

La Teoría Crítica de Jürgen Habermas

Thomas McCarthy



tecnos

CAPITULO 2

CONOCIMIENTO E INTERES

2.1. UN BOSQUEJO PRELIMINAR

De las obras de Habermas tal vez sea *Conocimiento e Interés* la que más difícil resulte de entender a los lectores anglo-americanos. La mayor parte de los autores discutidos, así como la estructura de la argumentación en su conjunto, están profundamente enraizados en las tradiciones de la filosofía alemana y de la teoría social alemana. Además, el libro representa la primera tentativa que hace Habermas de exponer sistemáticamente su posición; con pocas excepciones, las principales tesis que aquí presenta han sido reformuladas o revisadas después. Incluso esta caracterización como primer intento de sistematización, puede conducir a error; el libro, como Habermas subraya en el prefacio, es un prolegómeno histórico, una tentativa de entender el proceso de «disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia», «y de remontarse a través de etapas abandonadas de la reflexión». Tiene, pues, que ser leído como un esfuerzo por abrir —o mejor por reabrir— ciertas avenidas a la reflexión que quedaron bloqueadas debido al ascendiente adquirido por el positivismo durante los últimos cien años.

Los «estadios abandonados de la reflexión», a los que Habermas se refiere, quedan históricamente situados en el movimiento del pensamiento alemán desde Kant a Marx. Lo que preocupa a Habermas es la transformación experimentada por la relación entre «autorreflexión epistemológica» y «ciencia empírico-analítica», discutida en el capítulo 1. En la filosofía crítica de Kant, la ciencia era concebida como una categoría de conocimiento posible; la razón teórica quedaba situada en un extenso marco de referencia que comprendía la razón práctica, el juicio reflexivo y la reflexión crítica misma. Pero esta construcción no fue capaz de resistir las críticas de Hegel a los presupuestos tácitos de la filosofía trascendental. La intención de «filosofía primera» que informa la crítica de Kant es ilusoria; la reflexión trascendental no es un comienzo absoluto sino que depende de algo anterior y dado. En particular, el sujeto cognoscente no puede ser construido como un origen absoluto, como una unidad que se contiene a sí misma fuera y por encima del movimiento de la historia. Antes bien, la conciencia crítica es ella misma resultado de procesos de auto-

formación tanto de la especie humana como del individuo humano. En consecuencia, la «reflexión fenomenológica» tiene que reconstruir su propia génesis empezando por la certeza sensible, pasando por las sucesivas etapas de la experiencia de la conciencia, hasta llegar al estadio de la crítica; se trata de la razón misma reflexionando sobre las diferentes formas que ha ido asumiendo en el transcurso de su propia historia.

Habermas está de acuerdo con la crítica de Hegel de que el sujeto cognoscente tiene que ser concebido en su propio desarrollo histórico; pero se opone a la forma en que Hegel desarrolla esta idea, esto es, como una filosofía del Espíritu Absoluto en la que la epistemología no es objeto de radicalización, sino que queda abolida. Más tarde volveré sobre esto. Por el momento baste subrayar que la filosofía de la identidad de Hegel no conduce a una comprensión crítica de la ciencia empírica como una categoría de conocimiento posible, sino a su disolución en una ciencia del conocimiento absoluto. Esta construcción resultó incapaz de hacer frente tanto a la marcha de la ciencia como al ascenso de su autocomprensión positivista.

Quando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia, desaparece completamente de la discusión la relación de la filosofía con la ciencia. Con Hegel se produce el fatal malentendido de pretender que la exigencia formulada por la reflexión racional frente al pensar abstracto del entendimiento equivale a la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por parte de una filosofía que se presenta ahora igual que antes como una ciencia de carácter universal. La simple evidencia del progreso científico, independiente de la filosofía, tenía que desenmascarar como pura ficción una pretensión de esta naturaleza¹.

Marx representa para Habermas una segunda oportunidad perdida de radicalizar el proyecto epistemológico. En su metacrítica de Hegel, Marx argumenta que las formas de conciencia surgen y se transforman no idealísticamente, a través del automovimiento del Espíritu Absoluto, sino en términos materialistas, a través del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases sociales. Esas formas son, por así decirlo, representaciones cifradas de la autorreproducción de la especie, un proceso que tiene lugar bajo condiciones materiales contingentes. El sujeto del conocimiento no es ni el yo transcendental ni un Espíritu Absoluto, sino un sujeto encarnado, un sujeto que trabaja, cuyas capacidades se desarrollan históricamente en las formas cambiantes de confrontación con la naturaleza, confrontación que constituye «la necesidad natural perpetua de la vida humana». La actividad sintética del sujeto cognoscente, que Kant reveló, es sólo

¹ *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, 1975² (versión castellana *Conocimiento e Interés*, Madrid, 1982), p. 35.

el pálido reflejo de la «actividad humana sensible» mediante la cual los sujetos que trabajan regulan su proceso de intercambio material con la naturaleza, constituyendo, al actuar así, un mundo. Así pues, Marx desligó la reconstrucción del proceso de autoformación de la especie de sus supuestos idealistas, abriendo con ello un camino para una reflexión sobre el sujeto del conocimiento que evitaba tanto las limitaciones individualistas y ahistóricas de la crítica transcendental de Kant como los excesos idealistas de la filosofía de la identidad de Hegel. Pero tampoco Marx se percató del potencial que su metacrítica había creado para una radicalización de la epistemología. En lugar de entender la ciencia epistemológicamente, reclamó para su propia obra el manto de ciencia rigurosa; esta obra revelaba las «leyes económicas del movimiento de la sociedad moderna» como «leyes naturales». Con tal autocomprensión, tampoco la obra de Marx sería capaz de sostener la reflexión radical contra la embestida del positivismo a fines del siglo XIX.

Estas son, pues, las «etapas abandonadas de la reflexión» que Habermas se promete revivificar. Su teoría de los intereses cognitivos es una tentativa de radicalizar la epistemología, desenterrando las raíces que el conocimiento tiene en la vida. Su tesis central es que «los puntos de vista específicos desde los que aprehendemos la realidad», las «estrategias cognoscitivas generales» que guían la investigación sistemática, tienen su «base en la historia natural de la especie humana». Están ligados a «los imperativos de la forma sociocultural de vida». La reproducción de la vida humana está irrevocablemente vinculada a la reproducción de la base material de la vida. Desde las formas más elementales de supervivencia frente a la naturaleza hasta el desarrollo de una industria de base tecnológica, pasando por los oficios organizados y las profesiones técnicas, el «proceso de intercambio material» con la naturaleza ha tenido lugar en estructuras del trabajo social dependientes de un conocimiento al que es inherente una pretensión de verdad. La historia de esta confrontación con la naturaleza tiene, desde un punto de vista epistemológico, la forma de un «proceso de aprendizaje». La tesis de Habermas es que la «orientación general» que guía a las ciencias de la naturaleza está basada en un «interés de raíces antropológicas profundas» por la predicción y el control de los sucesos que acaecen en el entorno natural, al que él llama interés técnico.

La reproducción de la vida humana está también basada, de forma asimismo irrevocable, en una intersubjetividad de la que uno puede fiarse, que se establece en la comunicación lingüística cotidiana. La transformación del recién nacido en un individuo social capaz de participar en la vida de la comunidad marca su entrada en una red de relaciones comunicativas de la que no puede soltarse hasta su muerte. Las perturbaciones que se producen en la comunicación en

forma de no concordancia de las expectativas recíprocas no representan una amenaza menor para la reproducción de la vida social que el fracaso de la acción racional con respecto a fines en la confrontación con la naturaleza. El desarrollo de las ciencias culturales e históricas a partir de las profesiones en las que se organizaba, se transmitía y se aplicaba el conocimiento práctico, trajo consigo un refinamiento y extensión sistemáticos de las formas de entendimiento a través de las cuales se mantiene la intersubjetividad. La tesis de Habermas es que la orientación general que guía a las ciencias histórico-hermenéuticas se basa en un interés de raíces antropológicas profundas por el aseguramiento y expansión de las posibilidades de entendimiento mutuo y de autoentendimiento en la organización de la propia vida. Habermas llama a este interés, interés *práctico*.

El tercer modo de investigación que Habermas considera —la reflexión crítica— y el interés en que ésta se basa —el interés por la emancipación respecto a las coacciones pseudonaturales cuyo poder reside en su no-transparencia—, es obvio que no cuenta inicialmente a su favor con la plausibilidad con que cuentan los antes mencionados. Habermas trata de dar acomodo bajo esta rúbrica tanto a la tradición de reflexión filosófica (a que pertenece su propia obra) como a la autorreflexión crítica al estilo de Marx y de Freud. Y de hecho la argumentación del libro descansa en buena parte en la reconstrucción de la última como una adecuada realización de la primera. Más tarde trataré de demostrar que esa reconstrucción está muy lejos de resultar convincente. Mi propósito al desarrollar este punto con cierta prolijidad no es solamente mostrar los problemas con que se enfrenta esta primera exposición sistemática, sino también clarificar las importantísimas razones que llevaron después a Habermas a refundir sus puntos de vista. Sin esa clarificación, su obra más reciente sobre teoría de la comunicación y teoría de la evolución social podría aparecer como un abandono y no como un desarrollo necesario de su proyecto original.

Aparte de la discusión del proceso de disolución de la epistemología dese Kant a Marx, el libro incluye prolijas consideraciones sobre tres pensadores de fines del siglo XIX y principios del XX que, a juicio de Habermas, iniciaron (cada uno en una esfera distinta de investigación) una autorreflexión radicalizada de las ciencias: Peirce, Dilthey y Freud. Pero cada uno de ellos acabó malinterpretando «en términos cientificistas» su propia obra. Al ser presas del «hechizo del positivismo», no lograron percatarse del potencial para trascenderlo que sus propias reflexiones habían creado. El objetivo de las discusiones de Habermas es sacar a la luz ese potencial y desarrollarlo en el marco de referencia de su teoría de los intereses cognoscitivos.

Esta sección introductoria concluirá con una breve visión general de la teoría. En las secciones 2.2-2.4 bosquejaré las concepciones de

los intereses técnico, práctico y emancipatorio de las «ciencias» empírico-analíticas, histórico-hermenéuticas y crítico-reflexivas, respectivamente. Finalmente, en la sección 2.5 haré un análisis crítico de la argumentación del libro en su conjunto.

En su lección inaugural de 1965 en la Universidad de Francfort, Habermas presentaba la noción de intereses cognoscitivos (*Erkenntnisinteressen*), o intereses rectores del conocimiento (*erkenntnisleitende Interessen*), por vía de contraposición con una forma de entender la teoría, con que nos topamos tanto en la filosofía clásica como en el positivismo moderno. Estas dos orientaciones, aparentemente contradictorias, poseen ciertos rasgos esenciales en común, señala Habermas. En primer lugar, la *teoría* como contemplación del *cosmos* comparte con las ciencias, tal como éstas son entendidas por el positivismo, un compromiso con «la actitud teórica que libera a aquellos que la adoptan, de los contextos dogmáticos y de la influencia perturbadora que ejercen los intereses naturales de la vida»². En segundo lugar, ambas pretenden «describir teóricamente el universo en su orden legaliforme, tal como es»³. Aunque comparten la actitud teórica —la separación de conocimiento e interés— y el supuesto ontológico básico de un mundo estructurado, autosuficiente, cuya descripción sería tarea de la teoría, difieren en la cuestión de la eficacia práctica de la teoría. La conexión tradicional de *teoría* y *cosmos*, de *mimesis* y *bios theoretikos*, no tiene correspondencia en la teoría positivista del conocimiento. La concepción de la teoría como proceso de cultivo de la persona —ya sea en la forma clásica de la influencia de la teoría sobre el comportamiento en la vida mediante la asimilación del alma al orden y proporción del *cosmos*, o en su versión moderna de la formación, entre los teóricos, de un modo de vida reflexivo e ilustrado— se ha vuelto apócrifa.

En su crítica de las concepciones clásicas y positivistas de la teoría, Habermas se concentra en su común «objetivismo»; para ambas «el mundo aparece objetivamente como un universo de hechos cuyos nexos legaliformes pueden ser aprehendidos descriptivamente»⁴. Esta «ilusión objetivista» oculta la constitución de esos hechos, «suprime el marco transcendental dentro del cual se constituye el sentido de tales enunciados»⁵. Tan pronto como esta ilusión se desvanece y los enunciados teóricos son entendidos en su relación con marcos de re-

² Publicado bajo el título de «Conocimiento e Interés», en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968 (versión castellana) *Técnica y Ciencia como «Ideología»*, (Madrid, 1984), p. 148.

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

ferencia previos radicados en el mundo de la vida, se torna patente su conexión con intereses rectores del conocimiento.

Habermas clasifica los procesos de investigación (*Forschungsprozessen*) en tres categorías: *ciencias empírico-analíticas*, que comprenden las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales en la medida en que su finalidad es producir un conocimiento nomológico; las *ciencias histórico-hermenéuticas*, que comprenden las humanidades (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias históricas y sociales en la medida en que su objetivo es una comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y las *ciencias de orientación crítica*, que abarcan el psicoanálisis y la crítica de la ideología (teoría social crítica), así como la filosofía entendida como disciplina reflexiva y crítica. Para cada categoría de investigación Habermas postula una conexión con un interés cognoscitivo específico: «En la orientación de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés cognoscitivo *técnico*; en la orientación de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés cognoscitivo *práctico*; y en la orientación de las ciencias enderezadas a la crítica interviene un interés cognoscitivo *emancipatorio*»⁶. Estas conexiones tienen que ser mostradas mediante un análisis de las categorías fundamentales y de los métodos de establecimiento, comprobación y aplicación de los sistemas de proposiciones característicos del tipo de investigación en cuestión. Los intereses cognoscitivos aparecen —como Habermas dirá después— como «orientaciones generales» o «estrategias cognoscitivas generales» que guían los distintos tipos de investigación. Como tales tienen un *status* cuasi-transcendental.

Los intereses cognoscitivos no son relevantes ni desde el punto de vista de la psicología del conocimiento, ni desde el de la sociología del conocimiento, ni tampoco desde el de la crítica ideológica en sentido estricto; ya que son invariantes... No representan influencias en el proceso del conocimiento que hubieran de eliminarse por mor de la objetividad del conocimiento; antes bien, determinan el aspecto bajo el que puede objetivarse la realidad, y, por tanto, el aspecto bajo el que la realidad puede resultar accesible a la experiencia. Constituyen para los sujetos capaces de lenguaje y de acción condiciones necesarias de la posibilidad de toda experiencia que pueda pretender ser objetiva⁷.

Aunque las ciencias tienen que mantener su objetividad frente a los intereses *particulares*, la condición de posibilidad de esa misma objetividad que buscan mantener incluye intereses cognoscitivos que son *fundamentales*. «La actitud de control técnico, la actitud de mutuo entendimiento en la práctica de la vida y la actitud emancipatoria frente a las coacciones aparentemente “naturales” fijan los puntos

⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁷ Introducción a *Theorie und Praxis*, en *Theorie und Praxis* (1971), p. 16.

de vista específicos bajo los que podemos aprehender la realidad como tal»⁸.

Aunque los intereses cognoscitivos, considerados desde la perspectiva de los diferentes procesos de investigación, tienen un *status* transcendental, tienen su base en la historia natural de la especie humana. El sujeto de la investigación no es el Yo transcendental sino una comunidad de investigadores, un subsistema de un sistema social más amplio que es a su vez producto de la evolución sociocultural de la especie humana. Los puntos de vista específicos desde los que es aprehendida la realidad

se originan en la estructura de intereses de una especie ligada de raíz a determinados medios de socialización: al trabajo, al lenguaje y al dominio (*Herrschaft*). La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y de autoafirmación violenta frente a la naturaleza; por medio de una convivencia ligada a la tradición, la cual se desarrolla en la comunicación en el medio del lenguaje ordinario; y finalmente, mediante identidades del yo, que en cada etapa de la individuación vuelven a consolidar la conciencia del individuo en su relación con las normas del grupo. Así, los intereses rectores del conocimiento van ligados a las funciones de un yo que se adapta por medio de procesos de aprendizaje a las condiciones externas de su vida, que se introduce por medio de procesos de formación en el contexto comunicativo de su mundo social de la vida, y que construye una identidad en medio de un conflicto entre los movimientos de las pulsiones y las coacciones sociales⁹.

Estos son, pues, los elementos básicos de la teoría habermasiana de los intereses cognoscitivos: un rechazo de la «ilusión objetivista» conforme a la cual el mundo es concebido como un universo de hechos independientes del cognoscente, cuya tarea sería describirlos como son en sí mismos; una tematización de los marcos de referencia en las que se sitúan los diferentes tipos de enunciados teóricos; una clasificación de los procesos de investigación en tres categorías que se distinguen por sus estrategias cognoscitivas generales; y la conexión de estas estrategias con intereses cognoscitivos específicos que tienen su base en la historia natural de la especie humana. Basta esta explicación preliminar, y cuestionable desde muchos puntos de vista, de la relación entre conocimiento e interés para percatarnos de los problemas que la teoría suscita y de las objeciones a las que ha tenido que hacer frente. ¿Qué son exactamente los intereses cognoscitivos? ¿Cómo demostrar su conexión con los diferentes procesos de investigación? ¿Cómo puede conciliarse su *status* «cuasi-transcendental» con sus raíces en la historia natural de la especie humana? ¿No recae Habermas en una reducción naturalista de problemas lógicos y metodológicos, en una respuesta empírica a problemas conceptuales? ¿Es con-

⁸ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 160.

⁹ *Ibid.*, p. 162.

cebible que el trabajo, el lenguaje y la dominación puedan jugar un papel tan fundamental en teoría del conocimiento? ¿No equivale la conexión de ciencia empírica e interés técnico a una subestimación, conceptual e históricamente errónea, de su dimensión teórica? ¿No resulta ya cuestionable la propia clasificación que se hace de los procesos de investigación? ¿Tenemos que tomar en serio la categoría de «ciencias de orientación crítica» y de «interés emancipatorio», que es el interés que guiaría a esas ciencias, para ponerlas en pie de igualdad con las ciencias mejor establecidas? Podríamos proseguir indefinidamente. En lo que queda de este capítulo, examinaré con más detalle los elementos de la teoría de Habermas con el propósito de dar respuesta a algunas de estas cuestiones y objeciones y también de mover al autor a la reformulación de otras. Al proceder así, no hemos de perder de vista el *status* programático de la teoría: «Estas argumentaciones son ciertamente insatisfactorias en lo que respecta al grado de explicación y de completud; siempre he sido consciente del carácter fragmentario y provisional de estas consideraciones»¹⁰. Pero Habermas sí que parece pensar que sus reflexiones históricas y exploratorias lo han llevado suficientemente lejos como para dejar claro el programa de su teoría del conocimiento. Mi intención en lo que sigue es trazar las líneas generales de este programa con detalle suficiente para poder hacer una evaluación provisional.

2.2. EL INTERÉS TÉCNICO DE LAS CIENCIAS EMPIRICO-ANALÍTICAS

Conocimiento e Interés se publicó en 1968; sus tesis básicas fueron ya anticipadas en la lección inaugural de 1965. La concepción del tipo de investigación propio de las ciencias de la naturaleza, que este libro desarrolla, proviene, como Habermas nos dice en el prefacio, de sus lecciones dadas en la Universidad de Heidelberg en el semestre de invierno de 1963-1964. Estos datos proporcionan claves importantes en relación con el *status quaestionis* en que esa concepción fue elaborada. A principio de los años 60 la filosofía de la ciencia estaba dominada todavía por los escritos de los empiristas lógicos, que, a juicio de Habermas, ofrecen una «concepción científicista, errónea» de la ciencia. En ese momento ya existían ciertamente corrientes de oposición que aflúan a la discusión, pero, exceptuando algunas de ellas, no estaban ni tan bien desarrolladas ni gozaban de una configuración tan robusta como la ortodoxia dominante (la cual, como sabemos ahora, se encontraba ya en un proceso que acabaría socavándola

¹⁰ Introducción a *Theorie und Praxis*, p. 21.

gravemente). La excepción principal, el racionalismo crítico de Popper, presentaba una serie de desafíos al positivismo lógico; pero Popper se detenía antes de sacar las consecuencias radicales que su obra implicaba para la teoría del conocimiento. A la postre, el racionalismo crítico sirvió para reforzar la autocomprensión científicista de la ciencia en bastantes frentes importantes¹.

En este marco los escritos de Charles Sanders Peirce representaron, según parece, para Habermas una concepción bastante más adecuada de los fundamentos de la investigación científica y un adecuado vehículo para exponer sus propias ideas sobre la materia. Hasta la fecha, Habermas no ha revisado con detalle esa exposición (como lo ha hecho con sus tratamientos de la investigación histórico-hermenéutica y de la investigación crítico-reflexiva). Habermas, eso es verdad, ha sugerido cómo la «protofísica» de la Escuela de Erlangen (Paul Lorenzen y sus colegas) y la psicología evolutiva-cognitiva de Piaget y de sus seguidores podrían ser utilizadas para desarrollar la idea de que el marco de referencia categorial básico en el que interpretamos la naturaleza está enraizado en las estructuras de la acción instrumental². Pero hasta el momento no ha puesto al día su exposición general a la luz de las más recientes discusiones sobre el desarrollo del conocimiento científico (por Kuhn, Popper, Lakatos, Toulmin, Feyerabend y otros)³. Uno de los objetivos de la breve discusión que hicimos en la sección 1.3 era sugerir que esta transformación del estado de la cuestión podría suministrar una base igualmente fértil para desarrollar la idea de Habermas de una aproximación cuasi-transcendental a la filosofía de la ciencia. La ruptura con las concepciones inductivistas de la evaluación de las teorías, el énfasis que se pone en el desarrollo histórico, la importancia que se concede a la definición que la comunidad científica hace de los *status quaestionis*, y la tematización de normas, convenciones, valores y estándares, no se oponen ciertamente a su punto de vista. Habermas, creo yo, defendería el carácter direccional de la historia de la ciencia contra las interpretaciones relativistas, y en apoyo de ello apelaría probablemente a la capacidad de predicción y de control tecnológico, la cual, pese a los desplazamientos *conceptuales* a menudo discontinuos, ha

¹ Cf. especialmente sus contribuciones a *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, 1973; cf. también A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt, 1967.

² Cf. J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung heute*, Frankfurt, 1971, pp. 202 ss. Volvemos sobre algunas de estas sugerencias en la sección 4.2.

³ *La Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn es mencionada en una nota a pie de página en EI (p. 165, nota 97), pero aquí, lo mismo que en otras partes, las observaciones son breves y exploratorias.

experimentado una continua expansión⁴. Las regularidades empíricas bien establecidas pueden ser objeto de sucesivos refinamientos y reconceptualizaciones, pero no se las tira simplemente por la borda; no desmontamos los puentes o las bombas porque las teorías cambian.

Pero sea como fuere, los términos en que se plantea la discusión en *Conocimiento e Interés* vienen definidos por la estrategia de poner en liza a Peirce contra el positivismo. Habermas sostiene que en casi todos los puntos cruciales el primero proporciona una concepción más adecuada de la investigación científica que el segundo. Sin embargo, no siempre logra evitar formulaciones que derivan de las concepciones del positivismo lógico y que son inconsistentes con sus declaradas preferencias pragmatistas⁵. Mas es claro que estas formulaciones tienen que ser leídas (y a menudo hay que darles la vuelta) a la luz de la declaración oficial de su posición en los capítulos sobre Peirce.

Habermas introduce la idea de interés técnico en su discusión sobre Marx. Compara el «concepto materialista de síntesis» —que, a su juicio, Marx sugirió programáticamente, pero no elaboró con detalle— con la noción kantiana de síntesis. El concepto materialista mantiene la distinción entre forma y contenido; sólo que ahora las formas no son primariamente categorías del entendimiento, sino de «una actividad objetiva». Mantiene la noción kantiana de un marco fijo de referencia dentro del cual el sujeto da forma al material con el que se encuentra. Sin embargo, en la versión materialista, este marco de referencia no viene establecido por un equipamiento de la conciencia transcendental, sino que deriva de la relación invariante de la especie humana con su entorno natural: los procesos de trabajo son la «permanente necesidad natural de la vida humana»⁶. El sistema de comportamientos que caracteriza a la acción instrumental, controlada por el éxito (*Funktionskreis des instrumentellen/erfolgskontrollierten Handelns*), se formó, contingentemente, en la evolución natural de la especie humana. Se basa, contingentemente, en la organización cor-

⁴ Cf. «Contra un racionalismo menguado de modo positivista», en *La disputa sobre el positivismo en la Sociología alemana*; cf. también las consideraciones sobre evolución social en la sección 3.6.

⁵ Por ejemplo, en su resumen de las diferencias entre investigación empírico-analítica e investigación hermenéutica en EI, p. 203, pp. 235 ss.

⁶ EI, p. 49. En la posición de Marx es también básico un segundo componente, no kantiano, de la síntesis a través del trabajo social; cf. *ibid.*, pp. 52 ss., y Alfred Schmidt, *Der Begriff von Natur in Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962. Además del marco de referencia fijo enraizado en la estructura abstracta del trabajo, la teoría materialista del conocimiento toma también en cuenta las formas históricamente cambiantes de síntesis basadas en el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. El trabajo no es una «esencia fija», sino un mecanismo de desarrollo humano. Véase sección 2.4.

poral del hombre que está orientada a la acción. Pero al mismo tiempo, este sistema de acción liga nuestro conocimiento de la naturaleza, con necesidad transcendental, al interés por un posible control técnico de los procesos naturales.

Habermas reelabora este componente kantiano del concepto materialista de síntesis y lo convierte en una teoría instrumentalista del conocimiento, que él desarrolla por vía de una interpretación del pragmatismo de Peirce. Peirce distinguía tres formas de inferencia necesarias para la lógica de la investigación —la deducción, la inducción y la abducción—, las cuales, cuando se las toma conjuntamente, constituyen un procedimiento que genera, con más éxito que ningún otro de los métodos propuestos, creencias reconocidas intersubjetivamente. Si nuestro criterio del éxito de un método es su fiabilidad en la obtención de creencias que se vean confirmadas y no problematizadas por los acontecimientos futuros, el método científico es el que ha resultado tener más éxito. Y es precisamente en relación con este criterio como hay que explicar el sentido de la validez de los enunciados científicos: las tres formas de inferencia son métodos para ajustar opiniones, eliminar incertidumbres y adquirir creencias no problemáticas, en suma, para «fijar creencias».

Esas formas de inferencia cumplen sus funciones en un contexto objetivo especificable, en la esfera de la acción racional con respecto a fines. Según Peirce, la definición de una creencia es que orientamos nuestra conducta por ella. «La creencia consiste principalmente en estar deliberadamente dispuesto a adoptar la fórmula en que se cree, como guía para la acción»; «la esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a los que dan lugar»⁷. Desde este punto de vista, la validez de las creencias está intrínsecamente conectada con la certeza en el comportamiento. Una creencia permanece aproblemática mientras los modos de conducta que la creencia guía no fracasan ante la realidad. Cuando lo hacen, y un hábito comportamental dado se torne incierto, la validez de la creencia que guía esa conducta queda en tela de juicio. Se produce una tentativa de descubrir nuevas creencias que reestabilicen el comportamiento perturbado. Por tanto, el sentido de la validez de las creencias tiene que ser considerado en el contexto de la conducta racional con respecto a fines, controlada por el éxito, habitual, que esas creencias guían.

La capacidad de control racional (con respecto a fines) sobre las condiciones de existencias se adquiere y ejercita en un proceso acumulativo de conocimiento. Toda acción guiada por una creencia cons-

⁷ Citado en EI, p. 153; C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge, Mass. 1931-35, 5: 27, 398.

tituye al mismo tiempo un test para esa creencia, y todo fracaso de tal acción constituye una refutación potencial que puede llegar a exigir una reorientación tanto de la creencia como de la conducta. La reorientación de la conducta, reorientación en la que queda absorbido el desengaño que las expectativas han experimentado frente a la realidad, es al mismo tiempo una extensión del poder de control instrumental que antes se ejercía, y resultado de un proceso de aprendizaje. La investigación científica es la forma reflexiva y sistemática de este proceso precientífico de aprendizaje, que viene ya inscrito en la propia estructura de la acción instrumental como tal. El refinamiento tiene lugar principalmente en tres dimensiones:

1) El proceso de investigación aísla el proceso de aprendizaje del proceso vital. Por eso el ejercicio de operaciones se reduce a controles de resultados, seleccionables. 2) Garantiza precisión y fiabilidad intersubjetiva. Por eso la acción asume la forma abstracta de experimentación mediada por procesos de cuantificación. 3) Sistematiza el progreso del conocimiento. Por eso se integra el mayor número posible de hipótesis universales en conexiones teóricas lo más simples posibles⁸.

Como continuación sistemática del proceso de aprendizaje acumulativo que en el nivel precientífico tiene lugar dentro del sistema comportamental de la acción instrumental, la investigación empírico-analítica tiene por objeto la producción de saber técnicamente explotable y revela la realidad desde el punto de vista del posible control técnico sobre procesos objetivados. Las hipótesis legaliformes características de este tipo de ciencia, pueden ser interpretadas como enunciados sobre la covarianza de eventos. Dado un conjunto de condiciones iniciales, éstas hacen posibles las predicciones. «El conocimiento empírico-analítico es, por tanto, conocimiento predictivo posible»⁹. La conexión de las hipótesis con la experiencia es establecida por medio de la observación controlada, típicamente mediante el experimento. Generamos las condiciones iniciales y medimos el resultado de las operaciones llevadas a cabo bajo estas condiciones. En realidad, pues, los enunciados básicos no suministran evidencia inmediata sin mezcla de subjetividad. «No son simplemente representaciones de hechos en sí, sino que expresan el éxito o fracaso de nuestras operaciones de medida»¹⁰. Las operaciones básicas son operaciones de medida que permiten establecer una correlación unívoca entre eventos determinados operativamente y signos conectados sistemáticamente: «Si al marco de la investigación empírico-analítica hubiera que asignarle un sujeto transcendental, la *medición* sería la actividad sintética que genuinamente lo caracterizaría. Sólo una teoría de la medida puede esclare-

⁸ EI, p. 159.

⁹ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 156.

¹⁰ *Ibid.*

cer entonces las condiciones de objetividad de todo conocimiento posible en el sentido de las ciencias nomológicas¹¹.

A juicio de Habermas, todo esto demuestra que el sistema comportamental de la acción instrumental es el que determina en última instancia la estructura de la investigación empírico-analítica. Los compromisos metodológicos constitutivos de cada tipo de investigación surgen de las estructuras de la vida humana, de los imperativos de una especie que se reproduce a sí misma (en parte) a través de la acción racional con respecto a fines, la cual está intrínsecamente ligada a procesos acumulativos de aprendizaje. Estos procesos tienen que ser mantenidos en forma de investigación metódica para que la autoformación de la especie no quede en peligro. La expresión *interés cognoscitivo técnico* trata de significar la orientación básica de investigación, la estrategia cognoscitiva general, que deriva de esta condición fundamental de la reproducción de la vida humana.

Esta visión de la ciencia empírico-analítica (como proceso de conocimiento regido por un interés «de raíces antropológicas profundas» por asegurar y dilatar el control sobre procesos objetivados) suscita una serie de problemas, el más obvio de los cuales es el de su adecuación como explicación de las ciencias de la naturaleza. Debería quedar claro por la exposición que precede, que Habermas no está pretendiendo hacer afirmaciones psicológicas sobre las intenciones de los científicos ni afirmaciones históricas sobre las conexiones específicas entre el desarrollo de la ciencia y el desarrollo de la industria. Sus análisis se refieren más bien al sentido de cierta clase de enunciados científicos y al tipo de validez que esos enunciados pueden pretender. Su tesis es que los orígenes, estructura y aplicación de tales enunciados muestran que éstos guardan una intrínseca relación con posibilidades de acción de un cierto tipo: la acción racional con respecto a fines. Por tanto, los contraargumentos tienen que provenir no de la psicología y de la historia de la ciencia sino de la lógica y de la filosofía de la ciencia. No vamos a tratar aquí de decidir sobre la adecuación de la explicación que da Habermas de la ciencia de la naturaleza y tampoco pretendemos decir la última palabra en el debate relativo a instrumentalismo científico *versus* realismo científico, que tan vivo está en la actualidad. Pero conviene hacer unas breves observaciones para destacar los rasgos fundamentales de su posición y evitar así posibles malentendidos.

Hans Albert ha hecho a Habermas las objeciones típicas contra las concepciones instrumentalistas de las teorías científicas, por ejemplo, que las teorías no pueden ser consideradas como instrumentos, ya que la lógica de las operaciones por las que sometemos a prueba

¹¹ EI, p. 237.

un instrumento y lo encontramos adecuado o inadecuado difiere de la lógica de las operaciones por las que sometemos a comprobación una teoría y la encontramos corroborada o falsada; los instrumentos no pueden ser falsados¹². Pero este tipo de objeciones yerra el blanco. La interpretación pragmática que hace Habermas de la ciencia empírico-analítica no se basa en una concepción de las teorías como instrumentos. Las teorías son, según él, sistemas de enunciados que pueden ser correctos o incorrectos, que pueden quedar corroborados o falsados. No es esto lo que está en cuestión. La cuestión es más bien: ¿qué nos revelan esos enunciados, cuando son válidos, acerca de la realidad? ¿Guarda su sentido una relación intrínseca con posibilidades de acción de un cierto tipo?

La respuesta de Habermas —que la investigación empírico-analítica nos proporciona una información que es técnicamente utilizable— podría ser aceptada por todo el mundo si Habermas le diera un sentido realista, cosa que, por lo demás, le haría perder casi todo su interés. Si la ciencia pudiera ser concebida como una pintura exacta o aproximativa del orden regular de una naturaleza en sí, se seguiría, sin ningún problema, que sus informaciones pueden ser utilizadas con fines prácticos¹³. La tesis del interés técnico como interés rector de la ciencia sólo conserva su filo si se la entiende en un sentido cuasi-transcendental; si se la entiende como una tesis sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivamente válido de la naturaleza y, por tanto, sobre el sentido mismo de los enunciados científicos. ¿Pero cómo decidir entre las explicaciones realista y transcendental de la utilidad técnica de la información científica? Supuesto que los enunciados sobre la covarianza regular de sucesos observables hace posible la predicción y el control de esos sucesos, ¿por qué no considerar esto simplemente una consecuencia más que una condición de una investigación fecunda?

Una línea de argumentación en apoyo de la posición de Habermas es la que se sigue de la discusión que hemos efectuado en el capítulo 1 sobre la obra de Popper y de Kuhn. La investigación científica es una actividad humana. La acción en que se embarcan los miembros de una comunidad científica —observación y experimentación, medida y formación de conceptos, construcción y comprobación de la teoría, etc.— está sometida a ciertas reglas, normas, estándares, etc. Aunque los compromisos con tales estándares pueden variar a lo largo del tiempo y ser distintos entre los distintos grupos en un determinado momento, existen ciertos compromisos fundamentales que son constitutivos de la investigación científica como tal —por ejemplo,

¹² H. Albert, «El mito de la razón total», en *La disputa sobre el positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, 1973.

¹³ Este es más o menos el punto de vista de Albert.

los compromisos relativos a la comprobabilidad de las hipótesis mediante observación y/o experimentación controladas y a la precisión predictiva, particularmente cuantitativa, de las leyes y teorías propuestas. Si tales compromisos son constitutivos de la investigación científica, es claro que las virtudes predictivas y técnicas de la información que esa investigación genera no son meramente una consecuencia accidental. La propia naturaleza de los procedimientos mediante los que se construyen y comprueban las teorías científicas, garantiza que las teorías comprobadas tendrán un potencial predictivo y técnico. Además, la explicación realista de este potencial descansa a menudo en una concepción de la verdad —la verdad como correspondencia de los enunciados con la realidad— que resulta cada vez más cuestionable una vez que se abandona la idea de una evidencia sensorial inmediata y se la reemplaza por la idea de que también los enunciados de observación están en cierto modo «impregnados de teoría». En el capítulo 4 tendremos oportunidad de considerar el concepto habermasiano de verdad. Por el momento sólo es importante notar que su teoría de los intereses no implica una reducción de la verdad científica a utilizabilidad técnica, una nueva versión del «es verdadero si funciona». Su posición está mucho más próxima a la teoría de la verdad como consenso ideal que Peirce sustenta.

Otro tipo de objeción a la idea de interés técnico podría provenir del seno de la propia Escuela de Francfort. Parece que esta concepción limita nuestro conocimiento de la naturaleza a informaciones técnicamente utilizables y nuestro trato con la naturaleza al control instrumental de procesos objetivados. Horkheimer y Adorno, lo mismo que Marcuse, rechazaron implícitamente cualquier limitación de este tipo¹⁴. Sostenían, en efecto, que la orientación exclusiva hacia la dominación de la naturaleza era un factor básico en la deformación de las capacidades subjetivas de las que habría de partir la emancipación. Como vimos en la sección 1.2, Habermas rechaza la concepción, implícitamente compartida por toda la primera generación de la Escuela, de una nueva ciencia y de una nueva tecnología, argumentando que las estructuras lógicas de la ciencia y de la tecnología, tal como las conocemos, representan una objetivación de elementos estructurales esenciales del sistema comportamental de la acción instrumental.

Si se tiene esto presente, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza huma-

¹⁴ Cf. T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947; Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, New York, 1947; y Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964. Cf. la discusión de William Leiss en *The Domination of Nature*, New York, 1972.

na y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo ¹⁵.

No existe un sustituto «más humano» para lo conseguido por el progreso científico-técnico. El problema real no es la razón técnica como tal sino su expansión «hasta constituir una forma de vida, una “totalidad histórica” de un mundo de la vida» ¹⁶. Entendidas así las cosas, argumenta Habermas, la respuesta adecuada a la deformación del sujeto, deformación que es resultado de la universalización de la racionalidad tecnológica y de la lógica de la dominación, no es la sustitución de la ciencia y de la tecnología por alguna versión de la «resurrección de la naturaleza caída», sino un cultivo de la comprensión reflexiva de la ciencia como una categoría de conocimiento, y del control técnico como un modo de acción. A la racionalidad tecnológica se le ha de asignar su puesto legítimo, aunque sea limitado, en una teoría comprensiva de la racionalidad. Y es precisamente a esta tarea a lo que responde la teoría de los intereses cognoscitivos.

¿Pero basta con esto? ¿No nos quedamos a la postre con una sola actitud legítima frente a la naturaleza: la de dominación técnica? ¿Y no resulta esto enteramente inadecuado como explicación de nuestras multifacéticas relaciones con la naturaleza, tanto con la «naturaleza externa» como con la «naturaleza interna» de nuestro propio cuerpo, las cuales no sólo son posibles de hecho sino también necesarias para una plena realización de nuestra humanidad? Habermas no excluye la posibilidad de otras *actitudes* frente a la naturaleza —actitudes mímicas, poéticas, lúdicas, místicas, fraternales—. Ni tan siquiera excluye *a priori* la posibilidad de algún tipo de relación comunicativa con la naturaleza ¹⁷. Sin embargo, su teoría sí que parece excluir cualquier otro tipo de conocimiento de la naturaleza que no sea el empírico analítico. Las objeciones a esta exclusión podrían provenir de posiciones distintas. ¿Sobre qué base podría negarse todo contenido cognitivo a esos modos de conciencia que más arriba hemos descrito como actitudes? La historia de la humanidad, así como nuestra propia experiencia en la vida diaria, está llena de formas alternativas de concebir la naturaleza. ¿Pueden todas ellas ser convincentemente clasificadas como prototécnicas o no cognoscitivas (por ejemplo, como emocionales, apetitivas o expresivas?) Mantener que esa es la clasificación correcta supondría una preconcepción altamente restrictiva de lo que es la naturaleza del conocimiento, por lo menos en lo que atañe al conocimiento de la naturaleza, que necesitaría, cuando menos, de alguna explicación y defensa.

¹⁵ «Ciencia y Técnica como “Ideología”», en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt, 1968, p. 57.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

Aunque pudieran existir algunas dudas sobre la respuesta que Habermas pudiera dar a estas cuestiones, existen pocas dudas sobre cuál sería su posición frente a las objeciones que pudieran suscitarse desde el punto de vista de la metafísica. La idea de que allende la imagen científica de la naturaleza sería posible, e incluso necesario, buscar una comprensión «más profunda», metafísica, parece excluida de la teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas. Contra la ontología tradicional hace uso del «giro transcendental»: la separación de Ser y Tiempo que subyace a la ontología oculta una «ilusión objetivista», la supresión del papel constitutivo que juega el sujeto del conocimiento. Pero aun concediendo esto, queda la cuestión de si algún tipo de acercamiento alternativo a la naturaleza podría ser compatible con, o incluso podría venir exigido por, la teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas. Volveré sobre esta cuestión en la sección final de este capítulo.

2.3. EL INTERES PRACTICO DE LAS CIENCIAS HISTORICO-HERMENEUTICAS

Habermas encuentra una fundamental indecisión en los escritos de Marx. En sus investigaciones materiales, Marx siempre tuvo en cuenta tanto la actividad productiva de los individuos socializados como la organización de sus interrelaciones. Consideraba las relaciones sociales como algo sujeto a normas que determinan, con la fuerza de instituciones, cómo se distribuyen las obligaciones y recompensas. Por otro lado, en sus observaciones teóricas, Marx parecía a menudo considerar el desarrollo de la especie humana como algo que solamente tiene lugar en la dimensión del trabajo social, de los procesos de producción. Esta tendencia a reducir el «acto auto-generativo» de la especie humana al trabajo, de eliminar en la teoría, si no en la práctica, la estructura de la interacción simbólica y del papel de la tradición cultural constituye, según Habermas, la razón última de la incapacidad del marxismo clásico para desarrollar una teoría reflexiva del conocimiento, ya que es ésa precisamente la dimensión en la que se mueve la crítica del conocimiento (y también la crítica de la conciencia ideológica).

Según la teoría de los intereses cognoscitivos, el punto de vista específico desde el que captamos la realidad tiene su origen en la estructura de intereses de una especie que está ligada a medios definidos de organización social. Mientras que el interés técnico surge de los imperativos de una forma de vida vinculada al trabajo, el interés práctico está anclado en un imperativo de la vida sociocultural, que tiene raíces antropológicas tan profundas como el primero: la supervivencia de los individuos socializados está ligada a la existencia de una

fiable intersubjetividad de la comprensión/entendimiento en nuestra comunicación en el medio del lenguaje ordinario.

La comprensión hermenéutica se endereza por su misma estructura a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, la autocomprensión posible de los individuos y de los grupos, que oriente la acción, y una comprensión recíproca entre los individuos y los grupos con tradiciones culturales distintas. Hace posible la forma de consenso sin coacciones y el tipo de intersubjetividad flexible, de los que depende la acción comunicativa. De este modo se elimina el peligro de una ruptura de la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la biografía individual y de la tradición colectiva a la que se pertenece, como en la horizontal de la mediación entre las tradiciones de los diferentes individuos, grupos y culturas. Si estas corrientes de comunicación se cortan y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental, es decir, la posibilidad de un acuerdo sin coacciones y de un reconocimiento sin violencia. Dado que esta condición es el presupuesto de la *praxis*, llamamos «práctico» al interés rector del conocimiento de las ciencias del espíritu¹.

