

# POSMODERNIDAD Y SUBJETIVIDAD. UNA INTERPRETACIÓN DE LA PROPUESTA DE SOUSA SANTOS SEGÚN LA CRÍTICA DE HABERMAS A LA POSMODERNIDAD

**Miguel Jesús Galé Argudo**

Universidad de Zaragoza

**Resumen.-** En este ensayo queremos remarcar los rasgos de lo que Sousa Santos denomina “teoría crítica posmoderna”. Esta concepción se enfrenta con la llamada “teoría crítica moderna” y enlaza con la herencia dejada por autores como Foucault. Dicha concepción será criticada en función de perspectivas (v. g. Habermas) críticas con determinados “hitos” de la posmodernidad, tal y como el desenmascaramiento del sujeto o la reducción de la acción social a una acción de poder.

**Palabras clave.-** *Posmodernidad, subjetividad, poder, precomprensión, teoría crítica, filosofía del lenguaje, acción social, actos perlocucionarios, actos ilocucionarios.*

**Abstract.-** In this essay we want to remark the features about what by Sousa Santos is called “post-modern critical theory”. This conception faces with the so called “modern critical theory” and engages with Foucault’s heritage. This conception will be criticized according to other perspectives (v. g. Habermas) disagreed with postmodernity hits like unmasking subjectivity or reducing social action to power action.

**Keywords.-** *Postmodernity, subjectivity, power, pre-comprehension, critical theory, philosophy of language, social action, perlocutionary acts, illocutionary acts.*

## 1. Sousa Santos y los rasgos de la teoría crítica posmoderna

Sousa Santos, en su obra *El milenio huérfano*, articula su propuesta acerca de la posibilidad de una teoría crítica posmoderna ateniéndose al supuesto por el cual la teoría crítica es entendida, a diferencia de la teoría tradicional o de la sociología positivista, como “aquella que no reduce la realidad a lo que existe. La realidad, como quiera que se conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación de lo empíricamente dado.” Como única “fuente de inspiración” para teorizar sobre “el modo de superar” un estado de cosas tal, Santos señala “el malestar, la indignación y el inconformismo”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> SOUSA SANTOS *El milenio huérfano* Trotta 2005p. 98

Santos mantiene que la formulación discursiva de dicho malestar no puede hacerse desde los presupuestos de la teoría crítica moderna, fundados sobre nociones clásicas del marxismo y aprovechados por la Escuela de Frankfurt y otras corrientes continentales. A este respecto, Sousa enarbola varias razones por las cuales esto debe ser así:

a) En primer lugar, dichos supuestos o (re-interpretaciones de supuestos) se erigen sobre una concepción de la sociedad en que ésta es concebida como un todo ordenado, de tal forma que ello se traduce en una propuesta política capaz de defender un modelo de sociedad que es planteado “como una alternativa total frente a la sociedad existente” o bien “como una condición para comprender la totalidad de una manera adecuada”. La naturaleza política y hermenéutica de dicha propuesta proyecta sobre la sociedad una comprensión *total* de sí misma, en contraste con la parcialidad caótica de los intereses de poder que erosionan dicha imagen total del mundo. Dicha concepción tradicional es tanto más incongruente hoy, nos dice Sousa, en cuanto que “a comienzo del siglo XXI tenemos que afrontar una realidad de desorden, tanto en la regulación social como en la emancipación social. Formamos parte de sociedades que son autoritarias y libertarias al mismo tiempo”<sup>2</sup>

b) Por otra parte, el carácter total de dicha imagen del mundo se apoya en una “dualidad de estructura y acción”. La teoría crítica mantiene dicha dualidad a través de la idea de que determinados “agentes históricos” serán los protagonistas de un cambio “ineludible” de las estructuras productivas preexistentes. En segundo lugar, ambas tradiciones “tenían la misma noción de las relaciones que ocurrían entre la naturaleza y la sociedad, y asimismo ambas concebían la industrialización como la partera del desarrollo”.<sup>3</sup>

Estos aspectos poseen en común, en definitiva, el que todos ellos operen sobre una concepción de la realidad por la que ésta viene organizada de forma dual, binaria, cuyas áreas o estratos vienen definidos mediante pares de opuestos (naturaleza/sociedad, orden/caos, estructura/acción). La teoría crítica moderna, nos viene a decir Sousa, mantiene el planteamiento (dicho en términos deleuzianos) del “libro-raíz”, o del libro clásico “como bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva (los estratos del libro)”, y cuya ley, que imita al mundo “por procedimientos propios que llevan a cabo lo que la naturaleza no puede, o ya no puede hacer”, es la de la “reflexión, la de lo Uno que deviene Dos”.<sup>4</sup>

