

# RESEÑAS

## LOS INTERESES DE LA VIDA COTIDIANA\*

Jorge Aurelio Díaz A.

La publicación de estudios como el presente no solamente honra la política editorial de la Universidad Nacional, sino que es una demostración del creciente interés y de la cada vez mayor seriedad en la reflexión filosófica en Colombia. El libro, como su nombre lo indica (a los iniciados, porque al profano tal vez no le diga casi nada), se refiere al problema de las ciencias desde la perspectiva de la vida cotidiana (Husserl: "mundo de la vida") y de los intereses que la constituyen (Habermas: "conocimiento e interés"). En otras palabras, Hoyos se propone analizar el problema del "positivismo", buscando una integración de las críticas elaboradas desde la fenomenología y desde el neomarxismo.

Para ello comienza estudiando, en forma por demás somera, la solución que ofrece Kant al problema de la relación entre teoría y praxis en su *Crítica del Juicio*. Y es ahí, como resulta natural en un ensayo filosófico, donde surgen las primeras preguntas que podemos hacerle al autor. En efecto, Hoyos centra su atención en "la idoneidad de la naturaleza para los fines de la razón", concepto kantiano que considera medular. El argumento para la necesidad de elaborar ese concepto lo expone Hoyos así: "...dado que la acción humana, así esté determinada no por motivaciones empíricas, sino por las ideas de la razón, de todas formas se dirige hacia el mundo sensible, tiene que ser posible encontrar una determinación de lo sensible a partir de lo suprasensible" (17). Nos parece escuchar el eco de Descartes buscando la manera como el alma pudiera influir sobre el cuerpo.

Partiendo de esa necesidad de comunicación entre lo suprasensible y lo sensible, se acude al concepto de "idoneidad": la naturaleza en su totalidad debe ser determinable por un principio superior al de causalidad, que sería el de idoneidad. Este principio nos dice que la naturaleza posee una "disponibilidad" para los fines de la razón. Pero cuidado!,

esa disponibilidad no puede significar de ninguna manera que lo suprasensible (la libertad) intervenga directamente en lo sensible (la naturaleza). ¿No nos hallamos frente a una versión nueva de la "glándula pineal", más sofisticada, es cierto, pero no por ello más esclarecedora? El declarar a toda la naturaleza idónea para los fines de la razón, parece exonerar a Kant de tener que precisar dónde, cuándo y cómo se relacionan lo empírico y lo suprasensible. Descartes se atrevió a sugerir un dónde: en la glándula pineal. Pero desde entonces han llovido sobre él las críticas por no poder decir ni cuándo, ni cómo.

Hoyos no encuentra dificultad en asumir esa "idoneidad" y ve el problema de Kant solamente en que éste no descubre esa idoneidad en la constitución misma de la actividad cognoscitiva, sino que la añade a la naturaleza como condición de posibilidad de comprenderla integrada con la libre voluntad humana. Hay que pensar a la naturaleza "disponible" para los fines de la libertad. En qué consista esa disponibilidad, no nos lo dice; sólo leemos que debe ser pensada así, como consecuencia "de la idea de libertad y de la necesidad del hombre de poder obrar libremente en la naturaleza, lo cual no sería posible si ésta no pudiera ser pensada como apta para los fines de la razón práctica" (17).

Una vez determinado el problema de la relación entre teoría y praxis en Kant, Hoyos procede a un cuidadoso análisis de la solución propuesta por Husserl. Es, sin duda, la parte mejor lograda de su ensayo, donde despliega toda la precisión de un especialista. Esta parte es también la más exigente en su elaboración conceptual y, a quienes nos movemos con dificultad por los minuciosos análisis fenomenológicos, nos parece que el autor en ocasiones supone en el lector mayor conocimiento y manejo de los términos del que sería conveniente. La presentación de la fenomenología husserliana le permite a Hoyos "reconstruir el sentido auténtico de la subjetividad en sus orígenes en la cotidianidad misma, con lo que el conocimiento objetivo y las ciencias aparecen en sus génesis orientadas por intereses auténticos" (66).

Sin pretender cuestionar el intento fenomenológico y menos aún su presentación en este libro, no podemos menos que señalar insatisfacción por el análisis de la intersubjetividad en los términos en que lo hace Husserl. Se percibe al frustrado y frustrante esfuerzo por reconstruir al otro y a los otros como sujetos contrapuestos a mi subjetividad, desde la soledad abstracta de un yo pensado como simple "cogito".