Es precisamente a esta esfera de acuerdo sin coacciones y de intersubjetividad abierta a la que Habermas apela en su crítica del programa positivista de una ciencia unificada. Las estructuras de comunicación presupuestas por la comunidad de investigadores no pueden ser captadas a su vez dentro del marco de referencia de la ciencia empírico-analítico. La dimensión en la que se discute y eventualmente se llega a un acuerdo sobre conceptos, métodos, teorías, etc., la dimensión en la que se funda el marco de referencia que constituyen los significados, las normas, los valores, etc., compartidos, es la dimensión de la interacción simbólica, la cual ni es idéntica ni reducible a la acción instrumental. La racionalidad del discurso sobre la adecuación de convenciones o sobre significados de conceptos no es la racionalidad de las operaciones efectuadas sobre procesos objetivados; implica la interpretación de conceptos, de fines, de valores, y de razones. Por tanto, el conocimiento objetivo producido por la investigación empírico-analítica no es posible sin un conocimiento en forma de entendimiento intersubjetivo. Esta disponibilidad de un lenguaje pre- y metacientífico intersubjetivamente válido, o de un marco de referencia de significados y de valores compartidos, es algo que se da por supuesto en las ciencias de la naturaleza. El contexto cultural de la vida (*Lebenszusammenhang*), del que la comunicación científica es sólo un elemento, pertenece no al ámbito de las ciencias de la naturaleza sino al ámbito de las ciencias de la cultura.

Esta distinción entre ámbitos de investigación no es una distinción ontológica entre diferentes objetos materiales de investigación. Los

¹ EI, p. 222.

seres humanos pueden ser considerados como parte de la naturaleza y se los puede investigar empleando categorías de las ciencias naturales (como ocurre, por ejemplo, en Biología). Además, la conducta humana, dentro de ciertos límites, puede ser tratada también como algo sujeto a las categorías propias de los procesos objetivados (como ocurre, por ejemplo, en las ciencias estrictamente comportamentales). La distinción es más bien una distinción epistemológica o «lógico-transcendental» entre objetos formales de investigación. Se basa en los diferentes modos de «constituir» los objetos de investigación, en «el sistema de conceptos básicos que categorizan a los objetos de la experiencia posible... y... en los métodos mediante los que se seleccionan las experiencias primarias relacionadas con la acción, se las extrae de su propio sistema y se las utiliza para un examen discursivo de pretensiones de validez, esto es, se las convierte en “datos”»². En la primera orientación nos encontramos con cuerpos en movimiento, con sucesos y procesos susceptibles de ser explicados causalmente; en la otra, nos encontramos con sujetos que hablan y actúan, con manifestaciones y acciones susceptibles de ser entendidas.

En *Conocimiento e Interés* la «autorreflexión de las ciencias del espíritu» se desarrolla al hilo de una sugestiva interpretación de Dilthey³, aunque desde un punto de vista puramente exegético resulte a menudo discutible. Sin embargo, en sus escritos más estrictamente metodológicos, la explicación que da Habermas de la naturaleza y limitaciones del conocimiento histórico-hermenéutico hace muy poco uso directo de Dilthey. Se inspira más bien en los planteamientos fenomenológicos, hermenéuticos y lingüísticos de la sociología contemporánea. Limitaré, por tanto, la discusión de la interpretación que Habermas hace de Dilthey a la presentación de unas cuantas ideas centrales, dejando para el próximo capítulo una discusión más completa de los problemas típicos relacionados con los procedimientos interpretativos y su pretendida irreducibilidad a los procedimientos propios de la investigación empírico-analítica.

La comprensión hermenéutica especializada la ancla Dilthey en modos anteriores de entendimiento propios de la vida cotidiana. «La comprensión hermenéutica es tan sólo la forma metódicamente elaborada de esa débil reflexividad o semitransparencia en la que se de-

² Introducción a *Theorie und Praxis*, p. 27.

³ Lo mismo podría decirse de las interpretaciones que Habermas hace de Hegel, de Marx, de Peirce y de Freud. En respuesta a las críticas de naturaleza exegética, subraya que sus intenciones no eran puramente exegéticas sino críticas y sistemáticas: «Cuando lo que se tiene a la vista como punto de fuga de la prehistoria del científico contemporáneo es un concepto de filosofía trascendental transformada, se comprenderá que no tenga demasiado que decir ante la estrategia de bastantes objeciones que se me han hecho en relación con mi interpretación de los diversos autores», EI, epílogo, p. 381.

sarrolla, en cualquier caso, la vida de los hombres que se comunican precientíficamente e interactúan socialmente»⁴. Los «significados» que son objeto de tal «comprensión» son constituidos en dos dimensiones. Por un lado, derivan de su papel de elementos particulares en una biografía completa. El significado que una persona o una cosa cobra para un sujeto (o un grupo) es función del puesto que ocupan en su vida (o en la vida del grupo) considerada en conjunto, vida cuya unidad es constituida mediante interpretaciones retrospectivas siempre cambiantes. En esta dimensión, la biografía de un individuo se constituye en modelo de la relación hermenéutica del todo con sus partes. «Con ello se garantiza que todo significado específico quede integrado en un nexo de sentido que representa la unidad inalienablemente individual (y no sólo singular) de un mundo centrado en torno al yo y de una biografía cuya cohesión se mantiene por la identidad del yo»⁵. Por otra parte, los sentidos que están fijados en símbolos no son nunca privados. Siempre tienen una validez intersubjetiva. Un elemento simbólicamente estructurado de una biografía debe su contenido semántico tanto al puesto que ocupa en un sistema lingüístico válido para otros sujetos como al puesto que ocupa en el contexto biográfico. Incluso la comprensión de sí mismo se mueve siempre en el medio de un entendimiento mutuo con otros sujetos. «Sólo puedo comprenderme a mí mismo en esa “esfera de comunidad” en la que comprendo al mismo tiempo al otro en sus objetivaciones, ya que las manifestaciones vitales de ambos se articulan en el mismo lenguaje intersubjetivamente vinculante para los dos»⁶. Por tanto, la identidad y la comunicación en el lenguaje ordinario, el mantenimiento de la no-identidad y la identificación recíproca son conceptos complementarios que designan las condiciones de interacción en el diálogo.

Dilthey postula la «comunidad de unidades de vida» (*Gemeinsamkeit der Lebenseinheiten*) definida por la relación de diálogo y de reconocimiento recíproco, por un lado, y por la identidad del yo y el proceso de autoformación en una biografía, por el otro, como marco de referencia objetivo de las ciencias de la cultura. Esa comunidad

se caracteriza por una doble dialéctica del todo y sus partes: en el nivel horizontal de la comunicación, por la relación de la totalidad de una comunidad lingüística con los individuos que en ella se identifican unos con otros en la misma medida en la que a la vez pueden afirmar su recíproca no-identidad; y verticalmente, en la dimensión del tiempo, por la relación que la totalidad de una biografía guarda con las vivencias individuales y las referencias vitales particulares, de las que está construida⁷.

⁴ EI, p. 188.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁷ *Ibid.*, p. 200.

El terreno de esa intersubjetividad que hace posible la interacción y el entendimiento entre los individuos es el lenguaje ordinario. Si la hermenéutica tiene que ser analizada como un procedimiento explícito, han de explicarse las características específicas del lenguaje ordinario que permiten la comunicación, por indirecta que ésta sea, de lo que es inefablemente individual. Dilthey distingue tres clases de «manifestaciones vitales» (*Lebensäußerungen*): manifestaciones lingüísticas, acciones y expresiones (no verbales) de vivencias (gestos, miradas, sonrojos, entonaciones de voz, etc.). Las tres clases de manifestaciones están integradas y se interpretan mutuamente. La interacción simbólica es tan forma de representación como lo es la comunicación lingüística. La convertibilidad del sentido de las oraciones en acciones y del sentido de las acciones en oraciones hace posible la interpretación de las unas por las otras y viceversa:

El entendimiento a través de símbolos lingüísticos está sometido al control constante de la ocurrencia efectiva de las acciones que se esperan en un contexto dado, y, por su parte, cuando el contexto se ve perturbado, las acciones pueden ser interpretadas por medio de la comunicación lingüística. El significado de los símbolos lingüísticos puede esclarecerse mediante nuestra propia participación en interacciones habituales. Lenguaje y acción se interpretan recíprocamente; es lo que desarrolla Wittgenstein en su concepto de juego de lenguaje⁸.

Ni en la comunicación lingüística ni en la interacción simbólica puede ser directamente expresado el trasfondo concreto de las biografías individuales, que determina los sentidos específicos de las expresiones y acciones particulares. Las condiciones individuales de la vida en las que se sitúa la comunicación no pueden ser traspuestas por completo, o sin que surjan alteraciones, a acciones que obedezcan normas generales o a categorías generales del lenguaje ordinario⁹. La tercera clase de manifestaciones vitales ayuda al intérprete a llenar este vacío. Las expresiones de vivencias —primariamente fenómenos psicológicos, expresivos, ligados a las respuestas del cuerpo humano— funcionan como señales de intenciones no formuladas, suministrando así indicaciones sobre el papel que el sujeto adopta o pretende adoptar en un contexto dado de sus acciones y diálogos.

La dialéctica de lo general y lo particular hecha posible en la intersubjetividad del lenguaje y de la acción puede basarse además en las concomitantes manifestaciones espontáneas que representan las expresiones corporales y corregirse en razón de ellas... El lenguaje ordinario no obedece a la sintaxis de un lenguaje puro. Sólo resulta completo a través de su concatenación con interacciones y formas corporales de expresión. La gramática de los juegos de lenguaje, en el sentido de una *praxis* vital completa, no regula sola-

⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁹ Cf. las ideas de Garfinkel y otros etnometodólogos acerca de la «indexicalidad».

mente la combinación de símbolos, sino al mismo tiempo la interpretación de símbolos lingüísticos mediante acciones y expresiones ¹⁰.

Un «lenguaje puro», en terminología de Habermas, podría quedar exhaustivamente definido por reglas de constitución metalingüísticas. Un lenguaje natural, en cambio, desafía todo intento de reconstrucción formalmente rigurosa, a causa de su «reflexividad»; incorpora en sí formas no verbales de expresión (acciones y expresiones de vivencias) a través de las cuales es interpretado. En este sentido, el lenguaje ordinario es su propio metalenguaje.

Esta singular integración de lenguaje y práctica nos permite percatarnos de la función del entendimiento mutuo en la práctica de la vida. Una ruptura de la comunicación pone en peligro la «autocomprensión orientadora de la acción» de los individuos y de los grupos, así como la comprensión recíproca entre individuos y grupos. El flujo de la comunicación sólo puede quedar restablecido si se logra interpretar esas manifestaciones vitales que no pueden ser entendidas y que bloquean la reciprocidad de las expectativas de comportamiento.

La función de la comprensión en la *praxis* vital es análoga a la que Peirce demostró para el caso de la investigación empírico-analítica. Ambas categorías de investigación se sitúan dentro de sistemas de acciones. Ambas vienen provocadas por alteraciones en la relación normal con la naturaleza y con las otras personas. Ambas tienden a la eliminación de la duda y al restablecimiento de formas no problemáticas de comportamiento. La problematización arranca de expectativas decepcionadas; pero en el primer caso el criterio de desengaño es el fracaso de una acción racional teleológica de resultado controlado, y en el otro es la perturbación del consenso, es decir, la no concordancia de expectativas recíprocas entre, por lo menos, dos sujetos agentes. Esto permite distinguir también entre las intenciones de las dos direcciones de investigación. En el primer caso las máximas de comportamiento fracasadas en la confrontación con la realidad deben sustituirse por reglas técnicas contrastadas, mientras que en el segundo se trata de interpretar las manifestaciones vitales que no resultan inteligibles y que bloquean las expectativas recíprocas de comportamiento. Mientras que el experimento eleva los controles cotidianos de las reglas de la acción instrumental a una forma metódica de verificación, la hermenéutica es la forma científica del esfuerzo interpretativo diario ¹¹.

Lo mismo que las ciencias empírico-analíticas, las ciencias hermenéuticas están ancladas en un sistema específico de acción, en este caso el sistema de interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. Este enraizamiento en una estructura específica de la vida significa que la investigación hermenéutica está gobernada por un interés cognoscitivo específico, en este caso un «interés práctico» por el mantenimiento del tipo de intersubjetividad abierta y de reconocimiento no violento

¹⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹¹ *Ibid.*, p. 220.

de los que depende la acción comunicativa. Es éste el interés que subyace a la emergencia de las ciencias culturales a partir de categorías de conocimiento profesional que desarrollaron la interpretación sistematizada hasta convertirla en un arte. «Las ciencias del espíritu no se desarrollaron a partir de las disciplinas del trabajo artesanal y de aquellos tipos de actividad para los cuales se requería un saber técnico, sino a partir de los ámbitos de actividad profesional que exigen prudencia práctica» ¹².

A consecuencia de esta diferente estructura de intereses de la investigación hermenéutica, la lógica de la investigación en las disciplinas culturales es, según Habermas, fundamentalmente distinta de la lógica a la que obedece la investigación en las ciencias empírico-analíticas. En el presente contexto nos basta con formular tal diferencia como la diferencia existente entre los papeles que cumplen los marcos transcendentales de referencia en esos dos tipos de investigación. Habermas la expresa como sigue:

Las ciencias empírico-analíticas alumbran la realidad en la medida en que ésta aparece en la esfera funcional de la acción instrumental; por eso los enunciados nomológicos sobre este ámbito objetual apuntan por su propio sentido inmanente a un determinado contexto de aplicación; aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo determinadas condiciones específicas. Las ciencias hermenéuticas no alumbran la realidad desde un punto de vista transcendental distinto, sino que se dirigen más bien a la estructura transcendental de las diversas formas fácticas de vida, dentro de cada una de las cuales la realidad se interpreta de forma diversa, según las gramáticas de la concepción del mundo y de la acción... Aprehenden las interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción ¹³.

El modelo que la acción comunicativa representa no juega un papel transcendental para las ciencias hermenéuticas análogo al que juega la trama de referencia de la acción instrumental para las ciencias nomológicas. Aunque es cierto que las reglas de toda interpretación están determinadas por la estructura de la interacción simbólica en general, también es cierto que, una vez que el intérprete está socializado en su lengua materna y ha sido instruido en la interpretación como tal, «se mueve no bajo reglas transcendentales, sino en el *nivel* de los contextos transcendentales mismos» ¹⁴. El investigador hermenéutico sólo puede interpretar el sentido de sus «textos» en relación con la estructura del mundo al que pertenece. El papel de marco transcendental de referencia viene representado aquí por la gramática del lenguaje

¹² *Ibid.*, p. 222 ss. Cf. la discusión sobre la hermenéutica en la sección 3.3.

¹³ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴ *Ibid.*, p. 238.

ordinario, que establece esquemas de interpretación del mundo. Las interpretaciones de las interpretaciones de la realidad se mueven en un nivel distinto que el de las interpretaciones de la realidad; en términos semánticos, los enunciados sobre enunciados son de orden distinto que los enunciados sobre hechos. Por otro lado, los contenidos semánticos tradicionales, que son los objetos de la investigación hermenéutica, son, a la vez símbolos y hechos. Por lo tanto la interpretación es, también a la par, análisis empírico y análisis conceptual. Se dirige a los elementos de un mundo constituido mediante el lenguaje ordinario y a las propias reglas «gramaticales» que constituyen ese mundo.

2.4. EL INTERÉS EMANCIPATORIO DE LA TEORÍA CRÍTICA

Al tratar los intereses técnicos y prácticos, Habermas podía partir de tipos generalmente aceptados de investigación y pasar a mostrar su intrínseca conexión con sistemas de acción «de raíces antropológicas profundas». En el caso del interés emancipatorio la situación es sensiblemente diferente. De este interés se dice que es el interés rector de las «ciencias de orientación crítica» y de la filosofía. Por ciencias de orientación crítica Habermas entiende un tipo de investigación social que se afana en ir más allá de la producción de conocimiento nomológico y

en determinar cuándo las proposiciones teóricas captan realidades invariantes de la acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, congeladas ideológicamente pero en principio susceptibles de cambio. Cuando esto último ocurre, la crítica ideológica y, por lo demás, también el psicoanálisis cuentan con que la información sobre nexos legaliformes provoque en la conciencia de los afectados un proceso de reflexión. Con ello puede quedar transformado el estadio de conciencia no reflexiva que figura entre las condiciones iniciales de dichas leyes. Ciertamente que un conocimiento críticamente mediado de las leyes no puede invalidarlas simplemente por reflexión, pero sí que puede hacerlas inaplicables¹.

Aunque la crítica marxista de las ideologías y el psicoanálisis de Freud son los ejemplos clásicos de este tipo de investigación críticamente orientada, no es posible, argumenta Habermas, adoptarlos, sin más, como paradigmas. Tal como los presentaron sus fundadores, quedaron expuestos a «malentendidos científicistas». Por tanto, todavía está pendiente la construcción de un adecuado modelo de teoría social crítica. Análogamente, aunque la crítica trascendental del conocimiento de Kant y la reflexión fenomenológica de Hegel sobre la con-

¹ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 158.

ciencia en sus manifestaciones suministran el punto de partida de la discusión habermasiana de la teoría del conocimiento, Habermas no considera a ninguna de las dos como una adecuada concepción de la filosofía. El desarrollo de un modo de investigación filosófica congruente con el interés emancipatorio es algo que también está por hacer. En consecuencia, para la discusión de este tercer interés Habermas no puede limitarse a recurrir a modos de investigación comúnmente aceptados como hizo en los casos del interés técnico y del interés práctico. Aquí no basta con sondear los fundamentos de disciplinas establecidas, sino que hay que embarcarse en reflexiones epistemológicas a fuer de propedéutica para formular una nueva concepción de la investigación social y de la investigación filosófica.

La idea de una teoría social crítica, guiada por un interés emancipatorio, nos lleva al centro del pensamiento de Habermas. Nos toparemos con ella en formas diversas y desde diferentes puntos de vista en lo que queda de este estudio. Aunque las líneas básicas de su concepción de una teoría crítica de la sociedad están trazadas en *Conocimiento e Interés*, su ulterior desarrollo —incluso en un nivel muy en general, programático— tenía que aguardar hasta la construcción de una teoría general de la comunicación. En esta sección mi tratamiento se limitará a las consideraciones históricas y a las formulaciones preliminares que podemos encontrar en esa primera obra. En la sección final de este capítulo examinaré más críticamente algunos de sus conceptos y supuestos básicos.

La historia de la filosofía proporciona una serie de variaciones sobre el tema; «la verdad os hará libres». En la antigua Grecia, la observancia por Sócrates del mandato délfico «conócete a ti mismo» es sólo uno de los ejemplos más obvios. Los esfuerzos sistemáticos de Platón y de Aristóteles no estaban menos inspirados por un interés por la emancipación. La actitud de teoría pura, de contemplación desinteresada iba acompañada de la promesa de que, cuando el hombre se entrega a ella queda purificado de los inconstantes movimientos y pasiones de la vida diaria.

La separación de conocimiento e interés no tenía por objeto purificar la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino, a la inversa, someter al sujeto a una extática purificación de sus pasiones... La catarsis ya no se conseguía ahora mediante cultos mistagógicos sino que se operaba en la voluntad de los individuos mismos por medio de la teoría².

En la época moderna la Ilustración asignaba a la razón una posición de partido en la guerra contra el dogmatismo. El progreso de

² *Ibid.*, p. 153.

la inteligencia crítica significaba progreso hacia la autonomía del individuo; la disolución de las ataduras dogmáticas era condición para liberar a la sociedad del sufrimiento innecesario por ser autoimpuesto. Como dice Holbach:

Al error debemos las cadenas opresoras que los déspotas y los sacerdotes forjaron en todas partes para los pueblos. Al error debemos la esclavitud en que la gente languidece en todos los países. Al error debemos los terrores religiosos que hacen que los hombres queden mudos de espanto y que se despedacen unos a otros por simples fantasías³.

La emancipación por vía de ilustración requería la voluntad de ser racional. En su respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?, Kant convertía en lema de la Ilustración lo siguiente:

Ilustración es la salida del hombre de un estado de tutela del que él mismo tiene la culpa. Tutela significa la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin dirección de otro. De esta tutela tiene uno mismo la culpa si la causa de ella no está en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y de coraje para servirse de él sin dirección de otro. ¡*Sapere aude!*, ¡«ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!»!. Este es, pues, el lema de la Ilustración⁴.

Por tanto, la idea de razón incluía la voluntad de ser racional, la voluntad de alcanzar la *Mündigkeit*, la autonomía y la responsabilidad en la dirección de la propia vida⁵.

Aunque el concepto de interés de la razón aparece en la filosofía práctica de Kant, la idea de que la razón pudiera incluir un apetito a realizar la razón es, estrictamente hablando, inconcebible dentro de su trama de referencia transcendental. Pues permitir que la voluntad sea determinada por algo distinto que por el respeto a las leyes de la razón práctica, actuar por deseo o inclinación, es para Kant heteronomía de la voluntad, una renuncia a la propia libertad y racionalidad. El motivo de un acto libre, de un acto racional, no puede ser un interés subjetivo por el objeto de la acción; tiene que ser un motivo válido para todos los seres racionales como tales. Mas, por otro lado, el sentimiento moral da testimonio de algo parecido a un interés fáctico por la realización de las leyes morales, de un reino de la libertad. Este interés no puede ser un interés sensible. De ahí que Kant se refie-

³ Paul Thiry d'Holbach, *Systeme de la nature, ou des lois du monde physique e du monde morale*, 1770, citado por Habermas en *Theorie und Praxis* (1971), p. 310.

⁴ «Was ist Aufklärung?», *Immanuel Kant Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel (ed.), vol. XI, p. 53.

⁵ *Mündigkeit*, literalmente «mayoría de edad» (de «mündig»: «sui iuris», «suae tutelae», «sui potens», «imperio maturus»), es un concepto central en la filosofía clásica alemana. El término traducido por «tutela» en la anterior cita de Kant es, por ejemplo, *Unmündigkeit*. Como resultará claro más abajo, la *Mündigkeit* de un individuo o de un grupo es concebida como el *telos* de un proceso evolutivo o de un proceso de formación (*Bildungsprozess*).

ra a él como el placer práctico que produce la moralidad, esto es, que producen las acciones que están determinadas por los principios de la razón, un «interés puro» (en contraste con el interés «patológico» por el objeto de la acción). El concepto de un interés puro adscribe a la razón una causalidad opuesta a la de la facultad apetitiva.

Para que un ser a la vez racional y sensible quiera sólo lo que la razón le prescribe es necesaria una facultad de la razón que le inspire un sentimiento de placer o de satisfacción en el cumplimiento del deber, con una causalidad con la que determine a la sensibilidad según los principios de ésta. Pero es absolutamente imposible comprender, es decir, explicar *a priori*, cómo una simple idea que no tiene en sí nada sensible, puede producir una sensación de placer o de displacer; es éste un género particular de causalidad del que, como de toda causalidad, no podemos determinar absolutamente nada *a priori* y sobre lo que no hay más remedio que preguntar a la experiencia⁶.

Así pues, para dar razón de la experiencia de la moralidad, Kant se ve forzado a introducir el concepto de un interés puro de la razón por la *Mündigkeit*: la razón misma lleva en su seno un interés por la consecución de la autonomía y de la responsabilidad.

Si la razón pura ha de ser causa de un efecto que se trasluce en la experiencia —el placer en el cumplimiento del deber—, entonces queda introducido en la razón misma un momento de facticidad. Y, por tanto, una respuesta a la cuestión de cómo puede la razón pura ser práctica, exigiría el concepto de un interés que ni fuera empírico ni estuviera enteramente separado de la experiencia. Pero desde el punto de vista de Kant esto es inconcebible, como él mismo admite en la conclusión a las líneas citadas más arriba:

Pero como ésta (la experiencia) no puede establecer ninguna relación de causa-efecto entre los objetos de la experiencia, sino que en este caso la razón pura, por medio de simples ideas (que no suministran objeto alguno a la experiencia), debe ser la causa de un efecto (el placer en el cumplimiento del deber) que se da, sin embargo, en la experiencia, entonces (para nosotros los hombres) es absolutamente imposible la explicación de cómo y por qué estamos interesados en la universalidad de la máxima como ley, es decir, en la moralidad⁷.

Así pues, sobre la base de la concepción kantiana de la razón, si bien podemos estar seguros *de que* la razón pura puede ser práctica, somos enteramente incapaces de entender *cómo* es eso posible.

Fichte proporciona un marco de referencia en el cual puede ser entendido el empleo interesado de la razón pura, pero sólo a costa de reducir la naturaleza a algo puesto por un yo absoluto. Fichte supera la escisión kantiana de razón teórica y razón práctica convirtiendo

⁶ Kant, *Grundlagen der Metaphysik der Sitten*, Wilhelm Weischedel (ed.) *Immanuel Kant Werkausgabe*, vol. VII, citado en EI, pp. 246-247.

⁷ *Ibid.*, citado en EI, p. 248.

el primado de la razón práctica en punto de partida. La forma fundamental del dogmatismo que la Ilustración ha de superar, es la fijación de la conciencia no libre (*unmündige*) a las cosas. Una conciencia que se comprenda a sí misma como producto de las cosas que le rodean, como producto de la naturaleza, es esclava del dogmatismo: «El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas por mor de ellas mismas, es decir, una fe solamente mediata en su propio yo, disperso y sólo sostenido por los objetos»⁸. Sólo adoptando la posición idealista es posible trascender el dogmatismo de la conciencia natural y alcanzar la mayoría de edad (*Mündigkeit*). Pero para elevarse a sí mismo hasta ese punto, el yo tiene que tener un interés por su propia autonomía, una voluntad de emanciparse a sí mismo de su dependencia de las cosas. El dogmatismo es tanto una falta moral como una incapacidad teórica. Por tanto, la intuición intelectual en la que el yo se aprehende a sí mismo en el acto de ponerse a sí mismo y a las cosas, es un acto originario de libertad motivado por el interés que la razón tiene en la emancipación. Como dice Habermas:

En el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad. La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática. El dogmatismo que la razón disuelve tanto analítica como prácticamente, es una falsa conciencia: es a la vez error y existencia no libre⁹.

Sobre la base de estas premisas fichteanas, el dogmatismo —como conciencia natural, no reflexiva— se torna omnipresente. No tiene que empezar estableciéndose a sí mismo (como pensaba Holbach) como prejuicio institucional o privado; está presente siempre que no hay conciencia de la propia autonomía. En este marco, la ilustración es idealismo, reducción de la naturaleza a material indeterminado sobre el que operan los sujetos agentes. Desde el punto de vista de su idealismo, Fichte puede concebir la razón como intrínsecamente práctica, como intrínsecamente ligada a la intención práctica de un sujeto que se afana por su propia autonomía. En este sentido, «el interés más alto y el fundamento de todo otro interés es el interés por nosotros mismos»¹⁰. Esta autonomía sólo puede alcanzarse mediante un acto de autorreflexión en el que el sujeto se aprehende a sí mismo como fuente de conciencia y como fuente del mundo. Por tanto, el interés de la razón es constitutivo tanto para el conocimiento como para la razón. En términos de Habermas, «como acto de la libertad, el inte-

⁸ Fichte, «Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre», *Ausgewählte Werke*, Fritz Medicus (ed.), Hamburg, 1962, 3: 17, citado en EI, p. 253.

⁹ EI, p. 256.

¹⁰ Fichte, «Erste Einleitung», citado en EI, p. 254.

rés tanto precede a la reflexión como se realiza en la fuerza emancipatoria de la autorreflexión»¹¹.

A diferencia del yo absoluto de Fichte, que se pone a sí mismo, la autorreflexión fenomenológica de Hegel supera el dogmatismo reconstruyendo reflexivamente el proceso de autoformación del espíritu (*Bildungsprozess des Geistes*)¹². La reflexión crítica no es un origen absoluto; depende de algo previo que toma como su objeto y de lo que a la vez nace. Empezando por la conciencia natural de la vida diaria, en la que ya nos encontramos, la reflexión fenomenológica sigue la pista de su propia génesis a través de los sucesivos estadios de la manifestación de la conciencia. En este movimiento se combinan razón e interés, ya que en cada estadio ese movimiento supera una visión del mundo y simultáneamente una forma de vida.

Pues la reflexión destruye, incluso en el primer nivel, el del mundo de la certeza sensible, la falsa visión de las cosas, a la vez que el dogmatismo de las formas de vida habituales... En la falsa conciencia, saber y querer son todavía inseparables... La transformación de la conciencia se entiende como disolución de identificaciones, como ruptura de fijaciones, como destrucción de proyecciones¹³.

La experiencia de la reflexión procede por vía de una negación determinada que protege del vacío escepticismo. El desenmascaramiento de una actitud dogmática contiene un momento positivo que queda incorporado a una nueva actitud reflexiva.

Toda forma de vida que se ha convertido en abstracción no puede ser negada sin dejar rastro ni puede ser derrocada sin consecuencias prácticas. En la situación que ha sido revolucionada se mantiene superada la anterior situación, ya que la visión de lo nuevo consiste precisamente en la experiencia de la disolución revolucionaria de la vieja conciencia¹⁴.

La conciencia crítica que procede por vía de negación determinada, busca comprender el contexto de su propia génesis, el proceso de autoformación de que ella misma es resultado. A través de una reconstrucción sistemática de las manifestaciones de la conciencia que constituyen la historia universal se eleva a su actual punto de vista a través de estadios de la reflexión. En cada estadio una nueva visión de las cosas queda confirmada y traducida en una nueva actitud. La reflexión fenomenológica es, por tanto, un modo de reflexión y de auto-

¹¹ EI, p. 257.

¹² *Bildung*, genéricamente «formación», puede emplearse en un sentido más estricto para denotar procesos de desarrollo espiritual global o la terminación de los mismos (como «educación» o «cultivo»). *Bildungsprozess* es usado por Habermas en este último sentido.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

conocimiento en el que la razón teórica y la razón práctica son una sola cosa.

Al final de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel afirma que esa conciencia crítica es conocimiento absoluto. A juicio de Habermas, esto sólo puede significar que «desde el principio Hegel asume como dado un conocimiento de lo Absoluto»¹⁵. Pues si no, la fenomenología, como apropiación reflexiva del proceso de autoformación de la especie humana, no podría otorgar a la conciencia crítica el *status* de un saber absoluto, no podría aventurar esa unidad absoluta de sujeto y objeto. Esto indica que Hegel tiene una comprensión distinta de la fenomenología: «Para él, la experiencia fenomenológica se mantiene y se ha mantenido siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu»¹⁶. Desde este punto de vista, más que una crítica radicalizada del conocimiento que unifique razón teórica y razón práctica, la fenomenología se convierte en «una filosofía metafísica del espíritu y de la naturaleza»¹⁷.

En contraste con el yo absoluto de Fichte que se pone a sí mismo y al mundo, y en contraste con el movimiento absoluto del espíritu de Hegel, Marx concibe el proceso de autoformación del espíritu humano como algo condicionado: depende de las condiciones contingentes de la naturaleza; el espíritu no es el fundamento absoluto de la naturaleza; es la naturaleza la que es fundamento del espíritu en el sentido de un proceso natural del que son resultado tanto el ser natural humano como la naturaleza que le rodea. Al reproducir su vida bajo condiciones naturales, la especie humana regula su intercambio material con la naturaleza a través de procesos de trabajo social. El trabajo social, «la actividad humana sensible», no sólo es condición de la existencia humana, sino también una operación transcendental. «El sistema de actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y simultáneamente las condiciones transcendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia... Regula el intercambio material con la naturaleza y constituye un mundo»¹⁸. Los objetos de la experiencia comparten con la naturaleza la propiedad de cosas en sí, pero tienen también el carácter de una objetividad producida, resultante de la actividad del hombre. Por oposición al idealismo, el sujeto de la constitución del mundo no es la conciencia transcendental en general, sino la especie humana concreta que reproduce su vida mediante procesos de trabajo social.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 30-32.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

Debido a la relación invariante de la especie con su entorno natural —que se expresa en estructuras de la actividad sensible humana enraizadas en la organización corporal del hombre—, la operación transcendental de constitución del mundo tiene lugar dentro de un marco de referencia fijo. Mas, por otro lado, las formas específicas en las que la naturaleza queda objetivada cambian históricamente en función del sistema de trabajo social. Sólo tenemos acceso a la naturaleza a través de un *stock* históricamente cambiante de categorías y de reglas que reflejan la organización de nuestras actividades materiales. Los cambios en el sistema de trabajo social, generados por el desarrollo de las fuerzas de producción, dan lugar a transformaciones de las categorías societarias a través de las cuales puede estarnos dado algo así como un mundo. En otras palabras, aun cuando el proceso de trabajo puede ser considerado con independencia de toda forma social específica, designa no una esencia humana fija, sino sólo un mecanismo fijo de evolución de la especie. En el proceso de trabajo lo que cambia no es sólo la naturaleza sobre la que se trabaja, sino también la naturaleza de los propios sujetos que trabajan. «La historia es la verdadera historia natural del hombre»¹⁹.

Desde este punto de vista, Marx puede separar la reconstrucción del proceso de autoformación de la especie humana de sus presupuestos idealistas. Los estadios de la manifestación de la conciencia dependen de los estadios históricos de desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción. «Como el sistema de trabajo social es siempre resultado del trabajo de las generaciones pasadas... el sujeto actual se comprende en su propio trabajo en la medida en que se sabe producido por la producción de los sujetos pasados al igual que por sí mismo... por esta razón un sujeto social no llega a la autoconciencia, en sentido estricto, más que cuando en su producción entiende el trabajo como acto de autoproducción de toda la especie humana y se sabe él mismo producido por el «trabajo de toda la historia universal anterior»²⁰.

La razón humana y el partidismo de la razón contra el dogmatismo se desarrollan históricamente en el proceso de confrontación de los sujetos que trabajan con la naturaleza. En contraste con la forma subjetiva en que Fichte clasifica a los hombres (en dogmáticos e idealistas) y sus intereses (interés por las cosas e interés por uno mismo), Marx ancla la división de las clases e intereses en configuraciones históricamente específicas de trabajo alienado y de libertad suprimida. El dogmatismo, en forma de falsa conciencia y de relaciones sociales reificadas, no puede ser superado por un repliegue «a lo Fichte» sobre

¹⁹ Citado en *ibid.*, p. 41, Marx y Engels, *Gesamtausgabe*, I, 3, Berlín, 1932, 162.

²⁰ *El*, p. 54.

el sujeto autónomo. Enraizado como está en intereses materiales, tiene que ser criticado prácticamente en el plano del contexto objetivo mismo que da lugar a la ilusión, esto es, en el plano del propio sistema de trabajo social. El dogmatismo asume la forma de ideología, y la razón es razón activa como crítica de la ideología. El partidismo de la razón contra el dogmatismo tiene la misma objetividad que la ilusión que critica; el interés por una organización racional de la sociedad no está menos históricamente determinado, no está menos inserto en el contexto social objetivo.

A juicio de Habermas, la obra de Marx contiene los principales elementos que se precisan para una adecuada concepción de la razón y del interés de la razón por la emancipación. Pero esta promesa, prosi-gue Habermas, nunca se convirtió en realidad.

No obstante, el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una incondicional autorreflexión fenomenológica del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la *reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo*. La teoría marxiana de la sociedad no solamente recoge en su planteamiento las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, sino también el marco institucional, las relaciones de producción. No excluye de la práctica ni el contexto de la interacción mediada simbólicamente ni tampoco la función de la tradición cultural, pues sólo a partir de ellas pueden entenderse la dominación y la ideología. Pero este aspecto de la práctica no entra en el sistema filosófico de referencia. Y es precisamente en esta dimensión, que no coincide con la acción instrumental, donde se mueve, sin embargo, la experiencia fenomenológica. En ella aparecen las configuraciones de la conciencia fenomenológica que Marx llama ideología, y en ella se disuelven las reificaciones merced al poder silencioso de una reflexión a la que Marx restituyó el nombre kantiano de crítica. Surge así en la obra de Marx una singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de la misma. En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana, sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión. Pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de una autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo²¹.

Por un lado, en sus investigaciones materiales Marx trata el proceso de autoformación de la especie humana como mediado no solamente por la actividad productiva de los individuos, sino también por la organización de su interacción, esto es, por las relaciones institucionalizadas de poder y por las tradiciones culturales que regulan las interacciones de los hombres entre sí. Aunque es el desarrollo de las fuerzas de producción el que suministra el impulso para superar las formas anquilosadas de vida y de conciencia, este desarrollo, tomado

²¹ *Ibid.*, p. 58.

por sí solo, no conduce a esa comprensión reflexiva de la vida social, de la que pudiera resultar un control autoconsciente. La emancipación respecto de las relaciones de fuerza social, respecto del poder de una clase sobre otra, exige una lucha revolucionaria que incluya una actividad reflexiva crítica a través de la cual queden disipados los análisis ideológicos. Desde esta perspectiva, Marx, yendo más allá de Hegel, puede considerar la reconstrucción de las manifestaciones de la conciencia como una representación cifrada de la autoproducción de la especie. Las formas de conciencia no surgen y quedan canceladas por vía idealista, a través del automovimiento de un espíritu absoluto, sino por vía materialista, a través del desarrollo de las fuerzas de producción y de la lucha de clases sociales. La conciencia crítica, en forma de crítica ideológica, está, pues, implicada ella misma en el proceso de autoformación que reflexivamente se apropia.

Mas, por otro lado, en el plano de las categorías, Marx tiende a considerar unidimensionalmente el proceso de autoformación de la especie en términos de un progreso operado exclusivamente por medio de la actividad productiva. El marco institucional es considerado como un aspecto del proceso productivo²². La forma de conocimiento congruente con este proceso es una «ciencia natural del hombre». Invocando el modelo de la Física, Marx pretende presentar «las leyes económicas del movimiento de la sociedad moderna», como «leyes naturales». Esto demuestra, a juicio de Habermas, que aunque la idea de autoconstitución de la humanidad a través del trabajo bastaba para criticar a Hegel, era insuficiente para hacer comprensible el significado real de la apropiación materialista de Hegel.

Esta exigencia, ya teñida de positivismo, de una ciencia natural del hombre resulta sorprendente. Pues las ciencias de la naturaleza están sujetas a las condiciones transcendentales del sistema de trabajo social, cuyo cambio de estructura es lo que había de reflejar la crítica de la economía política en tanto que ciencia del hombre. A la ciencia en sentido estricto le falta justamente ese momento de reflexión por el que se caracteriza una crítica que indaga el proceso histórico-natural de autoproducción del sujeto social y hace también al sujeto consciente de ese proceso²³.

El fracaso de Marx a la hora de desarrollar consistentemente la idea de una ciencia del hombre como crítica, su comprensión de la crítica de la economía política como una ciencia natural de la sociedad, completaron la desintegración de la posición de la filosofía con respecto a la ciencia. Ni la ciencia del conocimiento absoluto de He-

²² Un sorprendente ejemplo de esto puede encontrarse en la discusión por Marx de la relación entre producción y distribución, en: *Contribución a la crítica de la economía Política*, Madrid, 1970. Cf. las observaciones de Habermas en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 167, nota 14.

²³ *El*, p. 63.

gel ni el materialismo científico de Marx pudieron sostener la dimensión de la reflexión radical contra los embates del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX. Con el positivismo, la teoría del conocimiento se convirtió en filosofía de la ciencia; la razón se convirtió en razón científica; y el interés de la razón, o bien fue negado o bien se le equiparó con el interés técnico por la predicción y control de procesos objetivos. Para rehabilitar las nociones de una razón comprensiva y de un interés de la razón por la emancipación humana, es necesario, según Habermas, retornar a la dimensión de pensamiento abierta (y después socavada) por Hegel y Marx: la reflexión crítica. Para ello hay que liberar y desarrollar el lado no científico, no reductivista de pensamiento de Marx. Habermas lo intenta en *Conocimiento e Interés* incorporando una serie de ideas de Freud a un materialismo histórico revisado²⁴.

En sus escritos sobre teoría de la cultura, Freud intenta un «diagnóstico de las neurosis colectivas». Mientras que los conceptos preliminares de normalidad y de desviación que el analista emplea en la terapia individual están culturalmente condicionados, el análisis de la sociedad humana tiene que ir más allá de los estándares propios de un marco sociocultural dado y tener presente la evolución cultural de la especie humana. Lo que elevó al hombre por encima de los animales fue el desarrollo de la familia, una agencia de socialización capaz de transformar la conducta instintiva en acción comunicativa y de canalizar los impulsos libidinosos y agresivos excedentes hacia formas socialmente aceptables de conducta. Las exigencias que las instituciones imponen al individuo emergente vienen representadas por los padres. La realidad con que ha de habérselas el individuo y que le exige renunciar a la satisfacción de necesidades instintivas no es, pues, inmediatamente la realidad de la naturaleza externa; es la realidad social la que hace sentir sus exigencias a través de la agencia que la estructura familiar representa. Como sistema de autoconservación la sociedad tiene que ser asegurada contra las coacciones de la naturaleza externa a través del esfuerzo colectivo de los individuos socializados. «La motivación de la sociedad humana es económica en su fundamento último»²⁵. Y la escasez económica exige, a su vez, defensas contra la naturaleza interna en su forma de impulsos libidinosos y agresivos que trascienden el sistema de trabajo social: «Como la sociedad no posee suficientes medios de subsistencia para mantener a sus miembros sin trabajar, debe limitar el número de miembros, y

²⁴ Dejaré para el cap. 3 la discusión de la adaptación metodológica que Habermas hace del psicoanálisis.

²⁵ «Lecciones introductorias al Psicoanálisis», en Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. VI, Madrid, 1972. Citado por Habermas en EI, p. 334.

desviar las energías de éstos de la actividad sexual para dirigirlas hacia el trabajo»²⁶. Las renunciadas impuestas por la escasez económica varían históricamente, tanto en función del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas como de la organización de su empleo y de la distribución de los bienes producidos. Como la presión de la realidad decrece al expandirse las fuerzas de producción, resulta posible reemplazar la represión institucionalizada de los instintos por su control racional. Pero la medida en que esta posibilidad puede convertirse en realidad no depende sólo del desarrollo tecnológico, ya que la represión institucionalizada de los impulsos instintivos sirve también para mantener un sistema particular de trabajo social: «La finalidad de los mecanismos, instituciones, y mandatos sociales no es sólo establecer una determinada distribución de los bienes, sino también la de mantener esa distribución»²⁷. Es decir, que sobre el nivel general, socialmente necesario, de represión exigida por la escasez económica existen privaciones y prohibiciones, específicas de clase, ligadas a la organización del trabajo y a la distribución de la riqueza. La diferencia entre el grado efectivo de represión institucionalmente exigida y el grado de represión necesario en un nivel dado de las fuerzas de producción constituye la medida de la dominación objetivamente superflua. En este contexto, Freud introduce una noción de lucha de clases:

Pero cuando una cultura no ha superado la situación en que la satisfacción de un número de sus miembros tiene como presupuesto la opresión de otros, quizá hasta de una mayoría —y éste es el caso de todas las culturas actuales—, se comprende que estos oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra esa cultura que ellos hacen posible con su trabajo, pero en cuyos bienes tienen escasa participación.

