de las condiciones del proceso de socialización como proceso de interacción comunicativa. Por tanto —dice Habermas—, es necesaria una reinterpretación materialista del interés de la razón en su dependencia del interés por la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés por la posible manipulación técnica del mundo. En otras palabras, es preciso admitir, junto a las formas restringidas que representan el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico, un interés por la emancipación, por la razón misma que, en cuanto autorreflexión, unifica conocimiento e interés⁽²⁷⁾. El mismo plantearse de la racionalidad comunicativa expresa una motivación que no es el puro ejercicio práctico de la razón, sino que revela una decisión interna de elección por ella, por la emancipación y el consenso social. Este interés no supone un valor relativo, limitado, como el que representan el interés práctico y el interés técnico. En cuanto inseparable de la racionalidad trascendentalmente fundada, constituye un valor universal, vinculante en las actuales condiciones históricas de existencia. En definitiva, es la racionalidad comunicativa la que completa el proyecto teórico-práctico de la modernidad, superando el proceso que ha conducido, en nuestro presente, a la absolutización irracional de la razón instrumental.

III

«La verdad —dice Nietzsche— ha sido puesta hasta ahora como ser, como Dios, instancia suprema; a la verdad no le ha sido lícito en absoluto, hasta ahora, ser problema... No obstante, la voluntad de verdad necesita una crítica. Con esto definimos nuestra propia tarea: el valor de la verdad debe ser puesto en cuestión»⁽²⁸⁾. La identificación metafísica del ser con lo verdadero y lo bueno había hecho de la verdad un valor absoluto, elevando el conocimiento al rango de un imperativo categórico. Nietzsche rompe con este dogmatismo metafísico y científico y con su modo de plantear la búsqueda de la verdad. La razón y sus categorías no son más que instrumentos para acomodar el mundo a fines prácticos. No expresan la realidad de las cosas, sino que constituyen un aparato simbólico con ayuda del cual se reduce la multiplicidad caótica de las impresiones a esquemas cognoscibles y técnicamente eficaces. Incluso el «sujeto» es una construcción de este tipo, hecha para designar la fuerza que interpreta, que crea los significados, que los inventa. El sujeto no es el fundamento, sino sólo una palabra para referirse al interpretar mismo como acción de la voluntad de poder. La creencia en la posibilidad de una conciliación de pensamiento y ser, de existencia e ideal, de realidad y razón no es más que la expresión, el síntoma de una voluntad nihilista. Más allá de ella, el conocimiento debe parecerse, en su ejercicio, a la vida; constituirse como experimento. Nunca pensar que es posible alcanzar posiciones últimas en las que se deba descansar; ni excluir, de ante-

(27) HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 213.

(28) NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 175.

mano, las pasiones y las posiciones de valor. Nunca, por tanto, cerrar la explicación sobre sí misma, distanciándola de aquello que se explica. Si la voluntad de verdad, como búsqueda de fundamento característica de la metafísica y la ciencia, no es en el fondo más que voluntad de seguridad inspirada en el miedo y en la debilidad, el conocimiento no metafísico está lejos de esa acartonada seriedad y rigidez propias del «espíritu de pesadez», y se convierte en algo ligero, divino, «próximo a una danza y a un gozo exhuberante»⁽²⁹⁾.

Habermas, de igual modo que había aceptado, con Nietzsche, la imposibilidad de una fundación trascendental absoluta independientemente de la praxis, asume también esta crítica nietzscheana al valor absoluto de la verdad. Tampoco, para él, la verdad es un trascendental del ser, una propiedad inherente a los objetos, sino una cualidad de las proposiciones relativas a objetos que formulan los individuos. Sin embargo, en lo que ya Habermas no sigue a Nietzsche es en la afirmación de que el proceso de construcción del significado sea algo arbitrario, y de que la voluntad de verdad sea un producto de la voluntad de poder. Para Habermas, se trata de un proceso intersubjetivo mediado por las exigencias de la comunicación. Si la fundación depende, también desde su punto de vista, de la voluntad, esta dependencia adquiere en su caso un significado muy distinto del que tiene para Nietzsche. Pues la voluntad de fundación es, para Habermas, voluntad de justificación argumentativa de las estructuras de sentido que la acción comunicativa presupone irreflexivamente a fin de intercambiar información. Por tanto, es voluntad de consenso acerca de la validez del plano intersubjetivo como plano metacomunicativo de las interacciones sociales. El valor de la verdad se establece, en definitiva, sobre la base de este proceso argumentativo-fundativo. En cuanto al significado, no puede ser un producto arbitrario en la medida en que su condición de posibilidad como tal depende de su comprensibilidad para los demás individuos. No puede hablarse, en efecto, de fundación absoluta y universal en términos metafísicos. Pero ello no impide que pueda haber una verdad, puesto que las condiciones estructurales de la argumentación-fundación no dependen de la competencia o de la racionalidad de los individuos particulares. Se trata de condiciones objetivas inherentes a la estructura del lenguaje en el que se actualiza toda comunicación. Son las condiciones que funcionan como supuestos implícitos en todo consenso fáctico, y que, en cuanto trascendentales, pueden ser pensadas como condiciones de la comunicación ideal. Trascendencia de estas condiciones quiere decir que toda comunicación, para producirse, ha de atenerse necesariamente a ellas, las ha de presuponer, ha de anticipar su idea. Negar esta anticipación sería, necesariamente, negar la comunicación misma⁽³⁰⁾.

