

## COMPRENSIÓN Y AUTORREFLEXIÓN. Dos términos de la recepción de Husserl por Habermas

M<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes  
(Universidad de León)

---

La noción de comprensión ha sido siempre, filosóficamente hablando, una noción difícil. Cualquier intento de aproximación a ella parece introducirnos en los misteriosos vericuetos que hicieron de la empatía en el siglo XVIII el último reducto, y por ello irracional, de la realidad. Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, entiende que se debe a Dilthey y a Husserl, amén de Heidegger y Gadamer, que la noción de comprensión haya logrado un rango ontológico de forma que haya pasado de ser considerada como un método especial de las llamadas ciencias sociales a ser una «condición ontológica de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros» (Habermas, 1987, p. 154). Es verdad que sólo a partir de Dilthey la comprensión adquiere un estatuto que tiene que calificarse con propiedad de racional. Pero, como se sabe, este autor contrapuso la explicación, método propio de las ciencias de la Naturaleza, a la comprensión como método propio de las ciencias del espíritu. Estas ciencias se diferencian de las naturales en que estas últimas se ocupan directamente de las leyes que rigen los hechos físicos, mientras que aquellas se ocupan de lo singular humano, que encierra aspectos físicos pero que nunca puede reducirse a ellos. Mientras explicar supone determinar objetivamente, con validez para todo sujeto, la ley que permite conectar unos determinados hechos, comprender supone buscar la conexión que permite relacionar universalmente a determinados singulares, y no por recurso a una voluntad o conciencia divina que los unifique (como sería el caso de las mónadas de Leibniz) sino en y por la experiencia que de esos singulares tienen otros singulares. Como esos singulares son para Dilthey estructuras psicológicas, quiere decirse que el fundamento de la comprensión es el sujeto psicológico, esa estructura en la que éste consiste, y que, por tanto, comprender hace relación a un estado de conciencia subjetivo (experiencia interna) que pone de manifiesto no conexiones legales entre hechos sino valores, fines, direcciones ideales, es decir, el sentido de los fenómenos, que envuelve y afecta a la integridad del hombre, pues, se relaciona no sólo con su aspecto teórico y racional, sino también con su aspecto práctico.

«Las ciencias del espíritu se ocupan, por tanto, de lo singular, pero no como particular, sino tratando de mostrar en qué consiste su conexión con otros singulares, su sentido, lo que depende de que pueda mostrarse la comprensión (interpretación) como un método con validez universal: «Estas ciencias dependen en su seguridad del hecho de si será posible elevar la comprensión de lo singular a validez universal.» (Dilthey, 1987, p. 321).

De esta forma Dilthey siempre concibió la comprensión como el método propio de las ciencias del espíritu, pero entendió también que en tanto que la realidad de estas ciencias depende de un arte personal, es decir, de la comprensión de un individuo, es necesario constituir su objetividad (universalidad), lo que exige lograr para esta noción un estatuto ontológico. El paso de gigante a este respecto fue dado por Husserl.

Husserl, en *Investigaciones Lógicas*, concretamente en la *Investigación primera*, considera la *comprensión* como el *acto de conferir significación*, entendiendo que ni la fantasía ni la intuición pueden cumplir esta función exigida por el pensar simbólico. En efecto, se ha sostenido, sobre todo por la psicología descriptiva, que la significación de una expresión proviene de la misma expresión en tanto se nos ofrece acompañada de determinadas imágenes o intuiciones que nos remiten a un concepto o a un objeto ya dados. Pero, argumenta Husserl, esto no es cierto ni para el caso de la fantasía ni para el caso de la intuición (Husserl 1967, Inv. 1ª, sobre todo los §§ 17-19). Nuestro autor escogió un ejemplo sumamente ilustrativo como es la representación imaginativa del polígono de mil lados. Cuando tratamos de representarnos en imágenes un polígono de mil lados realmente pensamos en ese objeto, pero siempre produciremos como imagen un polígono de muchos lados. Por ello puede afirmar que la imagen, como la intuición, puede servir de apoyo a la intelección, pero de nada más; realmente imaginación e intuición no pueden ofrecer, afirma, «un ejemplo real del objeto intencional, sino sólo un ejemplo de figuras sensibles, que pertenecen a la especie sensible que constituye el punto de partida natural para las “idealizaciones” geométricas» (Ibíd., § 18).