... No es necesario decir que una cultura que permite la insatisfacción de tan gran número de miembros hasta el punto de empujarlos a la rebelión, ni tiene perspectivas de mantenerse de forma duradera ni tampoco lo merece²⁸.

Para Habermas la ventaja específica de integrar ideas de Freud dentro del materialismo histórico estriba en las posibilidades que ello abre de reconceptualizar el «poder» y la «ideología» y de clarificar el *status* de una ciencia crítica. Las relaciones de poder institucionalizadas, lo mismo que las neurosis individuales, determinan una reproducción relativamente rígida de la conducta, que se vuelve inmune a toda crítica. Basadas en normas sociales, permiten la sustitución parcial de la coacción manifiesta ejercida a través de la violencia por una

²⁶ *Ibid.*, citado en EI, p. 334.

²⁷ «El porvenir de una ilusión», *Obras completas*, vol. VIII, Madrid, 1974; citado por Habermas en EI, p. 337.

²⁸ *Ibid.*; en EI, p. 341.

coacción interna ejercida a través de la fuerza afectiva de los mecanismos inconscientes. Los motivos reprimidos son excluidos de la comunicación y encauzados por los canales de una gratificación sustitutiva. Estos motivos simbólicamente reencauzados son fuerzas que se adueñan de la conciencia al legitimar las relaciones de poder existentes. En este sentido, las instituciones del poder están enraizadas en una comunicación distorsionada, en una conciencia prisionera de la ideología.

Desde esta perspectiva, la ideología asume un papel sustantivo en la formación, mantenimiento y transformación de la sociedad. Como dice Freud:

Partiendo del reconocimiento de que toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia a los impulsos, y de que, por tanto, provoca inevitablemente la oposición de los que se ven afectados por estas exigencias, queda claro que los bienes mismos y los medios para adquirirlos y los mecanismos para distribuirlos no pueden ser lo esencial o lo único de la cultura; pues están amenazados por la rebeldía y por la obsesión destructiva de los participantes en la cultura. Junto a los bienes aparecen ahora medios que puedan servir para defender la cultura, los medios de coerción y otros cuya finalidad es conseguir que los hombres se reconcilien con ella y se sientan recompensados por su sacrificio. Estos últimos pueden considerarse como los activos espirituales de la cultura ²⁹.

Estos «activos espirituales» —visiones religiosas del mundo, ideales y sistemas de valores, arte, etc.— son, en palabras de Freud, «ilusiones». Al proporcionar compensaciones, públicamente sancionadas, por las renunciaciones impuestas por el orden existente, convierten la gratificación sustitutiva en legitimaciones de ese orden. Aunque su existencia se desarrolla en el plano de la comunicación pública, representan distorsiones sistemáticas de la comunicación que inmunizan contra la crítica a las interpretaciones de la vida y del mundo en que se basan las racionalizaciones del orden existente. Pero las ilusiones no son simplemente engaños. Igual que estos últimos, las ilusiones derivan de deseos humanos; pero a diferencia de ellos, no son necesariamente falsas, es decir, irrealizables. Los deseos individuales incompatibles con la realidad institucional de la sociedad establecida, no pueden ser realizados. Pero para la especie en su conjunto los límites de esa realidad son móviles. En palabras de Habermas:

Así, el marco institucional que regula la distribución de cargas y de recompensas y que estabiliza un orden de dominación que asegura las renunciaciones que impone la cultura, puede quedar flexibilizado por el progreso técnico, y partes crecientes de tradición cultural que tienen inicialmente un contenido proyectivo pueden tornarse realidad, es decir, las satisfacciones virtuales pueden transformarse en satisfacciones institucionalmente recono-

²⁹ *Ibid.*; en EI, p. 337.

cidas. Las «ilusiones» no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamó ideología, también en ellas se contiene utopía. Este contenido utópico, cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión socialmente necesaria por debajo de lo exigido institucionalmente, puede quedar depurado de los elementos culturales delirantes, de los momentos ideológicos utilizados para la legitimación de la dominación, y transformarse en una crítica de las formas de dominación históricamente superadas ³⁰.

Dentro del marco de referencia de un materialismo histórico que asuma a Freud en estos términos, es posible, a juicio de Habermas, clarificar el *status* de la ciencia crítica cuya tarea es reconstruir el proceso de autoformación de la especie y explicar las ideas de razón y de interés emancipatorio de la razón que le subyacen. Las formas de manifestación de la conciencia que, según Hegel, quedaban sucesivamente superadas en el movimiento absoluto del espíritu, pueden ahora ser concebidas como formas anquilosadas de vida, como constelaciones de poder e ideología socavadas por el desarrollo de las fuerzas de producción. Son superadas por medio de la actividad «crítico-revolucionaria» de las clases reprimidas, la cual incluye la crítica reflexiva de las formas de conciencia ideológicamente congeladas. El movimiento de la reflexión en la historia viene determinado simultáneamente, pues, por procesos de reproducción mediante el trabajo y por procesos de autoformación que se desarrollan bajo las condiciones de una comunicación distorsionada. El desarrollo de las fuerzas de producción crea la posibilidad objetiva de reducir la presión del marco institucional y —en palabras de Freud— de sustituir «la base afectiva de la obediencia a la cultura por una base racional», de «suministrar una fundamentación racional a los preceptos de la cultura» ³¹. El objetivo de la transformación de los marcos institucionales y de la destrucción de las ideologías es, en palabras de Habermas, «la organización de las relaciones sociales según el principio de que la vigencia de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso alcanzado en una comunicación libre de violencia» ³². Informada por este telos, la actividad crítica revolucionaria trata de fomentar la ilustración, indagando los límites, bajo condiciones dadas, de la realizabilidad del contenido utópico de la tradición cultural. Como no hay certeza de que una organización racional de la sociedad a través de una comunicación libre de dominio sea realizable en todas las circunstancias, la lógica del movimiento de la reflexión es «una lógica de ensayo y error», una «lógica de la esperanza fundada y del ensayo controlado» ³³.

³⁰ EI, p. 339.

³¹ Citado en EI, p. 344.

³² EI, p. 344.

³³ *Ibid.*, p. 345.

Desde esta perspectiva, la teoría crítica de la sociedad puede considerarse como ingrediente esencial de ese mismo proceso de formación sobre el que ella reflexiona. Ampliando de forma metódica la autocomprensión práctica de los grupos sociales, trata de elevar la autoconciencia de éstos hasta un punto «en el que la autoconciencia de la especie, devenida conciencia crítica, se haya liberado enteramente del ofuscamiento ideológico»³⁴. Al desenmascarar las distorsiones de la comunicación y el anclaje institucional de las mismas que impide la organización de las relaciones humanas sobre la base de una intersubjetividad no coaccionada, el sujeto de la teoría crítica no adopta una actitud contemplativa o cientificista, pretendiendo situarse por encima del proceso histórico del desarrollo humano. Hallándose a sí mismo implicado en ese desarrollo, sabiéndose a sí mismo resultado de la «historia de la conciencia en sus manifestaciones», sobre la que ejerce su reflexión, ha de dirigir también la crítica ideológica contra sí mismo. De esta forma la teoría crítica ejerce una autorreflexión guiada por un interés por la autoemancipación.

Sólo si nos percatamos del interés emancipatorio que subyace al conocimiento reflexivo-crítico, mantiene Habermas, podremos captar adecuadamente la correlación de conocimiento e interés humano en general. La dependencia de las ciencias naturales y de las ciencias culturales respecto de los intereses técnico y práctico, su inserción en las estructuras objetivas de la vida humana, podría considerarse que implican una heteronomía del conocimiento. Podría parecer que la razón, en sí misma desinteresada, queda así al servicio de intereses que son *per se* irracionales, de intereses ligados a la autoconservación de la especie. Pero la elucidación de la categoría de conocimiento reflexivo-crítico demuestra, según Habermas, que el significado de razón y, por tanto, el criterio de su autonomía, no pueden explicarse adecuadamente sin recurrir a un interés de la razón constitutivo del conocimiento como tal.

En el acto de autorreflexión, el conocimiento de una objetivación cuyo poder estriba tan sólo en que el sujeto no se reconoce a sí mismo en ella como en su otro, coincide inmediatamente con el interés por el conocimiento, es decir, por la emancipación respecto de ese poder. En la situación analítica se realiza, efectivamente, la unidad de visión crítica y de emancipación, de comprensión y de liberación respecto de la dependencia dogmática, esa unidad de razón y de uso interesado de la razón que Fichte desarrolló en el concepto de autorreflexión. Pero esta autorreflexión no se cumple ya como acto de un yo absoluto... desde presupuestos materialistas los intereses de la razón no pueden concebirse ya por vía de una autoexplicación autárquica de la razón. La fórmula de que el interés es inherente a la razón sólo

³⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

tiene un sentido suficiente en el idealismo, esto es, mientras estemos convencidos de que la razón puede resultarse transparente a sí misma por medio de una autofundamentación. Pero si comprendemos la capacidad cognitiva y la fuerza crítica de la razón a partir de una autoconstitución de la especie humana bajo condiciones naturales contingentes, entonces es la razón la que es inmanente al interés³⁵.

Como «sistema de autoconservación», la sociedad humana, confrontada con la escasez económica, tiene que defenderse a sí misma contra los impulsos libidinosos y agresivos que amenazan el sistema de trabajo social. Mientras la presión de la realidad resulte arrolladora y la organización del yo sea débil, esta defensa se consigue por vía afectiva mediante una represión institucionalizada que reviste la forma de poder y de ideología. Como las patologías individuales y sociales asumen la forma de deformaciones estructurales de la comunicación, el interés por su transformación es simultáneamente un interés por la ilustración.

Este interés tiene por objeto la reflexión sobre uno mismo... La autorreflexión trae a la conciencia aquellos determinantes de un proceso de formación... que determinan ideológicamente una forma presente de entender la acción y de concebir el mundo... La autorreflexión penetra las cosas, porque algo que antes era inconsciente se torna consciente de un modo que tiene importantes consecuencias para la práctica: la penetración analítica interviene en la vida³⁶.

Es esta conexión entre reflexión crítica y emancipación respecto de la «dependencia de poderes hipostatizados», de «vínculos aparentemente naturales», lo que subyace a la «cuarta tesis» de Habermas en su lección inaugural de la Universidad de Frankfurt: «En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la autonomía... En la fuerza de la autorreflexión, conocimiento e interés son una sola cosa»³⁷. Como la reflexión crítica socava el carácter dogmático tanto de una visión del mundo como de una forma de vida, el proceso de conocimiento coincide con el proceso de autoformación: conocimiento y acción se funden en un único acto.

Si se tiene presente esta conexión, es posible disipar la apariencia de heteronomía que llevan aneja los dos intereses «inferiores», donde los momentos de actuar y conocer no coinciden directamente de esa forma. Es un error, dice Habermas, considerar el conocimiento guiado por los intereses por el control técnico y por el entendimiento mutuo como si una razón autónoma, libre de presupuestos, a través de la que la realidad fuera primero captada teóricamente, fuera puesta,

³⁵ *Ibid.*, p. 348.

³⁶ *Theorie und Praxis*, pp. 28-29.

³⁷ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 164.

después de realizar esa función teórica, al servicio de intereses ajenos a ella. El significado de razón y los criterios de su autonomía no pueden aprehenderse sin recurrir a una conexión con intereses cognoscitivos. Los intereses prácticos y técnico son constitutivos del conocimiento; determinan las condiciones de la objetividad y de la validez de los enunciados. Por tanto, son en sí mismos racionales.

Esto no significa que la razón pueda ser concebida como si sólo representara para los hombres un órgano de adaptación, justo como las garras y los dientes lo son para los animales.

Ciertamente que también lo es. Pero los intereses radicados en la historia natural, de los que hemos hecho derivar los intereses rectores del conocimiento, proceden de la naturaleza y, a la vez, *de la ruptura cultural con la naturaleza*. Junto con ese momento de imposición de la pulsión natural, incorporan también el momento de ruptura de la coacción que la naturaleza ejerce. Incluso al interés por la autoconservación, que tan radicado parece que está en la naturaleza, le corresponde un sistema social que compensa los defectos de la dotación orgánica del hombre y que asegura su existencia histórica *contra* una naturaleza que amenaza desde fuera...

Los procesos de conocimiento a los que la socialización está indisolublemente ligada no solamente actúan como medios de reproducción de la vida; determinan en la misma medida las definiciones de esa vida. Lo que podría parecer mera supervivencia es siempre ya una magnitud histórica. Pues esa supervivencia queda sujeta al criterio de lo que una sociedad entiende por *vida buena*³⁸.

El interés por la autoconservación no puede ser definido con independencia de las condiciones culturales de la vida humana; los sujetos socializados tienen primero que interpretar qué entienden por vida. Estas interpretaciones, a su vez, están reguladas por las ideas de una vida buena. La noción de vida buena no es ni una pura concepción ni una esencia fija. El ideal de autonomía y de responsabilidad viene, ciertamente, inscrito en la misma estructura de la comunicación, es anticipado en todo acto de comunicación³⁹. Pero este ideal no es todavía real, ni tampoco es alcanzable en un único acto de autointuición, ya que el proceso de autoformación de la especie no es incondicionado. Depende de las condiciones de la interacción simbólica y del intercambio con la naturaleza. Consecuentemente, también el grado de *Mündigkeit* conseguible en un determinado estadio del desarrollo histórico es también algo condicionado.

En la medida en que el interés por la emancipación, que la razón pone en el proceso de formación de la especie y que traspasa todo el movimiento de la reflexión, tiene por objeto la realización de esas condiciones subyacentes a la interacción simbólicamente mediada y a la actividad instrumental, sólo asume las formas restringidas que son el interés cognoscitivo prác-

³⁸ *Ibid.*, p. 161.

³⁹ Esta tesis es desarrollada en la teoría de la competencia comunicativa; cf. sección 4.2.

tico y el interés cognoscitivo técnico. Claro es que, en cierto modo, es necesaria una reinterpretación materialista del concepto de interés de la razón, que hemos introducido en términos idealistas: el interés emancipatorio depende, a su vez, del interés por la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés por la posible manipulación técnica⁴⁰.

2.5. LA IDEA DE FILOSOFIA Y SU RELACION CON LA TEORIA SOCIAL

A estas alturas ya estamos bien familiarizados con las razones que se ocultan tras el «giro lingüístico» efectuado en la filosofía del siglo XX. *Conocimiento e Interés* defiende la necesidad de dar un giro adicional, un «giro social», si queremos acercarnos a una adecuada teoría del conocimiento. Si el análisis tradicional de la conciencia aislada, de sus actos y de sus ideas, representaba una peculiar abstracción respecto de las «gramáticas» intersubjetivamente válidas de los distintos lenguajes (ordinarios o ideales), el reciente análisis del lenguaje representa una abstracción no menos peculiar con respecto a las estructuras de la acción social. Desde este punto de vista, una ulterior radicalización de la crítica del conocimiento exige una reflexión sobre la función que cumple el conocimiento en la reproducción de la vida social y sobre las condiciones objetivas bajo las que históricamente se forma el sujeto del conocimiento.

Al aplicarse a esta tarea, Habermas trata de alumbrar y de cartografiar un terreno situado entre los ámbitos de lo empírico y de lo transcendental. Por un lado, la teoría de los intereses cognitivos, «lo mismo que la lógica transcendental de un período anterior, trata de dar una solución al problema de las condiciones *a priori* del conocimiento posible»¹. Pero, por otro lado, no se ocupa de los atributos de una conciencia transcendental, sino de «estructuras lógicas que se materializan bajo condiciones empíricas»; no de un yo transcendental, sino de un «sujeto generado por la naturaleza y formado socialmente», de la «comunidad de investigadores que tratan de realizar comunicativamente su tarea común»². Consideradas desde el punto de vista de la organización de la investigación, las «orientaciones básicas» (o «intereses») que este tipo de análisis saca a la luz «tienen una función transcendental»; pero están enraizadas en «estructuras fácticas de la vida humana», en «las condiciones fundamentales específicas de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, es decir, en el trabajo y en la interacción»³.

⁴⁰ EI, p. 259.

¹ EI, p. 239.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 239-241.

En *Conocimiento e Interés* Habermas introduce su teoría por vía de una «investigación histórica hecha con intención sistemática». Aunque no cabe duda de que esta forma de presentación es sugestiva, deja, sin embargo, mucho que desear en lo que se refiere a la claridad y a la precisión de los conceptos básicos y a la articulación detallada de los argumentos centrales. Sin embargo, los rasgos generales de la teoría están lo suficientemente claros como para haber provocado una amplia literatura crítica. Algunos de los temas suscitados —relativos, por ejemplo, a las distinciones que se trazan entre las formas empírico-analítica, histórico-hermenéutica y crítico-reflexiva de investigación, al carácter *a priori* del interés por la *Mündigkeit*, del que se dice que es inherente a la estructura de la comunicación, al autoritarismo, o a la resignación que puede implicar en la práctica una teoría que sigue el modelo del psicoanálisis, serán abordados en capítulos posteriores. En esta sección me centraré en una serie de problemas relacionados con la idea habermasiana de reflexión y con sus implicaciones concernientes a la naturaleza de la filosofía, y lo haré apuntando a los posteriores desarrollos de su pensamiento, sobre todo a aquellos que conducen a su teoría de la competencia comunicativa.

La autorreflexión es claramente uno de los conceptos más importantes de la teoría de los intereses cognoscitivos; es también uno de los más problemáticos. Para empezar, existen ambigüedades concernientes a su *status* antropológico. Unas veces las estructuras objetivas de la vida humana que dan lugar a las diferentes orientaciones cognitivas quedan especificadas como trabajo, lenguaje y poder⁴. Esta construcción parece situar la orientación hacia la «emancipación respecto de ligaduras aparentemente naturales» en el mismo plano antropológico que las orientaciones hacia el control técnico y hacia el entendimiento mutuo en la práctica de la vida. La autorreflexión como modo de experiencia y de acción parece entonces correr pareja con la acción instrumental y la interacción simbólica. Pero esto no resulta muy plausible, ni aun aceptando el planteamiento general de la teoría de los intereses cognitivos. Las experiencias relativas a la comunicación sistemáticamente distorsionada y las tentativas de eliminar tales distorsiones por medio de una reflexión crítica no parecen, así de entrada, poseer la misma originariedad antropológica que el dominio de la naturaleza y la consecución de un entendimiento en la comunicación lingüística cotidiana.

Usualmente, sin embargo, Habermas reserva la designación de

⁴ Por ejemplo, en TWI, p. 162 y en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 289. En *Erkenntnis und Interesse* esta caracterización sólo se aplica explícitamente al trabajo y a la interacción; pero la discusión sobre el «poder» en el cap. 12 parece implicar que éste tiene el mismo carácter.

«condición fundamental de nuestra existencia cultural» para el trabajo y la interacción⁵. En esta construcción el poder y la ideología quedan situados *dentro de la esfera de la interacción* como distorsiones de la «relación ética». El interés de la autorreflexión por la emancipación es considerado entonces como un interés por relaciones sociales organizadas sobre la base de una comunicación libre de dominación. Desde esta perspectiva, el poder, la ideología y la autorreflexión crítica no tienen el mismo *status* antropológico que el trabajo y la interacción.

En clarificaciones posteriores de su teoría, Habermas se ha inclinado por esta segunda versión. En la introducción a *Teoría y Praxis*, por ejemplo, liga los «dos intereses “inferiores”» a «los imperativos de una forma sociocultural de vida dependiente del trabajo y del lenguaje»⁶. El interés emancipatorio es tratado de forma distinta: «Este interés sólo puede desarrollarse en la medida en que la violencia represiva se materializa en estructuras de una comunicación distorsionada de modo duradero en forma de ejercicio normativo del poder, esto es, en la medida en que esa violencia se institucionaliza como dominación»⁷. En el epílogo a *Conocimiento e Interés* esta diferencia se hace aún más explícita.

Mientras que los intereses cognoscitivos técnico y práctico se basan en estructuras de acción y de experiencia profundas (¿invariables?) —es decir, están vinculados a elementos constitutivos de los sistemas sociales—, el *interés cognoscitivo emancipatorio* posee un *status* derivado. Garantiza la conexión del saber teórico con la práctica de la vida, es decir, con un «ámbito objetual» que sólo surge bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada y de una represión aparentemente legitimada. De ahí que el tipo de experiencia y de acción que corresponde a este ámbito objetual tenga también un carácter derivado⁸.

Sin embargo, no debe entenderse que esta caracterización del tercer interés como derivado implique que el interés emancipatorio sea menos importante que los otros dos. El punto de comparación no es aquí la importancia relativa sino la invariabilidad relativa de las distintas condiciones de la vida humana. Mientras que el trabajo y la interacción son para Habermas elementos invariantes de nuestra forma sociocultural de vida, la comunicación sistemáticamente distorsionada no lo es (o más bien, puede adoptarse la «hipótesis práctica» de que no lo es). Ciertamente que existe un sentido en el que el interés por la emancipación es también un elemento invariante. Como Habermas decía en su lección inaugural en la Universidad de Francfort

⁵ Por ejemplo, en las importantes, pp. 239-241 de EI.

⁶ *Theorie und Praxis*, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁸ EI, epílogo, p. 400.

(y como trata de demostrar en su teoría de la comunicación), el interés humano por la autonomía y la responsabilidad (*Mündigkeit*) están «inscritos» en la misma estructura de la comunicación humana; en el lenguaje del idealismo alemán, «razón significa también voluntad de razón»⁹. Pero aunque este telos sea en sí no variante, la efectiva búsqueda de la emancipación mediante la autorreflexión crítica sólo se desarrolla en conexión con las condiciones históricamente cambiantes del trabajo y de la interacción. En contraste, pues, con las estructuras de la acción racional con respecto a fines y con las estructuras de la acción comunicativa «la estructura de la comunicación distorsionada no es algo último sino que se funda en la lógica de la comunicación lingüística no distorsionada»¹⁰.

Pero el concepto de autorreflexión tal como se utiliza en *Conocimiento e Interés* adolece de otras ambigüedades más fundamentales. Por un lado, tomando a Kant como punto de partida, Habermas trata de revivificar y radicalizar la idea de una *crítica del conocimiento*. En este contexto «autorreflexión» significa reflexión sobre las condiciones subjetivas del conocimiento, sobre la «constitución *a priori*» de los hechos de los que trata la ciencia, sobre las «operaciones sintéticas del sujeto cognoscente». Este es primariamente el sentido en que Peirce impulsó la «autorreflexión de las ciencias de la naturaleza» y Dilthey la «autorreflexión de las ciencias de la cultura». Por otro lado, tomando a Marx y a Freud como puntos de partida, Habermas trata de desarrollar la idea de una *crítica de la ideología* que tiene como meta liberar al sujeto de su dependencia de «poderes hipostatizados», ocultos en las estructuras del habla y de la acción. En este contexto «autorreflexión» se refiere a una «dialéctica que a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido reconstruye lo reprimido»¹¹, que trae a la conciencia «aquellos determinantes de un proceso de formación que determinan ideológicamente el modo presente de ver la acción y de entender el mundo»¹². Este es el sentido en que Marx reconstruyó la historia de la especie como proceso de autoformación mediado por el trabajo social y la lucha de clases y levantó el velo ideológico que recubría las relaciones de producción en la sociedad capitalista. Y éste es también el sentido en que el psicoanálisis de Freud «abre al recuerdo, bloqueado hasta entonces, las fases genéticamente importantes de la propia biografía y hace que el sujeto adquiera conciencia del propio proceso de formación»¹³.

Estas dos nociones de autorreflexión no son idénticas. En el pri-

⁹ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 164.

¹⁰ *Theorie und Praxis*, p. 23.

¹¹ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 164.

¹² *Theorie und Praxis*, p. 29.

¹³ *EI*, p. 280.

mer caso, se trata de la reflexión filosófica sobre los presupuestos y condiciones *generales* del conocimiento válido y de la acción correcta. Desde Sócrates, pasando por la Ilustración, hasta Kant y después de Kant, este tipo de reflexión ha sido caracterizado a menudo como tribunal supremo de la razón, como la razón en su forma más pura. Cuando Habermas opone esta concepción de la reflexión a la identificación positivista de razón y ciencia, se está moviendo en un terreno familiar. En el segundo caso se trata de la reflexión sobre un proceso de formación específico de un sujeto *particular* (individuo o grupo); su objetivo es reestructurar la propia autocomprensión del sujeto, orientadora de su acción, liberándolo de autoengaños. Cuando Habermas habla de «identidad de la razón con la voluntad de razón» y opone la «unidad de la razón y del empleo interesado de la razón» a los modelos contemplativos, está estableciendo una conexión inmanente de razón y autorreflexión también en este último sentido. Esto queda enteramente claro en los pasajes en que caracteriza la «experiencia de la reflexión» como sigue:

Me refiero a la fuerza emancipatoria de la reflexión, que el sujeto experimenta en sí mismo en la medida en que se hace transparente a sí mismo en su propia historia genética. La experiencia de la reflexión se articula, en lo referente al contenido, en el concepto de proceso de formación y, metodológicamente, conduce a un punto de vista desde el que se nos da espontáneamente la identidad de la razón y de la voluntad de razón. En la autorreflexión un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la reflexión como tal¹⁴.

En tales pasajes son inconfundibles las resonancias del idealismo alemán. Y en *Conocimiento e Interés* son, desde luego, Fichte y Hegel los que hacen de puente entre la crítica trascendental kantiana de la razón y las críticas marxista y freudiana de la falsa conciencia¹⁵. Fichte proporciona la noción de un interés práctico por la autonomía, que anida dentro de la razón misma, un interés que precede a la reflexión y que, a la vez, se cumple en ella: «La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación respecto de la dependencia dogmática»¹⁶. Hegel sustituye la autoposición absoluta del yo de Fichte por una autorreflexión fenomenológica del pro-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 243-244.

¹⁵ El cap. 1, «Crítica de Hegel a Kant», introduce la discusión del pensamiento de Marx, que se lleva a cabo en los caps. 2 y 3; en el cap. 2 el concepto marxiano de «síntesis por medio del trabajo social» queda descompuesto en sus momentos kantianos y fichteanos. El cap. 9 introduce la discusión que se hace de Freud en los caps. 10, 11 y 12.

¹⁶ *EI*, p. 256.

ceso de autoformación del individuo y de la especie. Pero la autorreflexión fenomenológica mantiene la combinación de razón e interés: «Dado que en cada estadio ha de disolver la dogmática de una visión del mundo y al mismo tiempo de una forma de vida, el proceso del conocimiento coincide con un proceso de formación»¹⁷. Por tanto, es a la vez una reflexión sobre las condiciones del conocimiento y sobre la disolución crítico-reflexiva de formas dogmáticas de vida.

La argumentación de *Conocimiento e Interés* se basa claramente en este doble significado de reflexión. Mas no está del todo claro que el segundo sea consistente con el rechazo de que es objeto el idealismo por parte de Habermas:

Las condiciones bajo las que se constituye el género humano no son solamente las establecidas por la reflexión. El proceso de formación no es incondicionado como lo es el acto absoluto de autoposición del yo fichteano o como lo es el movimiento absoluto del espíritu. Depende de las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y de la naturaleza objetiva: de las condiciones de un proceso individuante de los sujetos en interacción, por un lado, y, por otro, de las condiciones del «intercambio material» con un entorno que los agentes en interacción comunicativa tienen que hacer técnicamente manejable. El interés de la razón por la emancipación en este proceso de formación de la especie, el interés que impregna el movimiento de la reflexión, tiene como meta la realización de esas condiciones de la interacción simbólicamente mediada y de la actividad instrumental¹⁸.

Bajo presupuestos materialistas, el interés por la emancipación se hace extensivo al cambio práctico de las condiciones socioeconómicas establecidas. Es obvio que esta clase de «práctica revolucionaria» no puede ser reducida a «autorreflexión». Las implicaciones que tal identificación tiene para la teoría son también problemáticas; la identificación de la razón con la autorreflexión crítica pone en peligro su pretensión de universalidad. En un marco de referencia idealista la convergencia de razón y libertad no implica necesariamente una particularización de la razón. Sin embargo, en un marco de referencia materialista la identificación de la razón con la reflexión sobre «aquellos determinantes del proceso de autoformación que determinan ideológicamente la forma presente de ver la acción y de entender el mundo» parecen implicar una especificación de la razón en términos de un contenido particular y de metas particulares. En suma, la apropiación materialista por parte de Habermas de la identificación idealista de la razón con la voluntad de razón no parece hacer justicia ni a la teoría ni a la práctica.

Y es esto lo que han objetado bastantes críticos. Aunque comparte la lectura que Habermas hace de la intención emancipatoria de la Ilus-

¹⁷ *Ibid.*, p. 259.

¹⁸ *Ibid.*, p. 259.

tración, Karl-Otto Apel critica su «llana identificación de reflexión y compromiso práctico»¹⁹. De la reflexión, en el sentido de un implaceable examen discursivo de los presupuestos y fundamentos de toda pretensión de validez cognitiva o normativa, puede decirse que persigue un interés por la emancipación respecto del dogmatismo en todas sus formas, respecto de los dictados de las opiniones y normas injustificadas o injustificables. Este es un interés que se cumple en la reflexión teórica en general, pero que no debe confundirse con el interés al que apelaba Marx cuando proclamaba contra la filosofía que el mundo no tenía que ser interpretado sino cambiado. Este interés se cumple sólo mediante el compromiso práctico en el sentido de una «toma de partido arriesgada y políticamente efectiva». Identificar esos dos intereses es sucumbir a una «ilusión idealista»²⁰.

De la misma forma, Dietrich Böhler critica a Habermas por confundir el «interés formal» por la libertad y por la autonomía, que es presupuesto por la Ilustración teórica, con el interés que se oculta tras «el compromiso político ante una situación concreta, nacido de la autorreflexión de una trama de motivos e intereses, vigentes hasta ese momento de forma irreflexiva»²¹. Esto equivaldría, arguye Böhler, a poner a todos los sujetos epistémicos como tales bajo la obligación de comprometerse de forma práctico-crítica. Ello equivaldría a pretender que una «reflexión transcendental general sobre los intereses supremos del conocimiento desemboca en la obligación de contraer ese compromiso frente a la situación histórica concreta, que persiguen las ciencias críticas en el sentido de la “teoría crítica”, es decir, en la obligación a comprometerse en términos neomarxistas en un proceso de transformación de la sociedad»²². Para Böhler esta «efusividad» (*Überschwenglichkeit*) de la construcción habermasiana deriva de un momento fichteano no bien digerido: el interés por nosotros mismos como fundamento de todo otro interés y como el interés que en última instancia guía todo nuestro pensamiento. Enunciados tales como «el interés cognoscitivo emancipatorio tiene como meta la realización de la reflexión como tal» sólo tienen sentido, argumenta Böh-

¹⁹ «Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der “Kristischen Theorie”», en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 1 (1970), 173-195, reimpresso en *Materialien zu Habermas «Erkenntnis und Interesse»*, ed. Dallmayr, Frankfurt, 1974, pp. 341-42. Cf. Dallmayr, «Critical Theory criticized: Habermas Knowledge and Human Interests and Its Aftermath», en *Philosophy of Social Sciences*, 2 (1972), 211-229.

²⁰ *Ibid.*, p. 341-342.

²¹ «Zum Problem der emanzipatorischen Interesses und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung», *Man and World* 3(1970), reimpresso en forma revisada bajo el título de «Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses» en: *Materialien zu Habermas «Erkenntnis und Interesse»*, p. 351.

²² *Ibid.*, p. 351.

ler, si la reflexión es entendida como examen crítico de los presupuestos y de los fundamentos de toda pretensión de validez, y la emancipación es entendida como superación del dogmatismo, especialmente en su forma de ceguera objetivista frente a las condiciones subjetivas del conocimiento. Desde esta perspectiva, la «voluntad de razón» que es inherente a la razón es el interés formal por la ilustración teórica, en una actitud de riguroso examen de las condiciones últimas del conocimiento y de la acción. Pero no incluye, continúa Böhler, una «orientación concreta de vida social y privada-existencial, ni mucho menos una toma de partido conducente al compromiso de garantizar el progreso de la humanidad práctica»²³. Pero esto es, a su juicio, lo que implica ese momento marxiano que caracteriza a la comprensión habermasiana de la reflexión y de la emancipación: «El interés de la razón por la emancipación... tiene como meta la realización de las condiciones (necesarias) de la interacción simbólica y de la acción instrumental». La implicación es que el interés emancipatorio no solamente tiene por objeto la realización del conocimiento y de la reflexión como tales, sino también el cambio práctico de las condiciones establecidas, una toma de partido guiada por una penetración crítica en estructuras específicas de poder e ideología.

La ausencia de tal distinción ahorra a Habermas el desengaño que deberían producirle sus propios excesos especulativos. La *reflexión formal* y universalmente válida es asunto de la filosofía trascendental: un proceso cognoscitivo que se mueve en el plano abstracto de la «conciencia en general»... La reflexión plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento (por ejemplo, la cuestión de los «intereses» cognitivos). Pero la reflexión sólo puede hacer esto si abstrae de todos los contenidos (en el sentido de esa oposición al mundo de los contenidos, que Fichte describe) y se atiene exclusivamente al «yo pienso». Con ello la reflexión posibilita la posicionalidad excéntrica «formal» del hombre, que permite a éste distanciarse del mundo y convertir el mundo en objeto suyo. Tal distanciamiento es de hecho también una *condición de posibilidad de la crítica y de la emancipación práctica*, pero no esa emancipación misma. Pues una emancipación práctica presupone ciertamente un *distanciamiento* frente a lo aún no transido por la reflexión y en cuyo poder se encuentra uno prisionero. Pero para que tal *distanciamiento* llegue a tener como consecuencia el rechazo (y superación) *concreto* de determinadas situaciones y formas de vida cuyo significado ha de escudriñar todavía el pensamiento pesquizando las posibles repercusiones de las mismas, hay que añadir todavía una toma de partido, una *identificación* con algo anticipado en lo que uno se reconoce. Para la emancipación se precisan, pues, dos condiciones complementarias que se presuponen mutuamente: el distanciamiento reflexivo excéntrico y la identificación «céntricamente» comprometida. Entre estos dos polos la emancipación práctica se realiza como una *autorreflexión histórica*. Esta no tiene como meta la obtención de un conocimiento universal o el ejercicio de una reflexión universalmente válida. Sino que lo que pretende es la *puesta en*

²³ *Ibid.*, p. 358.

práctica del conocimiento situacional que determinados hombres y determinados grupos pueden adquirir mediante un examen de su propia vida personal o de su situación social. La autorreflexión histórica no es, pues, un saber formal-emancipatorio relacionado con la dimensión del conocimiento, sino un saber fáctico-emancipatorio relacionado con la dimensión de la acción en una situación vital concreta... Este es el interés cognoscitivo emancipatorio de las «ciencias críticas» del tipo de aquella «crítica de las ideologías» que Marx inauguró y que ha sido proseguida por la escuela de Frankfurt: «crítica» con la *pretensión práctica* de reorientar racionalmente la acción social²⁴.

La crítica que hace Habermas de la comunicación sistemáticamente distorsionada, concluye Böhler, no puede pretender guiar una *praxis* tendente a la transformación de las condiciones sociales. La generalidad en que se mueve evita ese «momento de decisión y toma de partido» que es inherente al «compromiso político en la proyección de nuevas formaciones sociales y de estrategias de acción para la realización de las mismas»²⁵. La tentativa de fundamentar la práctica en las condiciones transcendentales de la teoría no hace justicia ni a la teoría ni a la práctica.

Estas críticas, que, como es obvio, afectan al meollo mismo de los esfuerzos de Habermas por reestructurar los fundamentos de la teoría crítica, no pueden despacharse a la ligera. Las distinciones cruciales a las que se refieren, no quedan nada claras en *Conocimiento e Interés*. Habermas negaría, sin duda, haber pretendido nunca equiparar reflexión crítica con compromiso práctico o penetración crítica con emancipación práctica. Sin embargo, a menudo parece estar haciendo exactamente eso. La concepción fichteana del interés emancipatorio —según la cual ese interés tiene como meta el ejercicio de la reflexión como tal— se convierte con extrema facilidad en la concepción materialista —según la cual el objeto de ese interés es la realización de determinadas condiciones de la interacción simbólica y de la acción instrumental— sin que se preste suficiente atención a las cruciales diferencias que existen entre ellas²⁶.

Pero aun admitiendo que esta distinción no queda suficientemente elaborada en *Conocimiento e Interés* y que su ausencia perjudica la formulación de una serie de tesis centrales, resta todavía la cuestión sistemática de si esa distinción no es intrínsecamente incompatible con

²⁴ *Ibid.*, p. 359.

²⁵ *Ibid.*, p. 361.

²⁶ Esta misma carencia se evidencia en su discusión de «el único ejemplo tangible de una ciencia que incorpora la autorreflexión metódica», es decir, del psicoanálisis de Freud (EI, caps. 10, 11). La interpretación que Habermas hace del proceso terapéutico tiende a sobreacentuar su lado cognitivo (comprensión y penetración crítica) y a subestimar su lado emocional-afectivo-interactivo. Aunque menciona la transferencia, el abrirse paso a través de, etc., a veces escribe como si penetración crítica equivaliese a emancipación.

la reconceptualización que hace Habermas de los fundamentos de la teoría crítica. Pues esa distinción diluye la relación existente entre teoría y práctica; aun cuando se la entienda como autorreflexión crítica, la teoría no equivale por sí misma a emancipación práctica. Pero cabría todavía argumentar que este tipo de teoría es un momento necesario en una práctica genuinamente emancipatoria, que una práctica que tenga por objeto la superación de las relaciones de dominación y la realización de las condiciones de la autonomía tiene que estar informada por este tipo de «comprensión orientadora de la acción».

Esto no lo negarían, pienso yo, los críticos que hemos citado más arriba. Ya que la mayor parte de sus críticas se refieren, más bien, a otra distinción: a la distinción entre autorreflexión crítica y reflexión transcendental sobre las condiciones generales del conocimiento y de la acción. También esta distinción queda demasiado borrosa en *Conocimiento e Interés* y en este caso tal oscuridad afecta de lleno a la argumentación del libro, ya que el hecho de que esa distinción no quede clara es lo que permite salvar la sima existente entre Kant y Marx. Incluso si se admite la relación (que no identidad) entre la autorreflexión crítica y la emancipación práctica, el pretendido interés de la razón por la emancipación requiere además que esos dos sentidos de autorreflexión queden unificados de alguna manera. Y el meollo de las críticas citadas más arriba es, precisamente, que la «ilustración teórica» obtenida mediante una reflexión transcendental sobre condiciones universales no es en absoluto lo mismo que la «ilustración situacional y políticamente comprometida» obtenida mediante una reflexión crítica sobre un proceso particular de formación. Esta objeción hay que admitirla en términos generales. Sin embargo, Habermas podría intentar todavía defender su línea original de argumentación especificando un determinado proceso de formación al que podría considerarse crucial para la teoría del conocimiento: el proceso de autoformación de la especie humana. Es decir, podría distinguir entre reflexión sobre los determinantes específicos del proceso de formación de los sujetos particulares y reflexión sobre el proceso de autoformación de la especie en su conjunto, y pretender que es, por supuesto, este último el que constituye el marco de referencia adecuado para la teoría del conocimiento. De hecho, no obstante la falta de claridad sobre este punto, esto parece ser precisamente lo que Habermas pretendía con la idea de una transformación materialista de la Fenomenología. Por supuesto, que esta interpretación nos deja todavía con los problemas de hacer plausible la noción de la especie como sujeto de la historia (en singular)²⁷ y de articular con precisión

²⁷ Habermas reconoce más tarde este problema: cf. «Ueber das Subjekt der Geschichte», en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973 (versión castellana en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1985). Volveré brevemente sobre él en la sección 3.1.

la conexión que existe entre su desarrollo y las condiciones de posibilidad del conocimiento válido. Pero ni aun esto bastaría para salvar la sima existente entre la reflexión universal y la situacional, ya que la reconstrucción de la historia de la especie es un asunto bien diferente de la autorreflexión guiada por el interés en clarificar situaciones concretas y elucidar posibilidades prácticas. (Compárese esto con la distinción entre materialismo histórico y crítica de la economía política.) Esto no es negar que la reflexión universal, ya sea transcendental o fenomenológica, tenga una relación con la práctica; pero cualquiera que ésta sea, no puede ser tan directa como la argumentación de *Conocimiento e Interés* parece sugerir.

No voy a detenerme más en este punto, pues el propio Habermas ha tendido a responder a los críticos sometiendo su posición a ulteriores desarrollos²⁸. La insistencia en adaptar temas del pensamiento clásico alemán, que caracteriza sus primeras obras, da paso a la construcción de teorías generales de la comunicación y de la evolución social que a veces implican bastante más que una simple reformulación de sus posiciones anteriores. Para concluir la presente discusión, baste solamente con subrayar que estos desarrollos posteriores incluyen un reconocimiento de la importancia de la distinción entre reflexión crítica y reflexión transcendental (o, como él la llama, «reconstrucción racional»):

Mis investigaciones en *Conocimiento e Interés* no sólo adolecen de la falta de una distinción precisa entre objetividad y verdad, sino también de la ausencia de diferenciación entre reconstrucción y «autorreflexión» en el sentido esta última de crítica. Ha sido después cuando me he dado cuenta de que el uso del término «reflexión» que parte del idealismo alemán incluye ambas cosas (y las confunde): de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que conoce, habla y actúa, y, de otro, la reflexión en torno a angostamientos, inconscientemente producidos, a que a sí mismo se somete un determinado sujeto (o un grupo determinado de sujetos o un sujeto genérico dado) en un proceso de autoformación. El primer tipo de reflexión adoptó en Kant y en sus seguidores la forma de una fundamentación transcendental del saber teórico posible (y de la acción moral)... mientras tanto esta reflexión ha adoptado también la forma de una reconstrucción racional de reglas generativas o de esquemas cognitivos. Ha sido sobre todo el paradigma del lenguaje el que ha conducido a dicha transformación del planteamiento transcendental²⁹.

Mientras que la crítica se refiere a algo particular, las reconstrucciones versan sobre sistemas anónimos de reglas que cualquier sujeto puede seguir en la medida en que haya adquirido la competencia requerida. Mientras que la autorreflexión crítica hace conscientes los factores inconscientes de un modo que tiene consecuencias prácticas,

²⁸ Cf. por ejemplo, la introducción a *Theorie und Praxis* y el epílogo a El.