Cuando nos dice Hoyos que "el otro se me presenta en un primer momento como otro cuerpo con notables analogías con el mío propio" (61), y trata desde allí de reconstruir al otro, no podemos menos que recordar aquellos "sombrosos y capas que pueden cubrir aspectos u hombres artificiales que no se mueven más que por resortes, pero que yo juzgo que son hombres verdaderos", tal como los veía Descartes desde su ventana al escribir la segunda meditación.

Los otros sujetos no son reconstruibles desde mi yo abstracto, sino que deben pensarse como constituyentes originarios de mi propia subjetividad. Como decía Machado: "El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas, / es ojo porque te ve." Bástenos recordar los densos análisis fenomenológicos hegelianos en su estudio de la autoconciencia. La experiencia del "ser visto", que escudriñó Sartre, no parece que pueda alcanzarse mediante la *epojé*, que pone entre paréntesis el ser de lo otro, porque ese otro se me da precisamente como "verdad de mi certeza", para usar la terminología hegeliana; es decir, que su manera de ser es la de su autosuficiencia frente a mi conocimiento de él. Poner entre paréntesis al ser del otro me impide por lo tanto comprenderlo en lo que precisamente él es: lo absolutamente otro como absoluta identidad consigo.

Hoyos estudia finalmente la propuesta de Habermas, para "vincular su tesis sobre las relaciones entre conocimiento e interés con la fenomenología de Husserl..." Aquí la preocupación práctica de la reflexión de Habermas permite una exposición menos conceptual y más referida a lo concreto. En lo cual consiste sin duda uno de los intereses de este escrito

\* Guillermo Hoyos Vásquez: *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986. 104 págs.

de Hoyos: buscarle una significación práctica, tanto a las consideraciones críticas de Kant, como a los análisis cuidadosos de Husserl, gracias a la perspectiva más concreta del marxismo de Frankfurt.

No obstante la claridad de la exposición, o tal vez por esa misma claridad, vemos que algunos conceptos son asumidos por Hoyos sin mayor problema, ya sea porque los considera suficientemente claros y aceptables por sí mismos, o porque se remite, sin decirlo, a la fundamentación que les da el mismo Habermas en otros contextos. Sin embargo, algunos de esos conceptos no solamente juegan un papel crucial en los análisis de Habermas, y por lo tanto deberían ser precisados cuidadosamente, sino que son de por sí suficientemente conflictivos como para exigir una expresa aclaración preliminar. Pensamos particularmente en tres: “saber absoluto”, “concepción materialista del conocimiento” e “interés emancipatorio”.

En cuanto al primero, no resulta claro si se refiere a la concepción hegeliana del “saber absoluto”, o a una idea “dogmática” del conocimiento científico como conocimiento absoluto de la verdad. En ambos casos la interpretación resulta cuestionable. Así, cuando se nos dice que “frente a una concepción absoluta del saber, las ciencias quedan en total descrédito” (70), pensamos en Hegel, pero entonces no entendemos a qué se llama saber absoluto, ya que para Hegel un tal saber, lejos de invalidar al saber científico, lo relativiza para darle su verdadero sentido. Por ello, cuando más adelante se nos dice que la “concepción naturalista de la ciencia desvió su (de Marx) intención inicial. El cientismo naturalista se convierte en esta forma en confirmación de la tesis de un idealismo absoluto: suspender toda teoría crítica del conocimiento en favor de un saber absoluto, en el caso de un materialismo científico, en favor de una ciencia natural universal, simple reflejo del positivismo científico” (73), nuestra sorpresa es total. Creemos entender que lo que se rechaza con el “saber absoluto” es la pretensión de cualquier conocimiento a sa-

ber la verdad. Tesis atractiva del escepticismo, padre, como sabemos, de todo verdadero positivismo. Porque la “neutralidad valorativa” que el positivismo impone a toda ciencia proviene de allí: como solamente pueden darse juicios de valor desde un saber de la verdad, desde un saber que se pretende absoluto, la ciencia debe abstenerse de esos juicios por ser un conocimiento insuperablemente relativo.