Este argumento le llevará a sostener que los signos y sonidos físicos son solamente depositarios accidentales de la significación, que no pueden proporcionar nada que explique sus diferencias, las cuales efectivamente se dan, incluso en las apreciaciones de un mismo sujeto, y añade, para corroborar su argumento, que «la diferencia descriptiva que aquí se ofrece evidente no puede referirse al signo sensible –que sigue siendo el mismo–, sino que tiene que referirse al carácter del acto, carácter que justamente varía de modo específico» (Ibíd., § 22).

De esta apreciación se sirve Husserl para distinguir entre lo conocido (y el conocer) y lo comprendido (y el comprender). Unos versos nos pueden resultar conocidos, pero podemos no comprender su sentido (significado). Podemos resumir el argumento plural de Husserl en la forma siguiente: conocer no supone sobrepasar el plano sensible; supone lograr identificar los datos sensibles (los signos dados, las expresiones verbales, etc.) respecto de un concepto que los determina con una significación fija y que, por tanto, permite operar con ellos según unas reglas de juego prefiguradas.

Cuando conocemos todo sucede como cuando operamos en aritmética: los signos no son sólo representaciones físicas, tienen cierta significación, pero ésta les viene

prestada por la noción de operación o de juego en que ellos ingresan en función de los conceptos aritméticos. Ahora bien, podemos sostener que ésta distinción no es válida, que Husserl está identificando subrepticamente conocimiento y comprensión, pues no cabe duda de que la aritmética es también un pensar simbólico, pero entonces tendremos que atenernos a su distinción entre dos formas de entender el pensar simbólico:

1<sup>o</sup>) Aquella en que los signos se someten a reglas de juego ya prefiguradas por los respectivos conceptos, y que nos proporciona el aspecto simbólico del conocimiento, y

2<sup>o</sup>) Aquella que acoge el sentido del pensar sin reglas, que nos sitúa frente a la comprensión como capacidad creativa del hombre en materia de pensamiento, que al comprender aporta una novedad psíquica al contenido sensible que permanece siempre inalterable. No es que añada un nuevo contenido (éste psíquico) al contenido sensible, es que aporta al contenido sensible un nuevo carácter: el de ser signo. *Comprender es, por tanto, un acto psíquico que añade un nuevo carácter a los contenidos sensibles: el de ser signos.*

Si seguimos este argumento al pie de la letra resulta efectivo que Husserl va a sostener decididamente que al considerar la comprensión hay que atender, en primer lugar, a su carácter subjetivo, por el que entiende simplemente la unidad de nuestras facultades representativas, de la que dependen nuestras intenciones significativas. Pero esa unidad subjetiva de nuestros actos representativos hace referencia a un objeto correspondiente. Es, por tanto, necesario preguntarnos por la objetividad de la comprensión y, en este caso, hemos de tener en cuenta el papel que juega la intuición respecto de la experiencia que es, para Husserl, fundamental. Entender este papel supone:

1<sup>o</sup>) Considerar que toda aprehensión (percepción, imaginación, reproducción, etc.), para poder cumplir su función debe pertenecer a una *conciencia inmersa en la experiencia*. Podemos suponer, efectivamente, una conciencia anterior a toda experiencia. Esta conciencia sería incapaz de aprender nada, por tanto carecería de representaciones, y no porque no tuviera sensaciones o vivencias, sino porque sería incapaz de establecer una conexión entre ellas, por tanto, de tener experiencia. Y, ¿a qué se debe la capacidad de conexión de las sensaciones y vivencias que hace posible la experiencia? La apreciación de Husserl es contundente, se debe a la reflexión psicológica: «Sólo en la reflexión psicológica se hacen las sensaciones objetos de representación» (Ibíd., § 23).