²⁹ Epílogo, p. 411; *Theorie und Praxis*, pp. 29 ss.

las reconstrucciones hacen explícito un «saber cómo» (esto es, el conocimiento intuitivo adquirido con una competencia) sin implicar consecuencias prácticas de ese tipo³⁰. Y la crítica permanece ligada al «sistema de acción y de experiencia» en unos términos en que la reconstrucción no lo está. Al referirse a los elementos particulares de un proceso de autoformación y al tener por objeto la transformación de los determinantes específicos de una práctica y de una visión del mundo distorsionadas ideológicamente, la crítica es una reflexión históricamente situada. Por el contrario, las reconstrucciones de las condiciones universales del habla y de la acción no están ligadas al contexto en tales términos. Representan la forma «más pura» de conocimiento teórico; pues no nacen ni de un interés técnico por el control de procesos objetivados ni de un interés práctico por asegurar el entendimiento mutuo con vistas a la acción, ni tampoco nacen directamente de un interés por la emancipación. Antes bien, «sólo nacen en el seno de una actitud reflexiva», esto es, nacen de la preocupación por hacer explícito lo que se presupone ya implícitamente³¹.

En cierto sentido estos desarrollos hacen frente a las objeciones consideradas más arriba: por fin quedan trazadas las distinciones que allí se echaban en falta. Pero esto no es, por supuesto, lo importante del asunto. La cuestión importante es si esta reformulación más matizada permite todavía a Habermas mantener la relación de la razón con la emancipación, sobre la que él trataba de basar la teoría crítica. Al tratar de hacer justicia al carácter teórico de la teoría (las reconstrucciones racionales como conocimiento «puro») y al carácter práctico de la práctica (la crítica como algo ligado al sistema de acción y de experiencia), parece haber introducido la sima entre teoría y práctica, entre razón y emancipación, que *Conocimiento e Interés* trataba de salvar. Más específicamente: si sólo es la reflexión en el sentido de crítica la que persigue directamente un interés por la liberación respecto de los autoengaños insertos en la comunicación sistemáticamente distorsionada; y si la identificación de la razón (en su forma más pura) con la reflexión, sólo tiene sentido si la reflexión es entendida como

³⁰ «Los procesos de comprensión y penetración analíticas intervienen en la vida, si es que se me permite tomar de Wittgenstein esta dramática forma de decirlo... Sin embargo, (la reconstrucción racional) no tiene consecuencias prácticas. Porque aprenda lógica o lingüística, no por eso cambia mi práctica anterior de razonar y de hablar». *Theorie und Praxis*, p. 29.

³¹ *Ibid.*, p. 30. Como veremos en los caps. 3 y 4, la actual posición de Habermas es que las reconstrucciones racionales suministran una base normativo-teórica para la reflexión en el otro sentido (crítico): «Las ciencias críticas, como el psicoanálisis y la teoría social, dependen también de reconstrucciones satisfactorias de competencias universales. Así por ejemplo, una pragmática universal que aprehenda las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística constituye la base teórica para la explicación de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y de los procesos de socialización aberrantes», *El, epílogo*, p. 414.

reconstrucción de las presuposiciones universales del habla y de la acción, entonces parece seguirse que el interés por la emancipación no es un interés que caracterice a la razón como tal, sino sólo a un uso particular de la razón: a la autorreflexión crítica. La reflexión «transcendental» parece constituir una excepción a la determinación del conocimiento por intereses; pues esa reflexión no persigue ni un interés técnico, ni un interés práctico, ni un interés emancipatorio³². En este sentido está «exenta de intereses», con lo que nos topamos de nuevo con algo parecido a la noción tradicional de razón desinteresada. O, a lo sumo, persigue un interés por la realización de la propia reflexión transcendental, con lo que de nuevo estamos ante un interés «puro» que nos mueve a explicitar las presuposiciones implícitas de la razón. En ambos casos las pretensiones radicales de la teoría de los intereses cognoscitivos habrían quedado recortadas considerablemente. Cierto es que la tesis de la relación inmanente de las otras dos formas de investigación con los diferentes sistemas de acción y de experiencia no queda afectada por este argumento. Pero si recordamos que una preocupación central de la teoría era demostrar la conexión inmanente de la razón como tal con una forma ilustrada de vida, resulta claro que esta excepción, si se la admite, representaría un grave abandono de la posición original. Como aclararemos en nuestra discusión de la teoría de la comunicación en el capítulo 4, Habermas no ha renunciado a la pretensión de que tal conexión existe, pero sí que han cambiado las bases sobre las que está dispuesto a defenderla³³.

La distinción entre dos sentidos de ilustración tiene otras implicaciones problemáticas para la argumentación de *Conocimiento e Interés*. En la medida en que la reflexión incluía ambos momentos, Habermas podía mantener que la filosofía se transforma (*geht... über*) en crítica de la ideología.

Si Marx hubiese reflexionado sobre los presupuestos metodológicos de la teoría de la sociedad, tal como los había esbozado, y no les hubiera superpuesto una autocomprensión filosófica limitada al marco de las categorías de la producción, no hubiera quedado encubierta la diferencia entre ciencias experimentales en sentido estricto y crítica... Antes bien, esta idea (de una ciencia del hombre) hubiera hecho suya la crítica de Hegel al subjetivismo de la teoría kantiana del conocimiento y la hubiera superado desde una perspectiva materialista. Con esa idea se hubiera puesto en evidencia que una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana... Sobre

³² Como la reconstrucción suministra la base normativo-teórica para la crítica, Habermas le asigna «una relación indirecta con el interés cognitivo emancipatorio». Pero todavía sigue en pie la tesis de que este interés «sólo entra directamente en la fuerza de la autorreflexión (crítica)». *Theorie und Praxis*, p. 31.

³³ Cf. en particular la discusión acerca de la verdad en la sección 4.2.

esta base hubiera podido aclararse explícitamente la posición de la filosofía en relación con la ciencia. La filosofía se conserva en la ciencia como crítica. Una teoría de la sociedad que plantee la pretensión de ser una autorreflexión de la historia de la especie no puede simplemente negar la filosofía. La herencia de la filosofía se transforma más bien en una actitud de crítica ideológica, actitud que determina el método del propio análisis científico. Pero fuera de la crítica no le queda a la filosofía ningún derecho. En la medida en que la ciencia del hombre es una crítica material del conocimiento, la filosofía que, como teoría pura del conocimiento, se había vaciado de todos los contenidos, recupera también, de forma indirecta, su acceso a los problemas materiales. Sin embargo, en cuanto filosofía, la ciencia universal que ésta pretendía ser, sucumbe al juicio aniquilador de la crítica³⁴.

El trasfondo histórico de esta concepción viene suministrado por la lectura que hace Habermas del desarrollo de la filosofía desde Kant a Marx en términos de una «radicalización de la crítica del conocimiento». Una vez que Hegel puso en cuestión la «vacía identidad» del yo kantiano como unidad originaria de la conciencia trascendental, la reflexión trascendental sobre las condiciones subjetivas del conocimiento adoptó la forma de una autorreflexión fenomenológica sobre la génesis del sujeto cognoscente y volente. Al abrirse paso a través de los procesos de autoformación del individuo y de la especie, «la experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión dentro de la cual toman forma las determinaciones transcendentales, y que no contiene ningún punto absolutamente fijo»³⁵; se trata de la propia razón, que reflexiona sobre las diferentes formas que fue tomando en el transcurso de su desarrollo hasta llegar al estadio de la crítica. Marx siguió a Hegel en el rechazo de la concepción kantiana de que el sujeto cognoscente sea una unidad autosuficiente situada fuera de la historia; pero criticó los presupuestos idealistas bajo los que el proceso de autoformación de la especie se convertía en automovimiento del espíritu absoluto. El modelo hegeliano de la «dialéctica de la conciencia en sus manifestaciones» es inadecuado para reconstruir la historia de una especie cuya formación está condicionada por los desarrollos que se producen en el sistema del trabajo social. Bajo presupuestos materialistas, las formas de manifestación de la conciencia tienen que ser entendidas como constelaciones de poder e ideología que son socavadas por la expansión de las fuerzas de producción y superadas mediante la «actividad crítico-revolucionaria».

En este punto Habermas introdujo su distinción entre el lado reduccionista y el lado no-reduccionista del pensamiento de Marx. Desde el primero de estos lados, la autorreflexión del sujeto cognoscente equivaldría a una reconstrucción de la historia de la especie en términos de los cambios que se producen en las formas de producción. Desde

³⁴ *Ibid.*, p. 85. Habermas se remite aquí (n. 18) a la *Dialéctica Negativa* de Adorno.

³⁵ *Ibid.*, p. 29.

el segundo punto de vista, en cambio, la formación y transformación de las formas de pensamiento y de acción están ligadas no solamente a los desarrollos que se cumplen en la esfera de la producción, sino simultáneamente (interdependientemente) a los desarrollos que se producen en la organización de las relaciones sociales. El marco institucional de la sociedad no representa *directamente* un estadio del desarrollo de las fuerzas productivas, «sino más bien una relación de poder social, de poder de una clase sobre otra»³⁶. Esta relación queda anclada en normas y valores institucionalizados que regulan la interacción social; es legitimada por visiones del mundo que encubren la verdadera (represiva) naturaleza de la organización de la sociedad. La transformación del marco institucional no tiene lugar directamente a través de la actividad productiva, sino más bien a través de la actividad revolucionaria de la lucha de clases, la cual incluye la actividad crítica de desenmascarar las relaciones de fuerza encubiertas ideológicamente. Por tanto, la práctica social «no sólo acumula los resultados de la acción instrumental, sino que con el antagonismo de las clases produce, y es reflexión de, una apariencia objetiva»³⁷.

Una fenomenología transformada en términos materialistas trata de captar esta «dialéctica de la lucha de clases en sus manifestaciones»³⁸ para reconstruir la formación y transformación de las visiones del mundo y de las formas de vida en conexión con los cambios que se producen en los sistemas de trabajo e interacción. Ampliando de forma metódica la autoconciencia práctica de los grupos sociales, trata de elevar la autoconciencia de la especie hasta un punto en que ésta «alcance el nivel de la crítica y se libere a sí misma de todos los engaños ideológicos»³⁹. Bajo presuposiciones materialistas la reflexión epistemológica sobre las condiciones subjetivas del conocimiento adopta la forma de una crítica de la ideología.

Una vez más nos topamos con esa fusión de reflexión trascendental y autorreflexión crítica, que es esencial para la argumentación de *Conocimiento e Interés*. Sus implicaciones para la filosofía no son menos problemáticas que lo que demostraron serlo para la teoría y la práctica, ya que los argumentos que se esgrimen para justificar la «transformación» de la filosofía en crítica ideológica pueden utilizarse para cuestionar la posibilidad misma de la crítica, al menos en la medida en que ésta implica pretensiones de validez. Pero antes de argumentar en esta dirección, conviene considerar la comprensión que Habermas tiene de la filosofía tradicional y especialmente las razones por las que considera que este tipo de filosofía ya no resulta posible.

³⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁷ *Ibid.*, p. 85.

³⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

En sus observaciones sobre el papel de la filosofía en el marxismo, Habermas recuerda una vez más la ambigua actitud del joven Marx (y de la tradición marxista en general) hacia la filosofía⁴⁰. Por un lado, para el joven hegeliano resultaba evidente el contenido racional del sistema de Hegel; por otro, consideraba la forma misma de la conciencia filosófica como algo ideológico. Mientras que las ideas esenciales de ésta podían preservarse dentro de un marco materialista, tenía que ser abandonado el absolutismo de una teoría presuntamente independiente de la práctica. Más específicamente: lo que tenía que abandonarse era la idea de una «filosofía del origen» (o de una «filosofía primera»: *Ursprungsphilosophie*) que pretendía proporcionar los fundamentos últimos de la realidad en su conjunto.

Según Habermas, es esta pretensión de totalidad e inapelabilidad lo que caracterizó a los grandes sistemas filosóficos⁴¹. Estos constituyeron tentativas de entender racionalmente la totalidad de lo que es, el mundo natural y el mundo humano, y de formular los principios últimos del ser, del pensamiento y de la acción. Con el ascenso de las ciencias empíricas modernas la filosofía no abandonó su pretensión de suministrar fundamentos últimos; la mantuvo en forma de teoría del conocimiento. Desde Hegel, argumenta Habermas, esta pretensión ya no es defendible⁴². La filosofía se ha vuelto autocrítica, crítica de sus propias pretensiones históricas de suministrar una «exégesis afirmativa de la totalidad de lo existente» que pudiera servir de fundamento tanto a la ciencia como a la práctica. Se plantea entonces la cuestión de si la filosofía es algo más que «un vacío ejercicio de autorreflexión», una crítica cuyo único blanco son los excesos de su propia tradición. «¿Y si esto es así, para qué seguir con la filosofía?»⁴³. ¿Por qué no dejarla desvanecerse junto con ese «espíritu»?⁴⁴. Ya no puede conocerse ni afirmarse a sí mismo como absoluto»⁴⁴.

Reflexiones similares han motivado a otros a reducir la filosofía a lógica de la ciencia o a una disolución terapéutica de los poderes hechizantes del lenguaje y a la construcción de lenguajes formales desprovistos de esos encantos. Por razones que a estas alturas nos tienen que resultar ya obvias, Habermas entiende que estas respuestas a la situación no solamente son teóricamente inadecuadas sino prácticamente peligrosas. Si las esferas de la vida práctica tienen que ser pre-

⁴⁰ «Die Rolle der Philosophie im Marxismus», en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976 (versión castellana, «El papel de la filosofía en el marxismo», *Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Madrid).

⁴¹ «Wozu noch Philosophie», en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971 (versión castellana «Para qué seguir con la filosofía», en *Perfiles político-filosóficos*, Madrid, 1985), p. 25.

⁴² «Wozu noch Philosophie», *ibid.*, p. 28.

⁴³ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

servadas de las irracionalidades del decisionismo y del tecnocratismo, la razón tiene que conservar algo de sus amplios poderes tradicionales. Esta es la tensión en la que tiene que vivir la filosofía contemporánea. En palabras de Theodor Adorno (al que Habermas cita con frecuencia cuando discute estos temas):

La filosofía, y ésta sería después de todo la única forma de justificarla, no debería creerse ya en posesión de lo absoluto, incluso debería excusar el pensar en ello para no traicionarlo, y pese a todo, no apartarse ni un ápice del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es su elemento⁴⁵.

La filosofía fue la guardiana tradicional del «concepto enfático de verdad», de las ideas de razón y libertad, de bondad y de justicia. Pero a la vez que mantenía vivas estas ideas, también las traicionó. En su forma tradicional de *Ursprungsphilosophie* fomentó la ilusión de que estos ideales, que lo único que ella podía hacer era anticipar, estaban ya realizados. Estaban realizados merced al solo poder de la razón de pensar lo Absoluto. Pasaba por alto la *Seinsgebundenheit* del pensamiento, su enraizamiento en las condiciones materiales y en las formas históricas de vida social. La razón, ya fuera en forma de diálogo socrático, de teoría metafísica, o de reflexión trascendental, se reputaba posible con independencia de las condiciones efectivas de la existencia. Las ideas de verdad, de libertad y de justicia eran pensadas como algo separado de las estructuras de la vida social, que era el único sitio donde podían realizarse.

La apariencia ontológica de teoría pura... refuerza la ficción de que el diálogo socrático es posible en todas partes y en todo tiempo. La filosofía supuso desde el principio que la emancipación puesta con la estructura del lenguaje no era solamente una anticipación sino una realidad. Precisamente esa teoría pura que todo lo quiere obtener a partir de sí misma cae víctima de lo externo que creyó apartar lejos de sí, y se torna ideológica. Sólo cuando la filosofía descubre en el curso dialéctico de la historia las marcas de la violencia que distorsionó los continuamente reiterados intentos de diálogo apartándolos de las vías de una comunicación libre de coacción, puede contribuir a impulsar la marcha de la especie hacia la emancipación; pues si no, lo único que hace es legitimar la suspensión de ese proceso⁴⁶.

La idea de razón es la idea de una forma de vida. Sólo puede ser plenamente realizada en una sociedad emancipada y sobre la base de una comunicación libre de dominio. La forma filosófica de la razón como teoría pura, autosuficiente y divorciada de la práctica, es ideológica. Se pone a sí misma por encima de la realidad histórica de la comunicación sistemáticamente distorsionada y, por tanto, desanima la práctica crítica que es el único medio de realizar los ideales que ella

⁴⁵ T. W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt, 1963; citado en «Wozu noch Philosophie», *ibid.*, p. 15.

⁴⁶ *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, p. 164.

contiene. «La filosofía permanece fiel a su tradición clásica renunciando a ella», esto es, asumiendo la forma de una crítica de la ideología⁴⁷.

Pero si la filosofía «ya no puede suponerse a sí misma en posesión de lo Absoluto», hemos de preguntarnos por la base teórico-normativa de la teoría crítica. La identificación y crítica del pensamiento distorsionado parece presuponer lo que Alasdair MacIntyre ha llamado una «autoatribución de santidad epistemológica» por parte del crítico.

Sólo podemos hablar de alucinación, de ilusión, de distorsión del pensamiento, etc., si puede hablarse de la posibilidad de una distinción precisa entre la percepción o el pensamiento alucinatorio, ilusorio o distorsionado, por un lado, y las percepciones genuinas de la realidad o la reflexión y deliberación rigurosas y no distorsionadas, por otro. De ahí que para identificar distorsiones ideológicas haya que empezar por no ser víctimas de ellas. Cuando se identifican tales distorsiones en los otros parece estar presuponiendo la pretensión de estar exento de ellas⁴⁸.

Este es un problema familiar y que ha resultado especialmente molesto para los neomarxistas. Una vez que ya no se podía identificar crítica y ciencia rigurosa (como todavía ocurre en Marx y en el marxismo «oficial»), o que ya no se podía fundamentar la crítica en una posición histórica privilegiada del proletariado (como ocurre en Lukács), los neomarxistas hubieron de enfrentarse con el problema de suministrar otra justificación del punto de vista crítico. Y por supuesto, en los primeros escritos de la Escuela de Francfort pueden encontrarse declaradas tentativas de hacerlo así, de distinguir entre crítica de las ideologías y sociología relativista del conocimiento. La acusación de distorsión universal se vuelve inexorablemente contra la crítica misma, como ya advirtieron Horkheimer y Adorno.

Minusvalorábamos la dificultad de exposición, porque aún confiábamos demasiado en la conciencia contemporánea... Los fragmentos que hemos recogido aquí demuestran, sin embargo, que tuvimos que abandonar tal confianza... La total destrucción de la Ilustración fuerza al pensamiento a prohibirse a sí mismo la más mínima ausencia de recelo contra los hábitos y propensiones del espíritu de la época. Cuando la esfera pública ha alcanzado un estado en que el pensamiento ineludiblemente se convierte en una mercancía que el lenguaje inevitablemente se dedica a promocionar, entonces toda tentativa de pasar por detrás de tal depravación ha de negarse a pagar tributo a las exigencias de pensamiento y de expresión establecidas⁴⁹.

Esto sólo puede hacerse si la crítica se queda en crítica negativa y se prohíbe a sí misma toda teoría positiva. «Si abandona volunta-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁸ Alasdair MacIntyre, «Ideology, Social Science, and Revolution», *Comparative Politics* 5 (1973), 322.

⁴⁹ *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, prefacio.

riamente su elemento crítico... entonces inexorablemente impulsa la transformación de lo positivo que ha escogido, en algo negativo, en algo destructivo»⁵⁰.

Adorno, por su parte, evitó consistentemente «la metamorfosis de la crítica en afirmación», limitándose a sí mismo a una «dialéctica negativa» que no sólo evitaba cuidadosamente la construcción de todo sistema positivo sino que renunciaba a la «negación concreta» (*bestimmte Negation*) de la dialéctica hegeliana. El movimiento positivo de la reflexión que esta noción presupone es ya una forma de afirmación. Como Habermas indica, esa ascética renuncia a toda forma de pensamiento sistemático afirmativo no puede eludir «la cuestión de la posición de privilegio que los autores (de la *Dialéctica de la Ilustración*) tienen que suponer a su propia experiencia frente a la atrofiada subjetividad contemporánea»⁵¹. En otras palabras, la cuestión de cómo justificar el pensamiento crítico no puede responderse de forma puramente negativa, señalando distorsiones. Exige que especifiquemos los «títulos legitimadores» (*Rechtsgründe*) de la crítica. Pero bajo el presupuesto de una distorsión universal, cualquier especificación positiva resultaría, a su vez, sospechosa. La crítica radical, lo mismo que el escepticismo radical, parecen estar condenados al silencio.

La concepción de la teoría crítica desarrollada en *Conocimiento e Interés* parece verse acosada por un dilema similar. Por un lado, Habermas comparte con la tradición marxista la tesis de que el pensamiento está enraizado en las condiciones materiales y en las formas históricas de vida social, la tesis de que la organización capitalista de las relaciones sociales representa la institucionalización de una violencia social, y la conclusión de que las formas de pensamiento enraizadas en la realidad social capitalista están ideológicamente distorsionadas. Además, comparte con Horkheimer y Adorno la negativa de éstos a justificar la crítica, bien sea como ciencia rigurosa, o como capacidad de penetración crítica privilegiada por parte de la conciencia proletaria. Por otro lado, es evidente que no comparte con ellos su ascetismo en lo que se refiere al pensamiento sistemático: la autorreflexión fenomenológica tiene que reconstruir la historia de la especie como una «dialéctica de la vida ética» bajo condiciones materiales⁵². La cuestión es entonces: ¿a qué estándares ha de apelar la

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ «Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung» en *Philosophisch-politische Profile*, p. 188 (versión castellana, «Prehistoria de la subjetividad y autoafirmación salvaje», *Perfiles político-filosóficos* Madrid, 1985); cf. también «Ein philosophierender Intellektueller» (versión castellana, «Un intelectual filosofoante») en el mismo volumen.

⁵² Por lo general, su acusación de distorsión ideológica no es en absoluto tan total como la de ellos. Lo cual se hace patente en las críticas de Habermas a sus puntos de vista sobre la ciencia y la tecnología. Cf. secciones 1.2 y 2.2.

fenomenología materialista para desenmascarar las visiones ideológicas del mundo y las formas ideológicas de vida? ¿En qué percepción o teoría ha de basarse para poder calificar de distorsionadas a otras percepciones y a otras teorías? ¿A qué teoría de la historia tiene que apelar para distinguir las formas progresivas de pensamiento y de práctica de las formas regresivas? En una palabra, ¿a qué «conceptos enfáticos de verdad», normativos o teóricos, puede apelar Habermas para justificar su empresa crítica?

La autorreflexión fenomenológica de la «dialéctica de la conciencia en sus manifestaciones» que lleva a cabo Hegel, supone la noción de una verdad absoluta. La pretensión de verdad de cualquier estado de la conciencia que no sea el del saber absoluto tiene su medida en este estándar implícito, quedando al descubierto su limitación. La autorreflexión fenomenológica de la «dialéctica de la conciencia de clase en sus manifestaciones» que pretende Habermas se mueve bajo presupuestos materialistas. Los estándares que aplica para enjuiciar las pretensiones de validez de las formas históricas de vida se supone que están implícitamente contenidos en la propia estructura de la comunicación.

No es casualidad que los estándares de la autorreflexión se vean exentos de ese peculiar estado de suspensión y fluctuación en el que los estándares de todos los demás procesos de conocimiento precisan de una evaluación crítica. Son teóricamente ciertos. El interés por la emancipación no es algo que se limite a rondar vagamente nuestra mente, sino que puede ser entendido *a priori*. Lo que nos levanta sobre la naturaleza es la única realidad que podemos conocer según su naturaleza, a saber: *el lenguaje*. Con su estructura está puesta para nosotros la emancipación⁵³.

Pero esto es insatisfactorio, y por varios motivos. En primer lugar, ¿en qué razones nos basamos para suponer que el interés por la *Mündigkeit* no es pura fantasía, que ese interés —o por lo menos nuestra percepción de él— no es un interés particular e históricamente relativo, un impulso de los descontentos? La apelación a una intuición *a priori*, que es reminiscencia del idealismo, parece pasar por alto la posibilidad de que la intuición de ideales y la anticipación de ideales también estén sujetas a distorsiones. No se ve por qué la sospecha de ideología habría de detenerse ante esa intuición. Además el recurso a la autorreflexión como irrecusable tribunal de apelación última no resulta plausible si autorreflexión significa la reconstrucción de la historia de una especie cuyo proceso de autoformación está condicionado por los cambios en las formas de producción y en las formas de organización de las relaciones sociales (y no la reconstrucción del movimiento de un Espíritu Absoluto). La recogida, interpretación,

⁵³ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 163.

y clasificación de los datos sobre las formas históricas de trabajo e interacción, la articulación y la comprobación de hipótesis relativas a las causas de su formación y de su transformación, el examen de los contenidos de la tradición cultural, efectuado con vistas a poner de manifiesto las relaciones de poder ocultas en las estructuras simbólicas del habla y de la acción, etc., sólo de forma muy metafórica pueden caracterizarse como autorreflexión. Existen estándares que nos permiten enjuiciar la adecuación de estas tareas, pero reducirlos a los privilegiados «estándares de la autorreflexión» equivaldría, y esto es lo más suave que puede decirse, a «sobrecargar los conceptos de la filosofía de la reflexión», contra lo cual pone en aviso el propio Habermas⁵⁴. La construcción de una teoría de la evolución social, al igual que la justificación de la base normativa de la crítica, exige afirmaciones teóricas positivas, que de alguna manera han de quedar exentas de la sospecha de ideología si es que la crítica no ha de acabar cancelándose a sí misma⁵⁵.

Finalmente, las problemáticas implicaciones de la tesis de que la filosofía acaba transformándose en crítica ideológica pueden volverse contra la propia teoría de los intereses cognoscitivos, ya que esta teoría parece constituir una tentativa de suministrar «fundamentos últimos», por lo menos en el sentido de fundamentos «más allá de los cuales no se puede ir» (*unüberschreitbar*)⁵⁶. Estos intereses básicos son «condiciones de la objetividad posible»; «establecen los puntos de vista específicos bajo los que podemos aprehender la realidad como tal»⁵⁷. Aun cuando «podemos tomar conciencia de esta base natural» por medio de la reflexión, «esta última no puede cancelar nuestro interés»⁵⁸. Claramente, éste es un tipo de pretensión que recuerda a la *Ursprungsphilosophie*, por lo menos en la forma epistemológica de ésta. El hecho de que Habermas, por oposición a Kant, sitúe las condiciones transcendentales de la razón en la historia natural de la especie no es de por sí una razón suficiente para negarles *status* filosófico. Y el hecho de que la teoría constituya una crítica del

⁵⁴ *Theorie und Praxis*, p. 20.

⁵⁵ En El las indicaciones más específicas acerca de cómo hay que hacer esto aparecen en su discusión acerca de la «generalización sistemática de la autorreflexión» por parte de Freud (caps. 10 y 11). Volveremos sobre ello en la sección 3.4. La adaptación por Habermas de ciertos rasgos metodológicos del psicoanálisis proporciona una clarificación de, y en cierto modo una respuesta a, las cuestiones suscitadas aquí, pero al final siguen en pie los mismos problemas.

⁵⁶ El término *unüberschreitbar* aparece en el «Erkenntnis und Interesse» original, en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1969 (versión castellana, «Conocimiento e Interés», *Técnica y ciencia como «ideología»*, Madrid, 1984), p. 160. Böhler, «Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses», emplea la expresión *nicht hintergebar* para caracterizar los intereses cognoscitivos; p. 350.

⁵⁷ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 160.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 163.

positivismo, no es de por sí una razón para clasificarla al lado de la crítica marxista de la economía política y no al lado de la crítica kantiana del empirismo o de la crítica husserliana del objetivismo.

Esto no es simplemente una cuestión de términos, sino que atañe a la naturaleza de los fundamentos de la teoría crítica. Si bajo las presentes condiciones históricas, la filosofía no es posible como «teoría pura» o como «diálogo socrático», sino solamente como crítica de la ideología, resulta muy difícil ver cómo puede fundamentarse la crítica, ya sea epistemológicamente o de otra manera. Habermas, por su parte, parece admitir también esto. En sus últimos escritos la teoría de los intereses cognoscitivos y la teoría de la competencia comunicativa son caracterizados como «filosofía trascendental transformada» y se las adscribe a una forma de reflexión que es distinta de la reflexión crítica⁵⁹. En muchos aspectos esto constituye un cambio de modelo: la «autorreflexión fenomenológica» transformada en términos materialistas queda sustituida por una «reflexión trascendental» también transformada en términos materialistas. El momento kantiano de *Conocimiento e Interés* pasa a primer plano. Y el momento hegeliano queda absorbido por una teoría de la evolución social, la cual, aunque se base en la teoría de la comunicación y esté construida en una actitud reflexiva, claramente implica hipótesis empíricas. No es tanto una «autorreflexión fenomenológica» como una «reconstrucción del materialismo histórico».

Conocimiento e Interés, una historia de las ideas hecha con intención sistemática, no «pretende ser otra cosa que una introducción»⁶⁰. Por esta razón nos ha parecido aconsejable reducir aquí la discusión a señalar algunos de los problemas planteados por ese libro, que fueron determinantes para el desarrollo posterior del programa de Habermas. Sin embargo, antes de cerrar esta sección deberíamos examinar con algo más de detalle la idea de una teoría «cuasi-transcendental» del conocimiento, pues, al tratar de combinar un planteamiento «transcendental» de las condiciones subjetivas del conocimiento con otro «naturalista», Habermas parece verse atrapado en un dilema: o la naturaleza tiene el *status* trascendental de una objetividad constituida y, por tanto, no puede ser fundamento del sujeto constituyente; o la

⁵⁹ Son «filosofía», sin embargo, no en el sentido de un modo de pensamiento opuesto a la «ciencia», sino en el sentido de un nuevo tipo de ciencia «reconstructiva». Como veremos en el cap. 4, Habermas entiende que la filosofía trascendental, al igual que la cosmología filosófica antes que ella, se irá haciendo con el tiempo menos «filosófica» y más «científica». Pero, debido a su carácter reflexivo, las ciencias «reconstructivas» serán en importantes aspectos metodológicamente distintas de las ciencias en sentido usual. Véase nota 117 más abajo.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 9; cf. epílogo, p. 370.

naturaleza es el fundamento de la subjetividad y no puede, por tanto, ser simplemente una objetividad constituida.

Paradójicamente, Habermas parece querer atenerse a los dos cuernos del dilema. Mantiene, *por un lado*, que las condiciones de la acción instrumental «vinculan, con necesidad trascendental, nuestro conocimiento de la naturaleza al interés por el posible control técnico sobre los procesos naturales. La objetividad de la experiencia se constituye dentro de un esquema perceptivo determinado por estructuras de acción de profundas raíces antropológicas y que vincula por igual a todos los sujetos que se mantienen vivos merced a su trabajo»⁶¹. Este «componente kantiano» del concepto materialista de síntesis es elaborado en una teoría instrumental del conocimiento, que dilucida «el contexto trascendental de los procesos de trabajo, en el seno del cual, y sólo en el seno del cual, resulta posible la organización de la experiencia y la objetividad del conocimiento bajo el punto de vista del control técnico de la naturaleza»⁶². El «componente no-kantiano» del concepto de síntesis se desarrolla en la idea de que «a cada sistema social (esto es, a los sujetos socializados en cada estadio particular del desarrollo histórico) le es dada una particular “naturaleza objetiva”»⁶³. Aun cuando «el marco trascendental de referencia dentro del cual la naturaleza aparece objetivamente a estos sujetos sea invariable»⁶⁴, las específicas «categorías de que hace uso el hombre en tanto que ser manipulador de instrumentos... pertenecen al inventario históricamente cambiante de la sociedad»⁶⁵. Así pues, según esta línea de argumentación, la naturaleza es una objetivación del sujeto cognoscente; se constituye con sujeción a las condiciones generales de la acción racional con respecto a fines («trama de referencia fija»), y a las condiciones específicas de los sistemas de trabajo social históricamente variables. De lo cual parece seguirse que no se puede apelar consistentemente a la naturaleza como fundamento de la subjetividad. El hacerlo así equivaldría, en términos kantianos, a fundamentar la conciencia trascendental en un ámbito fenoménico que sólo existe en relación con ella. En términos de Habermas, las categorías y métodos de la ciencia empírico-analítica serían explicados (trascendentalmente) por referencia a las estructuras de la acción humana y, a la vez, estarían siendo empleados para explicar (¿empíricamente?) esas estructuras.

Mas por otro lado Habermas atribuye al sujeto del conocimiento no sólo el «carácter inteligible de una comunidad que constituye el

⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶² *Ibid.*, p. 50.

⁶³ *ibid.*, p. 42.

⁶⁴ *ibid.*, p. 54.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

mundo desde una perspectiva trascendental», sino también «el carácter empírico de una especie que ha surgido de la historia natural»⁶⁶. Desde este último punto de vista, la emergencia de las «estructuras objetivas de la vida humana que dan lugar a las orientaciones de la investigación» (trabajo e interacción) tienen que ser explicadas mediante una teoría de la evolución. De ello parece seguirse que la naturaleza es el fundamento de la subjetividad. Y esto, de entrada, resulta lisa y llanamente incompatible con su *status* como objetividad constituida.

A juicio de Michael Theunissen, la causa de este dilema radica en la misma idea de teoría crítica⁶⁷. Como dejó bien sentado la declaración programática de Horkheimer, la teoría crítica se distingue de la teoría tradicional en su concepción de la relación entre naturaleza e historia.

La teoría se sumerge en lo divino, ya que el universo natural o cosmos es considerado como divino en virtud del inamovible carácter que tiene el eterno retorno de sus movimientos; por el contrario, la teoría crítica se ocupa del mundo históricamente cambiante de los hombres, el cual precisamente por esa mutabilidad, no era considerado por los griegos objeto digno de la ciencia teórica... Mientras que la teoría clásica ve en el eterno ciclo del cosmos natural el todo en el que se esfuma el cambiante mundo de los hombres, la teoría crítica invierte los términos y ve en la historia el horizonte supremo en el que también ha de insertarse el conocimiento de la naturaleza⁶⁸.

El contraste es, pues, entre un planteamiento que concede la prioridad a la naturaleza, en la cual, como el Todo que es, ha de quedar incluida también la historia, y otro que concede la prioridad al mundo histórico, al mundo humano, en el cual, como el Todo que es, las interpretaciones de la naturaleza aparecen como construcciones humanas. Como vimos más arriba, Habermas rechaza el primer planteamiento a causa del «objetivismo» de la ontología natural que presupone⁶⁹. Pero no logra, según Theunissen, atenerse consistentemente a ese rechazo. Su teoría de los intereses cognoscitivos muestra una tendencia «a recaer en ese estadio que se proponía superar: el estadio de una ontología de la naturaleza incuestionablemente objetivista, o a lo menos, en el estadio de una forma de pensamiento que concede a la naturaleza una prioridad sobre la historia y la eleva al rango de un origen absoluto»⁷⁰. Y las raíces de esta recaída hay que buscarlas en la «sobrecarga» de que es objeto el sujeto empírico:

⁶⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁷ Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlín, 1969.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 4, 5.

⁶⁹ Sección 2.1; cf. «Conocimiento e Interés».

⁷⁰ Theunissen, *Gesellschaft*, p. 13.

Si miramos las cosas desde una perspectiva histórica, todos los representantes de la teoría crítica repiten por su parte, una vez más, la repetición poshegeliana de Kant, que —sobre la base de la historia preparada por Hegel— intentaron sobre todo los hegelianos de izquierda. Considerada desde un punto de vista sistemático, esta sobrecarga de los sujetos empíricos es resultado de la transferencia de las facultades de que Kant había dotado a la «conciencia en general», a la especie humana, la cual, cuando se la considera como una unidad real, es algo que todavía tiene que ser realizado»⁷¹.

Con esto, la naturaleza que aparece en la historia se convierte simultánea y paradójicamente en fundamento de la historia.

Habermas no ignora esta paradoja. Al contrario, pone su origen en el rechazo del idealismo y del materialismo precedentes, que Marx convirtió en punto de partida de su construcción⁷². Mientras que Hegel consideraba el espíritu como fundamento absoluto de la naturaleza, para Marx la naturaleza era el fundamento del espíritu. Pero, como deja claro en su primera tesis contra Feuerbach, no estaba oponiéndole a Hegel un materialismo o naturalismo ordinarios. La «parte activa» desarrollada por el idealismo en contraste con el materialismo quedaba conservada, a la vez que transformada, en la noción de «actividad sensible humana», de «práctica social». Debido a esta actividad productiva de los sujetos concretos que trabajan, la naturaleza objetiva tenía el carácter de una objetividad producida. Por tanto, el dilema de Habermas es un dilema heredado —no sólo de Marx sino de una situación que parece oponerse a toda tentativa seria de una crítica radical del conocimiento, de «una situación creada por Kant y por Darwin»: «En primer lugar, todo conocimiento “objetivo” se halla bajo determinadas condiciones “subjetivas” en tanto que acto de un sujeto. En segundo lugar, se plantea la cuestión de qué podemos enunciar acerca del sujeto del conocimiento, si consideramos que vive en el mundo de los objetos como una parte de éste»⁷³.

Los esfuerzos de Habermas por desenredarse de este «dilema que surge de la simultánea inevitabilidad e impracticabilidad de la reflexión trascendental» repercuten en algunas distinciones. Para empezar, Habermas reconstruye la distinción marxiana entre «naturaleza subjetiva», «naturaleza objetiva» y «naturaleza en sí»⁷⁴. Por oposición a Hegel, Marx concibe la naturaleza como un «substrato del que el espíritu depende contingentemente. Así, podemos decir que el espíritu tiene como presupuesto la naturaleza, pero en el sentido de un proceso natural que extrae de sí tanto la esencia natural del hombre

⁷¹ *Ibid.*, p. 14.

⁷² *El*, cap. 2.

⁷³ C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Munich, 1971, pp. 140-141, cita por Habermas en el epílogo, p. 378.

⁷⁴ *El*, cap. 2. En su enfoque de la epistemología de Marx, Habermas está en deuda con Alfred Schmidt, *Der Begriff von Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.

como la de la naturaleza que le rodea»⁷⁵. Por tanto, Marx supone «algo parecido a una naturaleza en sí» que «tiene prioridad sobre el mundo humano», «una naturaleza que precede a la historia humana»⁷⁶. La naturaleza en este sentido «está a la raíz de los sujetos que trabajan, en tanto que seres naturales»⁷⁷, ya que el trabajo social «presupone la evolución de la naturaleza hasta llegar al estadio humano»; «se funda en una historia de la naturaleza que produce como resultado al hombre hacedor de instrumentos»⁷⁸.

En el nivel humano, la naturaleza se diferencia en «naturaleza subjetiva del hombre y naturaleza objetiva de su entorno. Al mismo tiempo la naturaleza se media a sí misma a través del proceso reproductivo que representa el trabajo social»⁷⁹. «La naturaleza corporal subjetiva», en tanto que resultado de la historia natural, se refiere no sólo a los «atributos corporales de un organismo que depende de su entorno (receptividad de los sentidos, necesidades, emotividad, vulnerabilidad)», sino también a «los modos de comportamiento adaptativo y a las manifestaciones vitales activas de un “ser natural activo”»⁸⁰. Más específicamente, y mucho más importante, se refiere a la «actividad sensible humana», al trabajo social, el cual crea «no sólo las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social», sino, al mismo tiempo, «las condiciones transcendentales de la posible objetividad de los objetos de la experiencia»⁸¹. Es simultáneamente un proceso natural que regula nuestro intercambio material con la naturaleza y más que un proceso natural, una «operación transcendental» que constituye un mundo. Por consiguiente, aunque tenemos que presuponer la naturaleza como algo existente en sí, «nosotros sólo tenemos acceso a la naturaleza dentro de la dimensión histórica alumbrada por los procesos de trabajo»⁸². Según esto, la expresión «naturaleza objetiva en torno» se refiere no a la naturaleza en sí, sino a la naturaleza que se «constituye en naturaleza objetiva para nosotros sólo al ser mediada por la naturaleza subjetiva del hombre a través de los procesos de trabajo social»⁸³. Sin embargo, esa naturaleza mantiene tanto su exterioridad como su contingencia; no es meramente un correlato «constituido» de los sujetos que trabajan.

La unidad de sujeto social y naturaleza, que se origina «en la industria», no puede suprimir la autonomía de la naturaleza ni el residuo de su indele-

⁷⁵ EI, p. 37.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

⁸² *Ibid.*, p. 47.

⁸³ *Ibid.*, p. 39.

ble condición de ajena que está inserto en su facticidad. Como correlato del trabajo social, la naturaleza objetivada conserva tanto su *autonomía* como su *exterioridad* en relación con el sujeto que dispone de ella. Su autonomía se pone de manifiesto en el hecho de que sólo podemos aprender a dominar los procesos naturales en la medida en que nos sometemos a ellos... La exterioridad de la naturaleza se muestra en la contingencia de sus constantes últimas: por mucho que amplíemos nuestro poder de control técnico sobre ella, la naturaleza siempre se reserva un núcleo sustancial, para nosotros inaccesible... El proceso de producción regulado en sistemas de trabajo social es una forma de síntesis del hombre con la naturaleza, que, por una parte, vincula la objetividad de la naturaleza a la actividad objetiva de los sujetos, pero que, por otra, no elimina la independencia de su existencia⁸⁴.

Por tanto, los objetos de la experiencia tienen un doble carácter: como objetos naturales «comparten con la naturaleza la propiedad de ser en sí»; y, simultáneamente, «tienen el carácter de una objetividad producida, debida a la actividad del hombre»⁸⁵.

La reconstrucción que hace Habermas de la epistemología implícita de Marx permite identificar con más precisión las distintas dimensiones del problema que hemos formulado más arriba en términos generales. En primer lugar, el breve resumen que hemos hecho demuestra que el término *naturaleza en sí* es utilizado equívocamente para referirse tanto, en términos epistemológicos, a algo parecido a la cosa en sí kantiana que «aparece» sujeta a las condiciones del conocimiento posible como, en términos de una historia de la naturaleza, a la naturaleza que antecede a la historia humana y que produce el ser natural hombre y la naturaleza que le rodea. Y no es sólo que estas ideas —la de una cosa en sí (¿incognoscible?) y la de una explicación de la subjetividad transcendental en términos de historia natural— resulten individualmente problemáticas; sino que su relación suscita un problema ulterior. Habermas parece considerar los dos referentes —si no los dos sentidos— como idénticos: «La cosa en sí de Kant reaparece bajo el nombre de una naturaleza que precede a la historia humana»⁸⁶. Ahora bien, las funciones epistemológicas de la cosa en sí parecen convertirla en no apta para los propósitos que persigue la consideración en términos de historia natural: una cosa en sí incognoscible no puede constituir un proceso natural susceptible de reconstrucción. Por otro lado, la naturaleza en tanto que conocida, la naturaleza objetiva, tampoco parece muy apta para una explicación de la emergencia del un sujeto transcendental: en tanto que *constitutum* no puede usarse para explicar el *constituens*. Además, la noción de «naturaleza subjetiva» suscita problemas similares. Por un lado, parece poseer la prioridad de la naturaleza en sí: «la organi-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 47.

zación corporal del hombre orientada a la acción», en que la objetividad se funda, tiene que ser «anterior» en algún sentido al mundo que es constituido, pues el marco transcendental de referencia que hace posible la síntesis «viene puesto con el sistema comportamental de la acción instrumental» y «se funda en la organización corporal específica del hombre como tal»⁸⁷. Mas, por otro lado, dado que podemos identificar y bosquejar las estructuras de la vida humana en las que está enraizado el conocimiento, la naturaleza subjetiva no puede ser en sí incognoscible.