No hay, pues, verdades metafísicas a las que haya que reconducir las situaciones históricas concretas que no se ajustan a ellas. Pero es posible hacer valer como verdadero un argumento reconstruyendo dialógicamente, en pública discusión, el sistema de reglas supraobjetivo y universal que determina toda actividad lingüística particular. Ningún individuo crea la verdad, sino que ésta resulta asumible y vinculante en virtud de condiciones a priori, transempíricas, que no dependen de la voluntad del individuo.

Habermas reconoce que esta referencia a las condiciones ideales de la comunicación no distorsionada no garantiza, por sí sola, la obtención real de consensos verdaderos. Pero sí que garantiza su posibilidad. Pues a todo argumento que cumpliera las condiciones de la comunica-

(29) NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 176.

(30) HABERMAS, J., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en HABERMAS, J. — LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—Was heisst die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, p. 94.

ción ideal habría de dársele el valor de verdadero. No se puede negar, a priori, la realizabilidad de una sociedad de la comunicación no distorsionada, si se dieran las condiciones históricas adecuadas. Y estas pueden favorecerse precisamente en virtud de la relación crítica que respecto a ellas establece la referencia a la situación de comunicación ideal. De modo que la teoría consensual se transforma, prácticamente, en crítica que respecto a ellas establece la referencia a la situación de comunicación ideal. De modo que la teoría consensual se transforma, prácticamente, en crítica de las ideologías, esto es, en cuestionamiento incansable de las condiciones históricas que impiden su perfecta realización. La relación entre situación de comunicación ideal y situación histórica concreta es la de una tensión crítica de denuncia de la falsedad de determinados consensos que no legitiman satisfactoriamente su pretensión de verdad⁽³¹⁾.

En Nietzsche, la crítica genealógica se propone, como tarea, la determinación de los elementos que preceden a toda argumentación, la reducción de su entramado conceptual al nivel de sus condiciones de posibilidad. Pero éstas condiciones son, para Nietzsche, las opciones básicas de la voluntad de poder: afirmación o negación. Las creaciones del espíritu son reflejo de lo que la vida vale para el que las produce o se adhiere a ellas; el signo de su fuerza o su debilidad, de su salud o su enfermedad como estados del cuerpo. Por eso la crítica es genealogía, indagación del origen, lectura a través del síntoma de la voluntad que subyace a la verdad. Para Habermas, también la tarea de la crítica es la de averiguar las condiciones de posibilidad en las que una argumentación determinada se apoya en su pretensión de verdad. Pero en la medida en que, en su caso, lo trascendental no se reduce al interés por el dominio, sino que lo constituye la estructura del lenguaje y se admite entre las motivaciones el interés por la razón, es posible mantener, como sentido de la crítica, la búsqueda de la verdad, y no la exhaustivización de las posibilidades destructivas de la razón vueltas contra ella misma. Aun dentro de la ideología es posible, para Habermas, la crítica de la ideología, pues cabe referirse a un criterio no ideológico para denunciar la ausencia de verdad.