2<sup>o</sup>) Considerar la necesidad de que la conexión entre las sensaciones (la experiencia) proporcione un *material constructivo* análogo al contenido del objeto por ella representado. Esta realidad constructiva del contenido de la sensación, análoga para todas las aprehensiones, es la que hace posible que pueda hablarse de la objetividad de la comprensión en tanto que ésta produce a partir de estos dos términos el fenómeno del simple *signo*, como objeto *físico* (Husserl pone como ejemplo el sonido verbal). Y hemos de tener en cuenta que la función que corresponde a la sensación respecto a la objetividad de la comprensión no puede llevarse más lejos, no puede forzarse más allá, del signo como representación sensible del objeto, por tanto, en cuanto aquél cumple la función de señal. Por ello, la objetividad que afecta al *significar del signo*, es totalmente nueva, no está presente ya en la sensación, nunca nos remite

a ésta. El carácter del signo de ser expresión de algo, es decir, la objetividad del signo expresivo, no tiene su fundamento en la sensación sino en un acto de *intuición*. Así, la constitución del signo depende de la sensación, la del significar de la intuición.

La exigencia de la intuición del objeto supone que la comprensión nunca produce sólo intenciones significativas vacías, que únicamente remiten a la unidad de nuestros actos representativos, sino que siempre exige la vertiente objetiva, esto es, su cumplimiento. Por ello la comprensión, cuando da lugar a las significaciones correspondientes, no produce un mero significar vacío, sino formas verdaderas de pensar los objetos en general o, dicho de otro modo, aspectos necesarios de pensar los objetos. Otra cosa es que el objeto a que se refieren nuestros actos sea real o ficticio; al atender a esta consideración se nos abren en las investigaciones dos caminos:

1. O nos encontramos ante un caso de intuición adecuada, por tanto, de evidencia objetiva, que es tanto como decir que se trata de una verdad;

2. o la intuición es inadecuada pero nos provee de distinciones suficientes entre las significaciones para conducirnos a un juicio prácticamente útil, aunque no esté dotado de evidencia.

Siguiendo esta doble posibilidad Husserl enfocó la efectividad de la comprensión en dos sentidos: uno es el que afecta a la actualidad de la significación, que hizo depender directamente de la intuición como capacidad de producir evidencia, como hemos dicho, verdad. El otro, más desarrollado en las *Investigaciones*, es la comunicación, esto es la relación entre hablante y oyente.

La realidad de la comunicación tiene su base en la comprensión, tanto del que habla como del que escucha. En la exposición así lo reconoce Husserl, al final de §7 de la primer investigación, al afirmar que en la comunicación se realiza una mutua comprensión entre hablante y oyente. En efecto, podemos decir que el que habla comprende, pues la palabra hablada se vuelve discurso comunicativo en virtud de que el hablante le presta, en la unidad de sus actos psíquicos, un sentido. Por su parte, el que escucha atiende a quien le habla no como un emisor de meros sonidos sino como un ser dotado de una unidad psíquica que es capaz de mostrar a través de la voz, es decir, de la parte física del discurso, que el oyente percibe en tanto en cuanto es capaz de producir una unidad psíquica similar. Esto supone que en la comunicación se realiza siempre una forma común entre hablante y oyente. Esta comunidad se realiza dado que cada expresión del discurso de un hablante es una señal de la unidad psíquica que da el sentido y que tiene en su base las vivencias del hablante. A esta función de las expresiones la denomina Husserl *función notificativa*. Ahora bien, la comunicación no exige que la correlación de las unidades psíquicas del hablante y del oyente sean iguales. En el caso del hablante la exteriorización de las vivencias con sentido puede ser acompañada de verdad (en el caso de que viva sus vivencias) en el caso del oyente, puede percibir las vivencias del hablante pero no vivirlas. De esta forma la realidad de la comunicación no tiene por qué exigir evidencia, sino que puede fundarse simplemente en una intuición inadecuada, externa a la unidad de sentido expresada por el hablante.

Pero cuando Husserl sostiene en las *Investigaciones* que tanto en la significación actual de una expresión como en la comunicación, para distinguir un signo con sentido de un signo sin sentido es necesario recurrir a la intuición como modo de evitar

equivocos o para fijar las diferencias significativas capaces de orientar la práctica, exige que ésta culmine en la verdad del pensamiento, por tanto, en la adecuación entre lo pensado y la cosa, pudiendo ser ésta una esencia conceptual (ideal) o un objeto real.

La verdad la concibió Husserl como una *adaequatio rei et intellectus*, en la que todas las intuiciones parciales de la cosa que la presentan en escorzo, así como todas las intenciones significativas, alcanzan cumplimiento, en tanto en la

«*adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es "dado" o está "presente" real y exactamente tal como lo que es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento » (Husserl 1967, Inv. 6<sup>a</sup>, secc. 1<sup>a</sup>, § 37).