Habermas es consciente de los aspectos problemáticos de la reconstrucción que hace de la epistemología marxiana, y ofrece algunas sugerencias relativas a cómo podrían superarse las principales dificultades. Lo más cómodo es organizarlas en torno a los tres sentidos —epistemológico, subjetivo, y relativo a la historia natural— en que se dice que la naturaleza es anterior al mundo humano.

1. Los argumentos epistemológicos en favor de la necesidad de algo parecido a una cosa en sí, los expone en el contexto de su análisis del pragmatismo de Peirce. Peirce rechazaba como algo absurdo la noción de una cosa en sí en el sentido de la filosofía transcendental: «una realidad que *afecta* nuestros sentidos y que, sin embargo, sólo sería una realidad que *aparece* bajo las condiciones transcendentales de la objetividad posible, y, por consiguiente, una realidad incognoscible como tal»⁸⁸. Proponía un concepto de realidad, congruente con su concepto metodológico de verdad: la realidad es la suma de aquellos estados de cosas de los que podemos adquirir opiniones definitivas. El predicado «real» no tiene ningún sentido explicable fuera de los estados de cosas sobre los que podemos hacer enunciados verdaderos. Según esto, no podemos concebir con sentido una realidad que por principio quede allende el conocimiento. Por otro lado, Peirce reconocía que los hechos no podían ser exhaustivamente reducidos a nuestras interpretaciones. El proceso de la investigación (que, en el límite, conduce a opiniones definitivas y, por tanto, al conocimiento de la realidad) depende de «*inputs* de información»; incorpora «*inputs* provenientes de la experiencia»; es incitado por «estímulos originales independientes, que dan testimonio de la resistencia que ofrece la realidad a las falsas interpretaciones»⁸⁹. El problema de Peirce era entonces el de cómo concebir la independencia de los *inputs* de expe-

⁸⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 128. Como lo que aquí me interesa es la propia posición de Habermas, pasaré por alto los problemas resultantes de las diferentes etapas del desarrollo del pensamiento de Peirce.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 126.

riencia. Como coacciones no mediadas simbólicamente, que se ejercen sobre la mediación simbólica, no podían ser «reales» en el sentido que Peirce daba a este término. Pero en tanto que coacciones, caracterizadas por su facticidad y por sus cualidades particulares, no podían ser nada.

En relación con el avance metódico hacia un universo de convicciones válidas, es decir, reconocidas de forma general y permanente, la capacidad de afectar nuestros sentidos, que nuestras vivencias atestiguan, tiene, evidentemente, la función de problematizar las opiniones vigentes y de provocar la adquisición de convicciones no problemáticas... El apremio de la realidad, que materializado en la inmediatez cualitativa de sensaciones y de sentimientos particulares, es el motivo que lleva a la constitución de la realidad en forma de enunciados verdaderos, no forma parte, sin embargo, de la realidad. Pero entonces, ¿cómo podemos decir algo sobre él? Porque al explicar el sentido de algo que no forma parte de la realidad, y que por tanto no puede convertirse en objeto de una concepción verdadera, introducimos subrepticamente de nuevo el concepto de cosa en sí⁹⁰.

Habermas encuentra en Peirce diversas tentativas de resolver este problema: en primer lugar, un recurso a la lógica del lenguaje («pues si la realidad viene definida por la totalidad de posibles enunciados verdaderos y si estos enunciados son representaciones simbólicas, ¿por qué no explicar entonces la estructura de la realidad en relación con la estructura del lenguaje?»)⁹¹; en segundo lugar, un recurso a la ontología (la doctrina peirceana de las categorías)⁹²; y en tercer lugar, una vuelta al sistema de referencia de la lógica de la investigación («la conversión de los contenidos no-intencionales de la experiencia en representaciones simbólicas se debe a una síntesis que el pragmatismo consecuente sólo puede desarrollar en el marco de una lógica del proceso de investigación»)⁹³. Habermas critica las dos primeras tentativas basándose en razones que no voy a considerar aquí y pasa a sacar las implicaciones de la tercera. Su conclusión, en relación con el problema que nos ocupa, es que «contamos ciertamente con la existencia de una realidad que es independiente de los hombres que actúan instrumentalmente y llegan a un consenso sobre enunciados. Pero la predicación de cualidades capta en esta realidad un estado de cosas que *se constituye sólo* bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible»⁹⁴. Aplicado al famoso ejemplo de Peirce de la dureza de un diamante, esto significa que

⁹⁰ *Ibid.*, p. 129-130.

⁹¹ *Ibid.*, p. 131. Sigue su crítica a este planteamiento en las pp. 131-136.

⁹² *Ibid.*, p. 137 ss.

⁹³ *Ibid.*, p. 131. Su discusión de este planteamiento constituye lo principal del cap. 6.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 168.

la clase de todos los pronósticos condicionados que pueden explicar el concepto de dureza nos dice acerca de un objeto que cumpla las condiciones iniciales de estos pronósticos que su «dureza» *existe en sí*, incluso independientemente de que efectuemos o no ni siquiera una sola prueba. Pero este estado de cosas universal es real sólo por referencia a posibles operaciones de este tipo en general. El objeto llamado diamante es duro sólo en la medida en que viene constituido como un objeto de posible manipulación técnica y puede entrar en la esfera funcional de la acción instrumental⁹⁵.

Esta solución viene a constituir una ulterior explicación del doble carácter de los objetos naturales, que fue introducido en la discusión acerca de Marx: «Los objetos naturales... comparten con la naturaleza la propiedad de ser en sí, pero, debido a la actividad del hombre, tienen el carácter de una objetividad producida»⁹⁶. El *sentido* de los enunciados verdaderos sobre la realidad y, por tanto, el sentido de las propiedades adscritas a la realidad, tiene que ser entendido en relación con la estructura de la acción instrumental. En este sentido la realidad es una realidad *constituida*. Pero nuestra experiencia de la realidad nos atestigua también su «independencia», su «exterioridad», y su «facticidad», su «resistencia a las falsas interpretaciones», «las coacciones» que ejerce sobre la investigación. La *existencia* que en los enunciados verdaderos sobre la realidad adscribimos a las cosas y sucesos, a las propiedades y relaciones, es una existencia en sí, independiente de todo pensamiento o acción de hecho. En este sentido la realidad es una realidad *revelada*⁹⁷. (Los diamantes son duros en sí mismos; esto es, son capaces de entrar de un determinado modo en el sistema de la acción instrumental.)

Esta construcción hace posible evitar algunos de los rasgos problemáticos de la cosa en sí de Kant. Pues la cosa en sí, la naturaleza en sí, no es incognoscible; es cognoscible, pero sólo con sujeción a las condiciones de la objetividad posible. Sólo «aparece» en relación con las posibilidades de la acción instrumental; lo que podemos «capturar» de ella es su controlabilidad técnica. Pero todavía parece que seguimos atrapados en el bien conocido círculo consistente en aplicar a la naturaleza en sí categorías que propiamente sólo tienen sentido en relación con los fenómenos, por ejemplo, el poder de afectar nuestros sentidos causalmente. Aunque Habermas no trata específicamente

⁹⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁷ Cf. *Theorie und Praxis*, p. 16: «Las expresiones susceptibles de verdad se refieren a una realidad que es objetivada (es decir, *simultáneamente* puesta al descubierto y constituida) como realidad en dos contextos distintos de acción y experiencia». Los problemas relativos a la verdad, la objetividad, y la realidad son reexaminados en los escritos posteriores de Habermas sobre teoría de la comunicación. Véase, por ejemplo «Wahrheitstheorien», en «*Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz*», Pfullingen, 1973, pp. 211-265; también se refiere brevemente a ellos en el epílogo a *EI*. Volveré sobre estos problemas en el cap. 4.

estos problemas, resulta claro por su planteamiento general que su respuesta sería como sigue. Desde un punto de vista, el poder que tienen las cosas de afectar nuestros sentidos es una relación constituida dentro del ámbito de la naturaleza objetiva, esto es, una relación sujeta a las categorías de la ciencia empírico-analítica. Sin embargo, desde el punto de vista del proceso de investigación «la capacidad que tiene la realidad de afectar nuestros sentidos... no es otra cosa que el apremio de la realidad, que nos empuja a revisar los enunciados falsos y a producir verdaderos»⁹⁸. En esta perspectiva transcendental, la naturaleza en sí no se refiere a cosas en sí, incognoscibles, pero causalmente efectivas; se refiere a ese momento de la naturaleza cognoscible que designamos con los términos *independencia*, *exterioridad*, *facticidad*, etc. Esto es, se refiere a la «resistencia» y a la «coacción» que la naturaleza ejerce en la experiencia de la investigación. La coacción de la realidad es «un concepto complementario de la idea de proceso de investigación»⁹⁹. Para comprender este proceso tenemos que tener en cuenta la forma en que integra la resistencia que ejerce la realidad contra las falsas interpretaciones. Y a la inversa, la resistencia de la realidad sólo puede ser entendida en relación con este proceso. En este sentido,

la naturaleza en sí es una abstracción que nos es imprescindible para nuestro pensamiento... Está abstracción tiene la importante función epistemológica de fijar la contingencia de la naturaleza como un todo, por oposición al intento idealista de reducirla a una mera exteriorización del espíritu, y de preservar la irreductible facticidad de la naturaleza, a pesar de la inserción histórica de la misma en el contexto universal de mediación que representan los sujetos que trabajan¹⁰⁰.

Cualesquiera sean los méritos de esta propuesta a la hora de mitigar las paradojas inherentes a la concepción epistemológica de la naturaleza en sí, no cabe duda de que al menos a primera vista intensifica el problema de su relación con la concepción subjetiva y con la concepción relativa a la historia de la naturaleza. ¿Cómo puede una «abstracción» de este tipo ser al mismo tiempo «un proceso natural que produce al ser natural hombre.»?

2. Para Marx la «naturaleza corporal subjetiva» se refería primariamente a «la organización corporal específica del hombre bajo la categoría de trabajo posible: al animal que fabrica instrumentos»¹⁰¹. Para Freud, por el contrario, la naturaleza subjetiva se refería primariamente a «la organización corporal específicamente hu-

⁹⁸ *EI*, p. 130.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 342.

mana bajo la categoría de excedente pulsional y de su canalización: el animal que inhibe sus propios impulsos y que a la vez fantasea»¹⁰². Como hemos visto, Habermas trata de combinar las dos perspectivas. La base natural (subjetiva) de la historia incluye ambas «estructuras de la vida», el trabajo y la interacción. Estas no son sólo estructuras fundamentales de la existencia humana, sino también condiciones transcendentales de la objetividad, procesos naturales y procesos constituyentes de un mundo. En este contexto nuestro dilema adopta la siguiente forma: si la naturaleza sólo es cognoscible bajo las condiciones de la acción instrumental, entonces la naturaleza corporal subjetiva, en tanto que conocida, tendría el *status* de una objetividad constituida bajo esas condiciones. Pero como condición previa de la actividad constituyente, la naturaleza corporal subjetiva no puede ser una objetividad constituida. Por tanto, o la naturaleza corporal subjetiva no es condición previa de la posibilidad del conocimiento, o lo es y no podemos conocerla. En ninguno de los dos casos resultaría sostenible la teoría de los intereses cognoscitivos.

Habermas escapa a este dilema distinguiendo los modos en que conocemos la naturaleza subjetiva y la naturaleza objetiva. La naturaleza objetiva es conocida con sujeción a las condiciones de la acción instrumental. (Este conocimiento incluye, por supuesto, el conocimiento empírico-analítico de los «atributos corporales» y de la «constitución física» del organismo humano en Biología.) La naturaleza subjetiva —en el sentido en que ésta es epistemológicamente relevante— es conocida, en cambio, no en una perspectiva objetivante, sino en una reflexión sobre las condiciones de la objetividad. Como categorías epistemológicas, el trabajo y la interacción no están construidos biológica o *behaviourísticamente*, sino precisamente como estructuras de la acción.

El concepto de «interés» no debe sugerir una reducción naturalista de determinaciones lógico-transcendentales a determinaciones empíricas; al contrario, se trata de impedir una reducción semejante. Los intereses rectores del conocimiento ejercen una mediación (aquí no puedo demostrarlo todavía y me limitaré a afirmarlo) entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación... No se puede hacer uso de ellos para reducir esa lógica a algún tipo de base natural... Trabajo e interacción incluyen *eo ipso* procesos de comprensión y de aprendizaje... Dado que la reproducción de la vida, en el nivel antropológico, está determinada culturalmente por el trabajo y la interacción, los intereses rectores del conocimiento enraizados en las condiciones que el trabajo y la interacción representan no pueden ser concebidos en el marco de referencia biológico de la reproducción y de la conservación de la especie. Sería malentender los intereses rectores del conocimiento si quedasen reducidos a una mera función de la reproducción de la vida social: ésta no puede quedar suficientemente

¹⁰² *Ibid.*

caracterizada sin recurrir a las condiciones culturales de la reproducción, a un proceso de formación que implica ya el conocimiento en ambas formas¹⁰³.

Las condiciones específicas de la naturaleza subjetiva de las que depende el proceso de autoformación de la especie no pueden entenderse en un marco de referencia objetivante, esto es, si se abstrae de la conexión específica del conocimiento y la acción, pues el trabajo y la interacción «incluyen ya las correspondientes categorías de conocimiento»; no pueden ser definidos con independencia de ellas¹⁰⁴. Este aparente círculo sólo queda roto por el poder de la reflexión. Aunque no podemos adoptar una posición «por debajo de» o «fuera de» las estructuras del pensamiento y de la acción, podemos captarlas reflexivamente «desde dentro»; «el espíritu puede volverse reflexivamente sobre el nexo que une de antemano a sujeto y objeto... La autorreflexión no puede cancelar el interés, puede, en cierto modo, ponerse al corriente de él»¹⁰⁵.

En un contexto epistemológico, pues, la naturaleza subjetiva no se refiere ni a una naturaleza en sí incognoscible ni a la naturaleza constituida objetivamente. Se refiere más bien a las estructuras de la vida humana que son captadas reflexivamente en una tentativa de dilucidar la naturaleza, condiciones y limitaciones del conocimiento humano. Pero si esto es así, ¿por qué estas condiciones son calificadas de «naturales»? Esta caracterización parece implicar una relación positiva con la naturaleza en los otros sentidos. ¿Cuál es la relación que se propone y sobre qué bases se la defiende? Podríamos distinguir tres tipos de consideración. En el plano más abstracto, se trata de una consideración transcendental. Las estructuras de la vida de las que derivan los intereses cognoscitivos son algo con lo que simplemente «nos encontramos» en la tentativa de dilucidar reflexivamente las condiciones subjetivas del conocimiento¹⁰⁶. Esto es, son simplemente «hechos», allende los cuales no podemos ir. Esta «facticidad» y «contingencia» certifica su prioridad respecto a las formas históricamente cambiantes de voluntad y de conciencia y las rubrica como «hechos de la naturaleza»: «Evidentemente es un hecho de la naturaleza el que la especie humana, confinada en su forma sociocultural de vida, sólo pueda reproducirse a través del medio de esa idea tan innatural, de la idea de verdad»¹⁰⁷.

Como hemos visto, a Habermas le urge, so pena de circularidad,

¹⁰³ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰⁵ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 163.

¹⁰⁶ *Theorie und Praxis*, p. 27.

¹⁰⁷ *EI*, epílogo, p. 416. Habermas pone aquí los acentos de modo distinto a como lo estoy haciendo yo.

separar rigurosamente las formas en que conocemos la naturaleza objetiva y la naturaleza subjetiva. Pero, por otro lado, parece obvio que por lo menos parte de la fuerza y de la motivación que se ocultan tras la caracterización de las condiciones subjetivas del conocimiento como «naturales» deriva de lo que empíricamente conocemos sobre la «especie humana concreta». Según Habermas, esa estructura de intereses (que no puede ser definida con independencia de las formas de acción y de las correspondientes categorías de conocimiento) se funda en la «constitución física de este ser natural y en algunas constantes de su entorno natural»¹⁰⁸, «en la organización corporal que caracteriza a la especie humana como tal»¹⁰⁹. Ahora bien, «los atributos corporales del organismo humano» y «sus formas de comportamiento adaptativo» también son objetos, evidentemente, de la ciencia empírica. ¿Cuál es la relación que guardan los resultados de la investigación empírica sobre la naturaleza humana con las estructuras vitales que la reflexión trascendental descubre? ¿Están completamente desconectadas? Y si no lo están, ¿cuál es la naturaleza y el *status* de la trama de referencia empírica en que habrían de quedar conectadas? Es claro que Habermas concede la prioridad a las ciencias no objetivantes del hombre: «una reconstrucción de la historia de la especie que no abandone el terreno de la crítica, tiene que ser consciente de la base de su experiencia y concebir la especie, desde el momento en que ésta sólo puede reproducir su vida bajo condiciones culturales, como un sujeto que, sea como fuere, debe empezar por producirse a sí mismo *como sujeto*»¹¹⁰. La lógica de tal ciencia del hombre, no-objetivante (una ciencia, sin embargo, que sí ha de integrar los resultados de la investigación objetivante), será el tema del próximo capítulo.

La tercera clase de consideración que motiva a Habermas a calificar de naturales las condiciones subjetivas del conocimiento es la convicción de que esas condiciones «surgen contingentemente de la evolución natural de la especie humana»¹¹¹. Esto nos lleva a un examen del tercer sentido, el relativo a la historia de la naturaleza, en que la naturaleza es anterior a la historia.

3. En este contexto nuestro dilema toma la siguiente forma: ¿Cómo puede el sujeto que trascendentalmente constituye a la naturaleza ser al mismo tiempo resultado de un proceso natural? Habermas es intensamente consciente de esta paradoja y muy cauto en lo tocante a la posibilidad de resolverla. Escribe que, aunque Marx con-

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 347.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 49.

cibe al sujeto de la producción social como algo «fundado en una historia de la naturaleza que tiene como resultado al animal que fabrica instrumentos... no dice, sin embargo, cómo podemos comprender la historia como una continuación de la historia natural... La cuestión de cómo puede ser entendida (la historia natural) como prehistoria de la conciencia trascendental es todavía una cuestión abierta»¹¹². Al final de la discusión sobre Peirce, la cuestión se deja abierta, pero quedan excluidas tanto la solución estrictamente trascendental como la solución estrictamente empírica.

El marco trascendental del proceso de investigación fija las condiciones necesarias de la extensión posible del saber técnicamente utilizable. Y puesto que ese marco está dado con la esfera funcional de la actividad instrumental, no puede ser concebido como determinación de una conciencia trascendental en general. Depende, más bien, de la dotación orgánica de una especie que se ve obligada a reproducir su vida por medio de la acción racional con respecto a fines. En este sentido, el marco que establece *a priori* el sentido de la validez de los enunciados empíricos es, *como tal*, contingente. Pero al igual que no puede ser elevado al plano transempírico de las determinaciones nouméricas puras, tampoco se lo puede concebir como surgido bajo condiciones empíricas, por lo menos en la medida en que hubiera que pensar su emergencia bajo las categorías que sólo él define¹¹³.

Este mismo problema se vuelve a plantear hacia el final de la discusión sobre Freud. Aun cuando se queda sin resolver, Habermas ofrece allí una sugerencia positiva, un tanto vaga, de cómo podría concebirse la historia natural como prehistoria de la conciencia trascendental. La teoría en cuestión tiene que adoptar, de algún modo, la forma de una reflexión sobre la prehistoria de la cultura, reflexión que depende, a su vez, de una comprensión previa de la forma sociocultural de la vida.

Freud... introduce ya en el plano metapsicológico un modelo energético de la dinámica de las pulsiones, de tendencia objetivista. También el proceso cultural de la especie está vinculado, según él, a una dinámica de las pulsiones: las fuerzas pulsionales de la libido y de la agresividad, potencias prehistóricas de la evolución, se apoderan de alguna manera de la especie en tanto que sujeto y determinan su historia. Ahora bien, el modelo biológico de filosofía de la historia no es más que la sombra y reverso de su predecesor teológico; ambos son igualmente precríticos. Una concepción que considerara los impulsos como *primum movens* de la historia, y la cultura como resultado de su lucha, olvidaría que el concepto de pulsión sólo lo hemos obtenido reductivamente, a partir de una deformación del lenguaje y de una patología del comportamiento. En el nivel antropológico, no encontramos ninguna necesidad que no haya sido interpretada ya lingüísticamente, que no haya quedado simbólicamente fijada a acciones virtuales. La herencia de la historia natural, que consiste en un potencial de pulsiones que han perdido su especialización, determina las condiciones iniciales de

¹¹² *Ibid.*, p. 57.

¹¹³ *Ibid.*, p. 171.

la reproducción de la especie humana. Pero, desde el comienzo, los medios de esta reproducción social dan a la conservación de la especie la cualidad de una autoconservación. Por supuesto, que debemos añadir inmediatamente que es la experiencia de la autoconservación colectiva la que determina la precomprensión, a partir de la cual inferimos, por vía reductiva, qué podemos llamar conservación de la especie en la prehistoria animal de la especie humana ¹¹⁴.

La sugerencia implícita es que por lo menos algunas de las categorías fundamentales para una teoría de la evolución humana habrán de ser derivadas de nuestra comprensión previa de la vida social e integradas después, «por vía reductiva» (teniendo en cuenta las diferencias y limitaciones relevantes) en la prehistoria animal de la especie.

En la introducción a *Teoría y Práctica* Habermas presenta esta hipótesis explícitamente:

En la medida en que estos intereses cognoscitivos son identificados y analizados por vía de una reflexión sobre la lógica de la investigación en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu, pueden reclamar el *status* de transcendentales; sin embargo, cuando se los concibe, en términos de una antropología del conocimiento, como resultado de la historia natural, tienen un *status* «empírico». Pongo «empírico» entre comillas, porque una teoría de la evolución a la que se confiara la tarea de explicar en términos de historia natural los atributos emergentes característicos de la forma sociocultural de la vida, en otras palabras, los elementos constitutivos de los sistemas sociales, no podría, a su vez, ser desarrollada en el marco transcendental de las ciencias objetivantes. Si la teoría de la evolución ha de asumir esas tareas, no puede despojarse por completo de la forma de una reflexión sobre la prehistoria de la cultura, que habría de depender de nuestra comprensión previa de la forma sociocultural de la vida. Por el momento esto son sólo especulaciones cuyo alcance sólo podría comprobarse mediante una clarificación epistemológica del *status* de la teoría actual de la evolución y de la investigación sobre el comportamiento animal. Hasta entonces sólo designan, a lo sumo, una perspectiva para el planteamiento del problema ¹¹⁵.

Más que tratar de enjuiciar el valor de estas especulaciones sobre la forma que, finalmente, adoptaría una teoría de la evolución humana, vamos a hacer una pausa para considerar brevemente si los diferentes sentidos de la prioridad de la naturaleza sobre la historia se ajustan entre sí, y cómo podría efectuarse este ajuste. ¿Estamos hablan-

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 346. Véase la discusión contemporánea sobre el implícito antropomorfismo de la formación de conceptos en etología.

¹¹⁵ *Theorie und Praxis*, p. 28. En un curso dado en la Universidad de Francfort sobre «Probleme einer philosophischen Anthropologie» (semestre de invierno 1966/67; se publicó una transcripción en una «edición pirata»), Habermas proseguía precisamente esta «reflexión sobre la historia de la cultura» en el contexto de la investigación evolucionista, etológica y antropológica contemporánea. Al parecer, lo que tiene *in mente* es una reformulación no idealista de algunos temas centrales de la filosofía de la naturaleza del idealismo alemán, temas que antes había examinado en su tesis doctoral sobre Schelling. Véase nota 118.

do de la misma «naturaleza» en cada uno de los casos?; y si es así, ¿es su prioridad consistente con un planteamiento transcendental?

Parece que Habermas respondería afirmativamente a ambas cuestiones. «La naturaleza objetiva para nosotros» es constituida, es resultado de una «síntesis» sujeta a un interés por el control técnico. Como tal, es obvio que no puede ser anterior al mundo humano. La noción de una naturaleza objetiva previa es «una abstracción que nos es imprescindible para nuestro pensamiento». Construimos esta noción para tener en cuenta el momento de «facticidad» o de «contingencia» de nuestra experiencia. Esto tiene dos aspectos. Por un lado, la estructura de la investigación da fe de la independencia de la realidad, de su resistencia contra las interpretaciones arbitrarias. Por otro, la reflexión sobre las condiciones del conocimiento hace que nos remontemos a ciertos «hechos» relativos al sujeto del conocimiento que definen las condiciones iniciales de su actividad constituyente. Por lo tanto, el conocimiento parece estar limitado por ambos lados por condiciones contingentes. Esta es, según Habermas, la razón de que no podamos concebir la síntesis como absoluta o como actividad de una conciencia transcendental pura. Las condiciones contingentes de la síntesis «apuntan a una naturaleza en sí que ha sido revelada». Más exactamente, tenemos que construir tal noción para poder dar sentido a nuestra experiencia: «La naturaleza en sí es una construcción». Es una noción de algo independiente y previo a la actividad constituyente humana, que da razón de las condiciones contingentes de esa actividad. Habermas añade a continuación «que esta noción designa una *natura naturans* que ha creado tanto la naturaleza subjetiva como lo que se enfrenta a esta última como naturaleza objetiva» ¹¹⁶. Es decir, Habermas vincula la prioridad epistemológica de las condiciones contingentes de la síntesis con la prioridad (temporal) de una naturaleza que antecede a la historia humana y que produce al sujeto del conocimiento. Sólo merced a esta conjunción adquiere la teoría de la evolución el *status* de una «prehistoria de la conciencia transcendental». Pero, ¿cómo justificar esta jugada? ¿No significa un retroceso «precrítico» a una ontología de la naturaleza? Y si esto es así, ¿no se encuentra Habermas de vuelta en el ámbito de la «metafísica» (y, por tanto, compitiendo con otras tentativas metafísicas por descubrir los «orígenes últimos»)? En su defensa, Habermas podría argüir que la naturaleza en sí, incluso en su versión epistemológica, no designa una cosa en sí incognoscible. Como construcción basada en ese momento de exterioridad e independencia que caracteriza a la naturaleza en tanto que conocida, designa una realidad independiente que «aparece», aunque sujeta a determinadas condiciones. Por tanto, la misma construcción

¹¹⁶ *El*, p. 347.

lleva incrustada una relación de «aparición» o de «revelación» entre la naturaleza en sí y la naturaleza en tanto que conocida. Ahora bien, como, según parece, la naturaleza objetiva sólo puede ser adecuadamente conocida en un marco evolutivo (es decir, como naturaleza en desarrollo), y esta evolución incluye la evolución de la especie humana hacia la forma sociocultural de la vida, cabría argumentar que la propia función de la construcción —naturaleza en sí, como aquello que se revela en la naturaleza en cuanto conocida— conduce a su identificación con una naturaleza que precede a la historia humana.

Esta línea de argumentación se enfrenta a problemas obvios. Si lo que «captamos» de la naturaleza en sí está siempre ligado a las condiciones de la acción instrumental, ¿por qué las teorías evolutivas habrían de quedar eximidas de ello? Pues como resultados que han de ser de una investigación empírico-analítica, esas teorías sólo podrían revelar la naturaleza desde el punto de vista de su controlabilidad técnica. La hipótesis de una teoría no objetivista, proyectada en términos reflexivos, de la evolución humana evita este problema particular, pero suscita otros problemas nuevos. En primer lugar, la «ruptura» dentro de la ciencia experimenta un desplazamiento desde el límite naturaleza-hombre hasta el punto en que la naturaleza empieza a ostentar el carácter de subjetividad. ¿Cae este punto dentro de la esfera de la etología? ¿O se presenta con la emergencia de la vida? ¿Y qué ocurre con la tesis de que la naturaleza sólo puede ser conocida dentro del marco de referencia de la acción instrumental? Quizá se cierna en el trasfondo la idea de una ciencia unificada de la naturaleza y de la historia sin necesidad de rupturas de ningún tipo¹¹⁷. Pero de atenernos a la idea de los intereses cognoscitivos, tal teoría tendría que combinar estrategias cognoscitivas distintas, y al parecer incompatibles.

En cualquier caso, el dilema con el que empezamos esta discusión no parece haberse resuelto. Con independencia de la forma que adopte

¹¹⁷ Es lo que parecen implicar sus observaciones en «Die Rolle der Philosophie im Marxismus», p. 201: «La unidad de la naturaleza y la unidad de la historia no podrán ser entendidas filosóficamente mientras los progresos en Física y en Teoría de la Sociedad no hayan conducido a una teoría general de la naturaleza o a una teoría general de la evolución social ... La filosofía es por el momento la insustituible administradora (*Statthalter*) de una pretensión de unidad y de universalidad, que, sin embargo, o se resuelve científicamente o no se resuelve de ninguna manera» (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, p. 57). Habermas me insistió en una conversación en que el término *Statthalter* (lugarteniente) es intencionado; su finalidad es expresar el *status* provisional de la filosofía en relación con la ciencia. Así como la filosofía natural, por ejemplo, fue sustituida por la ciencia de la naturaleza, así también las tareas que quedan a la filosofía serán, eventualmente, asumidas por la ciencia. Por supuesto que la «ciencia» capaz de asumir esas tareas no será la ciencia de hoy. Véase nota 59.

ese dilema, la naturaleza en sí, dentro de un marco transcendental de referencia, no puede ser más que «una abstracción que nos es imprescindible para nuestro pensamiento». Que tal abstracción tenga que ser simultáneamente el fundamento del pensamiento resulta incomprensible. Quizá sea esto lo que quiere decir Habermas cuando escribe:

El círculo inevitable (¿por el momento?) en que nos tenemos que mover tan pronto como abordamos problemas equivalentes al problema tradicional de los fundamentos últimos —aun cuando ello pueda explicarse muy bien— puede que sea una señal de que, entre otras cosas, los conceptos «contingencia-necesidad» no pueden separarse netamente en este nivel de la argumentación. Presumiblemente las aserciones relativas a la contingencia o a la necesidad de los intereses cognoscitivos, así como las relativas a la contingencia o necesidad de la raza humana y del mundo en su conjunto, no tengan sentido¹¹⁸.

¹¹⁸ *Theorie und Praxis*, p. 46, nota 31. La evidente desconfianza de Habermas en lo concerniente al «problema tradicional de los fundamentos últimos» no proviene de ningún escepticismo fácil. Su tesis doctoral, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (Universidad de Bonn, 1954) versa histórica y sistemáticamente sobre las reiteradas tentativas de Schelling y sus contemporáneos de resolver ese problema. Habermas es plenamente consciente en su tesis doctoral del fracaso del idealismo trascendental, de la *Naturphilosophie*, y de la *Identitätsphilosophie*, así como de otros planteamientos más tradicionales, en sus esfuerzos por resolverlo. En sus obras publicadas, Habermas se ha mostrado, pues, reacio a tratar explícitamente el problema; sus observaciones se limitan típicamente a alusiones críticas a la «filosofía primera». Pero como espero haber demostrado en las páginas anteriores, el espectro de las fundamentaciones últimas sigue todavía atormentando a la teoría de los intereses cognoscitivos; Habermas ve el problema, pero parece pensar que sólo podrá remediarse (si es que en absoluto se puede) en la medida en que el futuro progreso de la «ciencia» conduzca a una teoría unificada de la naturaleza y de la sociedad. Cf. nota 117.

CAPITULO 4

FUNDAMENTOS: UNA TEORIA DE LA COMUNICACION

4.1. LA IDEA DE UNA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Repetidas veces, en momentos críticos de esta discusión, ha sido menester emitir algunos «pagarés» relativos a la teoría habermasiana de la competencia comunicativa. Así, en la sección final del capítulo 2, después de analizar la tensión que lleva en su seno la noción de autorreflexión en *Conocimiento e Interés*, adelanté la subsiguiente distinción que hace Habermas entre «autorreflexión crítica» y «reflexión trascendental» o «reconstrucción racional» de las condiciones del habla y de la acción. Tras plantear el tema de la base normativa de una teoría crítica de la sociedad de niega a la filosofía su *status* tradicional como modo de pensamiento libre de presuposiciones, indiqué que toda la cuestión de fundamentos había de quedar después refundida en términos de teoría de la comunicación. De nuevo, la controversia entre Gadamer y Habermas volvió a poner sobre el tapete la cuestión de si era posible «pasar por detrás» del diálogo en el lenguaje ordinario en dirección hacia una teoría de la comunicación que pudiera simultáneamente proporcionar una base normativa para la crítica. Y la discusión del psicoanálisis como un modelo para la teoría crítica apuntaba, precisamente, en la misma dirección. En resumen, todo el proyecto de Habermas, desde la crítica del cientificismo contemporáneo a la reconstrucción del materialismo histórico, descansa en la posibilidad de proporcionar una explicación de la comunicación, que sea a la vez teórica y normativa, que vaya más allá de la pura hermenéutica sin ser reducible a una ciencia empírico-analítica estricta.

En cierto modo esto no tiene nada de extraño. La teoría de la competencia comunicativa es una nueva forma de acometer una tarea familiar: la de articular y fundamentar una concepción más amplia de la racionalidad. En este siglo la idea de teoría crítica se desarrolló en contraposición a la tendencia a definir la razón exclusivamente en términos objetivistas e instrumentales. Los primeros miembros de la Escuela de Francfort ya se preocuparon de superar la división empirista entre el «es» y el «debes» y la separación de teoría y práctica que se seguía de ello. En la sección 2.5 indiqué que no lo consiguieron del

todo. En su lección inaugural de junio de 1965 en la Universidad de Frankfurt, Habermas expresó su propia preocupación por este problema, proclamando que su teoría del conocimiento permanecía fiel a la «idea de que la verdad de los enunciados está ligada, en última instancia, a la intención de una vida buena y verdadera»¹. Y si en ese momento no estaba todavía claro que su propia tentativa de establecer ese vínculo había de centrarse en el lenguaje y en la comunicación, ello quedó claro muy poco después: «Hoy la problemática general de la conciencia ha sido sustituida por la problemática del lenguaje; la crítica trascendental del lenguaje releva a la de la conciencia»². Mirada a esta luz, la teoría de la competencia comunicativa decididamente no es un lujo teórico en el contexto de la teoría crítica de la sociedad; se trata de un coordinado esfuerzo por repensar los fundamentos de la problemática teoría-práctica. El éxito o fracaso de tal esfuerzo no puede ser asunto indiferente para una teoría de la sociedad animada por una intención práctica. Como veremos, el argumento de Habermas es, simplemente, que el objetivo de una teoría crítica —una forma de vida exenta de dominación innecesaria en todas sus formas— es inherente a la noción de verdad; es decir, es anticipado en todo acto de comunicación.

En este capítulo, después de bosquejar la teoría habermasiana de la comunicación en un marco predominantemente lingüístico, examinaré sus implicaciones para la teoría de la verdad, para los fundamentos de la ética y de la política, y para la teoría de la socialización.

Los planteamientos de «análisis lógico del lenguaje» provenientes de Carnap han tendido a restringir el foco de su interés a los rasgos sintácticos y semánticos del lenguaje, abstrayendo de su dimensión pragmática. Esta última podía introducirse subsiguientemente por vía de un análisis empírico (por ejemplo, psicológico) más bien que «lógico». De forma similar, las corrientes principales en lingüística han delimitado su ámbito objetual en términos de fonética, sintaxis y semántica, relegando la dimensión pragmática al ámbito de investigaciones empíricas tales como la psicolingüística y la sociolingüística. Según Habermas, aquí está operando una especie de «falacia abstractiva»:

La dimensión pragmática es introducida subsiguientemente de modo que se pierde de vista la conexión constitutiva entre las operaciones generativas del sujeto capaz de lenguaje y de acción, por un lado, y las estructuras generales del habla, por el otro... El «lenguaje» es abstraído del uso del len-

¹ *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968 (1973) (versión castellana, *Conocimiento e Interés*, Madrid, 1982), p. 317.

² *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, p. 220.

guaje en el «habla» (*lengue vs. parole*)... abstracción que, por supuesto, tiene sentido. Pero este paso metodológico no debe conducir a la idea de que la dimensión pragmática del lenguaje, de la que aquí se abstrae, es inaccesible a un análisis lógico o lingüístico... La separación de los niveles analíticos «lengua» y «habla», no debe hacerse de forma que la dimensión pragmática del lenguaje quede abandonada a un análisis exclusivamente empírico, esto es, a ciencias empíricas tales como la psicolingüística o la sociolingüística³.

En sus *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis* Chomsky establece una distinción entre competencia lingüística y ejecución lingüística efectiva (*competence vs. performance*).

La gramática generativa se ocupa de la primera, excluyendo la segunda:

La teoría lingüística se ocupa primariamente de un hablante-oyente ideal... que no se ve afectado por condiciones gramaticalmente irrelevantes tales como las limitaciones de memoria, las distracciones, los desplazamientos de la atención y del interés, y los errores (aleatorios o característicos) en la aplicación de su conocimiento del lenguaje en las realizaciones lingüísticas efectivas... Al estudiar las realizaciones lingüísticas efectivas tenemos que considerar la interacción de una serie de factores, entre los que la competencia subyacente del hablante-oyente es sólo uno más⁴.

La justificación de esta división de tareas es que «el uso efectivo del lenguaje en situaciones concretas» (*performance*) no es susceptible del mismo tipo de reconstrucción teórica que «el conocimiento ideal que el hablante-oyente tiene de su lengua» (*competence*). Más en particular, lo que el hablante-oyente ideal conoce sobre su lengua, que le permite usarla y entenderla —en la medida en que tal uso y comprensión se limita a los componentes fonéticos, sintácticos, y semánticos—, puede reconstruirse en una teoría de los universales lingüísticos (formales y sustantivos), mientras que el estudio de la ejecución lingüística necesariamente nos introduce en las condiciones de tipo limitativo, extralingüística, empíricas y contingentes, del habla efectiva.

La concepción de Habermas de una pragmática universal se basa en la pretensión de que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las *oraciones*, sino también ciertos rasgos pragmáticos de las *emisiones* —esto es, no sólo la lengua sino también el habla, no sólo la competencia lingüística sino también la «competencia comunicativa»— admiten una reconstrucción racional en términos universales.

³ «Was heisst Universalpragmatik?» en *Sprachpragmatik und Philosophie*, ed. K.-O. Apel, Frankfurt, 1976, pp. 174-272 (traducción inglesa: «What is Universal Pragmatics», en *Communication and the Evolution of Society*, Boston, 1979).

⁴ N. Chomsky, *Aspects of Theory of Syntax*, Cambridge, Mass, 1965, pp. 3-4.

(La pragmática universal) tematiza las unidades elementales del habla (emisiones) en la misma actitud que la lingüística tematiza las unidades del lenguaje (oraciones). La finalidad del análisis reconstructivo del lenguaje es la descripción explícita de las reglas que un hablante competente tiene que dominar para formar oraciones gramaticales y emitir las de forma aceptable... Estamos suponiendo que la competencia comunicativa tiene un núcleo tan universal como la competencia lingüística. Una teoría general de los actos de habla describiría, por tanto, exactamente el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que son capaces de cumplir las condiciones de un empleo afortunado de oraciones en emisiones con independencia del lenguaje particular al que esas oraciones pertenezcan y de los contextos contingentes en que tales emisiones estén insertas⁵.

Ultimamente se han producido numerosas y diversas iniciativas en dirección hacia una pragmática: los planteamientos empiristas provenientes de la obra de Charles Morris, así los de tipo behaviourista como los dependientes de la teoría de la información; la extensión pragmática del análisis lógico del lenguaje por parte de Bar Hillel; el examen, en lingüística, de las presuposiciones, postulados conversacionales, actos de habla, diálogos, y textos; las investigaciones sobre la lógica de las expresiones referenciales por parte de los filósofos analíticos; y la teoría del significado como uso, proveniente de Wittgenstein, entre otras⁶. A juicio de Habermas, el planteamiento más prometedor es la teoría de los actos de habla, basada en la obra de Austin y de Searle; y es este planteamiento el que Habermas toma como punto de partida para su propia teoría de la competencia comunicativa. Siguiendo a Searle, escoge el acto de habla como unidad elemental de la comunicación lingüística. Un acto de habla no es un símbolo

⁵ UP, p. 205. Esto implica, por supuesto, una revisión de los conceptos de «competencia» y «performance». Mientras que aquellos aspectos del significado de las emisiones concretas que vienen determinados por condiciones de contorno contingentes, por las estructuras de la personalidad del hablante/oyente, por el sistema de roles en vigor, etc., pertenecen a la esfera de la realización (y por tanto, de la pragmática empírica), los elementos invariantes de la situación de habla pertenecen a la esfera de la competencia (y por tanto de la pragmática universal). En «Worbereitende Bemerkung zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, 1971, la defensa de esta tesis se hace como sigue: la distinción usual entre competencia y realización «no tiene en cuenta el hecho de que las estructuras generales de las situaciones de habla posibles son producidas, ellas mismas, por medio de actos de habla». Esas estructuras no pertenecen «a las condiciones de contorno extralingüística bajo las que se aplica la competencia lingüística, puesto que son dependientes del lenguaje». Es decir, «en condiciones normales, en toda situación de habla posible se presentan elementos generales que son producidos de nuevo en cada situación mediante la ejecución de una clase específica de expresiones lingüísticas». Las clases de expresiones lingüísticas cuyo empleo sirve para producir estos elementos generales (verbos realizativos, pronombres personales, expresiones deícticas, verbos intencionales) son universales «pragmáticos» o universales «constitutivos del diálogo».

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 181-182. La literatura relevante viene indicada en las notas a pie de página.

lo, una palabra, o una oración, ni siquiera la «instancia» (*token*) del símbolo de la palabra o de la oración; un acto de habla «es la producción o emisión de una «instancia» de una oración bajo ciertas condiciones», el empleo de una oración en una emisión⁷. Al analizar las emisiones podemos distinguir en general entre un «contenido proposicional» y una «fuerza ilocucionaria». Por ejemplo, en las emisiones: «Yo afirmo que *p*», «Yo prometo que *p*», «yo ordeno que *p*», el mismo contenido proposicional, *p*, aparece con fuerzas ilocucionarias distintas. Dicho de otra manera, todo acto de habla se compone (en su «estructura profunda», no necesariamente en su «estructura superficial») de dos oraciones: una oración principal —(como «te prometo», «te aseguro», «te ordeno»)— y una oración de contenido proposicional⁸. La oración principal (o «realizativa») establece la fuerza ilocucionaria de la emisión, el modo de comunicación entre hablante y oyente, y, por tanto, la situación pragmática de la oración subordinada. La oración subordinada, compuesta, por lo general, de una expresión identificante (referencial) y de un predicado, establece la conexión de la comunicación con el mundo de los objetos y sucesos. La competencia del hablante ideal, argumenta Habermas, no sólo incluye la capacidad de producir y entender oraciones gramaticales sino también la capacidad de establecer y entender esos modos de comunicación y conexiones con el mundo externo, mediante los que resulta posible el habla en el lenguaje ordinario. En contraste con la pragmática empírica (como la psicolingüística y la sociolingüística), que investiga las condiciones limitantes extralingüística, empíricas y contingentes, de la comunicación efectiva, la pragmática universal emprende la reconstrucción sistemática de las estructuras generales que aparecen en toda posible situación de habla, que son, a su vez, producidas por medio de la ejecución de tipos específicos de emisiones lingüísticas, y que sirven para situar pragmáticamente las expresiones generadas por el hablante lingüístico competente⁹.

