

9. PREGUNTAS PENDIENTES A JÜRGEN HABERMAS

La filosofía de Habermas tiene el mérito de elaborar un sistema en un diálogo múltiple y en varias direcciones con la filosofía moderna y con corrientes actuales: fenomenología, historicismo, hermenéutica, neoempirismo, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje y especialmente con la sociología. Habermas afronta los problemas actuales y no lo hace encerrándose o refugiándose en parcelas acotadas, donde el trabajo parece más fácil, sino afrontando los problemas filosóficos de fondo. Esto resulta particularmente grato a quien se plantea problemas de ontología o de metafísica, ya que la discusión de Habermas con las corrientes mencionadas conduce, en definitiva, a estos problemas.

A nosotros nos interesa precisamente la discusión a este nivel. Nos preguntamos: ¿Se libra Habermas de una ontología o de una metafísica implícita? ¿No se presupone ésta en su idea de mundo de la vida, en su teoría del lenguaje y de la acción comunicativa? Sin una ontología de fondo ¿puede Habermas tener algún criterio sólido en su acción moral, social, política o jurídica? ¿Es posible una crítica de la sociedad sin presuponer una visión ontológica o metafísica de la misma? ¿Cómo armoniza Habermas la negación de la ontología o de la metafísica con su irrenunciable crítica de la sociedad?

Antes de responder a estas preguntas vamos a sintetizar las cuestiones de fondo que hemos expuesto a lo largo de nuestro trabajo. En torno a los conceptos de teoría y praxis, Habermas considera primero una serie de aspectos: praxis política, derecho natural y revolución, praxis social, técnica y ciencia. En la actualidad se ha llegado, según Habermas, a una ausencia de fundamentación ontológica en todos estos aspectos y él mismo tiene una constante preocupación por no caer en una fundamentación de este tipo, sea de naturaleza ontológica, transcendental o antropológica. Pero por otra parte Habermas no se resigna a quedarse en lo técnico, funcional o instrumental, ya que no le darían elementos para una crítica de la sociedad y para una transformación de la misma. Afirmadas éstas, las cuestiones ontológicas parecen pugnar por introducirse en la reflexión de Habermas. Quiere reducirse a la sociología, pero la sociología crítica tiene que pre-esbozar un sujeto del obrar social, aunque sea de forma ficticia, y pensar desde él; tiene que poder distinguir entre lo que es de hecho y el deber-ser.

No se comprende por qué esta necesidad de esbozar un sujeto y por qué éste ha de ser una ficción. ¿No habría, más bien, que preguntarse a qué obedece esta necesidad y si presupone algún tipo de saber acerca del deber-ser? Si esa necesidad se considera un hecho, al parecer imprescindible para Habermas, ¿no sería demasiado poco reducirlo a algo ficticio? Y si éste es ficticio ¿lo es también el deber-ser que se propone lograr?

El interés de la razón por alcanzar la mayoría de edad tiende también hacia algo que debería presuponer o conocer de algún modo. Sin una cierta idea de lo que es el hombre o la naturaleza humana ¿cómo saber lo que es la libertad o la mayoría de edad? Sin una previa idea del deber-ser ¿cómo saber si caminamos realmente hacia una emancipación, si vamos a la deriva o si estamos únicamente ante un espejismo? Sin conocer de alguna manera un sentido de la historia ¿cómo ejercer una crítica de la sociedad y elaborar un derecho?

El resultado de las reflexiones sobre el tema de la teoría y de la praxis nos deja ante un gran interrogante: La pregunta por el conocimiento. Parece que a Habermas no le basta un conocimiento de experiencia y explícito, sino que está admitiendo un saber y un conocer implícito, que constituye el fundamento para tender a realizar un deber-ser en uno mismo y en la sociedad. Con esto entramos en el punto siguiente, importante en el pensamiento de Habermas.