Ideológico es todo argumento que, en apariencia, justifica afirmaciones que, de hecho, no satisfacen su pretensión de verdad, y que puede ser desenmascarado críticamente al contrastarlo con la estructura trascendental de lo verdadero. Esta escapa a toda aporeticidad, pues es la condición ideal que instituye y determina todo argumento haciéndolo posible. No significa esto que se piense en la situación de comunicación ideal como en lo originario. Tal es lo que Habermas ha criticado a Gadamer, el cual habría hecho de él un constitutivo del ser⁽³²⁾. Hacer del consenso algo originario representa olvidar peligrosamente el fenómeno ideológico en cuanto distorsión real de la comunicación originada por una alteración de las relaciones entre trabajo, poder y lenguaje. Con ocasión del trabajo tienen lugar fenómenos de dominio de unos hombres sobre otros, cuya expresión sublimada la constituyen las ideologías. Estas son constelaciones conceptuales que obstaculizan el pleno ejercicio de la comunidad lingüística, ya que no se originan en el simple uso del lenguaje, sino en su conexión con el trabajo y el poder. Por eso, la crítica de las ideologías ha de concebirse como **Tiefenhermeneutik**. Puesto

(31) HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, ed. cit., p. 53 ss.

(32) Para el debate entre Gadamer y Habermas, cfr. APEL, K.O. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1971; GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965, 2.^a ed.: «Die Universalität des hermeneutischen Problems», en *Kleine Schriften*, Mohr, Tübingen 1967, vol. I, pp. 101-112; *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, Ibidem, pp. 113-30; HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid 1988, pp. 79-306; BUBNER, R. (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, 2 vols. Una presentación sucinta con intención mediadora en RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, pp. 333-78.

que este desconocimiento es insuperable por una simple discusión, hay que recurrir a procedimientos explicativos y no sólo comprensivos. No basta una hermenéutica que simplemente generaliza a toda interpretación lo que tiene lugar de manera espontánea en una conversación afortunada. Son necesarios conceptos como los que proporciona el Psicoanálisis: el de ilusión como algo distinto del error; el de proyección como constitución de una falsa transcendencia; el de racionalización como reorganización a posteriori de los motivos según las apariencias de una justificación racional. He aquí la motivación del desarrollo habermasiano, en la tercera parte de **Erkenntnis und Interesse**, de un **Sprachanalyse** según el modelo de A. Lorenzer, desde el que la comprensión del sentido tiene lugar por reconstrucción de la «escena primitiva» puesta en relación, por una parte, con la conexión de orden sintomático, y, por otra, con la conexión artificial de la situación de **transfert**⁽³³⁾. En suma, para comprender el qué de un argumento hay que explicar su por qué. El sentido se comprende, también para Habermas, mediante la explicación del origen. Pero por esta operación entiende el intento de descubrir formas de relación de dependencia ideológicamente constituídas, reificadas, y que sólo pueden ser transformadas críticamente por la autorreflexión como interés por la **Selbstständigkeit**, por la autonomía y la emancipación.

Habría que pensar, pues —dice Habermas—, en términos de anticipación, lo que la hermenéutica de Gadamer ha pensado en términos de tradición asumida, y plantear, como idea reguladora ante nosotros, lo que Gadamer ha pensado como consenso dado en el origen de la comprensión. De este modo, la idea reguladora del consenso perfecto guía la crítica, cuya misión es clarificar los intereses subyacentes a las argumentaciones. La ausencia de verdad no es entonces una ausencia necesaria. Si el ideal de la comunicación perfecta, como situación histórica, no se alcanza, sí que se anticipa en cada consenso que se realiza de hecho. Y esto desautoriza la tendencia a hacer, de la ausencia de verdad, el movimiento de una adhesión impotente a las condiciones de error y a la consolidación de la ideología. Toda comunicación lograda se alcanza en la medida en que se ajusta a la racionalidad comunicativa, presidida por el ideal trascendental de lo verdadero. A su vez, la verdad se establece a partir de los consensos que tratan de adecuarse a sus condiciones. Por eso el establecimiento de la verdad es un proceso práctico de transformación social de situaciones de distorsión ideológica, ligado al interés por la emancipación; una meta colectiva cuya realización de la progresiva readaptación de las condiciones sociales de interacción.

IV

Por encima de la racionalidad técnica —indispensable para el desarrollo social como condición del crecimiento de las fuerzas productivas y del dominio técnico del mundo—, la racionalidad comunicativa se presenta, en definitiva, como un proceso de formación democrática de la voluntad, en virtud de la introducción de estructuras argumentativo-reflexivas adecuadas en la interacción social⁽³⁴⁾. Estas no tienen como meta el progreso del conocimiento, sino la verificación de las pretensiones de verdad que se tratan de hacer valer y de su corrección normativa. Su objetivo es el ensanchamiento de la conciencia colectiva acerca de los motivos de su propia dinámica, para hacer posible el reconocimiento de necesidades e intereses y disolver

(33) HABERMAS, J., **Conocimiento e interés**, ed. cit., p. 193 ss; **La reconstrucción del materialismo histórico**, ed. cit., p. 305 ss.