De lo que Sousa pretende convencernos es de que la nueva teoría crítica, o la teoría crítica posmoderna, como él la denomina, debe ejercer el esfuerzo de pensar desde la ausencia de fundamento, de substantividad, de significativo unívoco. Desde la ausencia de “libro-raíz”, en suma. El pensar de la nueva teoría crítica debe ejercerse, en definitiva, sobre un estatus de mayoría de edad por el que “la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad”, de

---

<sup>2</sup> Ibid p. 101

<sup>3</sup> Ibid. p. 102

<sup>4</sup> DELEUZE *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* Pre- Textos 2006 p. 11

tal manera que “en ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo”. La aparición de dichas “multiplicidad inmediata”, constituida en base a “raíces secundarias”, se corresponde a estos efectos con la “realidad de desorden” que el pensar contemporáneo no puede orillar en los inicios del nuevo milenio.

El paso de la unidad del sujeto a la multiplicidad de las subjetividades descentradas, descrito por Deleuze bajo la metáfora de la extirpación de la raíz principal, debe ser, según Santos, el supuesto sobre el que edificar un nuevo pensar; un pensar acerca del poder y de las relaciones que lo constituyen y quieren presentar como realidad insuperable y de una afirmación incuestionable. La reflexión sobre el poder, nos viene a decir Santos, debe librarse de las categorías de la subjetividad que le acompañan, que han contribuido a pergeñar la imagen moderna de aquél. Según Santos, dicha imagen del poder es la que los teóricos críticos modernos han tenido en mente para sus reflexiones. En este sentido Santos nos dice que “en primer término, no existe un principio único de transformación social”, así como “no existen agentes históricos ni tampoco una forma única de dominación”. La cuestión es que “los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples, y muchos de ellos, como por ejemplo la dominación patriarcal, han sido irresponsablemente pasados por alto por la teoría crítica moderna.” Desde este punto de vista, “si los rostros de la dominación son múltiples, también deben ser diversas las formas y los agentes de resistencia a ellos. Ante la ausencia de un principio único, no resulta posible reunir todo tipo de resistencia y a todos los agentes allí involucrados bajo la égida de una gran teoría común. Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que movilizan”<sup>5</sup>.

Santos nos pone aquí en la encrucijada conceptual y política que dará sentido (a la vez que problematicidad) a su propuesta: ¿cómo es posible la elaboración de una teoría de la traducción de las diferencias una vez erradicada la posibilidad de una pre-comprensión de las mismas universalmente anticipada en un criterio, o conjunto de criterios, comunes o supra-subjetivos?

Una pregunta tal, capaz de exigir la pertinencia de criterios normativos u orientaciones cuasi-apriorísticas para la acción política y hermenéutica (tal sería el caso de la postura de Habermas, sin ir más lejos) se vería encuadrada en una concepción moderna del conocimiento. Este conocimiento entendido “como regulación” es aquel del que hace gala la teoría crítica moderna y que Santos considera históricamente superado, pues parte, como dijimos, de una concepción acerca de lo real que menoscaba su multiplicidad intrínseca y sobrecompensa su dimensión sustantiva, trascendental o fundante, renunciando así a aceptar la muerte del sujeto único como acontecimiento que introduce a las subjetividades en una nueva mayoría de edad. Frente a dicho conocimiento como regulación, “cuyo punto de ignorancia es el caos”, Santos defiende otro “cuyo punto de ignorancia es llamado colonialismo”, y cuyo punto

---

<sup>5</sup> SOUSA SANTOS p. 103

de conocimiento es la solidaridad. Este modelo de conocimiento obedece al llamado conocimiento “como emancipación”.<sup>6</sup> El conocimiento como emancipación “puede superar” la noción de orden que maneja el conocimiento como regulación. El conocimiento como emancipación, en definitiva, puede “reinterpretar el caos, ya no como una forma de ignorancia, sino como una forma de conocimiento”<sup>7</sup>.