El autor afronta el problema del conocimiento en relación con los intereses, en una

obra que produjo gran revuelo y que fue objeto de numerosas discusiones. Según expone el mismo Habermas en el epílogo de su libro *Erkenntnis und Interesse*, el problema principal es seguramente el de la fundamentación. Habermas se encuentra en el umbral de una filosofía trascendental transformada, según él mismo. La fundamentación aquí se centra en el concepto de intereses. Estos son orientaciones fundamentales inherentes al trabajo y a la interacción, condiciones básicas de la reproducción y autoconstitución de la especie humana, y tienden a la solución de problemas del sistema en general.

Que algo así se dé de hecho, lo creemos también nosotros. Pero esto tampoco carece de presupuestos y da pie para formular otra serie de preguntas: ¿Cómo hay que entender la autoconstitución de la especie humana? Habermas dice que esta autoconstitución sólo se puede fundamentar en el marco de una teoría de la especie o de la evolución. ¿Cómo entender esta teoría de la especie? ¿En qué se funda? No parece que se pueda fundar únicamente en un conocimiento de experiencia de la especie en un momento determinado de la evolución. Si se parte de una perspectiva evolutiva, un momento de la evolución no constituye lo definitivo. La verdadera especie es un deber-ser. ¿O es que se puede conocer la esencia de la especie y de su estado realizado definitivo por una especie de anticipación? Parece obvio que aceptar algo así nos arrojaría en brazos de un platonismo, o al menos de un aristotelismo, de una teoría de la intuición de esencias, tipo Husserl, o de un pre-saber de tipo heideggeriano. Y si Habermas se desmarca de todas estas posturas, ¿cómo justificar una teoría acerca de la autoconstitución de la especie humana?

Tampoco parece que Habermas esté dispuesto a admitir que se puede dar de forma automática una autoconstitución de la especie en diálogo con una historia contingente, o una solución de problemas del sistema general. No van por ahí la teoría crítica y la necesidad de la acción social e histórica para cambiar la sociedad. Pero entonces ¿cómo se puede tender hacia una autoconstitución de la especie sin un saber implícito acerca de la naturaleza humana o del sentido de la historia? Y si se admite algo así ¿no se está admitiendo ya una cierta teleología?

El mismo Habermas ve la necesidad de admitir algo ontológico y esto quiere ser una filosofía trascendental transformada. Pero entonces hay que preguntarse en qué sentido hay que transformar la filosofía trascendental. ¿Cuál sería su sustitución empírica? Habermas afirma aquí dos tipos de apriori: Un apriori de los objetos de posible experiencia y un apriori de la argumentación. Estos apriori son descritos como estructuras. Pero Habermas no da luego una explicación suficiente de los mismos. El problema del conocimiento y de lo a priori del mismo es introducido una vez más en la filosofía y queda en pie pidiendo una explicación más amplia.

Lo a priori tiene relación con los intereses teóricos, prácticos y emancipativos, de los que habla Habermas en su libro. Que éstos estén en la base de una autoconstitución de la especie lo creemos también nosotros. Pero lo que no vemos es cómo pueden darse tales intereses sin un saber teórico-práctico-emancipativo, ya que, como hemos visto, los tres intereses están interrelacionados y no se podría hablar de intereses prácticos o emancipativos ciegos o puramente ateoréticos. Habermas dice más bien lo contrario; ve dichos intereses ligados a los cognoscitivos y precisamente por eso se podría hablar de una "teoría crítica" de la sociedad. De otra manera, ésta no parece tener cabida.

Una profundización acerca del saber y de la fundamentación se da en la obra principal de Habermas: Teoría de la acción comunicativa, que constituye la base principal del pensamiento de Habermas. Aquí el autor habla de un saber de fondo compartido intersubjetivamente, de una pre-comprensión intuitiva culturalmente. Esta pre-comprensión es como un horizonte pre-interpretativo del mundo de la vida y tiene una estructura lingüística. Todo esto se presupone en la acción comunicativa, se da en todos y no llega a desaparecer. Con la afirmación de este tipo de apriori Habermas cree liberar el concepto

de mundo de connotaciones "ontológicas", entendidas éstas en el sentido estricto de un universo de entidades.

