

Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad

DANIEL INNERARITY

RESUMEN.—Este artículo analiza la tesis de Habermas de la modernidad como proyecto inacabado, su relación con Nietzsche y Heidegger y examina brevemente el nuevo paradigma de racionalización que se ofrece a partir de la idea de acción comunicativa.

ABSTRACT.—This article analyses Habermas thesis of Modernity as an unfinished project and his relation to Nietzsche and Heidegger. It also briefly examines the new paradigm of rationalism offered with the idea of communicative action.

En las últimas décadas, buena parte de la discusión filosófica ha girado en torno a la actitud que la filosofía ha de mantener respecto de aquello que —de una manera más o menos vaga, y cuya determinación también es polémica— llamamos filosofía moderna. El peso de la balanza, en el que intervienen no pocos factores ajenos a la filosofía —modas, estilos culturales, acontecimientos políticos y sociales— parece inclinarse de lado de quienes consideran que lo moderno debe ser despedido como un lastre incómodo, extraño a las configuraciones culturales de nuestra época o, simplemente, agotado en su capacidad de explicar la realidad. Como suele ocurrir con todas las ideas que se presentan como el comienzo de una nueva etapa de la historia, hay una cierta resistencia a aceptar un compromiso con lo anterior y los juicios pretenden ser definitivos. En este caso, entre lo que se anuncia como una novedad y lo que se impugna como un esfuerzo estéril existe un abismo absoluto. No se aspira a corregir la unilateralidad de la racionalidad moderna, ni a señalarle un nuevo itinerario, pues es la razón

misma la que se encuentra en el banquillo de los acusados, interpelada desde muy diversas instancias. Es cierto que la idea moderna de racionalización ha adquirido —desde que Max Weber la formulara con toda su ambigua significación— una resonancia amenazante: vinculada a la extensión de la burocracia, el control técnico y el cálculo instrumental, presagiaban un sistema social difícilmente compatible con los supuestos de emancipación que la habían impulsado. Pero en la crítica postmoderna de la razón el genitivo cumple la extraña función de ser a la vez subjetivo y objetivo. Esta paradójica autorreferencialidad de la crítica no podía pasar desapercibida, pues en ella se ponen de manifiesto sus limitaciones intrínsecas.

Así pues, el panorama actual de la filosofía arroja un resultado desconcertante. Por un lado, la impugnación del paradigma moderno de racionalidad no ofrece criterios claros para la comprensión del mundo y renuncia expresamente a dotar de sentido a la acción humana. Todo lo más, se limita a suministrar enfoques parciales o respuestas para salir del paso. Por otro lado, resulta tan evidente que determinadas comprensiones de la realidad hasta hace poco incuestionadas conducen a la paradoja o a la trivialidad, que nada se arregla con una nueva revisión que prolongue artificialmente su agonía. Mas aunque parezcan antagónicas en un primer momento, estas dos direcciones conducen a un resultado semejante: la racionalidad es puesta en entredicho, sin que quede más claro cómo debemos pensar, qué debemos hacer y en qué debemos esperar, por utilizar la trilogía de preguntas que definía el campo de juego de la filosofía kantiana.

Teniendo en cuenta todos estos motivos, la teoría crítica de Habermas destaca por su originalidad en una época marcada por el descrédito de las teorías universales de la razón y en la que se ha extendido un juicio pesimista acerca de las posibilidades de avanzar en la dirección indicada por la filosofía moderna, adquiriendo incluso la forma de una revuelta contra la herencia del racionalismo europeo. «La modernidad, un proyecto inacabado»⁽¹⁾ es el título del discurso pronunciado por Habermas en septiembre de 1980 con motivo de la recepción del premio Adorno. Difícilmente se podría definir mejor la reflexión que Habermas pretende aportar a la actual discusión filosófica sobre las posibilidades de supervivencia de la modernidad. Su pensamiento surge como respuesta al desafío de aquella filosofía de la postmodernidad que se ha agrupado en torno a una singular interpretación de Nietzsche y Heidegger, pero tampoco cierra los ojos a la necesidad de corregir la inercia de la propia filosofía moderna. Los dos siguientes apartados pretenden exponer brevemente estos dos aspectos. El tercero se detiene en el examen del nuevo paradigma de racionalización que se ofrece a partir de la idea de acción comunicativa. Si Habermas ha logrado señalar el camino que conduce a completar lo inacabado, y si la tarea que propone responde a una verdadera necesidad, es algo acerca de lo que trataré de ocuparme en el último apartado de estas reflexiones.