(34) HABERMAS, J., **La reconstrucción...**, p. 273 ss.

los obstáculos que impiden la comunicación ideal. Mediante la crítica de todo presupuesto implícito, de toda tradición impuesta o de todo interés encubierto, la racionalización como reflexión emancipa del dominio de normas o de relaciones comunicativas no libremente aceptadas, injustas. En suma, «cabe conceptualizar la autorreflexión como la interiorización de un discurso terapéutico»⁽³⁵⁾. Pues, al igual que el Psicoanálisis, la crítica de las ideologías se propone reforzar el poder de la razón de modo que la humanidad, mediante la progresiva superación de sus fantasías narcisistas, la crítica de las ideologías se propone reforzar el poder de la razón de modo que la humanidad, mediante la progresiva superación de sus fantasías narcisistas, de su impotencia infantil, mediante el desengaño, entre en razón y sea capaz, dentro de ciertos límites, de dominarse y autodeterminarse a sí misma. Era, en lo esencial, la estrategia también de Horkheimer y Adorno cuando aceptan la crítica weberiana de la modernidad como proceso de racionalización y desencanto, y al mismo tiempo critican su concepto de racionalidad puramente formal e instrumental como concepto truncado de razón, que no permite pensar en la sociedad más que como mundo completamente burocratizado (*verwaltete Welt*). La dimensión normativa, desde la que se despliega esta crítica, debe suministrar las posiciones necesarias para enjuiciar, como irracionales, las actuales sociedades deshumanizadas. *Dialektik der Aufklärung* aboca, así, a un concepto de ilustración y de su noción de racionalidad formal como mecanismo de nivelación y de dominio. Lo cual permite la esperanza en la posibilidad de una autotranscendencia de la razón en su propio medio⁽³⁶⁾.

Hay que cuestionar argumentativamente la totalidad de las normas sociales. No sólo hacer explícito lo supuesto, lo inconsciente, sino discutir su pretensión de validez por referencia a las condiciones ideales de legitimación. Y esto como praxis democrática institucionalizada. Así es como Habermas afirma la primacía de la política, en cuanto creación de las condiciones de posibilidad de una sociedad emancipada: «Para hacer prevalecer con voluntad y conciencia la formación discursiva de la voluntad como principio organizativo del sistema social en su totalidad, la lucha política debe hacerse dependiente de una teoría que posibilite la ilustración de las clases sociales sobre sí mismas»⁽³⁷⁾.

A la vista de esta propuesta, podríamos concluir, como balance de nuestro análisis, que, frente a Nietzsche y su crítica genealógica, Habermas contradice la reducción de la razón a mero instrumento de la voluntad de poder, exigiendo su consideración como expediente de una praxis comunicativa que, por ser elemento constitutivo del significado y la verdad, no se reduce a expresión de un impulso de autoconservación o de dominio, como tampoco a la actividad constituyente de un sujeto trascendental abstracto. Y, en efecto, la idea de la voluntad que da nombres a las cosas, otorgándoles su significado y su valor; la idea de la voluntad como fuente del lenguaje, constituye una de las dependencias del pensamiento de Nietzsche de la metafísica moderna. Basta reafirmar, frente a esta idea, la prioridad de la lengua y de los sistemas de signos respecto del habla y de las intenciones del sujeto, así como el estatuto de la relación de significado en cuanto encarnada siempre en los códigos lingüísticos o juegos de lenguaje —que preceden a todo individuo a modo de formas de vida, tradiciones, conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, prácticas e instituciones—, para que ese «otro

(35) HABERMAS, J., *Teoría y Praxis*, ed. cit., p. 37.

(36) «El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se deshacería con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido». ADORNO, Th., *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 21.