Para quien esté familiarizado con la filosofía de Husserl o de Heidegger, estas afirmaciones y estos conceptos le resultan del todo familiares. También ellos hablan de un saber de fondo, implícito, atemático, de un pre-saber, que se puede ir haciendo explícito y temático. También Heidegger le atribuye a este saber o pre-saber una estructura lingüística. De hecho, el mismo Habermas ve en estas afirmaciones suyas una cercanía con Heidegger o con Gadamer, a los cuales, sin embargo, trata de metafísicos y de los cuales quiere diferenciarse.

Para "fundamentar" la racionalidad comunicativa, Habermas renuncia no sólo a conceptos de Heidegger o de Gadamer, sino también a la larga tradición filosófica y busca un camino en la sociología desde Max Weber hasta Parsons. Con ello, Habermas quiere dar razón de la teoría crítica mediante la acción comunicativa, evitando todo "fundamentalismo". ¿Cómo lograrlo? La filosofía de Habermas se apoyaría en un presaber o saber preteórico, como el que se da en las ciencias, y tendría como éstas un carácter hipotético. El único resultado a que puede aspirar esta filosofía sería una coherencia de fragmentos teóricos, que encajen los unos con los otros según el criterio de la coherencia.

Pero ¿es esto tan sencillo? Vamos a prescindir del hecho de que ciencias como la física o la biología se encuentran hoy con problemas metafísicos de causalidad, de origen, de razón suficiente, de finalidad. También vamos a prescindir de la mayor aceptación, o tal vez sólo tolerancia, que las ciencias o la filosofía de la ciencia tienen hoy con la metafísica. Tampoco vamos a aludir al hecho de que algunos físicos, al plantearse cuestiones de fondo, lleguen a afirmaciones metafísicas. Nos vamos a centrar únicamente en ese concepto de "coherencia de fragmentos teóricos" a los que se refiere Habermas. El ver coherencia, el hacer encajar los fragmentos, viendo en ellos porciones de sentido ¿no presupone ya un "saber" o una intuición de sentido más amplios? ¿No implica un "saber" acerca de la totalidad, aunque sea implícito y poco claro? ¿No llega hasta ahí el saber ante-predicativo o pre-categorial afirmado por el mismo Habermas? Y si no es así, ¿qué criterio habría para hacer encajar unos fragmentos con otros, sobre todo tratándose de cuestiones de tipo social, humano o histórico?

Los conceptos más fundamentales de la filosofía de Habermas siguen siendo, al final de su Teoría de la acción comunicativa los de mundo de la vida, saber de fondo, saber preteórico. De éstos parte también en sus libros más recientes: *Nach-metaphysisches Denken* o *Faktizität und Geltung*: Del mundo de la vida como totalidad no-objetiva, pre-teórica o pre-categorial, presente intuitivamente de modo aproblemático, estructurado y abierto lingüísticamente. Estas ideas se diferencian, según Habermas, de todo "logocentrismo" que afirme un logos interno en la totalidad del ente y de otras posturas como la de Husserl. El concepto de logos interno en la totalidad del ente es, sin duda, muy elástico... ¿No es logos ese presaber que se da en el mundo de la vida? ¿Dónde poner los criterios distintivos de ese logos?

Habermas es sutil al establecer las diferencias entre ese presaber en él y en la fenomenología. En Husserl el mundo de la vida se veía desde una postura epistemológica, no se superaría la filosofía del sujeto y se trataría de una idealización transcendental difícil de armonizar con los sujetos históricos. Esto ya lo había afirmado Heidegger de Husserl en 1925. Pero según Habermas, también Heidegger iría a parar de uno u otro modo a sujetos transcendentales. El mismo Heidegger negaría esto rotundamente, ya que desde sus primeros años de profesor, en el círculo de Ser y tiempo y posteriormente insiste sin cesar en el Dasein como sujeto concreto y fáctico. Pero no vamos a entrar en esta discusión. En la teoría de la acción comunicativa Habermas se quiere liberar de absolutos o transcendentales. Esto no le resulta fácil y al fin termina afirmando una especie de absoluto

"escurridizo".

