

# *Martin Heidegger y la filosofía del sujeto: Según Jürgen Habermas*

**Leonardo Mauris De la Ossa**

Egresado de Filosofía  
Universidad de Cartagena  
Colombia

## **Resumen:**

El presente trabajo pretende mostrar la forma como Heidegger (1889-1976) entiende y enfrenta la filosofía del sujeto inaugurada por Descartes y que se extiende a toda la época moderna. A su vez señalaremos las críticas que Habermas (1929) proporciona respecto a las posturas heideggerianas, hasta proponer a lo que en opinión de Habermas, sería la solución para salir de la filosofía del sujeto.

## **Palabras Claves:**

Sujeto, Heidegger, Habermas, Dasein, Ser-en-el-mundo.

Desde los primeros escritos heideggerianos hay un constante intento por superar el paradigma de la subjetividad, que según él, en la metafísica cartesiana se ha profundizado. Para ello Heidegger procede a revindicar la pregunta por el Ser, olvidada desde que el ente se ha tornado en prioridad. Revindicar la pregunta por el Ser es desplazar la causa por la que fue olvidada. Según Habermas, Heidegger a pesar de su intento, sigue atrapado en las redes de la filosofía del sujeto. Debido a que sólo se puede salir de ella a través de las categorías brindadas por la Razón comunicativa, las cuales Heidegger —en opinión de Habermas— desarrolló para luego abandonarlas definitivamente. Será el objetivo del presente trabajo mostrar la forma como Heidegger entiende y se enfrenta a la filosofía de la subjetividad (I), para luego señalar la manera, según la cual considera Habermas que Heidegger no logra superarla

(II) y por último proceder a demostrar cómo la Razón Comunicativa es la manera de salir de la filosofía del sujeto (III).

**I) HEIDEGGER Y LA FILOSOFÍA DEL SUJETO:** Para Heidegger, en la filosofía de occidente han existido dos tipos de preguntas, aquella por la que se interroga la esencia del Ser, es decir, la pregunta fundamental, y la pregunta por el ente; considera al tiempo que ha sido la segunda forma de pregunta la que se ha impuesto desde Platón a Nietzsche.

En su análisis a Descartes, y con ello a la modernidad, Heidegger argumenta que la pregunta por el ente se transforma por la búsqueda en: “el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que la sigue se vuelve en edad moderna” (Heidegger, 2000; p. 119) ¿Qué pasó para que en la modernidad se planteara esta pregunta en semejantes términos? Heidegger dirá que el intento de encontrar en el hombre la posibilidad de fundamento de la verdad, surge cuando el hombre se “libera” de las creencias vinculantes, de la “verdad revelada bíblico-cristina y la doctrina de la iglesia” (Heidegger, 2000; p. 112). Éste intento no sólo rompe, según Heidegger, con el pasado, sino que al tiempo inaugura una nueva definición de la esencia de la libertad. De ahora en adelante, ser libre esencialmente significa.

*Que en lugar de la certeza de la salvación que era criterio de medida de toda verdad, el hombre pone una certeza en virtud de la cual y en la cual alcanza certeza de sí, como de aquel ente que de ese modo se coloca a sí como su propia base (Heidegger, 2000; p. 120).*

En la filosofía de Descartes, el hombre es entendido como el subiectum, lo subyacente, lo que está en el fondo de todo re-presentar del ente y su verdad. El ente tendrá existencia en la medida en que el re-presentar que se dirige a él haya sido motivado por una autoconciencia; ser consciente del ente, por lo tanto, es ser primigeniamente auto-consciente, re-presentar es un auto-representar. Esta posición permite que Heidegger deduzca las siguientes cuatro proposiciones, que a su parecer explican a la modernidad:

1. El concepto de sujeto, entendido como subiectum, pasa a ser el nombre propio del hombre, es el que describe esencialmente a éste ente; ello obliga necesariamente a diferenciar entre un sujeto y un objeto, todo ente que no sea el hombre será entendido desde ahora como objeto al que hay que dirigirse.

2. De lo anterior se deduce que al ente se considerará como re-presentación. Ello no quiere decir que el ente sea un mero pensamiento, Descartes sabía que el ente es en sí, o efectivamente real. Lo que intenta con ello Descartes es poder encontrar la forma como el ente debe ser alcanzado y asegurado, dado que éste está separado del sujeto. Por lo que el re-presentar debe entenderse como calcular.