El segundo concepto problemático es el de “concepción materialista del conocimiento”. Debemos confesar que el concepto mismo de materialismo nos parece muy problemático, porque no vemos lo que se quiere significar con “materia”. ¿Será la “materia prima” del hilemorfismo? ¿O el mundo sensible en general? ¿O un concepto como el de masa? Hoyos se explica así: “una reflexión filosófica de tipo materialista, es decir, referida a la acción histórica y política del hombre” (73); lo que nos resulta particularmente paradójico. Fueron precisamente los idealistas, comenzando por Fichte y culminando en Hegel, quienes introdujeron con mayor énfasis el momento histórico en la consideración filosófica. ¿Son por ello materialistas? Tal vez el término “materialista” no posea más que un significado polémico o retórico: el rechazo a todo espiritualismo unilateral y fantasioso.

Finalmente, digamos unas palabras sobre el “interés emancipatorio”, término que, en la exposición de Hoyos, adquiere el lugar de categoría suprema de la concepción de Habermas. En efecto, los diversos intereses son concreciones o modalidades de ese interés fundamental. Pero ¿en qué consiste ese interés emancipatorio? Por una parte pareciera referirse fundamentalmente a una liberación frente a la naturaleza; pero, por otra, pareciera más bien estar orientado contra las opresiones que surgen en la sociedad y, particularmente, en la capitalista. ¿Resulta correcto llamar con un mismo término la relación negativa del hombre frente a la naturaleza y la de enfrentamiento con respecto a las distorsiones en la sociedad, y, sobre todo, de un tipo preciso de sociedad como la capi-

talista? Pareciera que las relaciones sociales dentro del capitalismo tuvieran así un carácter natural, y no solamente que tomaran esa apariencia. Mientras que, por otra parte, podemos preguntarnos ¿por qué liberarnos o emanciparnos de la naturaleza? ¿No sería mejor, como parece proponerlo Spinoza, reintegrarnos a ella? ¿No estaría ahí el verdadero “materialismo”?

No creemos que el uso demasiado laxo del término “emancipación” sea achacable a Hoyos. Pertenece a las liberalidades conceptuales de Habermas, que nunca ha tenido el cuidado conceptual de un Kant o un Husserl.

Todas estas preguntas que nos hemos hecho al leer el libro de Hoyos, y otras más, no son sino pruebas del interés que él mismo despierta. Su estilo llano y comunicativo, el manejo de los temas y la preocupación por buscarle un sentido concreto —“materialista”, diría Hoyos—, a su reflexión filosófica, hacen de su lectura un verdadero desafío, un impulso a la propia elaboración conceptual y a una reflexión filosófica comprometida con su propia tarea.

Este libro viene a sumarse a la importante colección de publicaciones iniciada bajo el título de “Biblioteca Filosófica”, que esperamos continúe enriqueciéndose.

Debemos, además, reconocerle a la Universidad Nacional un claro mejoramiento en cuanto a la corrección tipográfica de sus ediciones. Los pocos errores que logramos encontrar no impiden la lectura, y sólo quedan un par de lugares donde no alcanzamos a saber si la dificultad de lectura se debe al impresor o al autor. Extraña, sin embargo, que tratándose de publicaciones seriadas no aparezca, al final del libro, la lista de las otras publicaciones de la serie, con el fin de promover su difusión.

## FUNDAMENTACION Y DESTRUCCION DE LA MODERNIDAD

### Una nueva “reconstrucción” de Habermas

Carlos B. Gutiérrez

La crisis de la modernidad, “proyecto inconcluso” cuya problemática fundamentación constituye el punto de convergen-

cia de los grandes planteamientos críticos (dialéctica negativa, destrucción y de-construcción) del siglo XX, es junto

con los intentos de determinar en qué consiste la “post-modernidad” en la que supuestamente ya nos encontramos, el

tema central de la actual discusión filosófica en Alemania, en Francia y en los Estados Unidos.

Se ha llegado allí prácticamente a un consenso en cuanto a la superación de lo que ahora se ha dado en llamar "paradigma de la filosofía de la conciencia", con sus conceptos claves de sujeto y de auto-conciencia. "Es de suponer que un día se verá en la sustitución del paradigma de la conciencia la genuina aportación filosófica de nuestra época, comparable a la cesura que representó la inauguración trascendental filosófica de tal paradigma por parte de Kant"<sup>1</sup>. Se sigue discutiendo, sin embargo, en qué consista la sustitución, cuál sea su alcance y si se pueda hablar de un real desenlace de la sustitución. Se trata de decidir si se haya de continuar la auto-crítica de una modernidad desgarrada y de si se pueda, dentro del horizonte de esa modernidad, ganar distancia frente a la patología del pensar dominador—o de si el proyecto de liberarse de la minoría de edad de que se es culpable haya perdido de una vez por todas su razón de ser.