Parecería que en todo este proceso se estén planteando problemas ontológicos y que en la teoría de Habermas se estén infiltrando conceptos de esta naturaleza, a pesar de su empeño en evitarlos. ¿Qué es ese absoluto escurridizo que se admite al final? ¿Sigue siendo aún absoluto? Parece que Habermas no logra desligarse de conceptos ontológicos sin poner en peligro algo que para él es irrenunciable: su teoría crítica.

Al hablar de la praxis política en la situación actual, Habermas buscaba al principio una solución en la idea aristotélica de prudencia o en la idea de dialéctica sugerida por Vico. En Aristóteles o en Vico era fácil hablar de prudencia o de dialéctica. En el primer caso se parte de una naturaleza humana racional, con una esencia y una teleología interna de la forma. Hay puntos de referencia para una acción moral en una situación concreta entretejida de elementos accidentales, para que la prudencia pueda decidir, aunque no sea de forma infalible, en la situación. En el segundo, se parte de una visión cristiana de la historia, con un fundamento absoluto y con una teleología aún más acentuada, aunque tenga para el hombre no pocas incógnitas.

Pero reducida la situación histórica a puras relaciones contingentes ¿qué posibilidades y qué garantías le quedan a la prudencia para decidir lo que es necesario y posible en la práctica? ¿Qué crítica de la sociedad se puede ejercer desde ahí? ¿Qué pretensiones de validez se pueden tener? Y en cualquier caso, la prudencia como tal ¿es concebible sin actuar en vista de algo más o menos claro, intuido y perseguido? ¿No es ya de por sí teleológica?

Problemas semejantes se presentan en torno al derecho. Habermas habla por una parte de normas fundamentales del derecho, a las cuales está obligada también una praxis socio-estatal. Estas normas deben estar en un diálogo constante con las condiciones societarias concretas, sin pretender fundamentar el derecho formal de modo ontológico, filosófico-transcendental o antropológico. Pero quitados del todo estos fundamentos ¿qué sentido o qué carácter obligatorio pueden tener esas normas fundamentales? ¿En qué se puede fundamentar su obligatoriedad? En el mismo Habermas siente desde el principio la necesidad de fundamentar. En Teoría y praxis hablaba de una sociología crítica y creía que había que pensar desde la perspectiva pre-esbozada ficticiamente de un sujeto generalizado del obrar social, o de recurrir a utopías capaces de distinguir el ser del deber-ser, lo que es de lo que aún no es. Y es que de otro modo difícilmente se puede ejercer una crítica. Pero, como ya hemos observado, resulta bastante artificial refugiarse en una ficción.

El tema de la teoría y de la praxis nos plantea, pues, de modo radical la pregunta por el pre-saber, por un saber previo y a priori, sin que por ello tenga que ser explícito o temático. Una respuesta a esta pregunta la quiso dar Habermas mediante su reflexión sobre Conocimiento e intereses. Los intereses implican o incluyen un conocimiento y son rectores o guías del conocimientos (*Erkenntnisleitende*). Este conocimiento debería abarcar de algún modo el sistema general, ya que se le atribuye la función de resolver los problemas que se presenten en él. Apel en este punto admite una base antropológica. Pero Habermas descarta también esta solución, ya que según él se encuentra con la dificultad de tener que superar unas generalizaciones empíricas, que son demasiado débiles, sin caer, por otro lado, en expresiones ontológicas, que le parecen demasiado fuertes.

En efecto, la alternativa parece ser esa. Y la única salida que vemos posible parece precisamente la segunda, pero superando el concepto demasiado restringido de ontología aceptado por Habermas. El mismo habla en este contexto de una teoría de la especie o de la evolución. ¿Se trata en esta teoría de una débil generalización o se acerca a lo ontológico? Parecería más bien lo segundo, ya que estaría más de acuerdo con el repetido propósito de una filosofía transcendental transformada y con los dos apriori o "estructuras

profundas" de que habla Habermas en este contexto: un a priori de los objetos de posible experiencia y un a priori de la argumentación.