I

La crítica de la razón no es un tema nuevo, suscitado en exclusiva por quienes se mueven en la órbita de la Escuela de Frankfurt. Habermas no ha sido ni el primero ni el último en formular una crítica de la racionalidad mutilada, postulando un «concepto amplio y diferenciado

(1) *Kleine politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Para una exposición más completa de la filosofía de Habermas puede verse D. Innerarity, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Eunsa, Pamplona, 1985.

de la racionalidad»⁽²⁾. Ya desde la fenomenología de Husserl, la tradición hermenéutica por medio de Heidegger y Gadamer, e incluso desde una corriente en un principio tan deudora del neopositivismo como la filosofía analítica —especialmente la desarrollada en continuidad con el segundo Wittgenstein— se ha llevado a cabo una reconsideración de aquellos aspectos abandonados por una razón positiva e instrumental que había hecho de la razón técnica —el trabajo, el rendimiento experimental de las teorías científicas, el cálculo estratégico y la burocratización— el paradigma del saber humano en general. En el interior de esta corriente, Habermas ocupa, no obstante, un lugar de especial importancia y originalidad, en la medida en que su pensamiento se orienta en la línea de un intento de restablecer la racionalidad a partir de paradigma de los procesos discursivos. Lo que confiere un especial vigor al proyecto de Habermas es precisamente el haber acogido al lenguaje y a la acción comunicativa como el instrumento más eficaz para superar aquella separación entre razón teórica y razón práctica, entre una lógica de los hechos y una lógica de las decisiones que se produce en los siglos XVI y XVII.

La interpretación del mundo moderno llevada a cabo por Max Weber le sirve a Habermas, a modo de contrapartida, para justificar su propia orientación. La modernidad fue entendida por Weber como un proceso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung*). Con el agotamiento de las concepciones globales acerca del mundo y con la aparición de la ciencia moderna, la racionalidad se reduce a la actividad instrumental, imponiéndose una delimitación entre cuestiones teóricas y cuestiones prácticas, de acuerdo con la cual éstas últimas son desprovistas de su carácter veritativo. Análogamente, en la sociedad moderna el sistema económico se desprende del sistema político y de las legitimaciones tradicionales, configurándose por vez primera un ámbito regulado por las orientaciones de acción estratégico-utilitarista de los participantes en el mercado: la acción orientada por medio de valores es reemplazada por una acción regida por el interés.

Weber entendió la modernización de la sociedad europea como el resultado de un proceso de racionalización; desde el punto de vista de una racionalidad comunicativa se puede advertir que su error consistió en identificar el modo capitalista de organización de la vida social con la racionalización en cuanto tal. Evidentemente, el resultado de esta racionalización parcial no podía ser sino la pérdida de la unidad sustancial de la razón, escindida en una pluralidad de esferas de valor, en un politeísmo de valores enfrentados entre sí, cuya irreconciliabilidad se debe a unas pretensiones de validez que son irresolubles mediante una racionalidad instrumental. Esto conduce al decisionismo en relación a los fines y la imposibilidad de fundamentar la preferencia de un valor sobre otro como resultado de la segmentación de la ciencia, la moral y el arte. Conforme este modelo de saber estratégico-utilitarista se ha ido haciendo cargo de mayores esferas de acción hasta llegar a una verdadera «colonización del mundo de la vida»⁽³⁾, se hace también más patente el saldo de irracionalidad que se deduce para las cuestiones prácticamente relevantes, abandonadas a la facticidad de unos sistemas de valores arbitrarios y petrificados. El precio de una intensa racionalización de los medios es la irracionalidad en la orientación de acuerdo con valores, fines y necesidades: si la adopción de fines y valores no es susceptible de deliberación racional —no es una cuestión relativa a hechos— queda abandonada a la fuerza ciega de una pura decisión. Ampliar el alcance de la racionalidad se presenta así como la tarea específica de la filosofía en una época en la

(2) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, I, p. 505.

(3) *Id.*, p. 10.

que se certifica como fracaso de la razón lo que no es más que una consecuencia de la falta de razón.