Así pues, Santos nos introduce en un panorama en el que solidaridad y regulación se oponen. La exigencia de una traducción común de las diferencias identitarias y culturales se habrá de realizar a partir del denominado “caos”; esto es, de una realidad cambiante y múltiple, no sujeta a a priori estructural alguno. A signifiante unívoco, en definitiva. Dicha ausencia de significatividad primera impone la paradójica tarea de pensar desde el silencio, de tal forma que el pensar discursivo se torne palabra, sin que por ello ésta se abandone a la violencia del signifiante hegemónico: “¿de qué manera se puede lograr que el silencio hable sin que necesariamente sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar?”. Así pues, “los silencios y las necesidades impronunciadas sólo se pueden comprender mediante la ayuda de una sociología de las ausencias que sea capaz de avanzar a través de una comparación entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos disponibles, al igual que a través de un análisis de las jerarquías que se dan entre ellos y de los espacios vacíos creados por dichas jerarquías. Por tanto, el silencio es una construcción que se afirma a sí misma como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada”<sup>8</sup>.

Pensar sólo es posible desde la heterodoxia que genera la ortodoxia; dicho de otro modo, desde los “espacios vacíos” que las jerarquías de poder, en su organización errática de la experiencia, generan. Santos nos sitúa en un paradigma en el que pensar se hace posible gracias a esta suerte de *fallos* performativos, o de efectos no deseados de la acción que los sistemas hegemónicos de lenguaje y poder ejercen sobre los cuerpos. En la medida en que la acción de los cuerpos se inscribe en un proceso temporal, los efectos de su acción nunca son idénticos: el esquema vigente de relaciones de poder, al verse contrastado con la versatilidad de los contextos pragmáticos de acción, se ve sometido a fracturas y quiebras internas que, en un última instancia, invierten el uso de los signifiantes hegemónicos, de su normatividad inicialmente dispuesta. Como diría Judith Butler, “pronunciar y mostrar la alteridad dentro de la norma (la alteridad sin la cual la norma no se “sabría a sí misma”) muestra el fracaso de la norma por ejercer el alcance universal que presenta, muestra lo que podríamos llamar *la prometedora ambivalencia de la norma*”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Ibid p. 105

<sup>7</sup> Ibid. p 108

<sup>8</sup> Ibid p. 109

<sup>9</sup> BUTLER *Lenguaje, poder e identidad* Síntesis 2004 p. 154

## 2. Habermas o las resistencias a la muerte del sujeto como acontecimiento definitivo

Contrastemos ahora dicha propuesta que comentamos, y que hunde sus raíces en la filosofía foucaultiana (en esa suerte de genealogía de las prácticas de poder -arqueología del saber- que Foucault presenta como desenmascaradora de los discursos hegemónicos) con una postura crítica con dicha perspectiva “arqueológica”. Es aquí donde la postura de Habermas merece ser tenida en cuenta, fundamentalmente por la relativización que este autor hace de la presentación que la postmodernidad hace de la muerte del sujeto como acontecimiento *definitivo*. Lejos de presentarnos dicho acontecimiento como una suerte de mayoría de edad para las ciencias humanas (para la teoría crítica en general), Habermas mantiene que la desaparición del sujeto arrebatada a la acción hermenéutica y política de *criterios de orientación* posibles. Esto se traduce, a nuestro modo de ver, en dos aspectos: a) en que la traducción recíproca de la multiplicidad de perspectivas que el “conocimiento como emancipación” postula como exigencia sólo puede darse cuando dichas perspectivas comparten una pre-comprensión común del mundo sometida a criterios de validez; de esta forma, los rasgos de dicha pre-comprensión sólo puede ser regulados normativamente en la medida en que aquélla es consensuada; b) en que una sociología de los silencios, tal y como la entiende Santos, niega los criterios para, valorativamente, determinar por qué los discursos sometidos por el poder a un silencio aparente son, políticamente, más pertinentes de adopción que los hegemónicos; pues como dice Habermas, “todo contrapoder se mueve ya en el horizonte de poder al que combate”<sup>10</sup>.

## 3. Las relaciones de poder en el horizonte de la pre-comprensión

Vemos por tanto que, en medio de este diálogo hipotético entre Habermas y Santos, Habermas lamenta que el afán postmoderno por arrebatarse al sujeto de sus funciones tradicionales (tarea exigible para la filosofía) ha terminado por arrebatarse a la filosofía la posibilidad de establecer criterios apriorísticos de pensamiento y acción social. Dicho de otro modo, la posmodernidad, según Habermas, *se niega a sí misma el instrumental conceptual necesario para determinar el estatus del horizonte pre-comprensivo en el que múltiples perspectivas de acción y pensamiento comparecen*.