La obra en que Habermas desarrolla más su pensamiento es la Teoría de la acción comunicativa. La reflexión de Habermas sobre la acción comunicativa lo lleva repetidamente al saber de fondo, ante-predicativo, presente en todos los participantes del mundo de la vida. Este saber es punto de partida para toda construcción teórica, para toda acción práctico-moral, para toda emancipación y para toda crítica de la sociedad. Estas afirmaciones parecen del todo aceptables. Pero si se admite ese pre-saber, habría que explicarlo más y explicar también sus implicaciones. Un pre-saber o un saber ante-predicativo parece implicar una intuición y parece tener un carácter anticipatorio. ¿Qué es lo que capta? ¿Qué valor tiene? Si capta algo esencial u ontológico, parecería natural que tuviese también pretensiones de validez general y carácter obligatorio. Si no es así ¿qué valor tendría? ¿Una especie de valor regulativo? Y en este caso ¿tendría validez y carácter obligatorio generales? Si así fuese ¿no se estaría admitiendo implícitamente una esencia humana y una capacidad de ésta para captar y apreciar ese valor regulativo? Y si no se admite nada de este tipo ¿cómo se puede hablar de un presaber general, capaz de fundamentar una crítica y una acción con carácter obligatorio?

Habermas habla de mundo de la vida y cree liberar este concepto de connotaciones ontológicas. ¿Pero qué entiende Habermas por "ontológico"? En este contexto "ontológico" es entendido en el sentido estricto de un universo de entidades. ¿Cómo hay que entender estas entidades? Suponemos que se referirá a entidades en sentido platónico, aristotélico, cristiano o hegeliano. Si es así, se trataría de un concepto restringido de ontológico. Si por ontológico se entiende esto, creemos que no debería considerar dentro de la ontología a autores como Husserl o Heidegger. Pero esto es una cuestión colateral.

Más importante es preguntarse por ese mundo de la vida o por ese saber de fondo. ¿Qué es realmente ese mundo de la vida que constituye el trasfondo de la acción comunicativa? No se trata, evidentemente de una hipostatización de la realidad histórica. El fundamento del mismo sería el hombre, el conjunto de los hombres que se intercomunican, que van formando y transmitiendo una cultura lingüísticamente estructurada. Ahora bien, todas estas ideas son ya bastante complejas y presuponen una naturaleza humana capaz de comunicarse, de recibir y asimilar cultura, de transmitirla, de rechazar conductas y usos etc.

Parece que estos hechos nos deberían llevar a un análisis y a una reflexión sobre el hombre como tal. Y creemos que esta reflexión debería ser filosófica y ontológica, en definitiva, más bien que sociológica. Hablar del hombre como ser cultural o como ser intercomunicativo o ser dialógico; hablar del hombre como capaz de diálogo y de asimilación no sólo con sus contemporáneos, sino también con sus predecesores y como continuador de una cultura que recibe, transforma, aumenta y transmite, es hablar del hombre como ser temporal e histórico, como integrante de una historia que tiene cierta unidad, cierta continuidad y cierta teleología. El mundo de la vida, el mundo histórico no es simple, sino sumamente complejo y contiene elementos ontológicos que requieren una reflexión.

Por otra parte, el diálogo de Habermas con la sociología muestra que ésta, en sus representantes más importantes, presenta una idea bastante compleja de hombre y de su acción en la historia. Nada extraño que Horkheimer y Adorno, que tenían presente la sociología, pero querían elaborar una teoría crítica de la sociedad, fuesen a parar a cuestiones ontológicas. Horkheimer menciona incluso un absoluto o a la idea de Dios para salvar un sentido incondicionado. Habermas intenta sustituir esta idea mediante la pretensión ilimitada de validez que se da en la intercomunicación lingüística.