Así pues, el planteamiento de Habermas en relación con la dialéctica weberiana de la racionalidad tiene como punto de partida un enfoque muy distinto. Weber asignó a la racionalidad instrumental el protagonismo en el proceso histórico de racionalización de la cultura occidental. La ambigüedad que presenta la razón se debe a esta parcialidad. Propiamente, no existe una paradoja de la racionalización como tal sino de su injustificada reducción. La razón sólo es ambigua cuando se despliega de modo unilateral. Lo que las circunstancias parece exigir es, por tanto, una revisión crítica de tal reducción y una nueva teoría de la racionalidad en la que se integren aquellas dimensiones cuya comparecencia ante el tribunal de la razón había sido prohibida. La idea de una racionalidad comunicativa responde a este pretensión de devolver la ciudadanía a los fines y valores en la comunidad racional del lenguaje.

II

Una primera observación que debe hacerse cuando se examina la historia de la filosofía de los últimos siglos es que la crítica de la Ilustración es tan antigua como ella misma. Habermas lo subraya especialmente para concluir que, en la actualidad, los grandes gestos de los anti-sistemáticos son superfluos. Quien, en el siglo XX, proclama la muerte, el final o la liquidación de la filosofía, extiende con retraso un decreto que ya había sido proclamado por la primera generación de los discípulos de Hegel⁽⁴⁾. El problema es que, si bien casi todas las corrientes filosóficas contemporáneas han tratado de corregir el esquema moderno, la manera concreta de conseguir este propósito no es igualmente compartida. Desde sus primeros escritos, Habermas ha desentrañado las claves de este proceso histórico de revisión de los tópicos de la filosofía moderna, obteniendo un resultado que puede sintetizarse en lo que constituye su intuición fundamental: la teoría crítica sólo puede adoptar hoy la forma de una teoría de la comunicación. Se trata de una dirección que ha sido ignorada casi por completo, apenas ensayada y a las que no se ha prestado la suficiente atención. Ni la tradición marxista con su culto a la praxis, ni el positivismo obsesionado por los hechos, ni el postestructuralismo francés que reduce la cultura a una naturaleza arcaica que actúa como principio determinante, se han tomado en serio la estructura racional del lenguaje.

En torno a esta última tradición se agrupa últimamente lo que ha venido a llamarse postmodernidad. Se trata de una manera de pensar fragmentaria y deliberadamente antisistemática, cuya consideración unitaria resulta poco menos que imposible. Uno de sus lugares comunes consiste en la declaración del fin de la modernidad como consecuencia del agotamiento de la idea de totalidad. La paradoja es la entraña de esta manera de pensar, lo cual le confiere una cierta verosimilitud crítica, pero no consigue ocultar su escasa eficacia argumentativa. Esta contradicción se pone de manifiesto tan pronto como se compara su crítica declarada con su alcance real. Esto puede verse incluso en el argumento que contiene básicamente sus principios fundacionales. Para la postmodernidad, de acuerdo con sus propios supuestos, cualquier intento de lograr una comprensión de la modernidad —también de sus patologías— está condenado bajo la prohibición de ser una «metanarrativa». De ello parece resultar que sólo se puede referir uno a la totalidad para señalar un terreno prohibido. Pero, paradójicamente, la crítica de la idea de totalidad no está ejercida al margen de las pretensiones de totalidad.

(4) Cfr. *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 224.

La cruzada contra la razón totalitaria adopta, a su vez, una forma omniabarcante. Habermas lo ha señalado al advertir que si no poseemos un paradigma o criterio que esté libre de una «crítica autorreferencial totalizadora», entonces todas las distinciones entre lo descubierto y lo enmascarado, o entre teoría e ideología, pierden su fuerza. Lo impugnado por la postmodernidad puede continuar su trabajo sin temor a ninguna crítica demoledora.