*Por medio del cual se asegura por doquier al hombre el proceder por medio del ente, la investigación del mismo, su conquista, dominio y puesta a disposición de manera tal que él mismo pueda ser, desde sí, amo de su propio aseguramiento y su propia seguridad (Heidegger, 2000; p. 140).*

3. En tercer lugar Heidegger muestra como debe ser entendida la esencia de la verdad. Si como hemos dicho se concibe al hombre como subiectum y por ello separado del objeto entonces la verdad será la correspondencia entre los enunciados y lo anunciado. Ello es, la adecuación entre el conocimiento y el ente.

Heidegger subraya que el conocimiento entendido como re-presentar y emanado del sujeto se da como indudable debido al proceso previo de cálculo al que ha sido sometido. Planteado en estos termino la verdad del ente será aquella de la que el sujeto esté seguro. Dado lo anterior, Heidegger puede concluir que la verdad en Descartes es ante todo certeza.

Para Descartes, argumenta Heidegger, la verdad como certeza debe ser entendida esencialmente como un pro-ceder, como un asegurarse-de antemano; el método obtendrá, por lo tanto, un peso metafísico no alcanzado anteriormente, desde ahora se encuentra inscrito en la misma subjetividad, desde este momento el método será entendido como proceder para asegurarse-de-antemano al objeto. El método será “necesario (esencialmente necesario) para encontrar y asegurar las huellas de la verdad (certeza) del ente” (Heidegger, 2000; p. 140)

4. Por último, pensar al hombre como subiectum significa que éste es la medida de todo el ente, y en cuanto medida del ente dispondría de él en su totalidad; de ahí que la modernidad se caracterice por el avasallador crecimiento técnico que en aras de proceder en la conquista y dominio del mundo, por la vía de la re-presentación y el cálculo, se ha olvidado por el Ser de ente. Será el objetivo de Heidegger superar la filosofía del sujeto antes expuesta,

para ello procede haciendo una destrucción de la metafísica de occidente y por lo tanto, a la pregunta que ha imperado en ella desde Platón a Nietzsche, ello es, la pregunta por el ente. Este trabajo lo inicia desde la introducción de *Ser y Tiempo*, donde sostiene: “hoy esta pregunta (la pregunta por el Ser) ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una afirmación de la metafísica” (Heidegger, 1997; p. 25.) Preguntar por el Ser marca una ruptura con la metafísica que interroga por el ente; por lo que desde el comienzo de *Ser y Tiempo* está en Heidegger el fuerte intento de superar la filosofía del sujeto, por ello no empieza afirmando al hombre, sino la pregunta por el Ser. Es de resaltar el acento que se pone en la pregunta por el Ser y no en el Ser como olvidado. ¿Qué quiere decir Heidegger, cuando afirma que se ha olvidado la pregunta que interroga por el sentido del Ser? ¿Qué entiende Heidegger por pregunta?

No debemos entender por pregunta un estado de incertidumbre y duda del sujeto que, por medio del método, busca tener certeza. Para Heidegger lo importante de la pregunta es que está determinada por aquello que pregunta: “todo preguntar es un buscar. Todo buscar esta guiado previamente por aquello que se busca” (Heidegger, 1997; p. 26). Se deduce que el centro de interés filosófico será la pregunta por el Ser y el sentido del Ser. De igual forma debemos tener en cuenta: “todo preguntar por [...], es de alguna manera un interrogar a... Al interrogar le pertenece, además de lo puesto en cuestión; algo puesto en cuestión” (Heidegger, 1997; p. 28). Surge la necesidad, dada la importancia de la pregunta por el Ser, preguntar al ente, ya que Ser es Ser del ente. Pero ¿quién es este ente? ¿A qué ente hay que interrogar? Para responder estos interrogantes debemos remitirnos a lo que Heidegger dice en la introducción de *Ser y Tiempo*:

*Si la pregunta por el Ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá, según aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el Ser; de comprender y poder captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista hacia, comprender, y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivo del preguntar y, por ende, también ello, modos de ser de un determinado ente, del ente que somos en todo caso nosotros mismo, los que preguntamos. Por consiguiente elaborar la pregunta por el ser significa hacer de un ente-el que pregunta- se vuelva transparente en*

*su ser. El planeamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que él se pregunta-por el ser. A éste ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el termino Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo respecta a su ser (Heidegger, 1997; p. 30).*