Que esta pretensión de validez sea un hecho, se puede admitir. Pero habría que hablar

de una validez encaminada a la comprensión y de una validez de normas encaminadas a la crítica y a la acción en la sociedad. Ahora bien, todo esto presupone cuestiones que parecen conducir a la pregunta por el hombre y a preguntas ontológicas, en definitiva. ¿Por qué el hombre tiene un lenguaje así? ¿No implica esto una naturaleza humana común? ¿Por qué se presume una validez general? ¿No implica esto deberes comunes? ¿En qué se fundan éstos como tales? ¿Por qué pueden tener un valor y una fuerza? Y si esto no se puede fundamentar mediante un conocer explícito y comprobable ¿no habría que admitir en el hombre otros modos de "saber", de intuir, de captar la realidad, incluida la realidad humana e histórica?

La necesidad de una fundamentación ontológica les parece inevitable a Horkheimer y más aún a Marcuse, quien sintió una y otra vez necesidad de una cierta ontología para fundamentar su crítica de la sociedad. Primero la buscó en Heidegger, luego en el Marx de los manuscritos de París y al fin en la filosofía que subyace en el psicoanálisis (172)

Habermas comprende perfectamente que la reflexión filosófica va a parar a este punto, pero prefiere dar un giro radical: Abandonar la filosofía de la conciencia e incluso sociologías de tradición alemana y seguir el camino de otras sociologías menos contaminadas de filosofía. Las investigaciones sociológicas de Mead o de Durkheim dejan ver ya una complejidad tanto en la interacción como en la conciencia colectiva. Pero el mismo Habermas, filósofo por vocación y larga dedicación, cree que el mundo de la vida es más complejo de lo que lo presentan estos sociólogos. De ahí que sea necesaria una teoría de la comunicación.

Habermas se centra en Talcott Parsons. Las investigaciones de Parsons, que ha elaborado una teoría mucho más completa de la sociedad, han llegado a la conclusión de que el sistema general de la acción, que comprende ya cultura, sociedad, personalidad y sistema comportamental, no es sino uno de cuatro sistemas parciales y que hay, por tanto, que construir un sistema de la condición humana. Además, el sistema general de la acción es un sistema télico y según Parsons presupone la fe en una esfera de realidad última. Y por último, según Parsons, a cada uno de los modos humanos de orientación le corresponde un meta-nivel, que se refiere a las condiciones o supuestos necesarios para que esa orientación tenga sentido.

No deja de ser una satisfacción para un filósofo el constatar cómo una sociología sería va a desembocar en cuestiones antropológicas y ontológicas. Habermas lo ve también, pero interpreta que lo que se oculta realmente bajo los sistemas de la condición humana no es otra cosa que el mundo de la vida, aunque en una versión algo irritante. Parece que la sociología sería no se lo ha solucionado todo... Creemos que estamos de nuevo ante un mundo de la vida y ante una acción comunicativa de una gran complejidad. Esto es lo que pone de relieve también la sociología.

La teoría de la acción comunicativa tiende a dar razón de los fundamentos de una crítica de la sociedad. Habermas ha seguido el camino de la investigación de las ciencias sociales y al final equipara la nueva filosofía a las ciencias. Estas parten de un saber pre-teórico y tienen un carácter hipotético. Algo así habría que decir de la filosofía. Los resultados que cabría esperar serían fragmentos teóricos coherentes que encajen entre sí... La imagen es elocuente para poner de relieve la relatividad de una verdad histórica, como ya hemos hecho notar, la "coherencia" o el "encajar" se dan ya según un criterio más o menos explícito que precede a la relación entre esos fragmentos. El mismo Habermas dice que la prueba definitiva de una teoría de la racionalidad sólo estribaría en que las figuras opacas del pensamiento mítico se iluminaran.