Pero, es cierto que la verdad puede entenderse en dos sentidos: laxo y riguroso. En ambos casos la evidencia se produce porque existe una percepción adecuada, pero en el primer sentido (laxo) ésta se produce como resultado de una síntesis de percepciones particulares, aunque conectadas, y porque esta síntesis remite no directamente a un objeto, sino a la esencia conceptual por la que las palabras adquieren significación universal. En el segundo caso se produce una evidencia en sentido riguroso, pues ahora la síntesis de las percepciones no nos remite a una formación mental de las intuiciones, sino a un objeto (esencia cognoscitiva) que no es solamente aludido sino dado en la intuición y, por tanto, identificado. La verdad se logra, pues, a partir de una síntesis capaz de producir una identidad y concluye en el caso estricto en una identificación. Bien entendido que en ningún caso se obtienen simplemente enunciados sobre significaciones, sino verdaderas síntesis perceptivas que producen siempre una situación objetiva, siendo su correlato una identidad, sólo que en el primer caso ésta únicamente se muestra como determinación (posible aunque necesaria) del objeto en general, y en el segundo caso como un objeto dado.

A la luz de este concepto de verdad ¿qué significado tiene esta implicación de intuición y comprensión? Siguiendo las *Investigaciones Lógicas*, cuya lectura inicial estaba indudablemente en una línea semejante a las investigaciones de Dilthey, la interpretación que inmediatamente se sugiere es el carácter de superación de la verdad respecto de la comprensión. Con lo cual Husserl ratifica la apreciación de Dilthey de que es necesario pasar de la comprensión a la explicación, pues ésta es su superación, el encuentro con la verdad. Sin embargo, *La crisis de las ciencias europeas* puntualiza esta lectura inicial en el sentido de que tomar algo por verdad, alcanzarla, por tanto lograr una objetividad, exige, necesariamente, *comprensibilidad*, esto es, que las cosas tengan un significado. Con esto se asume que el saber universal sobre el mundo, el mundo objetivo, surge en la subjetividad y, por descontado, en mi subjetividad. De esta forma la *Crisis* puntualiza decididamente el trabajo de las *Investigaciones* en el sentido de que *la verdad es una exigencia de la comprensión* misma, no simplemente su superación.

No atender a esta condición de la objetividad instala en las ciencias y en el mundo de la vida un discurso ingenuo que supone que todas las verdades a las que accede la ciencia, toda su realidad, se producen independientemente del pensamiento y acción ligada a la subjetividad, que nada tiene que ver con ella cuando realmente son una configuración de vida (ver Husserl, 1991, § 26). Esta nueva forma de entender

las relaciones entre comprensión y verdad, que Husserl denomina *el problema de Hume*, es realmente una determinada forma de pensar el mundo objetivo que supone un giro completo en la forma de pensar las realizaciones científicas. Según ella, el saber científico tiene que prescindir de la idea de que el valor que encierran sus logros es el de proporcionar un conocimiento último sobre la realidad, porque la ciencia sólo puede moverse en el contexto de la relatividad, nunca en el de lo absoluto: «(la ciencia)... en modo alguno investiga la naturaleza en el contexto absoluto en que el ser real y auténtico revela su sentido de ser, esto es, nunca se aproxima temáticamente a este ser» (Ibíd., § 55). Esto significa que realmente ninguna verdad científica puede carecer de significación y validez para el científico, pero porque este sentido lo es, y lo es objetivamente, en cuanto realización autorreflexiva de la subjetividad realizadora.