(37) HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 37.

de la razón», descubierto por Nietzsche como condición de la razón y del sujeto, amplíe su significado hasta englobar las formas de vida transmitidas que se autodesvelan lingüísticamente, o sea, los sistemas de significado lingüísticos comunes que anteceden a todo individuo histórico. Lo otro de la razón es, así, para Habermas, este mundo lingüísticamente alumbrable que nos está intersubjetivamente dado en la acción comunicativa, y no la voluntad de poder. La voluntad de poder está presente en este mundo, pudiendo ser alumbrable una y otra vez. De modo que la violencia no queda eliminada ni tampoco obviada, sino continuamente resituada, en virtud de la argumentación, como lo contrario de una comunicación sin violencia. Y es posible, otra vez, plantear teórica y prácticamente las cuestiones de la verdad, de la justicia y de la autonomía del individuo.

Sin embargo, también desde la perspectiva radicalmente antiutópica de Nietzsche, habría algunas observaciones que dirigir, a modo de interrogantes, a este planteamiento habermasiano de una teoría del consenso como teoría de la verdad y de la emancipación. Pues ese ideal de la comunidad ilimitada de la comunicación, en cuanto ideal construido sobre el modelo del intercambio comunicativo entre investigadores y científicos al que Peirce se refería cuando hablaba de «socialismo lógico», ¿no sigue vinculado aún a la utopía ilustrada de la autotrasparencia total?⁽³⁸⁾ Cuando la ciencia haya penetrado no sólo lo natural, sino también lo humano —piensa Habermas—, será posible una sociedad libre en la que el sujeto tome conciencia de sí mismo en la esfera de la opinión pública, como lugar de la discusión no obstaculizada ya por dogmas, prejuicios y supersticiones. De hecho estaría produciendo ya una intensificación de la importancia de los hechos de comunicación y de lenguaje, al menos de las sociedades más avanzadas, en las que, con el desarrollo de las ciencias sociales, se estaría aproximando, cada vez más, la posibilidad efectiva de una total transparencia de la sociedad. Pero la cuestión es si hay realmente razones válidas para una actitud tan optimista. Porque, ¿dónde queda realmente aquí lo que, desde Heidegger, se ha tematizado como finitud humana, determinada por la condición temporal e histórica de la existencia?⁽³⁹⁾ ¿Qué significa, desde este punto de vista, la comprensión de la racionalidad comunicativa como acabamiento de la modernidad o consumación del proyecto ilustrado mediante la superación de su potencial reificante? En el mismo socialismo lógico de Peirce, sobre cuyo modelo se imagina la sociedad emancipada y libre, ¿no continúa estando motivada la objetividad por el interés técnico, que es un interés de seguridad y de dominio? No se trata, con estas preguntas, de propugnar una reducción historicista de la utopía ilustrada en favor de un escepticismo corrosivo. Simplemente se llama la atención en favor de «una disponibilidad menos ideológica para la experiencia del mundo», el cual, más que el objeto de saberes objetivos, es el lugar de la producción de sistemas simbólicos, de lenguajes, que se distinguen de las utopías y de los mitos por su condición de históricos⁽⁴⁰⁾. El problema crítico, o sea, el de la valoración diferencial de la verdad en este mundo de la comunicación lingüística, sería, entonces, un problema de lógica hermenéutica⁽⁴¹⁾, mientras que la emancipación se realizaría a medida que aprendiésemos a vivir en un mundo menos unitario, menos cierto y seguro que el de las utopías, pero en el que,

(38) HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 145 ss; Cfr. APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, vol. II: *El a priori de la comunidad de comunicación*, trad. cast. A. Cortina y otros, Taurus, Madrid 1985, pp. 149-414.

(39) PÖEGGELER, O., *Filosofía y política en Heidegger*, trad. cast. J. Colina, Alfa, Barcelona 1984, pp. 15-54; VATTIMO, C., *Al di là del soggetto*, ed. cit., p. 110.

(40) HABERMAS, J., *Escritos políticos*, trad. cast. R.G. Cotarelo, Península, Barcelona 1988, p. 31 ss; APEL, K.O., «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos*, trad. cast. E. Garzón, Laia, Barcelona 1986, pp. 175-222.

(41) RICOEUR, P., «Lógica ermeneutica?», en *Aut Aut*, 1987 (217-18), 64-100.

paradójicamente, aquella exigencia de Adorno de un uso del lenguaje no reificado, abierto a la diferencia, podría resultar menos desesperada de lo que el mismo Adorno creyó. Porque esta exigencia se acercaría a lo que, todavía con cautela, cabría llamar «conciencia histórica», «discernimiento crítico», «lógica hermenéutica», «ficción heurística», «imaginación», sin necesidad de tener que evocar una utopía de la reconciliación.