En resumen, el mundo de la vida y el presaber parecen remitir a la antropología, a la pregunta por el hombre. Y la reflexión sobre éste remite al problema del conocimiento, al valor del mismo, a su alcance, a su fundamento. En una palabra: a lo ontológico y

metafísico. El llamado pensar postmetafísico de Habermas pretende sustituir lo incondicionado o absoluto por algo presente en el lenguaje de la intercomunicación: la pretensión de validez universal. Pero indicar un hecho así no parece una respuesta. Más bien constituiría una pregunta, o varias: ¿Qué significa esto? ¿Qué valor tiene? ¿Por qué se da? Que Habermas se dé cuenta de que quedan abiertas estas preguntas lo indicarían sus últimas frases del comentario a la sentencia de Horkheimer antes citada: "La filosofía puede también aún hoy explicar el punto de vista moral.; en este sentido la razón comunicativa no está de ningún modo igualmente alejada de la moral y de la no- moral. Pero otra cosa es dar una respuesta motivada a la pregunta por qué seguimos nuestros puntos de vista morales y si deben ser morales, en general. En este sentido, tal vez haya que decir: Salvar un sentido incondicionado sin Dios, es vano" (173)

Las palabras últimamente citadas parecen la mejor conclusión de la discusión de Habermas con diferentes corrientes, pero sobre todo con Apel, en su libro sobre la ética del discurso. De acuerdo en que la razón comunicativa no está igualmente alejada de lo moral y de lo no moral. Pero creemos que no lo está porque esa razón comunicativa presupone y contiene de hecho algo ontológico, aunque sea vago, general e indeterminado; aunque no se pueda identificar con Dios o con otro absoluto, ni permita dar una respuesta del todo motivada a las preguntas por qué seguimos nuestros puntos de vista morales y si debemos ser morales, en general.

Las mismas cuestiones creemos que quedan pendientes en su reciente libro sobre la reconstrucción del derecho. Habermas insiste de nuevo en el lenguaje. Este tiene un "telos" del entenderse, presuposiciones, idealizaciones, pretensiones de validez. En el lenguaje y en la intercomunicación se dan entendimiento, confrontaciones, correcciones, cambios, superaciones. Pero todo esto no son más que los hechos. ¿Qué implican o presuponen estos hechos? ¿Por qué se pueden entender los actores del lenguaje? ¿Por qué pueden aceptar correcciones y cambios; por qué pueden superarse posiciones y alcanzarse acuerdos convincentes? ¿No implica todo esto en los participantes en el lenguaje una especie de horizonte común? Y tratándose del derecho, de ordenamientos y de leyes que tienden al bien común ¿no presuponen un saber no sólo acerca de lo que es, sino también de lo que debe ser el hombre y lo que debe ser la sociedad?

Habermas se planteaba este problema al hablar de la moral. Decir qué es lo mejor en una determinada situación depende de la respuesta a otra pregunta: ¿Quiénes somos y quiénes queremos llegar a ser? (174). Habermas decía allí que los "yo" ideales tendrían validez para personas de un determinado ámbito, con proyectos concretos de vida. Esto no facilita la respuesta a la pregunta anterior. Más bien presupone que el hombre depende de su historia, es producto de ella en gran parte, tiene, en consecuencia, un ser-histórico y una herencia que tiene que asumir; y tiene que construir su ser auténtico partiendo de ahí. Pero además de normas para personas de un determinado ámbito y con proyectos de vida concretos, hay normas que valdrían o que tienen pretensiones de validez para todos los ámbitos y para todos los proyectos, como serían los derechos humanos más fundamentales. No parece que se pueda reducir todo a proyectos culturales.

Por todos estos caminos llegamos a cuestiones antropológicas y ontológicas. El hombre tiene que tener un presaber de su ser auténtico, de su situación histórica, de las posibilidades que le ofrece esta situación. Creemos que todo esto se presupone en la acción intercomunicativa y que es precisamente ese saber precategórico el que hace posible entenderse, superar perspectivas, llegar a acuerdos y revisarlos. Ese saber sería también el que haría posible una tensión entre realidad e idea. Creemos que no se supera el platonismo tan fácilmente como dice Habermas, mediante la teoría del lenguaje de Frege o de Peirce. Más bien creemos que el problema del lenguaje habría que plantearse a un nivel más profundo, como hacen Heidegger o Gadamer.