Habermas, quien ha venido participando en la discusión desde 1980, publicó el año pasado una colección de doce conferencias bajo el título *El discurso filosófico de la modernidad*<sup>2</sup>. El estilo resuelto, soberano y abundante en aguda ironía nos muestra al filósofo que, como buen exponente de la generación de post-guerra, se abrió al pensamiento contemporáneo extranjero para superar el proverbial provincialismo alemán y ahora, al cabo de una admirable tarea sincretista de tres decenios, está de regreso en su cátedra de Frankfurt, ha vuelto enriquecido a su tradición y se expresa en un lenguaje diferenciado y cabal, libre del agobio de neologismos y de tecnicismos. Otro aspecto muy significativo es el de que si bien la apertura de los nuevos filósofos alemanes se había venido orientado casi exclusivamente hacia autores de habla inglesa, el nuevo libro de Habermas documenta una muy activa recepción del pensamiento francés de nuestros días, especialmente del neo-estructuralismo.

Habermas adelanta una "reconstrucción" del discurso filosófico de la modernidad. Reconstruir, dicho sea de paso, consiste para él en hacer explícito, desde

la perspectiva de quienes participan en discursos e interacciones y a partir del análisis de enunciados logrados o desfigurados, el saber pre-teórico de reglas del cual disponen quienes hablan, actúan y conocen competentemente.

La reconstrucción de la fundamentación de la modernidad parte de Hegel para quien la tarea de filosofía era precisamente la de captar en pensamientos a su época, es decir, a la modernidad. Hegel estaba convencido de que el concepto que la filosofía se había formado de sí misma estaba íntimamente relacionado con el concepto filosófico de modernidad. Y en esto se diferencia totalmente de Kant, cuya obra, según Hegel, sólo le servía de espejo a la modernidad en la medida en que en las tres Críticas se refleja la racionalización del mundo burgués en la diferencia entre fé y razón y en la separación de ciencia, moral y arte. Hegel, por el contrario, es el primero en asumir como problema fundamental el de si el principio de subjetividad baste no sólo para fundamentar lo que la filosofía crítica había escindido sino también para convertirse en la nueva fuente de normatividad que, sin tomar modelos del pasado, sirva a la estabilización de la modernidad.

En su juventud, y fascinado por modelos antiguos de totalidad, Hegel se había dado cuenta de que la fuerza conciliadora de la razón necesitaba de una base más amplia que la de la mera subjetividad y de que si la razón ejercía su función conciliadora bajo la prepotencia de una subjetividad dominadora la emancipación en el mundo moderno terminaría convertida en su contrario. De ahí que años más tarde en Jena, presente a la razón como una reflexión que no busca imponerse a lo otro como el poder de la subjetividad y si más bien existe y es movimiento para abolir todo lo positivo que ella misma haya creado. El absoluto no es entonces ni sustancia ni sujeto sino el proceso mediador de una relación consigo mismo, relación que se da como genuina dialéctica de la iluminación. La fundamentación hegeliana de la modernidad es así una figura muy especial que pone los medios de la filosofía de la subjetividad al servicio de la superación del concepto de razón centrado en el sujeto. Sólo que al final la razón como saber absoluto asume una forma tan prepotente que termina resolviendo demasiado bien el problema que se planteaba; "la cuestión de una genuina auto-comprensión de la modernidad naufraga en medio de las irónicas carcajadas de la razón ya que ésta ha pasado a ocupar el puesto del destino y sabe que todo acaecer impor-

tante está ya decidido de antemano"<sup>3</sup>. Hegel satisface pues la necesidad de auto-fundamentación de la modernidad al precio de desvalorizar la actualidad y de bagatelizar la crítica. Los problemas de la época pierden su rango de provocación porque la filosofía que está a la altura de su tiempo los ha privado paradójicamente de sentido.

En la reacción a la reconciliación hegeliana de razón y modernidad comienzan a delinearse las perspectivas de interpretación en cuya prolongación encontramos las tres teorías de la modernidad vigentes hasta hoy en día: 1) la de la filosofía de la praxis (marxismo y pragmatismo), 2) la del neo-conservatismo que se remite a Max Weber, y 3) la de los "anarquistas" quienes inspirados en las experiencias de la vanguardia artística critican no solo a la subjetividad sino también a la razón, le dicen adiós a la modernidad y se dedican a destruir su sistema conceptual; Nietzsche aparece a la cabeza de estos anarquistas que pisan tierra post-moderna; Horkheimer, Adorno, Heidegger, Bataille, Derrida y Foucault engrosan las filas.