⁷ J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, p. 16 (versión castellana, *Actos de Habla*, Madrid, 1980).

⁸ Por ejemplo, en diferentes situaciones la emisión de *p* puede equivaler a «Afirmo que *p*», «prometo que *p*», «Exijo que *p*». En general, los rasgos pragmáticos de las situaciones de habla no necesitan ser expresamente verbalizados, pero se los puede hacer explícitos empleando ciertas clases de universales pragmáticos: «Pero si esto es así, tenemos que suponer que estos elementos no sirven como una simple verbalización de una situación de habla previamente coordinada, sino que, por el contrario, tienen que ser ellos mismos los factores que nos permiten generar las estructuras de habla posible. Son los universales constitutivos del diálogo... los que empiezan estableciendo la forma de intersubjetividad entre cualesquiera hablantes competentes, capaces de entenderse mutuamente» «Towards a Theory of Communicative Competence», *Inquiry* 13 (1970), p. 369.

⁹ «Vorbereitende Bemerkungen», p. 102. Véase también la cuarta conferencia de Princeton.

Antes de entrar con más detalle en las reflexiones de Habermas sobre comunicación, quisiera decir unas pocas palabras acerca del *status* metodológico de las «ciencias reconstructivas». Habermas utiliza este término para designar toda empresa que tenga por objeto la reconstrucción explícita, sistemática, de un conocimiento implícito, «preteórico». Ejemplos familiares serían «la explicación de un concepto» tal como la construye Carnap, el análisis lógico de las proposiciones y de los argumentos, y la lógica y la metodología de la ciencia, así como la concepción chomskyana de la gramática generativa. Dicho en términos muy generales, la tarea de las disciplinas de este tipo puede ser caracterizada en términos de la distinción de Ryle entre *knowing how* y *knowing that*. La idea subyacente es que los sujetos hablantes y agentes saben cómo llevar a cabo, realizar, ejecutar y producir, una serie de cosas sin hacer referencia explícita, o sin ser capaces de dar una explicación explícita de, los conceptos, reglas, criterios y esquemas en que se basan sus realizaciones. Así uno puede producir enunciados con sentido, argumentos correctos, buenas teorías, oraciones gramaticales correctas, basándose simplemente en el propio conocimiento y habilidades implícitas —esto es, sin saber que al hacer tales cosas uno está empleando ciertas operaciones, está aplicando ciertos criterios, y siguiendo determinadas reglas. El fin de la reconstrucción racional es, precisamente, hacer explícito, en términos «categoriales», la estructura y elementos de ese *know-how* (saber cómo) «que se denomina de forma práctica, preteórica».

Existe una serie de observaciones importantes que hacer en relación con este tipo de empresa.

1. El ámbito objetual de la ciencia reconstructiva es de un orden distinto que el de las ciencias físicas; pertenece a la «realidad simbólicamente estructurada» del mundo social (discutida en el capítulo 3).

2. Aunque todas las disciplinas que poseen una dimensión hermenéutica investigan este orden de realidad, lo distintivo de las ciencias reconstructivas es que tratan de descubrir su «estructura profunda». Es decir, mientras que muchas formas de explicación del significado se ocupan primariamente de las relaciones semánticas que pueden extraerse de la «estructura superficial» de una lengua (cultura, forma de vida, etc), la reconstrucción racional tiene por objeto revelar el sistema de reglas subyacentes a la producción de configuraciones simbólicas provistas de sentido. Su meta no es una paráfrasis o una traducción de un significado originalmente oscuro, sino un conocimiento explícito de las reglas y estructuras cuyo dominio subyace a la capacidad que tiene un sujeto de generar expresiones con sentido¹⁰.

¹⁰ Habermas se refiere a este dominio como una «conciencia de regla» (*Regelbewusstsein*) de un hablante competente. Dado el contraste entre conocimiento implícito y explícito, que subyace a la idea de reconstrucción racional, tal expresión puede en cierto modo conducir a equívocos. Típicamente, el dominio de reglas generativas es intuitivo, y en este sentido preconciente.

3. «Si el conocimiento preteórico que hay que reconstruir expresa un *Know-how* universal, una competencia (o sub-competencia) cognitiva, lingüística, o interactiva, lo que empieza siendo una explicación del significado acaba teniendo por objeto la reconstrucción de competencias de la especie. Estas reconstrucciones pueden compararse, en su alcance y en su *status*, con teorías generales¹¹. Así por ejemplo, el estudio de la gramática generativa por parte del lingüista, el estudio de las relaciones de exclusión, de implicación y de consistencia entre las proposiciones por parte del lógico, y el estudio de los esquemas cognoscitivos por parte del psicólogo evolutivo no tienen simplemente por objeto la reconstrucción de competencias especiales de grupos o de individuos particulares, sino de competencias universales de la especie.

4. Aunque las ciencias reconstructivas del tipo de la lingüística teórica son ciencias empíricas, difieren en importantes aspectos de las ciencias de la naturaleza. Los datos relevantes para la formación y comprobación de hipótesis reconstructivas son suministrados primariamente por las ejecuciones efectivas y los informes introspectivos de los sujetos competentes. Como dice Chomsky, la información requerida «ni es accesible a la observación directa, ni tampoco es obtenida mediante procesos inductivos de ningún tipo». La propuesta «ha de ser comprobada, en lo que a su adecuación se refiere, contrastándola con el estándar que representa el conocimiento tácito que esa propuesta trata de especificar y de describir»; tiene que «cumplir las condiciones empíricas de concordar, en toda una serie de casos cruciales y claros, con la intuición lingüística del hablante nativo». En otras palabras, no existe forma «de evitar el supuesto tradicional de que la intuición lingüística del hablante y del oyente es el criterio último para determinar la adecuación de las propuestas de los lingüistas»¹².

Sin embargo, esto no quiere decir, que el conocimiento tácito relevante sea siempre accesible de forma inmediata al sujeto competente. Este conocimiento tiene que ser arrancado al sujeto competente mediante lo que Habermas llama un procedimiento «mayéutico» de interrogar al sujeto con ayuda de ejemplos sistemáticamente dispuestos (mediante el uso de ejemplos y contraejemplos adecuados, de re-

¹¹ UP, p. 190.

¹² N. Chomsky, *Theory of Syntax*, pp. 18-21.

laciones de semejanza y de contraste, de paráfrasis, etc.)¹³. Así pues, la relación de las teorías reconstructivas con el conocimiento cotidiano difiere de la de las ciencias empírico-analíticas. Normalmente, estas últimas refutan el conocimiento preteórico que tenemos de sus ámbitos objetuales y lo sustituyen por una explicación teórica (provisoriamente) correcta. (*¡Eppur si muove!*) En cambio, las hipótesis reconstructivas (más que falsar) hacen explícito el saber preteórico; su relación con sus ámbitos objetuales se asemeja en este aspecto más a la del *explicans* con el *explicandum* que a la del *explanans* con el *explanandum*. Finalmente, mientras que las relaciones de las teorías empírico-analíticas con sus ámbitos objetuales permiten interpretaciones diversas —realista, instrumentalista, convencionalista—, las reconstrucciones racionales plantean, necesariamente, una pretensión esencialista: «Si son verdaderas, tienen que corresponder precisamente a aquellas reglas que operan en el ámbito objetual, es decir, a las reglas que efectivamente determinan la producción de las estructuras superficiales»¹⁴.

5. Aunque es verdad, como pretende Chomsky, que la reconstrucción de una competencia es un requisito necesario para el estudio de su adquisición, su propia hipótesis «maduracional» (la gramática generativa representa un «mecanismo innato de adquisición del lenguaje») le parece a Habermas demasiado fuerte: «Dentro de la estrategia conceptual reconstructiva basta con la suposición, más plausible, de que la teoría de la gramática *representa* la competencia lingüística del hablante adulto. Esta, a su vez, es resultado de un proceso de aprendizaje, que, al igual que la evolución cognitiva y la evolución de la conciencia moral, quizá obedezca a un modelo racionalmente reconstruible»¹⁵. Así pues, Habermas considera la tarea de las ciencias reconstructivas en dos dimensiones: la reconstrucción «horizontal» de unas pocas competencias fundamentales y la reconstrucción «vertical» de la lógica evolutiva de esas competencias. Ambas tareas están relacionadas entre sí, pero son distintas; aunque la última presupone los resultados de la primera, implica —como vimos en la sección 3.6— problemas y métodos que son peculiares de las investigaciones genético-estructurales.

6. En la discusión sobre *Conocimiento e Interés* indiqué que los recientes trabajos de Habermas sobre cuestiones de fundamentos se

¹³ UP, p. 196. Habermas es consciente de las objeciones que contra este tipo de planteamiento han hecho Levelt y otros, pero piensa que pueden tener cumplida respuesta. Véase *ibid.*, p. 195.

¹⁴ *Ibid.*, p. 193. Esta es, por supuesto, una pretensión controvertida.

¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

movían en la dirección de una «filosofía trascendental transformada»; esta frase puede leerse ahora como «reconstrucción racional de competencias universales». Al igual que la filosofía trascendental de Kant, la pragmática universal se propone develar condiciones de posibilidad, pero el foco de la atención se desplaza de la posibilidad de tener experiencia de los objetos a la posibilidad de llegar a un acuerdo en la comunicación en el lenguaje ordinario. Además, se abandona el fuerte apriorismo del proyecto kantiano (la deducción trascendental) en favor de un «*a priori* relativizado», de un *a priori* que reconoce condiciones empíricas de contorno, el desarrollo filogenético y ontogenético de las estructuras universales, y la interconexión estructural de experiencia y acción¹⁶. Kant estableció una tajante distinción entre análisis trascendental y análisis empírico. La reconstrucción racional, por el contrario, depende de un conocimiento *a posteriori*:

Por una parte, la conciencia de regla de los hablantes competentes constituye para éstos un saber *a priori*; por otra, la reconstrucción de este saber exige que se investigue a los hablantes empíricos —el lingüista se procura así un saber *a posteriori*... Los procedimientos que se utilizan para la reconstrucción y comprobación de hipótesis, para la evaluación de propuestas de reconstrucción rivales y para la recogida y selección de los datos, se parecen en muchos aspectos a los procedimientos usuales de las ciencias nomológicas¹⁷.

En resumen, las ciencias reconstructivas tienen que ser clasificadas como ciencias empíricas (aunque no empírico-analíticas o nomológicas). Esto es particularmente obvio en el caso de las ciencias genético-reconstructivas (tales como la psicología evolutiva cognitiva), en las que hay que introducir supuestos sobre mecanismos causales y sobre condiciones empíricas de contorno para explicar el desarrollo de las diversas competencias. Por estas razones Habermas prefiere ahora renunciar al término «trascendental», el cual puede prestarse a malentendidos, y sustituirlo por la expresión «reconstrucción racional».

Para situar la pragmática universal en el mapa semiótico, la distinción clave es la distinción entre reglas para la generación de oraciones en cualquier lengua» (teoría gramatical) y «reglas para situar oraciones en cualquier acto de habla» (pragmática universal), «pues la generación de oraciones de acuerdo con las reglas de la gramática

¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷ *Ibid.*, p. 203.

es algo distinto de la utilización de oraciones de acuerdo con las reglas pragmáticas que constituyen la infraestructura de las situaciones de habla en general»¹⁸. Brevemente y como primera aproximación, podemos vislumbrar lo que Habermas entiende por tal infraestructura si consideramos las «relaciones con la realidad» (*Realitätsbezüge*) en que queda puesta una oración gramaticalmente bien formada, por el hecho de ser emitida en una situación particular. El acto de emisión, argumenta Habermas, pone la oración en relación con la realidad externa («el» mundo de los objetos y sucesos sobre los que pueden hacerse enunciados verdaderos o falsos), con la realidad interna (el «propio» mundo de experiencias intencionales del hablante, que pueden ser expresadas con veracidad o sin ella) y con la realidad normativa de la sociedad («nuestro» mundo social de valores y normas compartidos, de roles y de reglas a los que un acto puede «ajustarse» o «no ajustarse» y que pueden ser a su vez «correctas» —legítimas, justificables— o «no correctas»). Desde este punto de vista, un hablante, al emitir una oración, necesariamente (aunque por lo general sólo implícitamente) plantea «pretensiones de validez» (*Geltungsansprüche*) de diferentes tipos¹⁹. Aparte de pretender que lo que emite es comprensible (gramatical en sentido lingüístico), el hablante pretende también que lo que enuncia es verdadero (o, si no se hace ningún enunciado, que se cumplen las presuposiciones existenciales del contenido proposicional de su emisión)²⁰; que la expresión manifiesta de sus intenciones es veraz (*wahrhaftig*); y que su emisión (su acto de habla) es, él mismo, correcto o adecuado (*richtig/angemessen*) en relación con un contexto normativo reconocido (o que el contexto normativo que ese acto satisface es como tal un contexto legítimo). La pretensión de inteligibilidad es la única de esas pretensiones que es «inmanente al lenguaje»; las otras ponen la emisión del hablante en

¹⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁹ La elección de esta terminología por parte de Habermas parece derivar de la distinción de Austin entre las formas en que los actos ilocucionarios pueden estar «en orden» o «no en orden» y las formas en que pueden ser «correctos» o «no correctos». Cf. *How to do Things with Words*, Oxford, 1962. Según la interpretación de Habermas, la primera forma de evaluación se refiere a restricciones de contexto típicas, mientras que la segunda se refiere al tipo básico de pretensión planteada. Como las formas en que los actos de habla pueden ser correctos o no correctos no pueden reducirse todas simplemente a la distinción verdadero/falso, es menester recurrir a un término más general. En la p. 237 de «Was heisst Universalpragmatik?», Habermas introduce el término *Rechtsansprüche* (*Rechtsanspruch*: pretensión basada en un derecho), que inmediatamente es sustituido por «Geltungsansprüche» (pretensiones de validez).

²⁰ El contenido proposicional no es afirmado en todos los actos de habla. En los actos de habla no constativos, simplemente se lo «menciona»; pero la «proposición no afirmada» implica «presuposiciones existenciales» que tienen que satisfacerse para que el acto de habla resulte afortunado. En general, una proposición no afirmada (mencionada) puede transformarse en una proposición afirmada al convertirse en contenido proposicional de un acto de habla constativo.

relación con órdenes de realidad extralingüísticos²¹. Por tanto, la infraestructura pragmática de las situaciones de habla consiste en reglas generales para ordenar los elementos de las situaciones de habla dentro del sistema de coordenadas formado por «el» mundo, el mundo «propio» de cada uno, y «nuestro» mundo de la vida compartido. Según esto, el análisis de la competencia comunicativa (a diferencia de la meramente lingüística) exige una explicación de la habilidad del hablante no sólo para producir oraciones gramaticalmente correctas sino para

— seleccionar el contenido proposicional de forma que refleje... una experiencia o hecho (de modo que el oyente pueda compartir el saber del hablante);

— expresar su intención de forma que la expresión lingüística refleje lo que el hablante piensa (de modo que el oyente pueda confiar en el hablante); y

— realizar los actos de habla de forma que cumplan normas reconocidas o correspondan a autoimágenes aceptadas (de modo que el oyente pueda estar de acuerdo con el hablante en esos valores)²².

Esta concepción de una pragmática universal, que aquí hemos introducido de forma más bien abrupta y sin considerar las razones de su plausibilidad, es la que desarrollaremos en lo que resta de este capítulo. Por el momento puede sernos útil tener una visión general de las principales líneas de investigación que comprende. Estas reflejan la clasificación de las «funciones pragmáticas» del habla (las cuales reflejan, a su vez, las diferentes «relaciones con la realidad» bosquejadas más arriba) en representativas, expresivas e interactivas.

A la primera función (y por consiguiente a la pretensión de verdad implícita al habla) responde un análisis de las condiciones universales y necesarias (esto es, no específicas del contexto ni variables)

²¹ Otras observaciones de Habermas implican que incluso la pretensión de inteligibilidad nos lleva más allá de la esfera de la lingüística teórica, tal como usualmente se concibe a esta última, ya que la «teoría semántica no puede desarrollarse por completo en la actitud del lingüista, con abstracción de los aspectos pragmáticos», UP, p. 213. Cf. *ibid.*, pp. 209-210, donde argumenta que una explicación del significado de las expresiones lingüísticas exige tener en cuenta su empleo. Sin embargo, la pragmática universal (a diferencia, por ejemplo, de la semántica filosófica proveniente de Wittgenstein) no está interesada en la determinación del significado por medio de las situaciones típicas (no digamos ya las accidentales) de uso, sino sólo por medio de «las características formales de las situaciones de habla en general». Cf. también una argumentación anterior de Habermas en el sentido de que la teoría semántica no puede desarrollarse adecuadamente sobre los supuestos «monológicos, apriorísticos y elementalistas de Chomsky y sus seguidores», «Towards a Theory of Communicative Competence».

²² UP, p. 208.

para hacer enunciados sobre «el» mundo. Este ámbito de investigación es un ámbito que se ha consolidado en el seno de la filosofía analítica como teoría de las oraciones elementales, esto es, de la referencia y de la predicación. Una pragmática de la función representativa del lenguaje tendría que incluir una explicación de universales pragmáticos tales como las expresiones déicticas de espacio y tiempo, los artículos, y los pronombres demostrativos, que constituyen el sistema de referencia de las denotaciones posibles²³. La competencia para usar el lenguaje representativamente es precondition de la capacidad para hacer una distinción que es fundamental para la definición de cualquier situación de habla: la distinción entre un mundo público (*Sein*: ser, lo que realmente es) y un mundo privado (*Schein*: ilusión, lo que meramente parece ser).

A la segunda función (y, en consecuencia, a la pretensión de sinceridad o veracidad) respondería un análisis de las condiciones universales y necesarias para expresar experiencias intencionales pertenecientes al mundo «propio» de uno, de representar de forma transparente la propia subjetividad. Este ámbito de investigación padece hoy todavía de subdesarrollo teórico. Una pragmática de la función expresiva del lenguaje tendría que incluir una explicación de universales pragmáticos tales como los verbos intencionales y ciertos verbos modales utilizados para expresar contenidos intencionales. La competencia para usar el lenguaje expresivamente es una precondition de la capacidad para hacer una segunda distinción que es fundamental para la definición de cualquier situación de habla: la distinción entre el sí mismo individuado (*Wesen*: esencia) y las distintas emisiones, expresiones, y acciones, en que ese sí mismo se manifiesta (*Erscheinung*: manifestación).

A la tercera función (y por consiguiente, a la pretensión de rectitud o de adecuación) correspondería un análisis de las condiciones universales y necesarias para establecer lingüísticamente las relaciones interpersonales que constituyen «nuestro» mundo, un mundo de la vida compartido, basado en la reciprocidad de expectativas. Para esta línea de investigación la teoría de los actos de habla proporciona un

²³ La lógica subyacente al uso de las expresiones déicticas tendría, según Habermas, que ser desarrollada dentro del marco de una teoría de la experiencia. A este respecto Habermas hace algunas sugerencias preliminares en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 202-220. Con la vista puesta en su radical revisión de lo que se llama «Teoría de la constitución de la experiencia» de Kant, Habermas sostiene en esas páginas que «la construcción de un mundo de objetos de la experiencia posible se basa en una cooperación sistemática de receptividad sensible, acción, y representación lingüística» (p. 206). En particular, la capacidad de identificar objetos por medio del uso de expresiones déicticas descansa en el dominio de ciertas «operaciones básicas» que subyacen a los «esquemas cognitivos» utilizados para organizar la experiencia.

útil punto de partida. Una pragmática de la función interactiva del lenguaje tendría que incluir una explicación de universales pragmáticos tales como los verbos realizativos y los pronombres personales²⁴. La competencia para utilizar el lenguaje interactivamente es precondition de la capacidad para establecer una tercera distinción fundamental para la definición de cualquier situación de habla: la distinción entre lo que es (*Sein*) y lo que debe ser (*Sollen*).

Basta este breve bosquejo para percatarse de que una pragmática universal completa tendría que integrar muchos de los temas pertenecientes hasta ahora a disciplinas dispares y sólo ocasionalmente relacionadas entre sí. Una teoría de la competencia comunicativa, (la capacidad de «insertar» el lenguaje en una red de relaciones con los diferentes órdenes de realidad) nos suministraría, pues, un marco de referencia unificado para toda una serie de empresas teóricas que van desde la teoría del conocimiento y de la acción a las teorías de la socialización y la ideología. Dicho en términos muy generales, como el habla es el medio distintivo y omnipresente de la vida en el nivel humano, la teoría de la comunicación constituye la disciplina universal y básica de las ciencias humanas; revela la infraestructura universal de la vida sociocultural. Lo que a Habermas le preocupa en concreto es la teoría de la acción social; para esta teoría es central el tercer aspecto de la comunicación (el establecimiento de relaciones interpersonales). De ahí que sus propios trabajos sobre pragmática universal hayan consistido sobre todo en un desarrollo de la teoría de los actos de habla.

Un rasgo sorprendente de la comunicación en el lenguaje ordinario es su característica «doble estructura». Para poder llegar a un entendimiento, hablante y oyente tienen que comunicarse simultáneamente en dos niveles: «a) el nivel de la intersubjetividad en el que hablante y oyente establecen, por medio de actos ilocucionarios, las relaciones que les permiten entenderse *entre sí* y b) el nivel de las *experiencias y de los estados de cosas* sobre los que se entienden en el contexto de la función comunicativa fijada por (a)»²⁵. Si centramos nuestra atención en los actos de habla explícitos en forma estándar, esta doble estructura resulta visible en la propia estructura superficial de los mismos, que consiste en un componente ilocucionario y en un

²⁴ Según Habermas, este aspecto de la pragmática universal tendría que ser elaborado dentro del marco de una teoría de la intersubjetividad. Para algunas sugerencias en esta línea, véase *ibid.*, pp. 186-195. Basándose en Mead, Habermas sostiene que la identidad de significado, que es peculiar a la comunicación en el lenguaje, deriva de la «recíproca reflexividad de expectativas», la cual presupone a su vez un «recíproco reconocimiento de los sujetos».

²⁵ «Was heisst Universalpragmatik?», p. 225.

componente proposicional²⁶. El componente ilocucionario consta por lo general de un pronombre personal de primera persona, un verbo realizativo y un pronombre personal de segunda persona —por ejemplo, «(por la presente) yo te prometo...», «(por la presente) te ordeno...», «(por la presente) te aseguro...». La pertinencia de la expresión *por la presente* * (*hereby, hiermit*) es un indicador del hecho de que las emisiones realizativas establecen (*herstellen*) la propia relación que ellas lingüísticamente representan (*darstellen*). (El «hacer cosas diciendo algo» de Austin).

Desde el punto de vista de una teoría de la acción comunicativa, la piedra angular de la teoría de los actos de habla es una explicación de la fuerza ilocucionaria propia de las oraciones realizativas, esto es, de su poder de generar las relaciones interpersonales pretendidas por el hablante. Siguiendo a Austin y a Searle, el análisis de Habermas toma la forma de una investigación de las condiciones necesarias para el éxito de un acto de habla. Habermas entiende éstas como las condiciones bajo las que la fuerza ilocucionaria tiene como resultado el establecimiento de la relación interpersonal que el hablante busca. El éxito o el fracaso en este respecto no es cuestión simplemente de inteligibilidad (en sentido lingüístico) sino de aceptabilidad: «Con un acto ilocucionario un hablante hace una oferta que puede ser aceptada o rechazada»²⁷. Por supuesto que el tema de la pragmática universal no es la multiplicidad de razones contingentes por las que tal oferta puede de hecho ser rechazada, sino las condiciones generales que tienen que cumplirse para que podamos decir que un hablante ha hecho una oferta aceptable.

El análisis de Austin de los «infortunios» que conducen a «errar el blanco» (malas apelaciones, malas ejecuciones, malas aplicaciones, etc.) parte primariamente de los casos de actos de habla «institucionales» (en términos de Habermas «institucionalmente ligados») (por ejemplo, bautizar, desposar, nombrar, condenar). En tales casos, la

²⁶ A juicio de Habermas, este metodológicamente fecundo estrechamiento del enfoque, no tiene por qué representar una merma para la generalidad del análisis, por cuanto que se adopta una versión más débil del «principio de expresabilidad» de Searle (Searle, *Speech Acts*, pp. 19 ss.) en el sentido de que «en un lenguaje dado, para cualquier relación interpersonal que un hablante quiera entablar con otro miembro de su comunidad de lenguaje, o bien hay disponible una adecuada expresión realizativa, o, en caso necesario, puede adquirirse o introducirse por medio de una especificación de las expresiones ya disponibles» (UP, pp. 222-223).

* Con la traducción de los términos *hereby* y *hiermit* por la expresión elíptica *por la presente* (carta) sólo pretendo sugerir el significado de dichos términos, que no tienen traducción castellana. [N. del T.].

²⁷ UP, pp. 246-247. Recuérdese el contraste que establece Chomsky entre *acceptable* y *gramatical*, que se sigue de su distinción entre competencia y realización; Chomsky *Theory of Syntax*, p. 10 ss. Aun cuando Habermas no mencione a Chomsky en relación con este asunto, el contrapunto parece intencionado.

aceptabilidad de los actos de habla se basa en reglas o normas que constituyen un presupuesto del tipo de acto en cuestión. Pero lo que interesa a Habermas son los «actos de habla institucionalmente no ligados», actos de habla que no presuponen instituciones *particulares* sino que pueden encajar en toda una serie de marcos institucionales²⁸. Para este tipo de actos de habla, el análisis de Searle de los tipos de condiciones que tienen que cumplirse para que un hablante realice «con éxito y de forma no defectiva» un acto de habla dado, proporciona un punto de partida más prometedor²⁹. Searle agrupa esas condiciones bajo las rúbricas de «contenido proposicional», reglas, «preparatorias», «esenciales» y de «sinceridad». Limitándonos a estas tres últimas, y hablando en términos muy generales, las reglas preparatorias determinan las restricciones generales de contexto típicas de un tipo dado de acto de habla —por ejemplo, las «*sine quibus non* de una promesa afortunada», son que una promesa sólo ha de ser emitida si el oyente O prefiere que H haga A a que no lo haga, y sólo si no es obvio para H y para O que H vaya a hacer A en el curso normal de los acontecimientos. Si no se cumplen presupuestos convencionales de este tipo, el acto de habla en cuestión carece de objeto.

Las reglas de sinceridad imponen ciertas restricciones, típicas para cada tipo de acto de habla, al estado psicológico del hablante —por ejemplo, una promesa sólo ha de ser emitida si H pretende hacer A. Cuando un hablante carece del estado psicológico expresado en su acto de habla —por ejemplo, si no cree lo que afirma, si no desea lo que pide, si no tiene intención de hacer lo que promete, si no siente gratitud al dar las gracias— el acto de habla en cuestión es insincero.

Las reglas esenciales parecen ser, simplemente, una paráfrasis del significado de los correspondientes verbos realizativos —por ejemplo, la emisión de una promesa cuenta como la asunción de una obligación de hacer A; la emisión de una pregunta cuenta como una tentativa de obtener información de O; la emisión de un ruego cuenta como una tentativa de conseguir que O haga A. Pero todas coinciden en contener la frase *cuenta como*, y esto es, a juicio de Habermas, lo importante.

La presuposición esencial del éxito de un acto ilocucionario estriba en que el hablante contraiga en cada caso un determinado compromiso, de suerte

²⁸ Habermas admite que este criterio no siempre conduce a clasificaciones exentas de ambigüedad: «Puede haber mandatos siempre que estén institucionalizadas relaciones de autoridad; los nombramientos presuponen organizaciones especiales, es decir, burocráticamente articuladas, de puestos oficiales; y los matrimonios exigen una única institución (que, por otra parte, está universalmente difundida). Pero esto no es óbice para la utilidad del punto de vista analítico» (UP, p. 221).

²⁹ Searle, *Speech Acts*, pp. 54 ss.

que el hablante puede fiarse de él. Una emisión puede «contar» como una promesa, una afirmación, una pregunta, o un ruego si y sólo si el hablante hace una oferta que, en la medida en que es aceptada por el oyente, esté dispuesto a «verificar» —el hablante tiene que «comprometerse», esto es, dar a conocer que en determinadas situaciones sacará determinadas consecuencias para la acción. El tipo de obligaciones constituye el *contenido* del compromiso. De ello hay que distinguir la sinceridad del compromiso... en adelante, cuando hable del compromiso del hablante presupondré ambas cosas: un determinado contenido del compromiso y la sinceridad con que el hablante está dispuesto a asumirlo³⁰.

En el caso de los actos de habla institucionalmente ligados, la fuerza ilocucionaria —el poder de producir el tipo de relación pretendido por el hablante— puede hacerse derivar directamente de la fuerza vinculante de las normas vigentes. En el caso de los actos de habla institucionalmente no ligados, la fuerza ilocucionaria deriva de «la disponibilidad reconocible y sincera del hablante» a entablar el tipo de relación indicada, a aceptar las obligaciones que entraña, y a aceptar las consecuencias que de ella se siguen para la acción (por ejemplo, dar por contestada una pregunta cuando se haya recibido una respuesta satisfactoria; retirar una aserción cuando resulte ser falsa; seguir el consejo que uno da cuando uno se encuentre en la misma situación que el oyente). ¿Pero cómo puede el compromiso reconocible del oyente mover al hablante a poner su confianza en las obligaciones típicas, que el primero asume al emitir su acto de habla? ¿Cuál es la fuente de la fuerza ilocucionaria vinculada con los actos de habla? En este punto las reflexiones de Habermas, dan un giro decisivo. Argumenta que la confianza del oyente en la seriedad del compromiso indicado por el hablante no tiene por qué ser simplemente resultado del poder de sugestión; puede tener una base racional.

Hablante y oyente entablan con sus actos ilocucionarios pretensiones de validez, y exigen el reconocimiento de éstas. Pero este reconocimiento no necesita ser irracional, puesto que las pretensiones de validez tienen un carácter cognitivo y son susceptibles de examen. Por eso voy a sostener la siguiente tesis: en última instancia el hablante puede influir ilocucionariamente sobre el oyente y éste, a su vez, ilocucionariamente sobre el hablante porque las obligaciones típicas de cada acto de habla van asociadas con pretensiones de validez susceptibles de examen, esto es, porque los vínculos recíprocos tienen una base racional. Al asumir un compromiso, el hablante asocia normalmente el sentido específico en que quiere entablar una relación interpersonal, con una pretensión de validez subrayada temáticamente³¹.

³⁰ UP, p. 241.

³¹ *Ibid.*, p. 251. Cf. *ibid.*, pp. 241 ss., donde Habermas distingue tres diferentes «usos del lenguaje» o «modos de comunicación» según la pretensión de validez que temáticamente se subraya en ellos; los resultados de este análisis se resumen en el cuadro de la p. 246. Como Habermas señala en «Some Distinctions in Universal Pragmatics», *Theory and Society* 3 (1976), pp. 155-167, «los modos del lenguaje sólo pueden

Así los actos de habla «constatativos» (tales como afirmar, referir, narrar, explicar, predecir, negar, impugnar), por medio de los cuales marcamos la distinción entre el ser y la ilusión, subrayan temáticamente una pretensión de verdad. «En el uso cognitivo del lenguaje el hablante asume una *obligación*, inmanente al acto de habla, de *aducir razones*. Los actos de habla constatativos contienen la oferta de que en caso necesario se recurrirá a la *fuentes experimental* en que el hablante basa su *certeza* de que su enunciado es verdadero. Si esta fundamentación inmediata no disipa las dudas planteadas *ad hoc*, la pretensión de verdad problematizada puede convertirse en objeto de un discurso teórico»³².

Los actos de habla «regulativos» (tales como los mandatos, las exigencias, las amonestaciones, las excusas, las recomendaciones, los consejos), por medio de los cuales marcamos la distinción entre lo que es y lo que debe ser, subrayan temáticamente la pretensión de rectitud o de adecuación.

«En el uso interactivo del lenguaje, el hablante asume la *obligación*, inmanente al acto de habla, de *aducir justificaciones*. Los actos de habla regulativos sólo contienen, ciertamente, la oferta del hablante de recurrir en caso necesario al *contexto normativo* del que el hablante extrae su *convicción* de que su emisión es correcta. A su vez, si esta justificación inmediata no es capaz de disipar una duda planteada *ad hoc*, podemos pasar al nivel de discurso, aquí del discurso práctico. Este discurso convierte en objeto de examen argumentativo, no la pretensión de rectitud directamente asociada con el acto de habla sino la *pretensión de validez de la norma subyacente*»³³.

Los actos de habla «representativos» (tales como revelar, descubrir, admitir, ocultar, despistar, engañar, expresar), a través de los cuales —en conjunción con verbos intencionales (pensar, creer, esperar, temer, amar, odiar, querer, desear, etc.)— marcamos la distinción entre el sí mismo «real» y las expresiones en que ese sí mismo aparece, subrayan temáticamente la pretensión de sinceridad o veracidad.

En el uso expresivo del lenguaje el hablante asume también una obligación inmanente al lenguaje, a saber: la *obligación de mostrar mediante la*

fijarse paradigmáticamente»; «dada una secuencia de actos de habla» no siempre se la puede «clasificar sin ambigüedad desde este punto de vista»; no obstante, un hablante competente tiene siempre la posibilidad de «afirmar un contenido proposicional como tal, de subrayar una relación interpersonal como tal, o de expresar una intención como tal». Por supuesto que aun cuando de este modo se enfatice una determinada pretensión de validez, siempre entran también en juego las otras; las cuatro pretensiones de validez son «universales, es decir, tienen que ser planteadas siempre *simultáneamente*, aun cuando no puedan ser tematizadas todas a un tiempo».

³² UP, p. 252. Cf. sección 4.2.

³³ *Ibid.*, p. 253. Cf. sección 4.3.

congruencia de lo que hace con lo que dice, que ha expresado de verdad la intención por la que efectivamente se rige su conducta. En caso de que la *garantía* directamente dada por el hablante acerca de lo que le es *evidente* a él mismo, no logre disipar las dudas planteadas *ad hoc*, la veracidad de una emisión sólo puede verificarse examinando la consistencia de las acciones subsiguientes³⁴.

Así pues, las obligaciones immanentes a los actos de habla pueden cumplirse en dos niveles: inmediatamente, en el contexto de interacción —recurriendo a la certeza experimental, indicando el transfondo normativo relevante, o garantizando lo que es evidente a uno mismo— o mediatamente ya sea en el discurso teórico, en el discurso práctico, o en una secuencia de acciones consistentes.

Habermas resume los resultados «provisionales» de su investigación acerca de la fuerza ilocucionaria como sigue:

1. Un acto de habla tiene éxito, esto es, establece la relación interpersonal que el hablante pretende con él si
 - resulta inteligible y aceptable, y
 - es aceptado por el oyente.
2. La aceptabilidad de un acto de habla depende (entre otras cosas) de que se cumplan dos presupuestos pragmáticos:
 - la existencia de las restricciones contextuales típicas de cada acto de habla (*preparatory rule*);
 - un compromiso reconocible del hablante de asumir ciertas obligaciones típicas de cada acto de habla (*essential rule, sincerity rule*).
3. La fuerza ilocucionaria de un acto de habla consiste en su capacidad de mover a un oyente a actuar bajo la premisa de que el compromiso indicado por el acto de habla está asumido en serio;
 - en caso de los actos de habla institucionalmente ligados, el hablante toma directamente prestada esa fuerza de la fuerza obligatoria de las normas vigentes;
 - en el caso de los actos de habla no institucionalmente ligados el hablante puede desarrollar esa fuerza induciendo al reconocimiento de pretensiones de validez.
4. Hablante y oyente pueden moverse el uno al otro al reconocimiento de pretensiones de validez porque el contenido del compromiso del hablante viene determinado por una referencia específica a una pretensión de validez temáticamente subrayada, referencia por la que el hablante asume, de forma cognitivamente comprobable,
 - con la pretensión de verdad, obligaciones de aportar razones
 - con la pretensión de rectitud, obligaciones de suministrar una justificación
 - con una pretensión de veracidad, obligaciones de dar pruebas de su sinceridad³⁵.

Ya en 1965 en su lección inaugural en la Universidad de Francfort Habermas había proclamado que «el interés humano por la emanci-

³⁴ *Ibid.*, p. 253.

³⁵ *Ibid.*, p. 254.

pación no es una mera fantasía, sino que puede ser aprehendido *a priori*. Aquello que nos separa de la naturaleza es la única cosa que podemos conocer en su naturaleza: *el lenguaje*. Con su estructura queda puesta para nosotros la emancipación. Con la primera frase que pronunciamos queda inequívocamente expresada la intención de un consenso general y no forzado»³⁶. La teoría de la competencia comunicativa es una tentativa de justificar esta pretensión, mediante la reconstrucción de la base normativa del habla como un sistema de pretensiones de validez «universales y necesarias». Como primera aproximación, puede decirse que la tarea fundamental de la teoría es «identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento (*Verständigung*) posible»³⁷. La razón fundamental que se oculta tras este planteamiento es que el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del entendimiento a que llegamos en él. Para decirlo en términos generales, el entendimiento es el telos inmanente o función del habla. Esto no significa, por supuesto, que todo caso efectivo de habla se oriente a alcanzar un entendimiento. Pero Habermas considera las formas «estratégicas» de comunicación (tales como mentir, desmentar, engañar, manipular, etc.) como derivadas; implican la suspensión de ciertas pretensiones de validez (especialmente de la de veracidad), son parásitas del habla orientada al entendimiento genuino.

Dentro de la esfera de la comunicación no estratégica ha de hacerse otra distinción, la distinción entre el habla que tiene por objeto producir un entendimiento y el habla que tiene lugar dentro del marco de un consenso ya alcanzado. Aun cuando la primera es más usual en la interacción normal, la segunda —que Habermas denomina un «caso límite de acción social»— tiene prioridad para los fines del análisis, ya que la comunicación orientada hacia el entendimiento (*verständigungsorientiert*) tiene como meta precisamente la obtención de un consenso o acuerdo.

El motivo de mi especial atención a la acción consensual es que los elementos constitutivos de la acción orientada al entendimiento pueden apre-

³⁶ *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 163.

³⁷ UP, p. 174. La discusión sobre comunicación (al igual que la discusión sobre hermenéutica en la sección 3.3) se centra en torno al significado del término *Verständigung* (comprensión/entendimiento) y de otros términos emparentados con éste. Al igual que los correspondientes términos ingleses, pero más aún en alemán, los términos relativos a la comprensión/entendimiento pueden emplearse en un sentido más fuerte y en un sentido más débil, extendiéndose el espectro de significados desde la mera inteligibilidad hasta el completo acuerdo. Así, hablamos de entender una palabra, una oración, un argumento; de entender lo que alguien quiere decir con una emisión dada; de entender/comprender las intenciones de una persona, sus sentimientos, sus deseos; de haber llegado a un entendimiento/acuerdo con alguien. Al traducir los términos alemanes, trataré de escoger términos ingleses (castellanos, *N.T.*) que cubran el mismo radio de significado.

henderse más fácilmente en este caso límite. También creo que en la acción orientada hacia el entendimiento el lenguaje encuentra el uso al que básicamente está destinado. En última instancia, el uso no comunicativo (estratégico) del habla en la acción orientada al éxito presupone el uso comunicativo del lenguaje³⁸.

Así pues, la tarea inicial de la pragmática universal es la reconstrucción de las «presuposiciones generales de las acciones de habla (*Sprechhandlungen*) consensuales»³⁹.

Resumiendo, Habermas parece adoptar la siguiente estrategia de investigación: emplea el análisis del habla consensual como base para su análisis del habla orientada al entendimiento y parte de ahí para el análisis de los modos derivativos (estratégicos) y defectivos (deformados) de habla. Usa los resultados de sus análisis de los actos de habla para elaborar una noción general de «acción comunicativa» (una acción que incluye acción no-verbal) con la finalidad de suministrar una base adecuada para la investigación social.

Limitándonos ahora a las acciones de habla consensuales, la tesis central de Habermas es que tales acciones descansan en un consenso de fondo, formado a partir del recíproco planteamiento y mutuo reconocimiento de cuatro tipos de pretensiones de validez: las pretensiones de que las emisiones del hablante son *inteligibles* y de que sus contenidos proposicionales (o presuposiciones existenciales) son *verdaderos*, y las pretensiones de que el hablante es *sincero* o veraz al emitirlas y de que es correcto o adecuado que lo haga.

El hablante tiene que elegir una expresión *inteligible* para que el hablante y el oyente puedan *entenderse entre sí*; el hablante tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional *verdadero* para que el oyente pueda *compartir* el saber del hablante; el hablante tiene que querer manifestar sus intenciones *verazmente* para que el oyente pueda creer en sus emisiones (confiar en él); finalmente, el hablante tiene que elegir una emisión *correcta* en relación con las normas y valores vigentes para que el oyente pueda aceptar su emisión, de modo que hablante y oyente puedan *coincidir entre sí* en lo que se refiere al transfondo normativo reconocido⁴⁰.

³⁸ De una respuesta inédita a Ernst Tugendhat, «Zu Tugendhats kritischen Bemerkungen» (1976). Para los fines de análisis sociológico, sin embargo, Habermas toma como central la acción orientada al entendimiento (*verstän digungsorientiertes Handeln*). Esto tiene que ver con su rechazo de los supuestos consensualistas de la corriente principal de la teoría del rol social. En este respecto acepta los argumentos de aquellos críticos (entre ellos, Goffman y Garfinkel) que subrayan la respuesta interpretativa de los actores a las normas establecidas (asunción de rol, negociación de definiciones de la situación). Cf. «On communicative Action» ponencia leída en un coloquio sobre Filosofía de la Ciencia celebrado en la Universidad de Boston, en diciembre de 1976, y sección 4.4.

³⁹ UP, p. 174.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 176.

Podría ser útil considerar esas pretensiones de validez como cuatro dimensiones distintas en que la acción comunicativa puede venir-se abajo o sufrir perturbaciones. En el nivel más básico, si se pone en cuestión la inteligibilidad misma de las emisiones de uno, la comunicación sólo puede proseguir si se clarifican los malentendidos en el transcurso de la interacción (por medio de explicaciones, elucidaciones, paráfrasis, traducciones, estipulaciones semánticas). Suponiendo que la emisión resulte inteligible, el consenso se ve amenazado si se cuestiona la verdad de lo que uno dice. Esta clase de perturbación puede ser superada dentro del contexto de la interacción apelando a experiencias relevantes, suministrando información, citando autoridades reconocidas, etc.