Es sólo en la pregunta por el Ser donde el *Dasein* aparece. De lo que concluimos que el hombre (*Dasein* en este caso) ya no se plantea seguro de sí mismo, se presenta él mismo como un ser para quien existe la pregunta por el Ser, y que está implicado en la pregunta en tanto en que es (existe) y no en tanto en que piensa. Heidegger muestra un rotundo rechazo al *yo pienso* cartesiano y afirma la existencia como categoría principal en el estudio del hombre (*Dasein*). En concordancia a ello Heidegger menciona las dos formas de determinación del *Dasein*. En primer lugar, menciona que: “la esencia del *Dasein* es su existencia (EXISTENZ)” (p. 67) y la cuestión de la existencia no se puede liquidar sino por el existir mismo. En segundo lugar: “el ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada caso el mío” (p. 68) y ello connota siempre pronombres personales: «yo soy», «tú eres». Pero estas determinaciones del *Dasein* se deben ver y comprender *a priori* sobre la base de aquella estructura esencial del *Dasein* que Heidegger llamará «ser-en-el-mundo», por lo que es justamente el punto de partida en la analítica del *Dasein*. Y por ello un desprendimiento a la filosofía de la subjetividad en tanto que esta inicia su analítica en un estado solipsista del sujeto y por lo tanto sin ninguna relación con el mundo

El ser-en-el-mundo, sostiene Heidegger, no debe entenderse como una simple relación espacio-temporal, ello es por ejemplo, el agua «en» el vaso, ya que éste «en» es entendido como categoría que está referido a los «entes-antes-los-ojos»; «ser-en» del *Dasein* como estructura fundamental de él, debe entenderse como: “Residir, habitar, quedarse en; «en» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer]algo.” (Heidegger, 1997; p. 55). Por lo que el-estar-en-el-mundo el *Dasein*, dice Heidegger no mienta jamás un mero estar-junto-a las-cosas que están ahí, algo así como un *Dasein* estando junto al mundo. Al estar-en-el-mundo el *Dasein* se absorbe en él. El dirigirse-a y aprehender no sale de una esfera interna (como el *yo pienso* cartesiano), no es un re-presentar. Porque el *Dasein* por obra de su ser primario, siempre ha estado ahí afuera, absorbido en-el-mundo y en todo caso antecedido por el mundo.

Por otra parte, la forma como el Dasein establece su relación de conocimiento con el mundo, marca una clara ruptura con Descartes y por ello con a la filosofía de la subjetividad. Ya hemos señalado cómo en lugar de un sujeto cognoscente relacionado consigo mismo, lo que Heidegger entiende por conocimiento, es un acto de interpretación el cual es una comprensión pre-antológica que posee el Dasein del Ser surgida en su relación o habitar en el mundo y adquirida a través de la Existencia. Por otra parte, es en el mundo donde el ente se oculta y se le des-oculta al Dasein debido a que es el mundo el que constituye el horizonte alumbrador. El mundo antecede siempre al sujeto que se acerca al objeto con la pretensión de dominio mediante el conocimiento y la acción. Podemos decir que no hay una relación que emana del sujeto hacia el objeto, ya que es el mundo el que empieza fundando relación o formando el contexto a partir del cual se nos des-vela el ente. En resumen el Dasein se halla aún preso de relaciones con el mundo y aunque ocupa un lugar privilegiado frente al resto de los entes intramundanos, dadas las formas del ser-en-el-mundo del Dasein, éste está entre-tejido con los procesos formadores de contexto que constituyen la apertura o des-velación del ser. Con lo anterior, Heidegger obtiene una gran ganancia frente a la filosofía del sujeto, dado que el conocimiento y la acción no deben ser entendidos como una relación de sujeto-objeto, él entiende al conocimiento como un modo de ser del Dasein fundado en el ser-en-el-mundo.

**II) CRÍTICAS HABERMASIANAS A LA METAFISICA DE MARTIN HEIDEGGER:** Una vez que hemos analizado la forma cómo Heidegger entiende y enfrenta a la filosofía del sujeto, podemos desarrollar las críticas que a ellas presenta Habermas. Para éste autor, a pesar de los fuertes intento de Heidegger por superar la filosofía del sujeto al final no lo logra. A continuación se demostrará los principales argumentos que Habermas desarrolla en contra de Heidegger.