Desde este punto de vista, la dicotomía que Santos establece entre conocimiento como emancipación y conocimiento como regulación, se corresponde con la distinción habermasiana entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento. Efectivamente, la acción orientada al éxito, así como el conocimiento entendido como emancipación, “lleva consigo la connotación de una afirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente las condiciones de un entorno

<sup>10</sup> HABERMAS *El discurso filosófico de la modernidad* Taurus 1989 p. 336

contingente y de adaptarse inteligentemente a ellas”.<sup>11</sup> Foucault, Butler y Santos, parten de esta idea, de la contingencia de los contextos lingüísticos y poder, así como de la posibilidad de subversión, manipulación, o transformación de dichos contextos con el fin de adaptarse a ellos. Se trata, en última instancia, de una reactualización de la noción spinoziana de *conatus*, y que la línea clásica de la Escuela de Frankfurt ya catalogaba críticamente bajo la noción de autoconservación o “autoafirmación” (que constituye el ejercicio de la racionalidad instrumental).<sup>12</sup>

El conocimiento entendido como regulación, objeto de rechazo por parte de la línea postmoderna de Santos, se corresponde por otra parte con aquello que Habermas propone como medio de *orientación* de la acción social: la acción comunicativa o acción orientada al entendimiento. Ésta hace referencia a la “experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y gracias a una comunidad de convicciones racionalmente motivadas se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas”. La diferencia esencial entre Habermas y Santos radica en que para Santos, acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento (o acción regulada por, dicho en términos habermasianos, “una comunidad de convicciones racionalmente motivadas”) se excluyen necesariamente (e incluso, la acción regulada u orientada al entendimiento esconde en el fondo pretensiones de éxito o de poder), mientras que, para Habermas, *la acción orientada al éxito necesariamente parasita unos usos sociales previos, regulados de forma racional y consensuada*. Así, Habermas nos dice que la acción (o el habla) puede servir a fines perlocucionarios (o de poder) sólo si dichos fines “son aptos para la consecución de fines ilocucionarios”. Es decir, que si el hablante quiere ejercer una violencia no confesa en el oyente, o en el entorno (perlocución), previamente deberá tener una pre-comprensión de ese entorno como totalidad, como ente. Una pre-comprensión cuya legitimidad está necesariamente reconocida por hablante y oyente articulada en función de actos de habla ilocucionarios (o con pretensión de validez). Así pues, “si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada”. En definitiva, el empleo del lenguaje orientado a las consecuencias “no es un modo originario de uso del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito”<sup>13</sup>. En este sentido, la crítica que Habermas hace a Foucault es aplicable a la propuesta de Sousa, al priorizar éste el éxito de las acciones en perjuicio de la verdad de los juicios: “El éxito de la acción depende de la verdad de los juicios que entran en el plan de acción; a través del criterio que es el éxito de la acción, el poder permanece dependiente de la verdad. Esta dependencia del poder respecto de

<sup>11</sup> HABERMAS *Teoría de la acción comunicativa* Trotta 2010 p. 34.

<sup>12</sup> ADORNO Th. , HORKHEIMER M. *Dialéctica de la Ilustración* Trotta 2005 p. 97.

<sup>13</sup> Ibid. p. 338.

la verdad, Foucault la invierte de un plumazo en una dependencia de la verdad respecto del poder. De ahí que tal poder fundante no necesite ya quedar ligado a las competencias de los sujetos que actúan y juzgan –el poder se trueca en algo exento de sujeto”-<sup>14</sup>. Así pues, he aquí el punto decisivo por el cual la muerte del sujeto, como acontecimiento filosófico, es sobredimensionada por la posmodernidad: resulta inaceptable, para Habermas, concebir el poder como exento de sujeto, en la medida en que la pretensión de poder necesariamente parasita una previa imagen del mundo articulada y aceptada en función de criterios distintos a los criterios de poder. Si bien este argumento no defiende la existencia del sujeto tradicional como a priori trascendental, sí que exige reconstruir la noción de sujeto (en función de los rasgos de la acción comunicativa) para que se cumpla la necesidad de dicho argumento.