Veamos a muy grandes rasgos la argumentación de Habermas en el ordenamiento de las tres teorías:

### 1. La filosofía de la praxis

Los hegelianos de izquierda se rebelaron contra la idea de una realidad racional que se elevaba por encima de lo que más concierne a los modernos; a saber: lo transitorio del momento, en donde se anudan los problemas bajo la presión del futuro. Contra el positivismo de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués trataron ellos de desatar el potencial completo de la razón, convencidos de ser la vanguardia que irrumpía en el futuro.

La filosofía de la reflexión que privilegia al conocimiento comprende al proceso de formación del espíritu como concientización; la filosofía de la praxis que privilegia la relación entre el sujeto que actúa y el mundo de objetos manipulables comprende al proceso de formación del género como auto-producción. Para ella el principio de la modernidad no es la auto-conciencia sino el trabajo.

Marx traspassa lo que solía asociar con la productividad estética a la vida laboral del género y llega a comprender al trabajo social como la auto-realización colec-

3. Ib., p. 55.

1. Jürgen Habermas. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt 1985, p. 134.

2. Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt 1985.



tiva de los que producen. El concepto de praxis se amplía moralmente con los criterios para diferenciar la enajenación de la objetivación de las fuerzas esenciales. Y al final el concepto de praxis termina abarcando a la actividad crítico-revolucionaria, es decir, a la acción política auto-consciente. Si se piensa la totalidad desgarrada como trabajo enajenado y si éste ha de superar su escisión a partir de sí mismo entonces también la praxis emancipatoria tiene que salir del trabajo. Aquí se enreda Marx en dificultades similares a las de Hegel. Pues la filosofía de la praxis no ofrece medios para pensar el trabajo muerto como intersubjetividad mediatizada y paralizada.

La filosofía de la praxis sigue siendo una variante de la filosofía de la subjetividad que en vez de situar a la razón en la reflexión del sujeto de conocimiento la sitúa en la racionalidad finalista del sujeto que actúa. En las relaciones entre un actor y un mundo de objetos percibibles y manipulables sólo puede imponerse una racionalidad cognitivo-instrumental; en semejante racionalidad finalista no aparece por ninguna parte la fuerza conciliadora de la razón, así se define a ésta como praxis emancipadora. En último análisis queda sin responder la pregunta de cómo se relacione la racionalidad finalista con la racionalidad de la auto-actividad. Y queda también sin aclarar satisfactoriamente el fundamento normativo de la filosofía de la praxis y, en especial, la capacidad del concepto de praxis para las tareas de una teoría crítica de la sociedad.

Es cierto que el principio del trabajo le asegura a la modernidad una relación eminente con la racionalidad. No obstante, la filosofía de la praxis se vé confrontada con la misma tarea que en su momento se le planteó a la filosofía de la reflexión. También en la estructura de la auto-enajenación (como en la de la auto-relación o reflexión) está dada la necesidad de la auto-objetivación; de ahí que el proceso formativo del género esté determinado por la tendencia a que los individuos que trabajan ganen su identidad en la medida en que dominen a la naturaleza externa sólo al precio de reprimir su propia naturaleza interna. Hegel, como ya vimos, resolvió la cuestión contraponiendo a la absolutización de la auto-conciencia la absoluta auto-mediación del espíritu. Para la filosofía de la praxis el problema es aún más difícil. Pues qué puede oponerle ella a la razón instrumental de una racionalidad finalista que se ha ido expandiendo hasta convertirse en totalidad social si ella tiene que entenderse a sí misma en términos

materialistas como componente y resultado de esta relación cosificada, es decir, si la compulsión de objetivación ha penetrado ya el núcleo mismo de la razón que critica?

## 2. La teoría neo-conservadora

Los neo-conservadores, es decir, los liberales, se identifican con la racionalidad funcional que hoy todos conocemos como imperativo universal de modernización de Estado, economía y sociedad, rechazando al mismo tiempo el sistema conceptual-filosófico, el contexto histórico-cultural de la modernidad. Max Weber al ocuparse de la íntima relación entre modernidad y "racionalismo occidental" tenía ya ante todo en cuenta la institucionalización del actuar racional finalista en la economía y en el gobierno estatal. La secularización de la cultura se reflejaba para él en nuevas formas de vida, en un manejo racional de las tradiciones, en la universalización homologizante de reglas de acción. A partir de los años 50 se introduce el término "modernización" para designar todo un conjunto de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente: formación de capital y movilización de recursos; desarrollo de las fuerzas de producción y escalación de la productividad del trabajo; imposición de poderes políticos centrales y conformación de abstractas identidades nacionales; propagación de derechos políticos de participación, de formas urbanas de vida y de educación básica formal; secularización de normas y valores, etc. La modernidad se distancia de sus orígenes europeos y se convierte en el patrón espacio-temporalmente neutro de los procesos de desarrollo económico y social en general; de ahí que los procesos de esta modernización dejen de ser vistos como objetivaciones históricas de estructuras racionales.