En primer lugar, Habermas considera que Heidegger restaura a la filosofía de la posición de dominio de la que fue despojada por los jóvenes hegelianos en contra del maestro Hegel. Para Hegel, la historia de la filosofía se había vuelto clave para entender la filosofía de la historia, recordemos que lo real debía ser racional, y lo racional debía ser real; una vez que los jóvenes hegelianos, como Marx, sostiene que la superestructura no es más que lo que se desprende de la estructura, y que no era otra cosa que ideología de la clase dominante, se busca restaurar lo externo frente a lo interno, lo material

frente a lo espiritual, dando ello como resultado una des-potenciación de la filosofía. Heidegger, sin embargo cree, argumenta Habermas, que el poder histórico de la cultura viene fijado en cada caso, en lo que sentido se refiere, por una pre-comprensión colectiva vinculante de aquello que puede acaecer en el mundo, una pre-comprensión antológica de categorías constituidoras de horizonte, que en cierto sentido pre-juzga el sentido del ente.

En un segundo lugar, Habermas sostiene que Heidegger, con el intento de volver a la pregunta por el Ser, integra a su filosofía la idea nietzschiana del dios Dionisio (Nietzsche, 2000). Es evidente cuando Heidegger realiza la diferenciación entre el Ser y el ente, obligando que el Ser se vuelva, de cierta manera autónomo frente al ente: “El ente ha sido abandonado del Ser. Éste abandono por parte del Ser afecta al ente en su totalidad y no sólo al ente que es el hombre” (Habermas, 1989; p. 188). Por lo que el retorno al origen, al origen esencial, se piensa como posibilidad de un futuro, futuro que despuntará cuando se halla consumado la época del olvido del Ser, y aunque el mesiánico nietzscheano dejaba espacio para «forzar la salvación», “se torna en Heidegger en la espera apocalíptica de la aparición catastrófica de lo nuevo” (Habermas, 1989; p. 167).

En tercer lugar Habermas sostiene que Heidegger, para poder hacer una crítica que no sea auto-referencial, debe reclamar un saber especial, es decir, un acceso privilegiado de la verdad que no caiga en las formas de discurso fundado en la autorreflexión o en estudio del ente tal como lo entendía la filosofía del sujeto, tales como el pensamiento científico e investigativo efectuadas en términos metódicos. Para ello Heidegger acentúa el sentido no estratégico de acuerdo ínter-subjetivo alcanzado en la relación con el otro, con la cosa y consigo mismo:

*Entenderse sobre algo significa pensar lo mismo sobre ello y en caso de división de opiniones fijar los aspectos donde hay acuerdo y aquello en la que hay disenso... como el mal entendido y la incomprensión son formas degeneradas de entendimiento sólo en entendimiento puede fundar el acercamiento de esos mismos hombres en su peculiaridad y mismidad (Habermas, 1989; p. 180).*

Habermas lamenta que esta idea sea aceptada por Heidegger solo como crítica a la metafísica, ignorando por ello que planteamientos similares han servido como metodología de las ciencias comprensivas del espíritu y la sociedad. Por lo que Habermas sostendrá que el intento de Heidegger por escapar del

discurso perteneciente a la filosofía del sujeto lo lleva a verla como un “poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y solo permite escapar hacia a la inmediatez del arrobamiento místico” (p. 170), sin embargo no es entender, o llevar a sus últimas consecuencia esa intuición que le sirve a Heidegger para su crítica de la metafísica.

En realidad, el punto donde Habermas sostiene que Heidegger sigue atrapado en la filosofía del sujeto es en la imposibilidad que tiene este último para zafarse de los antecedentes de la fenomenología de Husserl. Es cierto que Heidegger abandona la pretensión que tiene la fenomenológica de hacer ciencia; Husserl afirma Habermas, entendía la reducción trascendental como un procedimiento cuya función era permitir a los fenomenólogos introducir una limpia censura entre el mundo del ente dado en la actitud natural y la esfera de la conciencia pura, constituyente que es la que presta al ente su sentido.

Heidegger mantendrá, por lo menos en *Ser y Tiempo*, la pretensión del método que ostenta la fenomenología, dirá de ella que su objetivo es: “Hacer de sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología” (Heidegger, 1997; p. 28), de igual forma subraya Heidegger que si bien la fenomenológica no señala al objeto que se debe estudiar, si es una ciencia que enseña la forma cómo deben ser captados los objetos. Pero ¿qué es lo que debe ser captado en los objetos?, ¿qué es lo que la fenomenología debe hacer ver? Heidegger inmediatamente responde: “Aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra” (Heidegger, 1997; p. 58). De lo que concluye Heidegger: “La ontología sólo es posible como fenomenología” (p. 35) ya que el ser del ente es lo que menos puede ser conocido.