De la orientación comprensiva (subjetiva) que Husserl presta a la ciencia surge inmediatamente *la paradoja de la subjetividad humana*, que nace del hecho de que el sujeto humano es al mismo tiempo que sujeto en el mundo objeto en el mundo. Puede describirse el problema de la siguiente forma. Hablar de objetividad no tiene sentido ni posibilidad más que en función de la experiencia de la intersubjetividad, lo que se pone de relieve en el momento mismo en que la práctica de la *epoché* cancela todos los valores mundanos como absolutos y los hace depender de la subjetividad. Mi propio yo, en cuanto tengo que pensarlo como objeto (como totalidad y unidad de las vivencias) no tiene sentido más que en función de la experiencia de la intersubjetividad, que supone que los otros yo implican necesariamente mi yo, en cuanto su constitución como objetos no puede darse sin la experiencia de mi yo. Así, la estructura de la intersubjetividad es la estructura del yo transcendental, lo que asegura la posibilidad de la comunicación dado que no reduzco la existencia del otro a correlato intencional, sino que lo que intencionalizo. Cuando me refiero a otro, me refiero a una existencia absoluta, esto es, a la estructura del yo transcendental. Esta idea permite a Husserl criticar el concepto de yo expuesto por Descartes en tanto no llegó a descubrir que la distinción yo-tú sólo puede constituirse en virtud del ego transcendental..

Ahora bien, como dice Husserl, «la intersubjetividad universal en la que toda objetividad... se disuelve, no puede, evidentemente, ser otra que la de los hombres, la cual es innegablemente, ella misma, una parte constitutiva del mundo» (Husserl, 1976, § 53). Y de aquí la paradoja: «¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, la subjetividad humana, constituir todo el mundo...?» (Husserl, ibíd.). Esta paradoja nace del equívoco fundamental que considera que el yo fenoménico (ánimico incluido) se mantiene en el sujeto transcendental, cuando realmente ha sido triturado por la *epoché*, de forma tal que la relación con el alter no se presenta ya nunca como una percepción sensible, sino como una percepción de evidencia en que se constituye un mundo para todos y para cada uno, en el que ocurre justamente al contrario: que el sujeto humano es la auto-objetivación del sujeto transcendental. Por esta razón entiende Husserl que no se trata de que el yo que realiza la primera *epoché* pueda ingenuamente adscribir a toda la humanidad la transformación que él realiza, sino que si bien en el yo natural, incluso sin conciencia de ello, se presenta y actúa la transformación históricamente ya proto-figurada, ésta depende para su realización de la unidad total de la intersubjetividad, por tanto del sujeto transcendental como centro absoluto de toda constitución.

Pero estas ideas no son posibles sin concebir al yo como un yo temporal cuya presencia actual, en el modo de la duración, exige su concepción como otro en tanto que su actualidad es un resultado la transformación de sí realizada a través de sus pasados. La concepción temporal del yo, que supone la necesidad de considerarlo siempre como otro, es la que introduce el principio de la intersubjetividad como necesaria. Ahora, si respecto de los pasados esto es cierto ¿de qué depende que respecto del yo actual se mantenga con prioridad la categoría de duración, y con ella la de identidad?

En este contexto de ideas una noción adquiere una importancia fundamental, la de *autorreflexión*. De ella se sirve Husserl para significar el acto mismo de la donación de sentido por un sujeto cuya acción, al ser histórica y momentánea simultáneamente, tiene que dar cuenta tanto de la variación de vivencias como de la identidad que constituye. Con ella ingresamos realmente en uno de los problemas candentes de la fenomenología, el que nos indica que nuestro hacer, el de todos y el de cada uno, hacer al que se debe toda donación de sentido, supone unos *objetivos últimos* que dependen en última instancia de la conexión de los *conceptos filosóficos*. Esto es tanto como hacer de toda investigación histórica una investigación sobre la verdad de los conceptos filosóficos de los que dependen los objetivos que todo sujeto, y supone que nadie puede dar cuenta de lo histórico si no es desde categorías filosóficas. Así, las tareas del filósofo y del historiador convergen realmente en un intento de eliminar los prejuicios ligados a las condiciones tanto de privacidad como de sociabilidad de los sujetos, cuyo objetivo es el de alcanzar una crítica responsable sólo posible por la verdad históricamente comprobada de los conceptos. De este modo, no puede haber una práctica responsable sin el conocimiento de los conceptos filosóficos y de sus consolidaciones históricas, porque, como dice el mismo Husserl:

«La autorreflexión sirve a la decisión, y aquí significa, naturalmente, al mismo tiempo, prosecución de la tarea más propia, de la tarea comprendida y explicada ahora a partir de esa autorreflexión histórica, la tarea en fin, que en el presente nos es encomendada en común» (Husserl 1991, § 15).