#### 4. El horizonte de la pre-comprensión y el estatus del contradiscurso

A este (desde la postura habermasiana) déficit de la teoría de Sousa, se le añade otro más, y es que una teoría semejante, al carecer del instrumental preciso para determinar la naturaleza de los criterios de comprensión que operan en la acción social, carece igualmente de conceptos para determinar el valor de verdad del contra-discurso (un contradiscurso cuyo estatus se dibuja por medio de los términos de la “diferencia” y el “silencio”). Un contra-discurso, en definitiva, que la teoría crítica postmoderna se empeña en reivindicar y asumir a pesar de compartir, en última instancia, la misma naturaleza (semántica y de poder) que el discurso hegemónico (puesto que aquél es una *producción* de éste). En este sentido, la crítica que Habermas realiza a propósito de perspectiva foucaultiana encaja de nuevo con aquella susceptible de realizarse a la perspectiva de Santos: “[para Foucault] todo contrapoder se mueve ya en el horizonte de poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. [...] Quien derrota a la vanguardia teórica de hoy y supera la vigente jerarquización del saber, representa a su vez la vanguardia teórica del mañana, erige por su parte una nueva jerarquía de saber. En todo caso no puede reclamar para su saber ninguna superioridad basada en pretensiones de validez que trascendiesen los convenios locales”<sup>15</sup>. Dicho de otro modo, “la genealogía, al tornarse consciente de que proviene de una alianza del saber erudito con el saber descalificado, no hace sino confirmar que las pretensiones de validez de los contradiscursos no cuentan ni más ni menos que las de los discursos que ostentan el poder – tampoco ellas *son* otra cosa que los efectos del poder que provocan”<sup>16</sup>.

Si aceptamos las críticas que Habermas hace de la concepción arqueológica del saber, iniciada por Foucault y compartida por Santos, Butler, y los autores posmodernos en general, nos encontramos con que dicha concepción, que

---

<sup>14</sup> HABERMAS *El discurso filosófico de la modernidad* p. 329

<sup>15</sup> *Ibid* p. 336

<sup>16</sup> *Ibid* p. 337

reconoce el final de la subjetividad como uno de sus hitos, ni con mucho cumple con dicho cometido. Por las dos razones que comentábamos: a) porque ni la teoría crítica posmoderna ni la arqueología crítica pueden justificar en qué medida su discurso posee un estatus más válido que el de los discursos que combaten; b) porque la concepción de una noción de poder exenta de sujeto es inaceptable, en la medida en que el poder necesariamente se legitima a partir de los usos sociales y los rasgos que articulan una *previa* imagen del mundo (y los cuales son aceptados en función de criterios distintos a los criterios de éxito o autoafirmación). Así pues, la crítica a la subjetividad tradicional deberá formularse desde un punto de vista distinto, que es el de la racionalidad comunicativa, que introduce el a priori de la pre-comprensión como horizonte de interacción libre de violencia, y cuyos usos normativos sirven de orientación *recta* a la acción. En dicho horizonte, “al ejecutar ego un acto de habla y al tomar *alter* postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal. Ésta viene estructurada por el sistema de perspectivas recíprocamente entrelazadas de hablantes, oyentes y asistentes actualmente no implicados”. Así pues, “esta actitud de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo *distinta* de aquella actitud meramente objetivante que adopta un observador frente a las entidades que le salen al paso en el mundo”<sup>17</sup>.

## 5. Conclusión

El sujeto se relaciona consigo mismo, nos dice Habermas, de la misma forma que ego y alter se co-implican en un diálogo hipotético situado más allá de contextos de acción contingentes. De esta forma, Habermas redefine aquí el viejo concepto de “logos”, entendido como razón discursiva que se disocia de sí misma, corresponsabilizándose de su propio proceso activo y sirviendo de orientación (moral, epistemológica, política) para la acción *recta* en el contexto de la praxis. Frente a dicha noción platónica, Sousa Santos y Foucault parten de un concepto de acción desvinculada de toda orientación lógico-discursiva, considerada tan solo desde la eficacia de sus efectos prácticos. Esta concepción hace referencia al concepto spinoziano de *conatus*, y constituye la raíz filosófica de lo que Habermas, al igual que la totalidad de la Escuela de Frankfurt, entiende como razón estratégico-instrumental. En este sentido, la disputa entre verdad vs. poder de los actos de habla no hace sino reactualizar el debate secular acerca de la racionalidad de una comunidad humana articulada en función de sus efectos (la *multitudo* spinoziana) o bien con arreglo a sus causas (el ágora platónico).

<sup>17</sup> Ibid p. 354



## Bibliografía

- ADORNO Th., HORKHEIMER M. *Dialéctica de la Ilustración* Trotta 2005  
BUTLER J. *Lenguaje, poder e identidad* Síntesis 2004  
DELEUZE G. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* Pre-Textos 2006  
HABERMAS J. *El discurso filosófico de la modernidad* Taurus 1989  
HABERMAS J. *Teoría de la acción comunicativa* Trotta 2010  
SOUSA SANTOS B. *El milenio huérfano* Trotta 2005