A pesar de las posibles diferencias que hay entre Husserl y Heidegger, en ambos casos, argumenta Habermas, “la mirada fenomenológica se dirige al mundo como correlato del sujeto cognoscente [...] Heidegger no logra deshacerse de la privilegiada posición que la tradición concede al comportamiento teórico, al empleo constatativo del lenguaje” (Habermas, 1989; p. 171.).

Por otra parte recordemos la forma cómo es abordado el hombre o el Dasein en *Ser y Tiempo*. Decíamos entonces que por medio de la pregunta por el Ser, el Dasein es el único ente que se pregunta por su Ser, por lo que es un ente pre-ontológico. Pero esta característica del Dasein no es ni debe ser patente en todo los hombres, ya que no todos se angustian con la misma profundidad



como lo hace el Dasein. Por lo tanto, en un mundo de la vida racionalizado, donde existe una patente deformación de las prácticas comunicativas cotidianas y donde hay un olvido, y por ello, un inaccesible destino del Ser, la administración del Ser le competirá sólo a los filósofos; ello se deduce en el momento en el que corta la posibilidad de descifrarlo, al dejar de lado la definición practico-comunicativa cotidiana como una praxis olvidada del Ser, vulgar, orientada al cálculo del aseguramiento del patrimonio del sujeto; y negar todo interés esencial a la desgarrada totalidad ética del mundo de la vida.

Por último, Habermas señala en contra de Heidegger la forma cómo este autor acuña la categoría del: «quien del Dasein» en el párrafo 25 de *Ser y Tiempo*. Habermas queda sorprendido por la manera cómo una vez que Heidegger ha analizado al Dasein como ser-en-el-mundo en los párrafos 14 al 24, y sirviéndole este análisis para entender la acción y conocimiento desprendido de la filosofía del sujeto, quede inmediatamente en el párrafo 25, cuando se pregunta por el «quién del Dasein», nuevamente en las redes de la filosofía que pretendía superar y en lo cual ya había dado importantes y fundamentales avances. En el párrafo en cuestión, Heidegger intenta mostrar que el «quien del Dasein» es lo que a través del cambio, de los comportamientos y vivencias, se mantiene idéntico, y de esa manera se relaciona con una multiplicidad. Si se analiza atentamente esta pretensión heideggeriana podemos encontrar que ella es concretamente una vuelta a la filosofía del sujeto, Heidegger debe ser consciente de esto, debido a que en su análisis del ser-en-el-mundo nos ha demostrado que no es posible un sujeto sin mundo, y a su vez no hay un yo aislado de los otros o que se mantenga inmune o idéntico en su interrelación con los demás. Esta perspectiva, tal como hemos analizado, desplaza el solipsismo de la filosofía del sujeto, por una interrelación social que está mediada por el lenguaje, le hubiese permitido a Heidegger responder por el «quién del Dasein» sin necesidad de caer en la categoría que pretendía superar, pero no lo logró dado que él devalúa la estructura de fondo del mundo de la vida, considera a la existencia cotidiana como una existencia inauténtica.

*El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la distancialidad. Cuando más inadvertido quede éste modo de Ser para el Dasein cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él. Ahora bien, esta distancialidad propia del coexistar indica que el Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano (Heidegger, 1997; p. 150).*

Por otra parte, siguiendo las anteriores líneas de argumentación el ser-en-el-mundo es la estructura fundamental del Dasein. Pero si le anteponeamos a la participación intersubjetiva una de las determinaciones del Dasein como lo hace Heidegger al sostener que el Ser del Dasein es ser-en-cada-caso-mío y por lo tanto implica pronombres personales «yo soy», «tú eres» seguimos por ello atrapado en el subjetivismo, y entenderíamos la intersubjetividad en términos parecidos a Husserl, por lo que Habermas sostendrá:

*La existencia en cada-caso-mía constituye el “ser-con” de forma parecida como el yo transcendental constituye a la intersubjetividad del mundo compartido por mí y los otros. De ahí que no se pueda hacer uso del análisis del “ser-con” para el eludir la cuestión de cómo constituye y mantiene el mundo mismo” (Habermas, 1989; p. 183).*

Siendo Heidegger, según Habermas, es víctima de los mismos errores metodológico de su maestro Husserl.