La crítica radical de la razón ha pagado un alto precio por la despedida de la modernidad: ha borrado los límites precisos entre la ilustración y la manipulación, lo consciente y lo inconsciente, la verdad y la ideología, las fuerzas de producción y las fuerzas de destrucción. Con esta debilitación de su capacidad crítica se vienen abajo también sus aspiraciones fundamentales. A este aspecto se refiere Habermas cuando acusa a la postmodernidad de originar — probablemente en contra de sus intenciones— un conservadurismo que procede de su incapacidad para resistir a la fuerza de los hechos. La carencia de una instancia de apelación se paga siempre con un elevado precio, aun cuando sea celebrada como una conquista contra la uniformidad. «La fe en los sujetos de gran formato y en el gobierno de grandes sistemas se ha desmoronado. Incluso los movimientos sociales son hoy un motor para la pluralización y la individualización. Pero la alabanza de la pluralidad, la apología de la contingencia y de lo privado, la celebración de la ruptura, la diferencia y el instante, la sublevación contra los centros, la proclamación de lo extraordinario contra la trivialidad, todo esto no puede ser una escapatoria ante los problemas que sólo pueden ser resueltos, en cualquier caso, a la luz del día, de manera cooperativa y con las últimas gotas de una solidaridad prácticamente desangrada⁽⁵⁾».

III

Resulta evidente que, en la época moderna, los procesos de racionalización se han desarrollado de una manera selectiva. El problema que ahora se presenta consiste en integrar las esferas de racionalidad parcial que han evolucionado autónomamente sin destruir su lógica específica. En esta reconstrucción de una racionalidad global sólo puede ayudarnos el a priori lingüístico que cualquier tipo de racionalidad contiene. El lenguaje adquiere así una importancia central, sobre todo teniendo en cuenta que Habermas no propugna ninguna clase de metafísica —sea de corte aristotélico o kantiano— para poner a salvo las conquistas del mundo moderno de la crítica radical de la razón⁽⁶⁾. Se trata, por consiguiente, de salvar el «contenido normativo de la modernidad»⁽⁷⁾. En este sentido, la distinción entre trabajo e interacción —acción instrumental o estratégica y acción comunicativa— es lo que permite la reconsideración de aquella dimensión de la racionalidad arrinconada en el curso de la filosofía moderna. La idea de una intersubjetividad que se constituye a través del reconocimiento recíproco como sujetos hablantes constituyó el núcleo de la experiencia hegeliana y sigue siendo —a juicio de Habermas— el medio para la reconstrucción de la racionalidad. Sólo la comunicación permite mantener el principio moderno de la subjetividad, evitando la sobrecarga idealista de la filosofía de la reflexión.

(5) «Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur», en J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz, *Die Zukunft der Aufklärung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 66.

(6) Así lo manifiesta expresamente en su último libro: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

(7) *Cfr. Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 390 ss.

Aunque la modernidad ha despertado la exigencia de una legitimación discursiva —en el orden político, científico y moral— no ha conseguido satisfacerla adecuadamente. «El contenido normativo de la Ilustración se ha expresado en las ideas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización. Este 'auto' (*Selbst*) ha sido entendido, no obstante, en el sentido de una fría subjetividad y autoafirmación burguesa, en el sentido de un individualismo autoritario»⁽⁸⁾. Sustituir la subjetividad monológica kantiana por una comunidad de comunicación permite, simultáneamente, corregir la dirección del pensamiento moderno y hacerlo respondiendo a una exigencia que la propia modernidad plantea. Medante la equipación entre generalidad y validez normativa, la teoría de la acción comunicativa trata de radicalizar el universalismo axiológico de la Ilustración. Con el derecho moderno, las legitimaciones se pretenden fundamentar al margen de todo género de cosmologías, religiones u ontologías. En Kant aparece, para las cuestiones prácticas, en lugar de principios de orden material, la apelación a los principios formales de la razón. En la medida en que las razones últimas han dejado de ser plausibles, las condiciones formales de justificación cobran fuerza legitimante por sí mismas y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio. Precisamente en las modernas teorías del contrato social, la ficción de un estado de naturaleza tiene el sentido de especificar las condiciones desde las que un acuerdo ha de expresar el interés común racional de todos los sujetos. Y en el pensamiento trascendental dichas condiciones adquieren el rango de presupuestos generales e inevitables de la formación racional de la voluntad. Lo común a dichas tradiciones es que las condiciones formales de una posible formación de consenso se establecen como única fuerza legitimante.

Habermas pretende asegurar esta universalidad intersubjetiva que caracteriza a la comprensión occidental del mundo en un discurso libre de dominio cuyo único compromiso vinculante consista en respetar las condiciones del hablar racional. La misión histórica de la filosofía consiste, pues, en reconstruir la categoría hegeliana de intersubjetividad, sin los supuestos de su filosofía de la historia, reconstruir la ética kantiana liberándola de su carga solipsista a través de una teoría de la comunicación. La interacción comunicativa puede servir de equivalente funcional a la tarea que la filosofía de la conciencia asignaba a la síntesis de una conciencia trascendental⁽⁹⁾.