Las premisas históricas han muerto; sólo las consecuencias quedan en pie, funcionando. Así habla Arnold Gehlen. La modernización social que ahora prosigue su rumbo de manera autónoma se distancia de la modernidad cultural que da claras muestras de obsolescencia. La modernización aplica simplemente las leyes funcionales de economía y estado, de técnica y ciencia, que se han fundido en un sistema cuya marcha no se puede desviar o influir. La aceleración incontestable de los procesos sociales aparece en esta perspectiva como la contra partida de una cultura fatigada que ha entrado en su estadio de fosilización. La historia de las ideas queda cerrada; hemos entrado en la post-historia, en la post-modernidad.

## 3. La destrucción de la modernidad

Se trata aquí de los teóricos que no creen que modernidad y racionalidad se hayan separado. Ellos también cruzan el horizonte de la tradición racional pero para despedirse de la modernidad en su totalidad. Porque saben que al irse hundiendo el continente de conceptos fundamentales que le sirve de cimiento al racionalismo occidental de Weber, la razón da a conocer su verdadero rostro: subjetividad que somete y a la vez se somete a sí misma, voluntad de dominación instrumental. La fuerza subversiva de esta línea de interpretación que tira el velo de razón que encubre la pura voluntad de poder busca al mismo tiempo hacer tambalear el edificio de acero en el que se ha objetivado socialmente el espíritu de la modernidad. Habermas critica severamente a los anarquistas reforzando la sospecha de que mientras ellos se arrojan una posición más allá de la modernidad siguen en realidad enredados en los presupuestos de la auto-comprensión moderna que Hegel sacó a relucir. La sospecha de que en son de despedida de la modernidad el pensamiento post-moderno esté ensayando una vez más la rebelión contra ella. "Podría ser que ellos camuflen como Post-iluminismo su complicidad con la venerable tradición de Anti-iluminismo"<sup>4</sup>.

Nietzsche abandona la dialéctica de la iluminación y propone una mitología renovada estéticamente; la sugestividad de sus plantamientos proviene en gran medida de las experiencias básicas de la modernidad artística en que se inspira. Heidegger reclama para el pensar que sigue a la diferencia ontológica una competencia que está más allá de la auto-reflexión, más allá del pensamiento discursivo: una mística del ser. Y el "giro" en su filosofía consiste en dotar a la instancia metahistórica de una potencia originaria temporalmente fluidificada del atributo del acaecer verdad.

La mera inversión del patrón de la filosofía del sujeto hace que Heidegger siga prisionero de la problemática de esa filosofía. Las de-construcciones de Derrida siguen fielmente la línea heideggeriana. Al final invocan una autoridad indeterminada que ya no es la del ser sino la de un escrito que testamentariamente testimonia la ausencia de lo sagrado. Bataille separa de manera tan radical lo heterogéneo del mundo de la razón que termina haciendo nugatorios sus esfuerzos por criticar a la razón con los medios de la

4. Ib., p. 13.

teoría. Foucault tiene que pagar las consecuencias del relativismo y del criconormativismo por haber conservado en el concepto de poder el momento trascendental de producción.

Al término de su reconstrucción de la filosofía de la modernidad Habermas propone una "nueva" salida del ciego callejón de la subjetividad: la sustitución del paradigma del conocimiento de objetos por el paradigma del entendimiento comprensivo entre sujetos capaces de hablar y de actuar. Sustitución que permitirá por fin abolir la necesidad de forzar al sujeto a verse como objeto de sí mismo al otorgarle prioridad a la intersubjetividad lingüísticamente producida.

La lectura del libro deja la impresión de una fascinante solvencia crítica, muy superior ciertamente a la entidad de las propias propuestas.

**Moore Henry (1898 - 1986)**  
Escultor Inglés



**Tres figuras de pie**  
**(Dibujo para escultura en metal)**  
Acuarela y tiza  
1951