**III) SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL SUJETOS EN TERMINOS DE LA RAZÓN COMUNICATIVA:** Por último realizaremos un breve análisis de la forma cómo cree Habermas poder superar la filosofía del sujeto, ello quedará meramente formulado sin ser desarrollado con la extensión que merece.

La existencia cotidiana que se realiza en el mundo de la vida, es a los ojos de Heidegger, un lugar donde la pregunta por el ser se ha olvidado, las prácticas comunicativas se han deformado y se acrecienta la racionalidad con miras al cálculo donde, en definitiva, el Dasein tiene una existencia inauténtica. Habermas opina sin embargo, que en el mundo de la vida la racionalidad que impera no es la racionalidad con arreglos afines, es decir, no es la forma de conocimiento cognitivo-instrumental dado que éste tipo de racionalidad debe ser entendida, considerando al lenguaje y la acción dentro de la filosofía del sujeto, como un saber exclusivamente hacia algo en el mundo objetivo, la racionalidad colocada en estos términos es la forma como se orienta el sujeto solitario guiado por el contenido de sus representaciones y enunciado. Para evaluar el nivel de racionalidad de la acción instrumental o teleología, se hace bajo los criterios de verdad y éxito. En el mundo de la vida, dicho comportamiento de medio-fin presente en la racionalidad instrumental, se presenta en los subsistemas funcionales de la sociedad en términos de Niklas Luhmann. Habermas es consiente que los subsistemas funcionales de la sociedad amenazan con romper con la totalidad ética del mundo de la vida, pero también

es consiente que los participantes del mundo de la vida pueden influenciar en los subsistemas funcionales de la sociedad.

Por otra parte la racionalidad instrumental no es la que se da prioritariamente en el mundo de la vida, Habermas considerará que la racionalidad Comunicativa o razón Comunicativa debe ser entendida como la disposición por excelencia en el mundo de la vida; entiende por racionalidad Comunicativa o razón Comunicativa la facultad que tienen los participantes en la interacción y que al tiempo son capaces de dar razones de sus actos y además tienden a orientarse con pretensiones de validez enderezada a ser intersubjetivamente reconocida; a su vez, éste tipo de racionalidad comporta connotaciones relativas a la capacidad de aunar sin coacciones, fundadora de consenso, y al tiempo supera a la subjetividad (Habermas, 1992; p. 170).

La categoría heideggeriana de «ser-en-el-mundo» le sirve a Habermas para demostrar cómo aquellos procesos de entendimiento (nótese que hemos dicho «entendimiento» y no «conocimiento» o «representación») se mantienen en el mundo de la vida en un trasfondo intersubjetivamente compartido; como un mundo de la vida sabido implícitamente en común, éste mundo se reproduce comunicativamente con sujetos que orientan sus acciones al entendimiento. Reconstruye a partir de ello la totalidad ética que Heidegger mira como un espacio del olvido del ser.

En conclusión, el discurso filosófico de la modernidad que desde Hegel han hecho consiente el problema de la filosofía del sujeto, creyó encontrar en Hegel y los post-hegelianos, una praxis reconciliadora que se desvincule de la subjetividad.

*Los unos ponían sus esperanza en la fuerza reflexiva de la razón-o a lo menos en una mitología de la razón; los otros invocan la fuerza mitopoiética de un arte que había que constituir el centro de una regeneración de la vida pública. Lo que Hegel había llamado necesidad de la filosofía se tronco de schlegel a Nietzsche en la necesidad de una nueva mitología, defendida en término de una crítica de la razón” (Habermas, 1989; p. 171).*

Heidegger decide seguir los pasos de Nietzsche en una crítica de la razón en términos de denuncia y rechazo y la intuición que sienta en *Ser y Tiempo* pero que al final de su filosofía rechaza debido a la imposibilidad de hallar en el mundo de la vida alguna praxis reconciliadora, Habermas cree encontrar justamente en este misma categoría un mundo de la vida articulado intersub-

jetivamente, con procesos de entendimiento mediados lingüísticamente y en definitiva la posibilidad de salir de las redes de la filosofía del sujeto imperante desde Descartes.

### Referencias Bibliográficas:

Habermas, J. (1989). *El discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Tauro.

Habermas, J. (1992) *Teoría de la Razón Comunicativa: Crítica a la Razón Funcionalista*. España: Tauro

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Chile: edi Universitaria

Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. España: edi Colección.

Nietzsche. F. (2000). *La Voluntad de Poder*. Chile: edi EDAF