La mayor parte de la producción filosófica de Habermas se ha centrado sobre el estudio de la acción comunicativa con el propósito de analizar su estructura racional interna. El presupuesto básico de dicho análisis es que la intención de alcanzar un consenso general y no coactivo es el *télos* inmanente de la racionalidad⁽¹⁰⁾. En el horizonte del pensamiento de Habermas la tematización del lenguaje se presenta, simultáneamente, como una crítica de la estrecha racionalidad positivista y como un elemento que permite la superación del idealismo. «El problema del lenguaje ha remplazado al problema tradicional de la conciencia»⁽¹¹⁾. Desde que Wittgenstein mostró que las formas de vida no siguen reglas de síntesis de la conciencia sino reglas gramaticales relativas a juegos lingüísticos, la crítica trascendental del lenguaje ha sustituido a la de la conciencia: la objetividad comparece en cuanto intersubjetividad en el lenguaje, en cuanto que éste expresa los objetos de la experiencia posible. El paradigma de la filosofía de la conciencia está agotado⁽¹²⁾. La gran aportación filosófica de nuestro siglo es este

(8) «*Die neue Intimität...*, p. 65.

(9) Cfr. *Der philosophische Diskurs...*, p. 379. Para la relación de Habermas con la filosofía trascendental puede verse D. Innerarity, «La publicidad de la razón. Sobre la génesis de la teoría crítica de la comunicación», en J. Yarce (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986, pp. 259-285.

(10) Cfr. *Theorie des kommunikativen...*, II, p. 30.

(11) Cfr. *id.*, I, p. 28.

(12) Cfr. *Der philosophische Diskurs...*, p. 346; *Die neue Unübersichtlichkeit...*, p. 134.

cambio de paradigma de la conciencia al lenguaje, igualable con la inauguración de una filosofía trascendental por Kant. Con ello se ofrece a la filosofía una ocasión histórica de corregir la modernidad, es decir, de completarla desde su propio espíritu. La transformación de la filosofía que Habermas ha propugnado en una dirección muy similar a la de Apel —como transformación de la filosofía trascendental del *Privat-Subjekt* en una filosofía trascendental de la intersubjetividad— ha adquirido ya el rango de una teoría lograda. Esto permite también una valoración de sus resultados.

IV

Pienso que no es exagerado afirmar que Habermas es el pensador contemporáneo que más en serio se ha tomado la tarea que para sí mismo asumió Hegel: Unificar la cultura moderna a partir de sus propios supuestos. Regenerar el papel perdido de la religión en el medio moderno de la razón, fue el objetivo que persiguió el idealismo alemán. Si Habermas se hubiera propuesto una tarea más modesta, si se hubiera limitado a sugerir unos criterios metodológicos para la resolución discursiva de determinadas pretensiones de validez, probablemente no habría atraído sobre sí tantas críticas. Pero es también de suponer que muchos problemas hubieran pasado inadvertidos, sepultados por el peso de los hechos elevados a la condición de principios y maneras de proceder que no resisten la más generosa controversia.

Su discusión con la postmodernidad se salda, a mi juicio, con una victoria. Esto no obsta para señalar que en la polémica con el postestructuralismo francés o con la teoría de sistemas —cuya impugnación de la modernidad no puede menos que ser lamentada como una pérdida— Habermas cuenta a su favor con la debilidad del contrario. Aquellos argumentarán que la universalidad ética de la Ilustración, reivindicada ahora bajo la forma de un consenso universal, no es otra cosa que la universalidad abstracta de la filosofía trascendental y la ética formal kantiana. Y Habermas podrá siempre replicar que cualquier uso de un argumento remite a una racionalidad que apunta hacia la universalidad. Pero esta discusión no agota en absoluto las posibilidades de argumentación⁽¹³⁾.