La recepción general que de la comprensión hace Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* no cabe duda que debe mucho al planteamiento realizado por Dilthey, pues aun poniendo de relieve que la concepción dualista de la ciencia tiende a ser superada, resulta que el problema de las ciencias sociales consiste, hoy todavía, en cómo hacer de la comprensión un método universal. Por otra parte, el problema de la racionalidad de la comprensión se plantea ineludiblemente, también como en Dilthey, en función del problema de lo singular y la comparabilidad de las imágenes del mundo. Ahora bien, no cabe tampoco duda de que el tema fundamental de esta recepción fue el planteado por Husserl en la paradoja que hemos señalado, pero al que Habermas intenta restar su carácter de absoluto (que depende de la noción de sujeto transcendental), adscribiendo la paradoja a la acción de intérprete del científico social. Podemos resumir el problema de la siguiente forma: dado que el científico social se haya inmerso vivencialmente en una determinada interpretación de lo real, de forma que su lenguaje no puede ser, sin más, un instrumento neutral, ¿cómo podemos entender que sus realizaciones científicas expresan una verdad social?

Resumiendo, podemos decir que dos son los temas relativos a la comprensión a que se enfrenta Habermas: la racionalidad de la comprensión y la problemática de la comprensión en las ciencias sociales, dependiendo la solución de este último de la dada al primero, y que ésta sobreviene en tanto la comprensión resulta ser el fundamento de la acción comunicativa por medio de la que los sujetos son capaces de alcanzar un consenso con relación al mundo práctico común. Es decir, que Habermas, como Husserl, va a poner de relieve la importancia de la comprensión para la comunicación, de la que espera la solución al problema de la racionalidad en las ciencias sociales. Pero vamos por pasos.

Habermas recoge el giro que Husserl dio a la comprensión en la *Crisis*, preocupándole de dicho giro, fundamentalmente, la racionalidad de la comprensión, pues considera que ésta se ha entendido de forma distorsionada porque se ha hecho equivalente a objetividad, reduciéndola a racionalidad técnico-instrumental. Una concepción no distorsionada de la comprensión debe partir de suponer que el significado no depende de ningún centro absoluto de orientación sino de las imágenes del mundo de que se sirven los sujetos, lo que es lo mismo que afirmar que la racionalidad de la comprensión no puede depender de ninguna idea preestablecida a la que tenga que ajustarse una determinada interpretación del mundo, sino que exige una previa clarificación del contexto. Sólo ésta puede mostrar no las propiedades teóricas (lógicas y semánticas) que rigen la comprensión, sino las categorías que la imagen del mundo de que se sirven pone a disposición de los sujetos. Por ello, sólo la determinación de estas categorías puede mostrar en qué consiste la racionalidad de la comprensión.

De esta forma, mientras Husserl mantuvo la noción de verdad como constitutiva de la comprensión, Habermas entiende que sólo un proceder objetivista, técnico-instrumental, puede apoyarse en la noción de verdad. Al lado de la verdad hay que incluir como categorías igualmente fundamentales para la comprensión la *validez*, la *sinceridad*, la *autenticidad* y la *rectitud*. La noción de verdad es solidaria de una noción de mundo uno y abstracto que sólo encuentra apoyo en las reglas de la lógica. Frente a ella Habermas entiende que hay que atender a tres ideas de mundo: mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, estando cruzada esta triple distinción con la dicotomía mundo interno/mundo externo. Así, el mundo subjetivo es el mundo interno, opuesto al mundo externo que comprende los mundos social y objetivo.

Al mundo subjetivo pertenece la totalidad de las vivencias de un individuo que presentan frente al mundo objetivo y al mundo social «un ámbito de elementos no compartidos, un ámbito de *no-comunidad*» (Habermas, 1987, p. 81), de forma que es posible distinguir del mundo propio el mundo subjetivo de los otros. Cada subjetividad puede comportarse respecto de cualquier otra como un espejo que refleja su mundo subjetivo, cada mundo subjetivo es un espejo que puede reflejar todos los demás sin implicarlos en el suyo propio. Pero la distinción formal de los tres mundos cumple la misión de mostrar que si las relaciones meramente subjetivas son posibles lo son sólo en tanto es posible mostrarlas como tales, es decir, en tanto que frente a ellas es posible realizar situaciones de comunidad, esto es, de acuerdo intersubjetivo. Esto supone que toda la comprensión descentrada del mundo tiene que apoyarse en la comunicación, de forma que podemos hablar de comprensión



racional si podemos hablar de racionalidad comunicativa. El supuesto de Habermas es que ésta es posible si puede realizarse un discurso con pretensiones de validez susceptible de crítica, al que denomina discurso racional. Por tanto, la comprensión será racional si es posible un discurso racional.