Pero es posible que se produzcan situaciones en que la verdad de lo que uno dice quede cuestionada de forma tan fundamental, que la comunicación, o se venga abajo (y las partes implicadas sigan por caminos dispares, recurran a la fuerza, o inicien una rivalidad estratégica) o sea proseguida a un nivel diferente, el nivel del discurso teórico en el que las pretensiones problemáticas de verdad, consideradas ahora como hipotéticas, quedan sometidas a la fuerza de argumentaciones y contraargumentaciones. El consenso no queda menos amenazado si una de las partes interactuantes cuestiona las intenciones de la otra (por ejemplo, acusándola de mentir, engañar, despistar o aparentar). Para que la comunicación continúe sobre una base consensual, hay que restaurar la confianza mutua en el curso de la interacción subsiguiente, para lo cual las partes han de hacerse mutuamente evidente su buena fe mediante garantías, consistencia de la acción, disponibilidad a sacar las consecuencias, a aceptarlas y a actuar de acuerdo con ellas, disponibilidad a asumir las responsabilidades y obligaciones implicadas, etc. Finalmente, la base consensual de la comunicación queda perturbada si los derechos de una de las partes a realizar los actos de habla que realiza, son puestos en cuestión, en razón, por ejemplo, de que su papel o *status* no la capacita para actuar así, o de que sus actos contravienen a normas o a convenciones aceptadas, o caen fuera de las pautas de interacción establecidas, o no son consistentes con los valores reconocidos. Este tipo de perturbación puede ser subsanado dentro del contexto de interacción apelando a normas reconocidas (que quizá fueron pasadas por alto o malentendidas por la parte que hace esas objeciones), valores aceptados, autoridades reconocidas, etc. Pero es posible que se presenten situaciones en que la rectitud o la adecuación de los actos de habla de una de las partes quede puesta en cuestión de forma tan fundamental, que la comunicación, o se venga abajo (y se recurra a la fuerza, a la estrategia, etc.) o sea proseguida a un nivel diferente, el nivel del discurso práctico, en el que las normas problemáticas, consideradas ahora hipotéticamente, son sometidas a la fuerza de argumentaciones y con-

traargumentaciones. Como veremos en la sección siguiente, es importante para la argumentación de Habermas el que, mientras que los cuatro tipos de pretensiones de validez pueden todos ellos ser objeto de desempeño (*Einlösung*) * dentro contexto de interacción, las pretensiones de verdad y de rectitud son tales que su defensa puede exigir «salir de» un contexto de acción dado, y «pasar a» una situación discursiva.

La acción consensual tiene lugar sobre el transfondo de un consenso aporético. Hablante y oyente implícitamente saben que cada uno plantea y, por supuesto, tiene que plantear pretensiones de este tipo; suponen que estas pretensiones están legítimamente planteadas, y aceptan ingenuamente su validez. Pero decir esto, no es suscribir un modelo estático de interacción social. El caso típico es aquel en el que ha de elaborarse o «negociarse», entre las partes implicadas una definición común de la situación; y esto es un proceso dinámico.

La meta del entendimiento [*Verständigung*] es la consecución de un acuerdo [*Einverständnis*] que tiene como término una comunidad intersubjetiva de comprensión recíproca, de saber compartido, de confianza mutua, y de mutua coincidencia. El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de las cuatro correspondientes pretensiones de validez: la inteligibilidad, la verdad, la veracidad y la rectitud... Si el pleno acuerdo, en los cuatro componentes mencionados, fuera el estado normal de la comunicación lingüística, no sería necesario analizar el proceso de entendimiento bajo el aspecto dinámico de *consecución* de un acuerdo. Pero los estados típicos son los que se encuentran en la zona semioscura ⁴¹.

Ambas formas de «acción comunicativa» —la consensual y la orientada al entendimiento— tienen que ser aprehendidas en relación con las pretensiones de validez implícitamente planteadas. En el primer caso la interacción tiene lugar sobre la base de una definición común, previamente alcanzada, de la situación; presupone un consenso de fondo que incluye un «reconocimiento común» de las pretensio-

* El término *einlösen* (desempeñar, redimir un objeto empeñado), crucial en la teoría de la comunicación de Habermas, ofrece algunas dificultades de traducción, pues si bien en castellano son habituales las expresiones construidas con *empeñar*, no son tan corrientes las correlativas construidas con *desempeñar*. Para traducirlo el autor emplea el verbo *to redeem* (en el sentido de *to redeem a promise*,) desempeñar la palabra empeñada, cumplir lo prometido. También emplea, con menos abundancia, los verbos *to ground* (fundamentar, justificar), *to decide* (decidir, resolver sobre), *to cover* (respaldar), *to make good* (cumplir o justificar). La idea sin embargo es bien clara; cuando la interacción discurre con normalidad, se está suponiendo que las pretensiones de validez que el hablante necesariamente vincula a sus actos de habla tienen fundamentos que las convierten en justos títulos. Cuando ello es puesto en cuestión, la pretensión de validez (ahora en suspenso) ha de exhibir sus fundamentos para convertirse en justo título; es lo que Habermas entiende por, *Einlösung* (desempeño) de la pretensión. (N. del T.)

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

nes de validez planteadas por las partes implicadas; presupone que han sido planteadas fundadamente y que han sido redimidas o podrían serlo. En el segundo caso, la definición común de la situación está en proceso de elaboración; la interacción tiene por objeto alcanzar un acuerdo basado en un reconocimiento común de pretensiones de validez; la presuposición es aquí que tal cosa puede conseguirse dentro del contexto de interacción y sin ruptura de la comunicación. Si la presuposición que está a la base de ambas formas de acción comunicativa a saber: que las pretensiones de validez implícitas están justificadas, son legítimas, y podrían desempeñarse, queda en suspenso, las partes implicadas se ven ante la alternativa, o bien de romper enteramente la comunicación pasando a formas estratégicas de interacción (tales como el conflicto o la competencia), o de elevar la comunicación al nivel del discurso argumentativo con la finalidad de examinar las pretensiones problemáticas (hipotéticas). Por razones obvias, esta última elección ocupa un puesto preeminente en el esquema de Habermas.

En la medida en que la interacción normal implica la consideración del otro como sujeto, implica también la suposición de que sabe lo que hace y por qué lo hace, de que sostiene y persigue intencionalmente las creencias y fines que sostiene y persigue, y de que, si fuera menester, sería capaz de respaldarlas con razones. Aunque esta «suposición de responsabilidad» es a menudo (quizá incluso habitualmente) contrafáctica, es de tan fundamental importancia para la estructura de las relaciones humanas, que procedemos como si ese fuera el caso: «En esta inevitable ficción reposa la humanidad de la interacción entre los hombres que siguen siendo todavía hombres, esto es, que en sus autoobjetivaciones no se han alienado completamente de sí mismos como sujetos» ⁴². Cuando diferencias fundamentales en las creencias y valores bloquean la iniciación o continuación de las relaciones comunicativas, la posibilidad de resolver discursivamente esas diferencias cobra una significación particular. Representa la posibilidad de establecer o restablecer una base consensual para la interacción sin recurrir a la fuerza en ninguna de sus formas, desde la violencia abierta a la manipulación latente; representa la posibilidad de llegar a un acuerdo mediante el uso de la razón, recurriendo, por tanto, a, en vez de violar, la humanidad de los implicados.

4.2. SOBRE LA LÓGICA DEL DISCURSO TEÓRICO: VERDAD

En sus múltiples formas, la distinción entre la actitud cotidiana (*doxa*, opinión, sentido común, puntos de vista naturales, irreflexi-

⁴² «Vorbereitende Bemerkungen», p. 120.

Excelente
presentación de la
epistemología de Habermas

vos, acrílicos) y la actitud teórica (*episteme*, conocimiento, ciencia, puntos de vista reflexivos, críticos, fenomenológicos) ha jugado un papel central en el desarrollo del pensamiento occidental. Habermas hace una distinción similar entre dos formas diferentes de comunicación: la acción comunicativa (interacción) y el discurso.

Mientras que en la interacción ordinaria las pretensiones de validez que inevitablemente (aunque sólo sea implícitamente) se vinculan a cada acto de habla, son aceptadas de forma más o menos ingenua, en el discurso su validez es considerada hipotética y se tematiza explícitamente. Por tanto, el discurso representa una cierta ruptura con el contexto normal de interacción. Idealmente, requiere una «virtualización de las coacciones de la acción» —un dejar de lado todos los motivos excepto la disponibilidad a llegar a un acuerdo racionalmente fundado— y una «virtualización de las pretensiones de validez» —la disponibilidad a suspender el juicio en lo que se refiere a la existencia de ciertos estados de cosas (que pueden ser o no ser el caso) y en lo que se refiere a la rectitud de ciertas normas (que pueden estar o no estar justificadas). En términos de Habermas, el discurso es esa forma «peculiarmente improbable» de comunicación en que todos los participantes se someten a sí mismos a la «coacción no coactiva del mejor argumento» con la finalidad de llegar a un acuerdo sobre la validez o no validez de las pretensiones problemáticas. La suposición que lleva aneja tal acuerdo es que éste representa un «consenso racional», esto es, un consenso que es resultado no de las peculiaridades de los participantes o de su situación, sino simplemente resultado de haberse sometido a sí mismos al peso de la evidencia y a la fuerza de la argumentación. El acuerdo es considerado válido no meramente «para nosotros» (los participantes de hecho) sino «objetivamente» válido, válido para todos los sujetos racionales (en tanto que participantes potenciales). En este sentido el discurso es, como Habermas dice, «la condición de lo incondicionado».

Esta descripción del discurso argumentativo es, a todas luces, una idealización; pero el discurso representa un ideal que ha estado operando en nuestra tradición, no solamente en las vidas de individuos ejemplares, sino también en las tentativas históricas de institucionalizar modos discursivos de examen de ciertos tipos de pretensiones de validez.

Sólo muy tardíamente en la historia perdieron los discursos su carácter esporádico. Sólo cuando para determinados ámbitos se institucionalizan discursos en unos términos que bajo condiciones especificables permiten la expectativa general de que se aceptarán diálogos discursivos, pueden los discursos convertirse, para una sociedad dada, en un mecanismo de aprendizaje sistémicamente relevante. En la evolución social tales institucionalizaciones de discursos parciales, específicos para determinados ámbitos, representan pasos evolutivos preñados de consecuencias, que habría que expli-

car en una teoría de la evolución social en conexión con el despliegue de las fuerzas productivas y con la expansión de las capacidades de control sistémico. Ejemplos dramáticos son la institucionalización de discursos en los que pudieron ser puestas sistemáticamente en cuestión y sometidas a examen las pretensiones de validez de las interpretaciones míticas y religiosas del mundo: es lo que entendemos como comienzo de la filosofía en la Atenas de la época clásica. Y también, la institucionalización de discursos en los que pudieron ser puestas sistemáticamente en cuestión y sometidas a prueba las pretensiones de validez del saber profano técnicamente utilizable transmitido en el seno de los oficios: es lo que entendemos como comienzo de las modernas ciencias experimentales, con precursores, desde luego, tanto en la Antigüedad como a finales de la Edad Media. Y finalmente, la institucionalización de discursos en los que se suponía que debían ser puestas continuamente en cuestión y sometidas a examen las pretensiones de validez vinculadas a las cuestiones prácticas y a las decisiones políticas: en ese momento, en la Inglaterra del siglo XVII y después en el continente y en USA (con precursores, ciertamente, en las ciudades renacentistas del Norte de Italia), surgió el espacio público burgués y en conexión con él las formas representativas de gobierno —la democracia burguesa¹.

Es evidente que es la institucionalización de este último tipo de discurso (práctico-político) lo que constituye el ideal rector de la teoría crítico-social de Habermas. No obstante, Habermas ha dedicado considerable atención a la elucidación de la estructura del discurso teórico, y no le faltan razones para ello; pues una explicación del discurso teórico no solamente es condición *sine qua non* de una adecuada teoría de la verdad, sino que también suministra importantes claves para la estructura del discurso práctico. Aunque los tipos de cuestiones que se tratan en los dos casos son radicalmente diferentes y aunque (como consecuencia de ello) las lógicas específicas de la argumentación muestran diferencias cruciales, a un nivel muy general las estructuras y supuestos del discurso teórico son también los que operan en el discurso práctico.

En su introducción a *Teoría y Praxis* Habermas sitúa la distinción acción/discurso en el contexto de una respuesta a ciertas objeciones hechas contra *Conocimiento e Interés*. Habermas presta particular atención a la crítica de que la teoría de los intereses cognoscitivos, al ligar todas las formas de conocimiento a «imperativos profundamente enraizados» de la vida humana, socava las nociones de objetividad y verdad. Este tipo de anclaje de los esquemas cognitivos en esquemas de acción parece implicar una nueva forma de reduccionismo naturalista (en el caso del interés técnico) o de reduccionismo sociocultural (en el caso del interés cognoscitivo práctico y del interés cognoscitivo emancipatorio). ¿Qué queda del carácter incondicional que habitualmente asociamos con las pretensiones de verdad? ¿CÓ-

¹ *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, pp. 31 ss.

mo puede Habermas reclamar para sus propias teorías algo más que una verdad relativa a un interés? ¿No lo envuelve su teoría en el mismo tipo de dificultades que acosaban, por ejemplo, al pragmatismo radical de William James? Como cuestión de hecho, la forma que tiene Habermas de evitar estas dificultades no es muy diferente de la de otro pragmatista, C. S. Peirce, quien distinguía entre organización de la experiencia, referida a la acción, (su teoría pragmatista del significado) y proceso argumentativo en que se decide sobre pretensiones de validez (su teoría consensual de la verdad). En una palabra, Habermas trata de hacer una distinción explícita entre los problemas relativos a la «constitución» de las diferentes esferas de la realidad y los relativos al desempeño de las pretensiones de validez concernientes a estas diferentes esferas. Su tesis es que, aunque la estructura de un ámbito objetual dado —las categorías y principios básicos mediante los cuales ese ámbito se organiza— y, en consecuencia, las pretensiones fundamentales de verdad que se refieren a ese ámbito, reflejan efectivamente un interés cognoscitivo subyacente, la comprobación de esas pretensiones en el discurso argumentativo garantiza que a las que salgan indemnes se les puedan adjudicar los títulos honoríficos de «verdaderas», «objetivas», «válidas», etc.

En investigaciones anteriores he subrayado la conexión entre conocimiento e interés sin clarificar el umbral crítico que existe entre las comunicaciones, las cuales permanecen ligadas al contexto de acción, y los discursos, los cuales trascienden las coacciones de la acción. Ciertamente que la constitución de los ámbitos objetuales de las ciencias puede entenderse como una continuación de las objetivaciones que emprendemos en el mundo social de la vida antes de toda ciencia. Pero la pretensión de objetividad que genuinamente plantea la ciencia se basa en una virtualización de las presiones que sobre nosotros ejercen la experiencia y la decisión, virtualización que es la que nos permite un examen discursivo de pretensiones de validez *hipotéticas* y con ello la producción de un saber *fundado*. Contra la autocomprensión objetivista de las ciencias, la cual se refiere ingenuamente a «hechos», puede demostrarse una relación indirecta del saber teórico con la acción, pero lo que no puede pretenderse es una derivación directa del saber teórico a partir de los imperativos de la práctica vital (cosa que tampoco yo he afirmado nunca)... Los intereses rectores del conocimiento preservan la unidad del correspondiente sistema de acción y de experiencia frente al discurso; mantienen una referencia latente del saber teórico a la acción a través de la transformación de las opiniones en enunciados teóricos y a través de la retrotransformación de éstos en saber orientador de la acción. Pero en modo alguno afectan... a la diferencia entre pretensiones de validez fácticamente reconocidas y pretensiones de validez racionalmente fundadas ².

² *Ibid.*, pp. 19-21. Los términos, relacionados entre sí, *Gründe*, *begründen* y *begründet*, aparecen una y otra vez cuando Habermas habla del discurso. A veces resulta difícil encontrar en inglés (en castellano) términos apropiados cuyas relaciones resulten tan transparentes. *Gründe* se refiere a las razones o argumentos ofrecidos en apoyo de una posición. El término inglés *ground* (castellano, «razón», «fundamento») (como por ejemplo en «On What grounds does he hold that?»; castellano: «¿en qué razo-

Dicho de otra manera, Habermas trata de distinguir entre dos problemáticas «transcendentales»: la de «la constitución de los objetos de la experiencia posible» y la de «la defensa argumentativa de pretensiones de validez» ³. Esto puede entenderse como una doble revisión de la empresa kantiana. *En primer lugar*, el derrocamiento de la física de Newton y la visión fablista-meliorística de la naturaleza de las ciencias, resultante de ese derrocamiento, significa que una explicación del «a priori de la experiencia» ya no puede considerarse a la vez como una explicación de las condiciones de verdad de los enunciados teóricos. En el esquema de Kant tal solapamiento se seguía del «principio supremo de todos los juicios sintéticos»: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por tanto tienen validez objetiva en un juicio sintético a priori» ⁴. Pero esto ya no puede mantenerse, puesto que:

la objetividad de la experiencia sólo podría ser una condición suficiente de verdad —incluso para el caso de enunciados empíricos particulares—... si no tuviéramos que considerar el progreso teórico como un desarrollo crítico de lenguajes teóricos, que interpretan de modo cada vez más «adecuado» el ámbito objetual precientíficamente constituido. La «adecuación» de un lenguaje teórico es función de la verdad de las proposiciones teóricas posibles en él. Si la pretensión de verdad de éstas no fuera redimible mediante argumentación, sino mediante experiencias, entonces el progreso teórico habría de concebirse como producción de *nuevas* experiencias y no como una interpretación de las *mismas* experiencias. Por consiguiente, es más plausible la suposición de que la objetividad de una experiencia no garantiza la *verdad* de la afirmación correspondiente, sino sólo la *identidad* de esa experiencia en la diversidad de las afirmaciones por las que es interpretada ⁵.

nes se basa para sostener eso?», «¿qué fundamento tiene para sostener eso?») se le aproxima bastante. *Begründen* es lo que uno hace cuando da razones o dice en qué se fundamenta para decir algo —es decir, justificar, o menos usualmente, fundamentar, una afirmación, una teoría, etc.—. Cuando se ha hecho esto, la afirmación, la teoría, etc. está *begründet* (bien fundada, respaldada por razones y argumentos, o menos usualmente, fundamentada). Cuando, a mi juicio, resulte importante conservar las relaciones manifiestas, utilizaré *grounds* (que en castellano traduzco por razones, *N.T.*) «fundamentar», «fundamentado». Cuando ello no resulte necesario, utilizaré equivalentes menos forzados, tales como «razones» (*reasons*) (término con el que traduzco tanto *reasons* como *grounds*, *N.T.*) «suministrar razones» (*reasons*) y argumentos (*arguments*) en favor de», «justificar», «justificado». Para subrayar las conexiones con la teoría de la verdad como «asertibilidad garantizada» (*warranted assertibility*) (Dewey), utilizaré también «garantía» (*warrant*), «garantizar» (*to warrant*), «garantizado» (*warranted*). En todo caso, es importante no perder de vista que Habermas considera estas nociones como nociones pragmáticas y no como nociones semánticas. Por lo general no se está refiriendo a ese tipo de justificación entendida como prueba deductiva, que Popper y otros han criticado tan rotundamente como un ideal inalcanzable para las ciencias.

³ *El*, epílogo, pp. 382 ss.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe, ed. Wilhelm von Weischedel, Frankfurt, 1968, Bd. III, p. 201.

⁵ *El*, epílogo, p. 408. Este punto es tratado detenidamente por K.-O. Apel, en *Der*

En segundo lugar, incluso el análisis de las condiciones necesarias para experimentar objetivamente algo no puede llevarse a cabo sobre presupuestos kantianos. El sujeto de la experiencia no es un yo trascendental equipado desde el principio con formas *a priori* de la intuición y con categorías del entendimiento. Es un sujeto empírico que sólo se desarrolla actuando en el mundo y relacionándose con otros sujetos. En consecuencia, la constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser considerada como resultado de una «interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística».

Las oraciones descriptivas de contenido empírico pertenecen a un lenguaje con una determinada gramática: o bien a un lenguaje cosa-suceso, o a un lenguaje intencional que, junto a expresiones para cosas y sucesos, permite también expresiones para personas y sus manifestaciones. Si analizamos la sintaxis de este lenguaje, nos topamos con categorías que estructuran de antemano el ámbito objetual de la experiencia posible... Suponemos para nuestras experiencias sensoriales un ámbito objetual de cuerpos-en-movimiento y para nuestras experiencias comunicativas un ámbito objetual de sujetos hablantes y agentes que manifiestan su interioridad (ámbito este último coordinado siempre con el ámbito de los objetos perceptibles). Los ámbitos objetuales representan sistemas de categorías en los que las experiencias posibles tienen que poder ser organizadas y también formuladas como opiniones. En el caso de la organización de nuestras experiencias con los objetos, podemos considerar esos conceptos fundamentales como esquemas cognitivos; en el caso de la formulación de opiniones sobre los objetos de la experiencia podemos representarnoslos como categorías semánticas. Es claro que la conexión entre estos dos niveles de experiencia y lenguaje se establece por medio de la acción, ya sea por medio de la acción instrumental o de la comunicativa⁶.

En relación con estas dos problemáticas «trascendentales» (que, aunque analíticamente distinguibles, es obvio que tienen que quedar integradas ambas en una teoría del conocimiento), Habermas ha concentrado sus energías casi exclusivamente en desarrollar una explicación de la verdad en términos de lógica del discurso teórico. En relación con la «teoría de la constitución de la experiencia» no ha hecho más que proporcionar una serie de sugerencias programáticas. Pero estas sugerencias son lo suficientemente interesantes como para merecer una breve mención aquí.

1. Habermas está de acuerdo con la recepción analítica de Kant (por ejemplo, por Strawson) en que la noción de «trascendental» sólo

Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt, 1975; *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, 2 vols.; y «Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik: zur Frage ethischer Normen», en *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 10-173.

⁶ *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 206-207.

puede mantenerse en un sentido reducido, esto es (hablando en términos generales), sin las pretensiones anejas a la deducción trascendental. Toda experiencia coherente se organiza en una red de categorías; en la medida en que descubrimos el mismo sistema de conceptos fundamentales detrás de toda experiencia, podemos considerarlos como «cuasi-trascendentales». Pero Habermas no está de acuerdo en que esto implique la necesidad de limitarse a un análisis lógico-semántico (esto es, la renuncia al concepto de «constitución»). El análisis pragmático-universal del empleo de esos conceptos puede ser considerado como «una teoría transformada de la experiencia, planteada en términos de constitución de la experiencia»⁷.

2. La piedra angular de esta teoría es una explicación de las condiciones de posibilidad del empleo de contenidos proposicionales en los actos de habla; más en particular, de las condiciones que nos permiten referirnos con éxito a objetos en el mundo y hacer predicaciones sobre ellos (es decir, una pragmática de la oración elemental). Aquí Habermas sugiere que la referencia con éxito —el uso de expresiones deícticas, pronombres demostrativos, y expresiones denotativas en general— presupone el dominio de los conceptos de espacio, tiempo, substancia y causalidad:

La identificación de los objetos acerca de los que enunciamos algo (a partir de las experiencias que hayamos realizado con ellos), la hacemos, o bien ostensivamente, o bien con ayuda de nombres y de descripciones definidas. Estas tienen, o bien que asociar, o bien que contener determinaciones predicativas. Ciertamente que las determinaciones predicativas no se utilizan predicativamente en el contexto de las expresiones denotativas. Pero de todos modos, un sistema de referencia capaz de funcionar tiene que poseer un cierto contenido proposicional. Este contenido mínimo de dimensiones atributivas de los objetos en general es el marco categorial en el que objetivamos como tal el acontecimiento susceptible de ser experimentado. En este aspecto, la psicología cognitiva de Piaget ha confirmado las investigaciones kantianas; como mínimo son necesarios los conceptos básicos de substancia, espacio, tiempo, y causalidad para determinar un sistema de referencia para los objetos de la experiencia posible⁸.

3. Aun cuando este sistema de referencia funciona tanto para el ámbito objetual de los «cuerpos-en-movimiento» como para el de las «personas que hablan y actúan», las categorías —para utilizar una

⁷ Cf. UP, pp. 198 ss.

⁸ El, epílogo, p. 395. En *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* elabora esto un poco más, explicando que la categoría de causalidad tiene un *status* distinto que las otras: «los representantes lingüísticos de la relación causal no pertenecen a la clase de las expresiones deícticas». Cf. Albrecht Wellmer, *Erklärung und Kausalität* (Escrito de habilitación, 1970).

expresión kantiana— «son esquematizadas» de forma diferente en ambos casos; las reglas subyacentes a la identificación de cosas y sucesos son diferentes de, aunque van coordinadas con, las reglas para identificar personas y sus manifestaciones (u objetos culturales).

El significado de substancia y causalidad, de espacio y tiempo, es distinto según que estas categorías se apliquen a objetos en el mundo o al mundo constituido lingüísticamente de los sujetos hablantes. Para la identidad de los objetos que permiten ser categorizados analíticamente de forma unívoca, el esquema interpretativo «substancia» tiene un sentido distinto que para los objetos hablantes y agentes, cuya identidad —como hemos mostrado— no puede expresarse mediante operaciones analíticamente unívocas. El esquema de interpretación «causalidad», cuando se lo aplica a las consecuencias empíricas de los sucesos, conduce al concepto de «causa»; y cuando se lo aplica a un nexo de acciones intencionales, al concepto de «motivo». Análogamente, también el espacio y el tiempo son esquematizados de forma diferente según se trate de las propiedades físicamente medibles de los objetos y sucesos o de la experiencia intersubjetiva de contextos de interacciones simbólicamente mediadas. Las categorías sirven, en el primer caso, como sistema de coordenadas para un tipo de observación controlada por el éxito de la acción instrumental; y en el segundo, como marco de referencia para la experiencia intersubjetiva del espacio social y del tiempo histórico⁹.

En el primer caso tenemos un sistema de referencia para *descripciones* empíricas, y en el segundo un sistema de referencia para *narraciones*.

4. Muy probablemente esta estructura conceptual básica de la experiencia posible se desarrolló filogenéticamente, y vuelve a desarrollarse con cada ontogénesis normal. Por tanto cualquier análisis adecuado del «*a priori* de la experiencia» tiene que incluir estudios evolutivos del tipo de los realizados por Piaget. No solamente nos es necesario una reconstrucción de nuestra competencia de «referir» y «predecir» con éxito, sino también una explicación de la adquisición de esa competencia.

5. Los estudios de Piaget sobre el desarrollo cognitivo subrayan la relación entre esquemas cognitivos y sistemas de acción, que también subraya Habermas. «La universalidad de los sistemas de referencia dentro de los cuales objetivamos la realidad es producto del

⁹ «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en Apel et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, p. 142. Cf. «On Systematically Distorted Communication», *Inquiry* 13 (1970), p. 212. En *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 210-211, desarrolla esto aplicándolo a la categoría de tiempo, distinguiendo entre «el tiempo físicamente medido... un continuo abstracto de puntos temporales», y «los horizontes temporales biográficos e históricos».

desarrollo de operaciones cognoscitivas relacionadas con la manipulación de los objetos físicos (cosas y sucesos). El niño aprende la lógica del uso de las expresiones denotativas por medio de operaciones concretas... y no inmediatamente con las funciones gramaticales»¹⁰. Similarmente, el dominio del sistema de referencia para las personas y sus emisiones —incluyendo la capacidad de emplear pronombres personales y verbos realizativos— tiene que ser considerado en relación con la experiencia comunicativa y con el desarrollo de la competencia interactiva.

La categorización como «cuerpos-en-movimiento» o como «personas que actúan y hablan» establece *a priori* una referencia a la acción, de tal forma que «cuerpos observables» significa a la vez «cuerpos manipulables instrumentalmente»; y «personas susceptibles de ser comprendidas» significa a la vez «participantes en interacciones mediadas lingüísticamente», esto es, o algo que puede ser objeto de actividad instrumental o interlocutor en una interacción, respectivamente... Un análisis conceptual tanto de los objetos de la experiencia sensorial y de la experiencia comunicativa como de los objetos de la actividad instrumental y de la acción comunicativa, debería confirmar esta conexión *transcendental* entre experiencia y acción¹¹.

6. Las diferencias en el «sentido categorial» de los enunciados relativos a los diferentes ámbitos objetuales de «experiencia referida a la acción» se traducen en diferencias en las respectivas lógicas de investigación. Se reflejan en los diferentes procedimientos de recogida de datos y de formación de conceptos, de construcción y comprobación de teorías, así como en los diferentes tipos de aplicación a que se presta el conocimiento teórico adquirido. Sin embargo, pese a estas diferencias categoriales y metodológicas, la «unidad de la razón» queda preservada en el nivel del discurso.

El *a priori* de la experiencia (la estructura de los objetos de la experiencia posible) es independiente del *a priori* de la argumentación (las condiciones de los discursos posibles). De cualquier forma, las teorías científicas quedan delimitadas por *ambos a priori*... Las teorías sólo pueden formarse y desarrollarse bajo las *condiciones* de la argumentación y al mismo tiempo dentro de los *límites* de la objetivación previa de los sucesos susceptibles de experiencia... esto es, en forma de sistemas de enunciados controlados discursivamente (y) en un lenguaje teórico cuyos predicados básicos perma-

¹⁰ «Some Distinctions in Universal Pragmatics», *Theory and Society* 3 (1976), p. 161.

¹¹ El, epílogo, p. 396. A juicio de Habermas, la profísica de Digler, Lorenze, y otros constituye la tentativa más prometedora de elaborar una teoría sustantiva de la medida, capaz de esclarecer la conexión entre la construcción de la teoría en las ciencias naturales y la constitución previa, referida a la acción, del ámbito de los objetos físicos. Cf. G. Böhme, ed., *Protophysik*, Frankfurt, 1975. Habermas sostiene que una correspondiente «protosociología» ha de adoptar la forma de una teoría de la comunicación (véase sección 3.2).

necen referidos a los objetos de una experiencia posible, constituidos independientemente. Los lenguajes teóricos, que varían de forma discontinua en el curso del progreso científico, pueden *interpretar* las estructuras de los ámbitos objetuales precientíficos e incluso en cierto modo reformularlas; pero en tanto no nos convirtamos en ángeles o en bestias, tales lenguajes teóricos no podrán *transformarlas* en condiciones de un ámbito objetual distinto... La *unidad de la argumentación* es compatible con una *constitución diferencial del sentido de los distintos ámbitos objetuales*. La argumentación se halla sujeta en todas las ciencias a las mismas condiciones, que son las de la verificación discursiva de las pretensiones de validez. Estas condiciones de una racionalidad no restringida en términos científicistas pueden esclarecerse en el marco de una lógica del discurso teórico¹².

Pasaré ahora al examen de esa lógica.

Lo que Habermas llama «uso cognitivo del lenguaje» ocupa un puesto especial en la comunicación. En los actos de habla constativos tematizados explícitamente el contenido proposicional de las emisiones, mientras que las relaciones interpersonales establecidas mediante estos actos permanecen en el trasfondo. (De ahí que la forma usual de una aserción sea *p* y no la más explícita, «te digo [afirmo] que *p*»). en los otros modos de comunicación el contenido proposicional no es más que un contenido «mencionado»; pero tales «proposiciones no afirmadas» pueden transformarse en contenido proposicional explícito de aserciones. Y esta transformación pone en primer plano la más inequívoca y la más universalmente reconocida de las pretensiones de validez que subyacen a la acción comunicativa: la pretensión de verdad. La lógica del discurso teórico es un análisis de la estructura y condiciones de esa forma de comunicación en que las pretensiones de verdad (hipotéticas) son examinadas argumentativamente y rechazadas, revisadas o aceptadas. Como tal, es una «lógica de la verdad», un examen de cómo pueden desempeñarse las pretensiones acerca del mundo.

La teoría de la verdad de Habermas es una versión muy revisada de la teoría consensual de Peirce: «la opinión que está llamada a que se pongan de acuerdo en ella todos los que investigan, es lo que entendemos por verdad»¹³. La versión de Habermas es:

puedo atribuir un predicado a un sujeto si y sólo si cualquier otro que *podría* entrar en un diálogo conmigo *atribuyera* el mismo predicado al mis-

¹² El, epílogo, p. 392. Esta concepción de la lógica de la investigación —como algo determinado tanto por «el *a priori* de la experiencia» como por «el *a priori* de la razón argumentativa»— toma en consideración la insistencia de los racionalistas críticos (Popper y otros) en los rasgos universales del criticismo, aunque sin confundir la unidad del razonamiento argumentativo con una supuesta unidad del método científico.

¹³ Cf. C. S. Peirce, «How to make our ideas clear» (1878).

mo objeto. Para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos hago referencia al juicio de otros —al juicio de todos los otros con los que yo pudiera entrar en un diálogo (incluyendo aquí contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición de la verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros¹⁴.

El punto de partida de esta reflexión no es, sin embargo, Peirce, sino el debate, más reciente, Austin-Strawson¹⁵. Habermas está de acuerdo con su común rechazo de las teorías semánticas de la verdad, las cuales consideran como propiamente verdaderas o falsas las oraciones más bien que los enunciados o las aserciones. Pasa después a argumentar con Strawson y contra Austin que la verdad y la falsedad se predicán de los enunciados no en el sentido de «eventos históricos» o «episodios lingüísticos» particulares (emisiones), sino en el sentido de lo que es dicho en los actos de habla constativos.

En palabras de Strawson: «“Mi enunciado” puede ser, o bien lo que yo digo o mi decirlo. Mi decir algo es, ciertamente, un episodio. Lo que digo no lo es. Es lo último, no lo primero, lo que declaramos ser verdadero¹⁶. Pero para Habermas este contenido proposicional afirmado es solamente una cara de la moneda; la otra es precisamente la «declaración de que es verdadero», el momento realizativo de las oraciones constativas —los enunciados extraen su fuerza asertiva del hecho de ser afirmados. Por tanto, argumenta Habermas, la verdad tiene que ser considerada en un contexto pragmático como una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos; pretendemos que los enunciados afirmados son verdaderos. Lo que es menester clarificar, pues, es el «significado de verdad, implicado en la pragmática de las aserciones»¹⁷. Y con este fin es necesario examinar no sólo las condiciones bajo las que los enunciados son verda-

¹⁴ «Wahrheitstheorien», en *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973. p. 219.

¹⁵ Cf. G. Pitscher, ed., *Truth*, Englewood Cliffs, N. J., 1964. La discusión más extensa de este problema por parte de Habermas se encuentra en «Wahrheits theorien». Cf. también «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz» y la quinta conferencia de Princeton.

¹⁶ P. F. Strawson, «Truth» en Pitscher, *Truth*, p. 33. Habermas no está de acuerdo con la idea de Ramsey de que en todos los enunciados de la forma «*p* es verdadero» la expresión «es verdadero» sea redundante, o con el refinamiento de esa misma idea por parte de Strawson. Insiste en la diferencia entre una aserción de primer orden acerca de objetos o sucesos en el mundo y las aserciones de segundo orden sobre si la pretensión de validez planteada en la primera está o no justificada. Sostiene que es precisamente en el discurso, en el que se tematizan las pretensiones de validez que han sido puestas en cuestión, donde los enunciados acerca de la verdad de los enunciados no son redundantes. En el nivel de la interacción comunicativa, una expresión explícita sí que sería redundante.

¹⁷ «Wahrheitstheorien», p. 219.

deros, sino las condiciones bajo las cuales está justificada nuestra pretensión de que los enunciados son verdaderos. Aunque es obvio que las dos cuestiones están íntimamente relacionadas entre sí, salta a la vista que son distintas. Un enunciado que yo afirmo puede ser verdadero sin que yo sea capaz de aducir ningún argumento racional para sostener que es verdadero. En este caso yo estoy planteando una pretensión que no puedo justificar; no soy capaz de mostrar que merece ser reconocida por los demás. En este sentido mi pretensión es injustificada, infundada, carece de garantía. Ahora bien, aun cuando esta distinción entre «*p* es verdadero» y «la aserción que *H* hace a *p* está justificada» claramente tiene sentido en el caso individual, es un asunto mucho más difícil —y para la teoría de la verdad, decisivo— decidir si tiene sentido universalmente, si en última instancia tiene sentido separar los criterios de verdad de los criterios de aserción garantizada —o de «desempeño argumentativo»— de pretensiones de validez.

Tal separación podría mantenerse sobre la base de algunas concepciones de la verdad. Por ejemplo, si el criterio de verdad fuera la experiencia de alguna clase de evidencia, tendría sentido decir que *p* es verdadero (que nos es evidente en algún sentido), aun cuando fuera imposible conseguir un reconocimiento intersubjetivo de su verdad mediante apelación a argumentos que respaldasen tal afirmación. Pero esta visión del asunto no resulta sostenible por una serie de razones. En primer lugar, las experiencias de certeza se caracterizan por una «privacidad» que contrasta con la intersubjetividad de las pretensiones de validez.

Las pretensiones de validez se distinguen de las experiencias de certeza por su intersubjetividad; no tiene sentido afirmar que un enunciado es verdadero solamente para un determinado individuo... En cambio, la certeza de una percepción, paradigma de las certezas en general, es algo que sólo se da para el sujeto perceptor y para nadie más. Ciertamente que varios sujetos pueden compartir la certeza de que han tenido una determinada percepción; pero entonces tienen que decirlo, esto es, hacer la misma afirmación. Una pretensión de validez es algo que yo presento como intersubjetivamente comprobable; una certeza sólo puedo manifestarla como algo subjetivo, aunque pueda ser ocasión para poner en cuestión pretensiones de validez disonantes; una pretensión de validez es algo que planteo; la certeza es algo que *tengo*¹⁸.

Si informo de una experiencia haciendo un enunciado —por ejemplo, un enunciado empírico singular de la forma «*S* es *P*»— entonces el éxito de mi aserción está *ipso facto* condicionado por reglas de referencia y predicación que no son privadas. Planteo una pretensión en la esfera pública y con ello me sujeto a estándares y reglas que no

¹⁸ *Ibid.*, p. 223.

son propiedad privada mía. Dicho de otra manera, incluso los enunciados empíricos singulares contienen términos generales cuyos significados no pueden agotarse en experiencias particulares. Esto no implica negar que «en el caso de enunciados elementales de observación como “esta pelota es roja” se dé un estrecho parentesco entre la objetividad de la experiencia y la verdad de la proposición que se expresa en una afirmación correspondiente. Tal vez pueda decirse que el hecho (discursivamente comprobable) de que el balón es rojo pueda fundarse en las correspondientes experiencias (que pretenden ser objetivas) habidas con el balón rojo; o también al revés, que en la experiencia objetiva que he hecho con el balón rojo se muestra el hecho de que el balón es rojo»¹⁹. Pero sí implica negar que no exista una discontinuidad entre la certeza sensible y la asertibilidad garantizada: «Las experiencias apoyan las pretensiones de verdad de las afirmaciones... Pero una pretensión de verdad sólo puede desempeñarse mediante argumentación. Una pretensión basada (*fundiert*) en la experiencia no es todavía, en modo alguno, una pretensión fundada (*be-gründet*)»²⁰.

Como ha demostrado la historia de la ciencia, no existe una vía directa de las experiencias perceptivas a las construcciones teóricas que esté garantizada contra todo riesgo de extravío. Incluso los componentes más elementales de la «base evidencial» están interpretados categorialmente («cargados de teoría») y por tanto también están sujetos a examen, revisión y rechazo. Esto no significa, naturalmente, una negación de la base empírica de las ciencias, sino, más bien, del punto de vista de que sobre las pretensiones de verdad pueda resolverse mediante apelación directa a la certeza sensible. «Al afirmar un estado de cosas no estoy afirmando una experiencia... Puedo, a lo sumo, aducir como datos experiencias estructuralmente análogas para fundamentar la pretensión de verdad planteada con el enunciado que afirmo»²¹. O como dice Popper: «Sólo en el curso de la discusión crítica se apela a la observación como a un testigo»²².

La separación de la verdad respecto del discurso teórico podría

¹⁹ *EI*, epílogo, p. 389. Pese a esta estrecha afinidad, Habermas explícitamente rechaza los enunciados singulares de observación como paradigma a partir del cual pudiera construirse una teoría de la verdad. En su lugar, toma como paradigmáticos los enunciados universales y modales (por ejemplo, enunciados hipotéticos, contrafácticos) característicos de la ciencia, ya que «expresan lo que es específico del conocimiento, a saber, la organización conceptual del material de la experiencia». «Wahrheitstheorien», p. 233.

²⁰ «Wahrheitstheorien», p. 218.

²¹ *EI*, epílogo, p. 388. Una función básica de la medida es precisamente proveer a la transformación sistemática de las experiencias en datos que puedan funcionar en el proceso de garantizar una afirmación o una norma.

²² K. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, 1974, p. 348.

también mantenerse sobre la base de alguna de las versiones de la teoría de la verdad como correspondencia. En este caso tendría sentido decir que *p* es verdadero (que *p* «concuera» con la realidad) aun cuando fuera imposible obtener un reconocimiento intersubjetivo de su verdad en la discusión crítica. Pero, argumenta Habermas, las teorías de la verdad como correspondencia están cargadas de dificultades insuperables; «tratan en vano de romper, y de salirse de, la esfera del lenguaje»²³. Los hechos con que los enunciados verdaderos «se corresponden» no son —como señala Strawson— «cosas o sucesos en la faz del globo, presenciados u oídos o vistos»; son «lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian» y como tales están «ligados a cláusulas “que”»²⁴. Es decir, la «correspondencia» de los enunciados con los hechos no es una correspondencia entre enunciados lingüísticamente estructurados y una realidad en sí, lingüísticamente desnuda. Por supuesto que un enunciado *p* es verdadero si es el caso que (o es un hecho que) *p*. Ambos términos de la relación pertenecen a «la esfera del lenguaje» —«el hecho de que *p*» tiene la misma estructura categorial que *p*. Esto no significa decir que los enunciados versen (o tengan que versar) *sobre* el lenguaje. Aquello sobre que un enunciado versa viene determinado por su componente denotativo. De ahí que los enunciados versen (o puedan versar) sobre «cosas o sucesos en la faz del globo». Pero lo que enuncian es «que» la cosa o suceso al que se refieren posee las propiedades, rasgos o relaciones que predicativamente se le adscriben. Y las operaciones de predicación, no menos que las de denotación, son operaciones en el lenguaje. Esas operaciones tendrán éxito, en un nivel, si las convenciones que gobiernan el lenguaje en cuestión son adecuadamente observadas. Y tendrán éxito, en otro nivel, si el lenguaje resulta apropiado o adecuado para el ámbito objetual en cuestión. A medida que nuestros lenguajes teóricos cambian y se desarrollan, lo hace también el stock de enunciados *y hechos* que nos resultan accesibles. Las teorías de la verdad como correspondencia no solamente son incapaces de suministrar un criterio de verdad (¿qué enunciados corresponden a la realidad?), independiente de la discusión crítica; tampoco son capaces de dar una explicación coherente, ni de la «realidad en sí» con que se dice que se corresponden los enunciados verdaderos ni de la relación de «correspondencia» de que se habla²⁵. (La historia de la filosofía está llena de tentativas fracasadas de caracterizar esa relación en términos de copia, reflejo, correlación, congruencia, similitud, etc.; pero «¿cómo puede una idea ser semejante a algo que no es idea?»).