Habermas no ha respondido al verdadero reto de la filosofía de la postmodernidad, que yo cifraría en el desenmascaramiento de la gramática. La apología del disenso —tal como la ha formulado, por ejemplo, Lyotard⁽¹⁴⁾— no queda invalidada trayendo a colación las condiciones formales del discurso. La apelación a los procedimientos comunicativos deja intacta la impugnación de legitimidad que se realiza desde una instancia previa al lenguaje. Esto se debe a que la teoría crítica de la comunicación descansa sobre unos supuestos que no puede fundamentar por sí misma. Por ejemplo, la tesis de que la verdad es el resultado de un discurso conducido bajo las condiciones de una situación discursiva ideal. En esta hipótesis están al menos implícitos dos supuestos: el primero, que todas las proposiciones verdaderas pueden ser fundadas; el segundo, que en una situación lingüística ideal son siempre los argumentos mejores los que prevalecen. Estos supuestos van más allá de lo que una teoría de la comunicación puede hacer plausible. Para evitar que un argumento quede abandonado a la simple capacidad de persuadir no basta con aumentar la lista de los requisitos formales del discurso;

(13) Como ejemplo de otros puntos de vista acerca de dicha discusión cfr. P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw (ed.), *Moderne oder Postmoderne*, VCH, Weinheim, 1986. Para una panorámica completa sobre el estado de la cuestión cfr. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim, 1987.

(14) Cfr. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986.

sólo si la verdad no es un resultado de nuestro discurso, tiene sentido hablar para facilitar su comparecencia.

La filosofía de Habermas no aporta una auténtica superación de la filosofía de la conciencia, aunque declare que la racionalidad comunicativa no postula un sujeto autosuficiente. Esto es ya una ganancia por la que hubiera merecido la pena el intento. Pero la teoría de la acción comunicativa no se conforma con resultados parciales, sino que pretende resolver todas las aporías de la filosofía de la conciencia. Y por este empeño debe ser juzgada.

Habermas pretende alcanzar unos objetivos manteniendo casi intacto precisamente el marco categorial que los hizo inaccesibles. Mi principal objeción es que su teoría es sólo una variante más de la *subjektzentrierte Philosophie*, a la que con tanta insistencia critica. Pues, como ha señalado certeramente Theunissen, «la intersubjetividad, aunque se perfeccione hasta llegar a englobar la especie humana, no es más que una subjetividad ampliada⁽¹⁵⁾». La idea de racionalidad comunicativa no puede proveer aquello que la razón necesita para ponerse a salvo de su propia perversión: un modo de relación con el mundo que no gire en torno a la subjetividad. Una teoría de la comunicación puede suministrar métodos y procedimientos que relativicen el punto de vista de la subjetividad individual, pero no deja de ser una tautología de la razón.

Nos encontramos ante una teoría que bien pudiera denominarse «convencionalismo trascendental». Del mismo modo que el problema de la arbitrariedad no se soluciona simplemente facilitando el discurso —aunque para una democracia moderna este requisito sea inexcusable— tampoco el problema de la racionalidad está en función del «formato de la razón». Por eso, la siguiente observación de Habermas sitúa las cosas en un contexto declarativo que esconde el verdadero núcleo de la discusión. «Yo creo que el 'logocentrismo' occidental no debe demasiado, sino demasiado poco a la razón. La concesión de un privilegio al ser en la ontología, a la conciencia en la teoría del conocimiento, a la expresión y a la verdad proposicional en la semántica son, en tres amplios períodos sucesivos, ejemplos de dicho estrechamiento del concepto de razón. Puede estar pasado de moda, pero creo que, como Kant, nosotros también estamos todavía ante el problema de explicar donde pueden encontrar su unidad procedimental el conocimiento objetivador, la razón normal y el juicio estético⁽¹⁶⁾». Efectivamente, continúa siendo ésta la tarea de la filosofía. Pero, ¿puede ayudarnos en algo ese privilegio del 'nosotros' que en la teoría de la comunicación ha venido a remplazar a los anteriores? La liquidación de los privilegios no se puede establecer desde ningún discurso. Es anterior a cualquier procedimiento. Esta imposibilidad de que la razón comunicativa defina desde sí misma sus propias condiciones de racionalidad es un indicativo de su limitación. Sólo si las condiciones del hablar racional no están dadas por el hablar mismo —si tienen un carácter pre-discursivo— está abierta al hombre la posibilidad de distinguir la veracidad de la simulación y sostener, contra las buenas razones de una mayoría triunfante, que la anticipación de un discurso ideal no es nunca la articulación real de ese consenso y, por tanto, es revisable.

(15) *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969, p. 31.

(16) *Die neue Unübersichtlichkeit...*, p. 136.