Habermas habla de saber de fondo que se da en el mundo de la vida. Pero creemos que se detiene pronto en las preguntas por lo que implican el mundo de la vida y el saber de fondo. El hecho de que el hombre tenga este saber de fondo del mundo de la vida debería plantear la pregunta por el hombre como ser en el mundo (por usar un concepto heideggeriano) y por el hombre como ser histórico y como ser que "sabe" de su mundo histórico. El hecho de que el hombre tenga con los demás en su mundo una intercomunicación, pueda llegar a acuerdos en vista de fines, presupone nuevas cuestiones acerca del ser histórico, del ser dialógico, del ser con otros, del carácter anticipatorio del comprender humano, del saber práctico-vital, de la relación de este saber con el saber teórico.

Todas estas cuestiones son, sin duda, ontológicas. El planteárselas o no y el dar una respuesta filosófica, depende de dónde pongamos las fronteras de la filosofía. Según Habermas, "pertenece a la dignidad de la filosofía el mantener inflexibles que no puede tener consistencia desde el punto de vista cognitivo ninguna pretensión de validez que no sea justificada ante el foro del discurso fundamentador" (175). ¿Qué hay que entender por discurso fundamentador? ¿Es una verdadera fundamentación la que pone Habermas en el lenguaje, en la intercomunicación y en el mundo de la vida como los describe él? Creemos que no. Tampoco creemos que se pueda llegar a fundamentar de manera incommovible y definitiva en un tiempo en que las mismas ciencias tienen que terminar elaborando teorías que quedan lejos de la experiencia inmediata y sobre las que a veces hay bien poca uniformidad.

La ontología que sugerimos no tiene tantas pretensiones de fundamentación. El presaber o saber precategorial es vago y se tiene que ir haciendo categorial poco a poco, con trabajo y corrigiendo perspectivas, como dice el mismo Habermas. Pero creemos que hay que seguir preguntando más allá de donde lo hace él por presupuestos que pensamos que se dan en su misma teoría del mundo de la vida y de la acción comunicativa.

Creemos también que todo esto es "filosofía", como lo ha sido en grandes autores de todos los tiempos; y que el concepto de filosofía que presenta Habermas en la cita anterior es demasiado restringido y pobre. Nos tememos también que con ese concepto de filosofía Habermas se vería mal para justificar cognitivamente su crítica "filosófica" de la sociedad.

Estos son problemas clásicos de la metafísica occidental, que ha pasado por diferentes explicaciones y que Habermas identifica de modo bastante expedito y simple con una metafísica onto-teo-lógica en su versión sobre todo hegeliana. Después de Hegel ha habido nuevos e importantes intentos que Habermas conoce. Uno de ellos es el de Husserl, con quien dialoga Habermas y con el que establece diferencias: En Husserl el mundo de la vida se vería desde una perspectiva epistemológica, sin superarse la filosofía del sujeto y mediante una idealización transcendental. En Habermas se superaría la filosofía del sujeto y se des-trans-cendentalizaría la idealización mediante la teoría de la acción comunicativa.

Las consideraciones finales de Habermas se acercan más a Heidegger que a Husserl. Creemos que Habermas tenía motivos más que suficientes para entablar un diálogo con la teoría heideggeriana del evento y con lo que éste implica. Es comprensible que no lo quiera hacer, dada la idea que tiene de la fundamentación en Heidegger y dada su interpretación del evento heideggeriano y de la relación de éste, como acaecer histórico, con la historia en que se vio envuelto Heidegger (176). A partir de estos presupuestos es difícil mantener un diálogo con Heidegger. Más ha dialogado Habermas con Gadamer. Pero creemos que tampoco lo ha hecho suficientemente. Un diálogo más a fondo de Habermas con la fenomenología y con la hermenéutica, especialmente de Heidegger y de Gadamer, pensamos que sería aún muy proficuo.

En definitiva creemos que en Habermas hay una serie de presupuestos ontológicos que él, por principio o por prejuicios, no afronta como tales. Intenta afrontarlos por otros caminos; pero siendo éstos inadecuados, las preguntas fundamentales retornan sin encontrar respuesta.