Habermas sostiene que el discurso racional es posible no en tanto está ligado a condiciones mínimas de racionalidad (coherencia y no contradicción), sino en cuanto está ligado a una *razón procedimental* o, lo que es lo mismo, a la posibilidad de llegar a un consenso sobre la forma de entender qué se va a tratar como un hecho, qué como una norma válida y qué como una vivencia subjetiva (qué contenido tiene cada mundo); lo que supone determinar la forma en que se va a hacer frente a las incoherencias, las contradicciones y las disensiones.

La racionalidad comunicativa, esto es, la comprensión racional, se apoya fundamentalmente en la existencia de una interpretación racional del mundo que se funda en pretensiones de validez, rectitud, veracidad y autenticidad, y que presupone un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo, lo que no puede basarse, como piensa Husserl, en pretensiones de verdad fundadas de forma absoluta, sino que, al contrario, lo que sea verdad resultará de (y se identificará con) la realidad intersubjetiva de la comunidad, o dicho de otra forma, de la acción tendente al entendimiento, la acción comunicativa. Esto es tanto como suponer que la verdad no es universal, sino que está ligada a las relaciones intersubjetivas alcanzadas (consenso) en un contexto humano, es decir, en una sociedad. Realmente a Habermas podían aplicársele las mismas apreciaciones que él recoge de McHugh, cuando afirma que

«la universalidad de la pretensión de verdad es apariencia; lo que en cada caso se acepta como verdadero es asunto de convención. La verdad sólo es concebible como un resultado socialmente organizado de líneas contingentes de conducta lingüística, conceptual y social» (Habermas, 1987, p. 177).

Sólo habría que sustituir en este texto la palabra convención por la palabra consenso para que fuera expresión propia del pensamiento de Habermas. Pero esto hace de la filosofía de Habermas no una filosofía trascendental, como la de Husserl, que pretende descubrir unas verdades asumibles por las ciencias en tanto que sus prácticas las reproducen, sino una filosofía social, solidaria de un proceder empírico, al que pretende universalizar y reproducir como el comportamiento propio de todo ser humano.

En este contexto de ideas la noción de autocomprensión pierde totalmente su sentido para concluir siendo el ejercicio vacío de la crítica y la autocrítica que sólo puede terminar en una dialéctica negativa que el propio Habermas crítica a Adorno al preguntarse si la filosofía:

«...por el camino de la crítica y la autocrítica no ha perdido su contenido y en lugar de la autocomprensión natural de una teoría crítica de la sociedad, no representa más que el ejercicio vacío de la autorreflexión que versa sobre los temas de su propia tradición sin ser capaz de un pensamiento sistemático» (Habermas, 1975, p. 205).

Así, por la recepción que Habermas realiza de la comprensión y de la autorreflexión su pensamiento se enfrenta al de Husserl. Este trataba de alcanzar la realidad última del quehacer filosófico y mostrar cómo sus conceptos se instalan como prácticas comunes en el ámbito humano intersubjetivo. Aquel no pasa de mostrar que los conceptos filosóficos dependen de una determinada práctica: la social, en tanto reúne en sí los caracteres de lo intersubjetivo, lo que si bien permite prescindir del carácter absoluto del sujeto trascendental, no hace posible su universalización solidaria del examen de los conceptos histórico filosóficos como reordenaciones posibles del sentido de la verdad, sino simplemente la comprobación de la efectividad de unas prácticas e interpretaciones sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

Sólo se recogen las obras citadas en el texto.

- DILTHEY, W. (1978), *El mundo histórico*, Obras de Dilthey vol. VII, trad. E. Imaz, México, F.C.E.
- HABERMAS, J. (1975), *¿Para qué aún filosofía?*, Valencia, Teorema V, 2.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- HUSSERL, E. (1967), *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial.
- HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Editorial Crítica.