²³ «Wahrheitstheorien», p. 216.

²⁴ Strawson, «Truth», p. 38.

²⁵ Cf. Pitcher, *Truth*, pp. 1 ss.

La conclusión que se sigue de esta línea de argumentación es que, en última instancia, no puede haber separación entre los criterios de verdad y los criterios de desempeño argumentativo de pretensiones de verdad. La cuestión, ¿bajo qué condiciones es un enunciado verdadero? es, en último análisis, inseparable de la cuestión, ¿bajo qué condiciones está justificada la aserción de ese enunciado?. «La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez»²⁶. De acuerdo con esto, la «lógica de la verdad» de Habermas adopta la forma de una «lógica del discurso teórico», esto es, de un examen de las condiciones (pragmáticas) de posibilidad de alcanzar un consenso racional mediante argumentación.

Las teorías consensuales de la verdad quedan, por su parte, expuestas a una serie de objeciones²⁷. En primer lugar parecen basarse en una «confusión categorial», en una confusión entre el significado de «verdad» y los métodos para llegar a enunciados verdaderos. El significado de «es verdadero», cuando se predica de un enunciado, no parece ser idéntico al significado de «existe (o puede existir) un consenso racional (es decir, argumentativamente fundado) acerca de que el enunciado es verdadero». Habermas queda expuesto a este tipo de objeción al afirmar a veces que el *significado* de la pretensión de verdad es «una promesa de alcanzar un consenso racional»²⁸; o que «pertenece a la naturaleza de las pretensiones de validez el poder justificarse, y aquello mediante lo que pueden justificarse es precisamente lo que constituye su significado»²⁹. Habermas se defiende a sí mismo señalando que él no está ligando el significado de la verdad a métodos o estrategias particulares de obtención de la verdad sino a las «condiciones pragmáticas universales» del discurso en general. Pero no es obvio en absoluto cómo con esta treta consistente en pasar de estrategias específicas a condiciones universales pueda salvarse la discontinuidad de significado que *prima facie* existe entre «verdadero» y «susceptible de un consenso racional». Para defender la tesis de la identidad de significado, Habermas argumentaría, a mi entender, de la forma siguiente. Desde un punto de vista pragmático, el objeto de análisis es el término «verdadero» pero entendido no como un predicado de los enunciados, sino como la pretensión que planteo cuando afirmo enunciados. Lo que está en cuestión, entonces, no es

²⁶ «Wahrheitstheorien», p. 218.

²⁷ Hubo un momento en que Habermas consideró la posibilidad de abandonar la designación de «teoría consensual de la verdad» y sustituirla por la de «teoría discursiva de la verdad», con el fin de evitar innecesarios malentendidos acerca de sus tesis («Wahrheitstheorien», p. 264, nota 33); pero después no lo ha hecho.

²⁸ *Ibid.*, p. 219.

²⁹ *Ibid.*, p. 239.

el significado semántico de un término, sino el significado pragmático de un acto, del acto de plantear una pretensión de verdad. Y el significado de una pretensión tiene que ser analizado en términos del modo en que puede resolverse sobre ella, del modo en que puede ser justificada³⁰.

Esto puede ser algo más plausible, pero ciertamente no es obvio. Parte del problema depende, por supuesto, del significado de «significado». Existe demasiada controversia en lo tocante al significado de las palabras y oraciones como para esperar que su aplicación a las pretensiones de validez sea un asunto fácil. Pero no voy a perseguir aquí este tema, ya que me parece que «la teoría discursiva de la verdad» de Habermas no es una teoría, cuyo destino vaya ligado a esa tesis de identidad de significado. La formulación que Habermas emplea con más frecuencia es que el consenso racional es el criterio último de verdad, esto es, que la resolución sobre pretensiones de validez depende del razonamiento argumentativo (y no de experiencias de certeza o de la correspondencia con una realidad lingüísticamente desnuda). Uno podría conceder que las pretensiones de verdad tienen que ser justificadas discursivamente sin admitir por ello que lo que se quiere significar al pretender que un enunciado es verdadero es su justificación discursiva. Y esto parece bastar para lo que Habermas pretende: que las pretensiones de verdad apuntan intrínsecamente a la posibilidad de un consenso racional.

Una segunda objeción que a menudo se hace contra las teorías consensuales de la verdad, es que la «verdad» es un concepto normativo y por tanto no puede ligarse a la obtención de un consenso *de facto*: no cualquier consenso que se alcance puede servir como garantía de verdad. Es ésta una objeción que Habermas tiene que tomar especialmente en serio, debido a su teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada. ¿Cómo distinguir un acuerdo alcanzado discursivamente, un acuerdo «racional», de una mera apariencia de racionalidad? ¿Cuáles son los criterios de un consenso «verdadero» por oposición a uno «falso»? Si no existen criterios fiables para decidir esta cuestión, entonces la teoría del discurso de Habermas no habría hecho más que cambiar de sitio el problema de la verdad, pero sin contribuir sustancialmente a su clarificación. Además, si los criterios que sirven para distinguir un consenso «fundado» de un consenso ilusorio exigen una justificación discursiva, nos estamos moviendo en un círculo; y si no hay círculo, es que hemos trascendido el marco del consenso al establecer ese marco. La única forma de escapar a este dilema, según Ha-

³⁰ Pone ejemplos en la p. 239 de *ibid.* Cf. mi crítica en «A Theory of Communicative Competence», *Philosophy of the Social Sciences*, 3 (1973), p. 149, y su respuesta en *EI*, epílogo, pp. 388-389.

bermas, es recurrir a una caracterización del consenso «racionalmente motivado» —un consenso alcanzado sólo en virtud de la «fuerza del mejor argumento»— enteramente en términos de las «propiedades formales del discurso». El término *formal* no tiene aquí su sentido habitual, lógico-formal. Desde el punto de vista de la pragmática, una argumentación no consiste en oraciones sino en actos de habla, y el paso de un nivel al siguiente no puede ser explicado en términos puramente lógico-formales. La modalidad fundamental no es la necesidad lógica o la imposibilidad lógica (contradicción) sino la modalidad pragmática de la fuerza o peso (*Triftigkeit*) de un argumento. La idea rectora es que un consenso está «racionalmente motivado» o es un consenso «fundado» si sólo se debe a la fuerza de los argumentos empleados (y no por ejemplo, a las coacciones externas ejercidas sobre el discurso o a las coacciones «internas» incrustadas en la propia estructura del discurso).

Habermas desarrolla esta propuesta por dos vías: en primer lugar, por la vía de un examen de los niveles del discurso, y, en segundo lugar, por la vía de un análisis de la «situación ideal de habla» que implícitamente se presupone en el discurso.

Haciendo suyo el esquema de Toulmin, Habermas analiza la estructura de un argumento descomponiéndolo en la conclusión que ha de fundamentarse (*conclusion*); los datos que se aducen con ese fin (*data*); la garantía (*warrant*), que establece la conexión entre los datos y la conclusión (por ejemplo, una ley o un principio general); y el respaldo (*backing*) con que cuenta esta garantía (por ejemplo, el respaldo observacional o experimental con que cuenta una hipótesis)³¹. Sobre la base de este análisis, Habermas intenta una caracterización muy general de las condiciones bajo las que una argumentación puede conducir a un consenso racionalmente motivado o consenso fundado. Su tesis central es que estas condiciones tienen que permitir una progresiva radicalización de la argumentación; tiene que haber libertad para pasar de un nivel dado del discurso a niveles más reflexivos. Más en concreto, tiene que haber libertad no sólo para iniciar una discusión crítica, para buscar una justificación discursiva de pretensiones problemáticas y para ofrecer y evaluar diversos, argumentos y explicaciones, sino también para poner en cuestión, y (si fuera menester) modificar, el marco de referencia conceptual originalmente aceptado («discurso metateórico»). Que esto es una condición necesaria para la racionalidad de un eventual consenso resulta obvio si se tiene en cuenta que la fuerza de un argumento depende del sistema lingüístico en que está formulado, en que se seleccionan y se describen los datos y en que se presentan y respaldan las garan-

³¹ Cf. St. Toulmin, *The uses of Argument*, Cambridge, 1964.

tías. Como ha demostrado la historia de la ciencia, es en este nivel donde tienen lugar los desarrollos cognoscitivos más profundos³². Una aserción que esté garantizada en el seno de un marco de referencia puede, sin embargo, resultar ser injustificable porque ese marco mismo resulte ser inadecuado. Por tanto, el ideal de un consenso perfectamente racional tiene que incluir la posibilidad de sopesar reflexivamente la adecuación relativa de los marcos de referencia rivales. Si esto no sucede, cualquiera sea el acuerdo que se alcance, será susceptible de ser tachado de meramente contingente, es decir, de depender del sistema lingüístico en el que se ha alcanzado. En el nivel más radical de argumentación —la crítica del conocimiento—, los límites entre discurso teórico y discurso práctico ya no son tajantes. Pues aquí tenemos que considerar la cuestión de qué es lo que debe contar como conocimiento; y esto requiere a su vez una consideración del papel del conocimiento en la vida, esto es, de los intereses básicos que el conocimiento puede incorporar. Sólo en la medida en que exista libertad para pasar de un nivel a otro del discurso estamos justificados para juzgar un eventual consenso como «racionalmente motivado». En la medida en que estas condiciones no se cumplan, el discurso efectivo diverge del ideal, el acuerdo a que conduce queda expuesto a la sospecha de ser meramente contingente y, por tanto, carente de garantía.

El propio acto de participar en un discurso implica la suposi-

³² Como cabía esperar por lo dicho en la discusión de la teoría de la evolución social en la sección 3.6, Habermas sostiene que no solamente es posible, sino que es necesario ordenar en una secuencia lógico-evolutiva los cambios de los sistemas conceptuales. La consideración del desarrollo cognitivo en el nivel social como un proceso de aprendizaje es esencial para la crítica del conocimiento, si es que ésta ha de suministrarlos estándares que no sean meramente relativos a un lenguaje o a una cultura. Además, sólo desde este punto de vista, argumenta Habermas, es posible acometer con provecho el problema de la inducción —el problema de justificar el paso (no deductivo) del *backing* (respaldo) al *warrant* (garantía)—.

«Aunque no existen relaciones de tipo deductivo entre los enunciados que aparecen en el *warrant* y en el *backing*, un argumento extrae su fuerza generadora de consenso de la justificación que existe para pasar de B a W. Si el sistema de lenguaje empleado en las argumentaciones, es decir, el lenguaje de fundamentación, lenguaje que en cierto modo antecede a la experiencia, lo concebimos a la vez como resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia, entonces podemos explicar por qué en la fundamentación de las afirmaciones es posible la inducción... Los predicados básicos de los lenguajes de fundamentación acreditados expresan esquemas cognitivos... que son resultado de un enfrentamiento activo del sistema de la personalidad y del sistema social con la naturaleza... ahora bien, si los predicados fundamentales de los lenguajes de fundamentación expresan esquemas cognitivos en el sentido indicado, entonces la inducción significa algo bastante trivial, a saber: la repetición ejemplar de exactamente el tipo de experiencia en que previamente se formaron los esquemas cognitivos que entran en los predicados básicos de los lenguajes de fundamentación... (esto es lo que) garantiza lo que podemos llamar la “adecuación” de un lenguaje de fundamentación a un determinado ámbito objetivo.» «Wahrheitstheorien», pp. 245-246.

ción de que es posible un consenso genuino y de que es posible distinguirlo de un consenso falso. Si no supusiéramos esto, entonces quedaría en cuestión el propio significado del discurso. Al tratar de llegar a una decisión racional sobre pretensiones de validez, tenemos que suponer que el resultado de nuestra discusión será (o al menos puede ser) simplemente el resultado de la fuerza del mejor argumento y no de coacciones accidentales o sistemáticas ejercidas sobre la comunicación. Esta ausencia de coacción —tanto de coacción externa (como la violencia o la amenaza de violencia) como interna (las distorsiones neuróticas o ideológicas) puede, según Habermas, ser caracterizada formalmente en términos de la estructura pragmática de la comunicación. Su tesis es que esa estructura está exenta de coacción sólo cuando existe para todos los participantes una distribución simétrica de oportunidades de elegir y emplear actos de habla, cuando existe una efectiva igualdad de oportunidades de asumir roles dialógicos.

De esta «exigencia general de simetría» se siguen las particulares exigencias que entraña cada uno de los modos básicos de comunicación. Además de tener la misma oportunidad de hablar (de iniciar y de proseguir la comunicación), los participantes tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla constatativos, esto es, de presentar o de poner en cuestión, de fundamentar o de refutar enunciados, explicaciones, etc., de forma que a la larga no haya aserción que quede eximida del examen crítico. Pero las condiciones bajo las que es posible el consenso racional —lo que Habermas llama la «situación ideal de habla»— tienen que asegurar no solamente una discusión irrestricta sino una discusión que se vea libre de influencias deformadoras, ya tengan éstas su fuente en la dominación abierta, en el comportamiento conscientemente estratégico, o en las barreras más sutiles que el autoengaño impone a la comunicación. De ahí que las exigencias de simetría relativas al uso expresivo e interactivo del lenguaje sólo se refieran al discurso indirectamente, pues directamente lo hacen a la organización de la interacción: para el discurso sólo se admiten hablantes que tengan, como actores, la misma oportunidad de emplear actos de habla representativos, de expresar sus actitudes, sentimientos, intenciones, etc., de forma que los participantes puedan ser sinceros en sus relaciones consigo mismos y puedan hacer sus «naturalezas internas» transparentes a los otros; para el discurso sólo se admiten hablantes que, como actores, tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, de ordenar, de oponerse, de permitir, de prohibir, etc., de forma que queden excluidos los privilegios en el sentido de normas unilateralmente obligatorias, y pueda efectivamente practicarse la igualdad formal de oportunidades de iniciar y proseguir la comunicación. Mediante estas exigencias, las condiciones del discurso ideal quedan conectadas con las condiciones de una forma ideal de vida; la noción de discurso «puro» (y, por tanto,

la noción de consenso racional y, en consecuencia, la noción de verdad) no puede concebirse con independencia de las condiciones de la interacción comunicativa «pura». En este sentido, las exigencias de la situación ideal de habla, en la que el discurso puede conducir a un consenso genuino, incluyen una reformulación de las ideas tradicionales de libertad y de justicia en términos de teoría de la comunicación: «la verdad de los enunciados está ligada, en último análisis, a la intención de una vida buena y verdadera».

Esta noción de una «situación ideal de habla» presupuesta en el discurso, es central en los esfuerzos de Habermas por proporcionar una fundamentación práctico-moral a la teoría crítica. Me gustaría, por tanto, revisar los pasos de su argumentación con el propósito de hacerlos algo más plausibles de lo que podrían parecer a primera vista.

Habermas empieza argumentando que las pretensiones de verdad sólo pueden decidirse en última instancia por discusión crítica y no por apelación directa a la certeza sensible: «la verdad pertenece categorialmente al mundo de los pensamientos (*Gedanken* en el sentido de Frege), y no al de las percepciones»³³. Esto es una posición habitual y bien argumentada en la literatura sobre teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia, y no voy a detenerme en ella.

Pasa después a señalar que para que el acuerdo alcanzado en la discusión crítica pueda suministrar una garantía a las pretensiones de verdad, tiene que existir alguna forma de distinguir el consenso racional del consenso meramente *de facto*, pues la pretensión de verdad exige una justificación más fuerte que la que puede prestarle nuestro acuerdo de hecho; exige que asociemos a nuestro acuerdo el sentido normativo de estar bien fundado. Estamos pretendiendo, en otras palabras, que la evidencia y argumentos son tales que cualquier juez racional, competente, llegaría a la misma conclusión; si alguien está en desacuerdo, podríamos hacer —con tal que se dejara guiar por la fuerza del mejor argumento— que llegara a estar de acuerdo con nosotros. El criterio de verdad no es «la circunstancia de que se alcance en general algún consenso, sino que en todo tiempo y lugar, con tal de que entremos en un discurso, pueda alcanzarse un consenso bajo condiciones que lo acrediten como consenso fundado»³⁴.

Esto equivale a decir que el consenso que sirve de garantía a la pretensión de verdad está «racionalmente motivado», que se debe sólo a la fuerza de la argumentación y no a factores contingentes, extraños. Y esto implica, argumenta Habermas, que ninguno de sus elementos constitutivos quedaron sistemáticamente exceptuados del exa-

³³ *Ibid.*, p. 232.

³⁴ *Ibid.*, p. 239.

men crítico. Si, por ejemplo, la discusión fue tal que el marco conceptual en que tuvo lugar, se dio simplemente por garantizado, el consenso a que se llegó quedaría expuesto a la objeción de ser insuficiente como garantía de verdad —que es la conclusión a la que por lo regular se llega en el examen histórico y antropológico de los sistemas cognitivos. Normalmente esto significa que para que un consenso pueda ser considerado como perfectamente racional —y por tanto, como garantía suficiente de verdad— tiene que ser capaz de resistir el examen metateórico y epistemológico. Tal discurso tiene que estar estructurado de forma que permita la libertad de movimiento de un nivel a otro de la argumentación, sin exceptuar los niveles más reflexivos.

Si el acuerdo ha de ser producto de una «voluntad racional» (Kant), entonces la única fuerza permisible es la «peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento»; y el único motivo permisible, la búsqueda cooperativa de la verdad. Por tanto, la situación de discurso tiene que ser tal que queden estructuralmente excluidas las coacciones sobre el razonamiento argumentativo— ya sean abiertas o latentes, conscientes o inconscientes. Tiene que ser, en palabras de Habermas, una «situación ideal de habla»³⁵. De esta libertad respecto de toda coacción interna y externa se puede dar una caracterización en términos de pragmática universal; tiene que existir para todos los participantes una distribución simétrica de oportunidades de elegir y emplear actos de habla, es decir, una efectiva igualdad de oportunidades de asumir roles dialógicos. Si esto no es así, el acuerdo resultante queda expuesto a la objeción de ser menos que racional, de ser resultado no de la fuerza del mejor argumento, sino, por ejemplo de relaciones de dominación abiertas o latentes, de motivaciones estratégicas conscientes o inconscientes. Por tanto, la idea de verdad apunta en última instancia a una forma de interacción exenta de toda clase de influencias deformadoras. La «vida buena y verdadera», que es la meta de la teoría crítica, es intrínseca a la noción de verdad; es anticipada en cada acto de habla³⁶.

A primera vista, esta noción de una situación ideal de habla puede parecer curiosamente irrealista. Parece claro que las situaciones efectivas de discurso teórico rara vez llegan ni siquiera a aproximarse a tal pureza, si es que alguna vez lo hacen. De ahí que sea importante

³⁵ En *ibid.*, Habermas sostiene que son los propios rasgos pragmático-universales de la situación ideal de habla los que garantizan la libertad de movimiento de un nivel a otro del discurso. Como he argumentado en «A Theory of Communicative Competence», pp. 150 ss., esta implicación no parece plausible.

³⁶ Sería interesante comparar la argumentación de Habermas con el paso de Popper de «la lógica de la investigación» a la concepción de una «sociedad abierta». Las diferencias resultarían tan instructivas como las semejanzas.

tener claro el *status* que Habermas le asigna. En primer lugar, Habermas argumenta que esa noción es una suposición (*Unterstellung*) inevitable del discurso. Está dispuesto a admitir que esa suposición es por lo general (y quizá incluso siempre) contrafáctica. Sin embargo, es una suposición que hacemos y que tenemos que hacer cada vez que entramos en un discurso con la intención de llegar a un acuerdo racional sobre pretensiones de validez: es algo intrínseco al sentido mismo de ponernos a discutir. Y que esto es así viene sugerido por el hecho de que, si se pone en cuestión alguno de los componentes de esta suposición, *ipso facto* surgen dudas sobre la racionalidad del consenso a que se llegó y, por tanto, sobre la justificación de la pretensión de verdad a la que ese consenso sirve de garantía. Las objeciones, por ejemplo, de que el resultado de una discusión crítica estuvo determinado de algún modo por la fuerza o por amenazas de violencia desde fuera, o por una distribución diferencial de privilegios de autoridad en su interior, o por motivaciones estratégicas conscientes o inconscientes por parte de alguno de los participantes, o por la incapacidad de algunos de ellos para saber o para decir lo que pensaban o para «atender a razones», serían consideradas normalmente como un desafío a ese resultado. Si alguna de esas objeciones pudiera justificarse, el consenso ya no podría contar como racionalmente motivado; no habría sido producido sólo por la fuerza de la argumentación, sino que sería también debido a la influencia de coacciones extraargumentativas. En este sentido perdería su derecho a ser considerado como garantía de verdad. Para decirlo de otra manera, al entrar en un discurso con la intención de resolver sobre una pretensión de verdad «en atención a sus propios méritos», suponemos que somos capaces de hacerlo así, que la situación de discurso es tal que sólo esos méritos serán los determinantes —esto es, que estamos en una situación ideal de habla.

Pero aunque admitamos que esta suposición es constitutiva del significado del discurso, retrospectivamente nos damos cuenta de que es contrafáctica, de que las condiciones del habla efectiva raramente son, si es que alguna vez lo son, las de la situación ideal de habla. Y, en efecto, las limitaciones de espacio y de tiempo, las limitaciones psicológicas, y otras limitaciones del discurso efectivo parecen excluir una perfecta realización de esas condiciones. Sin embargo, esto no torna ilegítimo ese ideal, un ideal al que podemos aproximarnos más o menos adecuadamente en la realidad, que puede servir como guía para la institucionalización del discurso y como estándar crítico con que medir cualquier consenso alcanzado de hecho. Nuestra historia está llena de ideales —religiosos, éticos, políticos, cognoscitivos, artísticos— que sabemos que no son susceptibles de realización completa, pero que no por eso son menos efectivos en la configuración de la vida social. Habermas insiste, sin embargo, en que la situación

ideal de habla no es sólo una idea tejida por el pensamiento y situada críticamente frente a una realidad deficiente, ya que es una suposición que tiene que hacerse para que la argumentación no pierda su sentido.

La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una mera construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos atribuimos en los discursos. Esta suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; pero aunque se haga contrafácticamente, es una ficción efectivamente operante en el proceso de comunicación. Por eso prefiero hablar de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla... El fundamento normativo del entendimiento lingüístico es, por tanto, ambas cosas: un fundamento anticipado, pero, en tanto que fundamento anticipado, también operante... En este sentido el concepto de situación ideal de habla no es un mero principio regulativo en el sentido de Kant; pues con el primer acto de entendimiento lingüístico tenemos que hacer ya siempre de hecho esa suposición. Por otra parte, el concepto de situación ideal de habla tampoco es un concepto existente en el sentido de Hegel; pues ninguna sociedad histórica coincide con la forma de vida que en principio podemos caracterizar por referencia a la situación ideal de habla. Con lo que mejor podría compararse la situación ideal de habla sería con una apariencia trascendental, si tal apariencia, en lugar de deberse a una transferencia impermisible (como ocurre cuando se usan las categorías del entendimiento de forma ajena a la experiencia), no fuera a la vez condición constitutiva de la habla racional. La anticipación de una situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva que, a la vez, es barrunto de una forma de vida. Pero no podemos saber *a priori* si ese barrunto es una mera ilusión, proveniente, sin embargo, de suposiciones inevitables, o si pueden crearse prácticamente las condiciones empíricas para una realización (aunque sea aproximativa) de la forma de vida que esas suposiciones nos permiten barruntar. Desde este punto de vista, la normas fundamentales del habla racional incluidas en la pragmática universal contienen una hipótesis práctica³⁷.

De esta hipótesis práctica parte la teoría crítica.

4.3. SOBRE LA LÓGICA DEL DISCURSO PRÁCTICO: MORALIDAD

No es difícil anticipar el tenor general del tratamiento habermasiano de los fundamentos de la moralidad después de haber seguido su discusión sobre la verdad hasta el punto en que se tornan visibles las normas del discurso racional. A Habermas le importa sobre todo mantener (contra los no cognitivistas) que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente, y evitar, sin embargo, los escollos conectados con las tentativas tradicionales, ontológicas y naturalis-

³⁷ «Wahrheitstheorien», pp. 258-259.

tas, de asimilar o de reducir las pretensiones de rectitud normativa a pretensiones de verdad. Su posición es que las innegables diferencias entre la lógica de la argumentación teórica y la de la argumentación práctica no son tales como para desterrar a esta última del ámbito de la racionalidad; que las cuestiones práctico-morales pueden ser decididas «mediante razón», mediante la fuerza del mejor argumento; que el resultado del discurso práctico puede ser un resultado «racionalmente motivado», la expresión de una «voluntad racional», un consenso justificado, garantizado, o fundado; y que, en consecuencia, las cuestiones prácticas son susceptibles de «verdad» en un sentido lato de este término.

Si la rectitud puede considerarse, junto con la verdad, como una pretensión de validez sobre la que cabe resolver en el discurso entonces se sigue que las normas correctas tienen que poder fundamentarse de forma similar a como se fundamentan los enunciados verdaderos. En la tradición filosófica se han opuesto dos concepciones (entre otras) al respecto. La primera fue desarrollada en la doctrina clásica del derecho natural y afirma que los enunciados normativos son susceptibles de verdad *en el mismo sentido* en que lo son los enunciados descriptivos; la segunda se ha convertido, con el nominalismo y el empirismo, en la concepción hoy dominante y afirma que los enunciados normativos no son susceptibles de verdad. Por mi parte, considero falsos los supuestos que subyacen a ambas posiciones. Sospecho que la justificación de la pretensión de validez contenida en las recomendaciones de normas de acción o de normas de evaluación es tan susceptible de examen discursivo como la justificación de la pretensión de validez contenida en las afirmaciones. Ciertamente que la fundamentación de preceptos o de evaluaciones correctas se distingue en su estructura argumentativa de la fundamentación de enunciados verdaderos; en los discursos prácticos, las condiciones lógicas bajo las que puede alcanzarse un consenso racional son distintas de las de los discursos teóricos¹.

Como reveló el análisis pragmático-universal de las condiciones del habla consensual, los distintos modos de comunicación llevan todos ellos implícitas pretensiones de rectitud. En tanto que acción, un acto de habla tiene lugar sobre el transfondo de normas y valores, de roles e instituciones, de reglas y convenciones reconocidas. La relación establecida (u «ofertada») por el componente realizativo de un acto de habla dado puede, o bien ajustarse al transfondo normativo, actualizando así un patrón establecido en interacción social, o bien chocar con él. Por tanto, cualquier acto de habla puede fracasar o ser puesto en cuestión por considerárselo «equivocado» o «inadecuado» en relación con ese transfondo de normas aceptadas. En el uso «interactivo» del lenguaje, la interacción propuesta y su marco normativo pasan a primer plano; los actos de habla «regulativos» (tales

¹ «Wahrheitstheorien», pp. 226-227.

como mandar, ordenar, negarse, prescribir, proscribir, permitir, recomendar, aconsejar, advertir, evaluar) «invocan» el transfondo normativo en una forma en que no lo hacen, por ejemplo, las aserciones. En el contexto de interacción, a la puesta en cuestión de la adecuación o de la rectitud de un acto de habla dado se le puede hacer frente indicando las normas relevantes, clarificando malentendidos en relación con las convenciones aceptadas, en una palabra, proporcionando una justificación a las acciones de uno dentro de un marco normativo establecido. Si las perturbaciones persisten, si la propia legitimidad de las normas invocadas se pone en cuestión, nos enfrentamos a la conocida alternativa de romper la comunicación, y pasar a las distintas formas de interacción estratégica, o tratar de continuar la interacción sobre una base consensual entrando en una discusión crítica con el fin de llegar a un acuerdo racional. La adopción de esta última opción implica —lo mismo que en el caso del discurso teórico— la voluntad de neutralizar todas las fuerzas excepto la del mejor argumento y todos los motivos excepto el de la búsqueda cooperativa de la solución «correcta». La finalidad del discurso práctico es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones problemáticas de rectitud, a un acuerdo que no sea producto de coacciones externas o internas ejercidas sobre la discusión sino solamente del peso de la evidencia y de la argumentación.

Lo mismo que en el caso del discurso teórico, la ausencia de coacciones incrustadas en la propia estructura de la comunicación —y por tanto, de factores que harían depender el resultado de influjos extrargumentativos— puede caracterizarse formalmente en términos de la posibilidad de pasar de un nivel a otro del discurso. Las condiciones del discurso práctico tienen que permitir una progresiva radicalización de la argumentación. En este caso la pretensión problemática es la pretensión de que una determinada acción —paradigmáticamente, un mandato o una evaluación— es correcta o apropiada: «En los mandatos se exigen o prohíben acciones, con una pretensión de rectitud. El oponente pone en cuestión la rectitud y afirma la no rectitud de la acción mandada. En las valoraciones, se clasifican objetos (sucesos, aportaciones, reglas, etc.) como buenos o malos con una pretensión de adecuación. El oponente pone en cuestión la adecuación y afirma la no adecuación de la clasificación hecha.»² Lo que se exige es una justificación de la pretensión puesta en cuestión. En el primer nivel (prediscursivo) esto puede hacerse señalando los datos relevantes, los rasgos de la situación que convierten el mandato o la evaluación en el mandato «correcto» o en la evaluación «apropiada», esto es,

² *Ibid.*, p. 242. El motivo que se oculta tras este paradigma dual de «correcto»/«incorrecto» y «bueno»/«malo» es el deseo de dar acomodo tanto a los modos teleológicos como a los modos deontológicos de argumentación.

indicando las razones para hacer y juzgar las cosas de ese modo en esa situación. La garantía (*warrant*) que establece la conexión entre las razones que se aducen y la acción o evaluación problemáticas no es en este caso una ley general sino una norma o principio general de acción, o una norma o estándar general de evaluación. En el contexto de la interacción ordinaria, las normas y estándares a que se apela son normas y estándares «existentes», los aceptados como legítimos, vinculantes o «en vigor». Es cuando tales normas fácticamente reconocidas se ponen en cuestión cuando empieza propiamente el discurso. La validez *de facto* ya no se considera garantía suficiente de corrección, por cuanto que esa validez es considerada ahora como hipotética; las normas son consideradas como «recomendadas» y, por tanto, como «sustituibles». Y lo que se discute es, precisamente, si puede justificarse su pretensión de validez³.

En el discurso práctico es donde propiamente presentamos y criticamos «justificaciones teóricas» de las normas problemáticas. El respaldo que aquí se requiere no es (o no es meramente) el tipo de evidencia observacional y experimental utilizada (inductivamente) para apoyar leyes generales hipotéticas. El nexo relevante lo constituyen aquí ante todo las consecuencias y efectos laterales que puede esperarse que tenga la aplicación de una norma propuesta, en relación con la satisfacción o no satisfacción de las necesidades y deseos generalmente aceptados. En tanto que expectativas recíprocas de comportamiento intersubjetivamente vinculantes, «las normas regulan las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades»⁴. Por consiguiente, sobre lo que hay que ponerse de acuerdo en el discurso práctico es sobre la justificabilidad de una regulación recomendada de tales oportunidades. Por supuesto que la relación entre los enunciados descriptivos acerca de las consecuencias para la satisfacción de necesidades y deseos y los enunciados normativos a los que los primeros han de servir de respaldo, no es ni puede ser una relación deductiva. Pero como han demostrado siglos de discusión, tampoco es deductiva la relación entre la evidencia experimental y observacional y las leyes generales. En ambos casos se trata de una evidencia de tipo «casuístico» que convierte a un enunciado en más o en menos plausible. Se trata aquí de la modalidad pragmática de la fuerza de un ar-

³ Por tanto, en el discurso práctico no es la pretensión de rectitud implícita en la acción original la que es sometida a examen argumentativo, sino la rectitud de la norma que se supone que la acción cumple. La rectitud de una acción es algo que ésta recibe de la rectitud de las normas subyacentes. Por consiguiente, la pretensión que ha de fundarse discursivamente es la pretensión vinculada a la «recomendación» de que se adopte una norma o un estándar valorativo. En cambio, en el discurso teórico es la pretensión de verdad de la aserción original la que es sometida a comprobación argumentativa. Cf. *ibíd.*, pp. 226 ss. y UP, pp. 239 ss.

⁴ «Wahrheitstheorien», p. 251.

gumento y no de la modalidad lógica de la necesidad: la evidencia casuística, en forma de argumentos de peso, suministra buenas razones o fundamentos para aceptar una explicación o justificación propuesta. En el discurso teórico la discontinuidad lógica entre la evidencia y la hipótesis queda salvada por los diversos cánones de inducción. La correspondiente función en el discurso práctico es cumplida por el principio de universalizabilidad: «sólo se permiten aquellas normas que puedan encontrar un reconocimiento general en su ámbito de aplicación. El principio sirve para excluir, como no susceptibles de consenso, todas aquellas normas cuyo contenido y ámbito de validez sean particulares»⁵.

Las bien conocidas diferencias entre la argumentación teórica y la argumentación práctica provienen de que las normas y valores, los roles e instituciones, los principios y convenciones deben su existencia al hecho de ser intersubjetivamente reconocidos como vinculantes o válidos. Mientras así ocurra, están «en vigor»; poseen «validez normativa» frente a los actores sociales. Sin embargo, cuando se pone en cuestión, la validez de las normas y, por tanto, la propia existencia de éstas, queda en suspenso. Como las normas fácticamente existentes pueden resultar injustificables, y las normas justificables no tienen por qué existir de hecho (estar efectivamente en vigor), la relación del discurso práctico con la realidad social puede ser una relación crítica, de un modo en que no puede serlo la relación del discurso teórico con la realidad natural. En cierta forma, esto convierte al modelo discursivo de la corrección normativa en algo más fácil de evaluar que el modelo discursivo de la verdad. Como aquí no estamos tratando con una naturaleza externa objetivamente existente, sino con un modo de existencia (validez normativa) que depende del reconocimiento intersubjetivo, la conexión entre consenso y rectitud es en principio más plausible que la conexión entre consenso y verdad. El principio de universalización da expresión a esta conexión: si tiene que existir un acuerdo racionalmente motivado en relación con la cuestión de si una norma o un estándar recomendados son «dignos de ser reconocidos», entonces el patrón de oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades que esa norma o ese estándar representan tiene que ser algo que todos los potencialmente afectados por él puedan querer. En realidad, el consenso alcanzado argumentativamente no es otra cosa que una realización procedimental de la universalizabilidad.

Uno podría admitir esta relación inmanente de la validez normativa con el reconocimiento intersubjetivo e, idealmente con el consenso, y negar, sin embargo, que la rúbrica de «racional» venga aquí a

⁵ *Ibíd.*, p. 251.

cuento. Si, por ejemplo, todas las necesidades e intereses son irremediabilmente subjetivos, parece que todo acuerdo relacionado con ellos podría ser a lo sumo un compromiso contingente entre intereses rivales y en última instancia irreconciliables. Habermas está interesado, naturalmente, en hacer frente a este tipo de objeciones. Argumenta que no solamente existen intereses particulares sino también intereses comunes o «generalizables»; y, precisamente, la función del discurso práctico es examinar qué intereses son capaces de ser «compartidos comunicativamente» (susceptibles de consenso) y cuáles no (cuáles son a lo sumo susceptibles de un compromiso negociado). En el primer caso, si el consenso se basa en un conocimiento adecuado de las condiciones y consecuencias, y en una percepción «veraz» por parte de los participantes de sus intereses «reales» (y no en el engaño o en el autoengaño), entonces se trata de un consenso racionalmente motivado. Si la fuerza motivadora en que se basa el acuerdo es un reconocimiento no engañoso de las necesidades e intereses comunes a la luz de un conocimiento adecuado de las condiciones existentes (y de las condiciones factibles), de las consecuencias probables, etc., ¿qué razones podría haber para negar a tal acuerdo el calificativo de racional? Este es precisamente el tipo de consideraciones en que pensamos cuando decimos que existen buenas razones o razones de peso para adoptar un principio de acción o un estándar de evaluación recomendados. La sospecha de irracionalidad parece brotar de una concepción de las necesidades e intereses que los reduce al ámbito de lo pre-racional o de lo irracional, al ámbito de lo irremediabilmente subjetivo. Pero esta concepción, o ignora o no logra hacerse cargo del hecho de que en el nivel sociocultural «la naturaleza interna» queda integrada en estructuras intersubjetivas de comunicación.

El lenguaje funciona aquí como una especie de transformador. Al insertar los procesos psíquicos, como son las sensaciones, necesidades y sentimientos, en las estructuras de la intersubjetividad lingüística, los episodios internos se convierten en contenidos intencionales, que sólo pueden estabilizarse en el tiempo de forma reflexiva, es decir, como intenciones recíprocamente expectables. De este modo, las sensaciones, necesidades, y sentimientos (placer/displacer), se transforman en percepciones, deseos, y goces o padecimientos, que o bien plantean una pretensión de objetividad, o se quedan en meramente subjetivos. Las percepciones de objetos de la experiencia son expresadas siempre como objetivas: como *afirmaciones*. Los deseos pueden ser expresados como objetivos; en tal caso pretenden expresar intereses generalizables, capaces de ser justificados por normas de acción, es decir: como *mandatos*. Paralelamente, los goces, en la medida en que sean objetivables, pueden ser justificados a partir de criterios de evaluación: justo como *valoraciones*. Afirmaciones (juicios declarativos), preceptos (juicios normativos) y valoraciones (juicios evaluativos) expresan un «contenido experiencial» objetivo, quedando garantizada la objetividad de la percepción gracias a la estructura intersubjetivamente compartida de los objetos de la experiencia posible, y la objetividad de los preceptos y de las

valoraciones merced al carácter intersubjetivamente vinculante de las normas de acción o de los criterios de valoración⁶

Así pues, aunque los intereses y valores puedan ser meramente subjetivos (como deseos particulares o goces privados), también pueden ser generalizables (como deseos compartidos o goces comunes). En este último caso, los juicios normativos o evaluativos que dan expresión a «intenciones recíprocamente expectables» pueden pretender un cierto tipo de objetividad; es precisamente esa pretensión la que queda inserta en las normas y estándares socialmente vinculantes. Dada la naturaleza de esa pretensión, sólo puede ser justificada mediante un acuerdo no forzado, por parte de aquéllos cuyos deseos y satisfacciones están en juego.

Esta conexión entre «naturaleza interna» e «intersubjetividad lingüística» permite ver que en el discurso práctico sólo puede alcanzarse un consenso racionalmente motivado si es posible poner en cuestión, y, en caso necesario, modificar, el marco conceptual de referencia originalmente aceptado (discurso metaético, discurso metapolítico). También aquí la adecuación del sistema de lenguaje en que se describen los fenómenos, se seleccionan los datos y se formulan y critican los argumentos, es condición de la racionalidad del consenso. Las necesidades y sentimientos llamados a testificar en el discurso práctico son necesidades y sentimientos interpretados; el alcance y carácter de los deseos y gratificaciones que pueden invocarse como respaldo en una argumentación político-moral dependen de las interpretaciones disponibles.

La fuerza generadora de consenso de un argumento radica en la suposición de que el sistema de lenguaje en cuyo marco se interpretan tanto las recomendaciones necesitadas de justificación como las normas y las necesidades universalmente aceptadas que se aducen como respaldo, es *adecuado*... Llamamos adecuado a un lenguaje moral que permite a determinadas personas y grupos en circunstancias dadas una interpretación veraz tanto de sus necesidades particulares como, sobre todo, de las necesidades generales y susceptibles de consenso. El sistema de lenguaje elegido tiene que permitir aquellas y sólo aquellas interpretaciones de las necesidades, en las que los participantes en el discurso puedan hacer transparente su naturaleza interna y reconocer qué es lo que verdaderamente quieren... En virtud de sus propiedades formales, el discurso práctico tiene que garantizar que los participantes puedan percatarse de la inadecuación de las interpretaciones tradicionales de las necesidades; tienen que poder desarrollar el sistema de lenguaje que les permita decir qué es lo que quieren en las circunstancias dadas y en relación con las circunstancias factibles, y qué es lo que deben querer sobre la base de su consenso universal⁷.

⁶ EI, epílogo, p. 390.

⁷ «Wahrheitstheorien», pp. 251-252. Por consiguiente, la racionalidad del discurso práctico está más ligada a la «veracidad» —la ausencia de engaños o de autoengaños— que la racionalidad del discurso teórico. Cf. también la nota 32 de la sección 4.2; como

La importancia que los marcos conceptuales de referencia tienen para el discurso moral, y la consciencia de la existencia de marcos de referencia alternativos, han sido suficientemente subrayadas por la investigación histórica y antropológica. Y los estudios críticos, tanto a nivel psicológico como a nivel sociológico, nos han demostrado la posibilidad de que se produzcan autoengaños sistemáticos y lo difícil que pueden ser «saber realmente lo que queremos». Es evidente que todo ello es relevante para la evaluación de la racionalidad de un consenso acerca de normas; un acuerdo alcanzado discursivamente, relativo a la regulación de las oportunidades de satisfacción legítima de necesidades, sólo puede ser un consenso «racionalmente motivado» si los participantes en el acuerdo pueden saber y decir qué es lo que realmente desean. El engaño y el autoengaño, la conducta conscientemente estratégica y las distorsiones inconscientes de la comunicación son razones *prima facie* para negar que el consenso sea un consenso garantizado, que el consenso sea solamente resultado de la fuerza de la argumentación.

Finalmente, en el nivel más radical del discurso práctico (el correspondiente a la crítica del conocimiento en el discurso teórico), tiene que ser posible reflexionar sobre «la dependencia de la estructura de nuestras necesidades respecto al estado de nuestro saber y de nuestro poder; nos ponemos de acuerdo sobre las interpretaciones de nuestras necesidades a la luz de las informaciones existentes sobre el espacio de lo factible y de lo conseguible: a qué clases de informaciones hemos de concederles preferencia en el futuro es, por su parte, una cuestión práctica; por ejemplo, prioridades por las que ha de guiarse la política de fomento de la ciencia (formación de una voluntad colectiva en política del conocimiento)»⁸. En este nivel los límites entre el discurso teórico y el discurso práctico tienden una vez más a hacerse difusos. Mientras que la crítica del conocimiento exigía una tematización de los intereses subyacentes a las distintas formas de investigación, la crítica de la conciencia práctico-moral exige preguntarse por lo que debemos querer conocer, y esto depende a su vez de

cabía esperar por lo dicho en la discusión acerca de la evolución social en la sección 3.6, Habermas sostiene que el lenguaje práctico-moral también ha de considerarse desde un punto de vista evolutivo «como producto de procesos de aprendizaje dependientes de la experiencia». También aquí la relación del lenguaje en que se formula el *warrant* (garantía), con el ámbito de realidad sobre que versa la discusión viene determinada «por un proceso independiente de aprendizaje y desarrollo». Sólo que aquí el proceso en cuestión es el desarrollo de las imágenes del mundo y de los sistemas de moral y derecho. Así como la posibilidad de la inducción ha de clarificarse a la luz del desarrollo cognitivo, así también la factibilidad de la universalización se basa en un desarrollo de la conciencia político-moral.

⁸ «Wahrheitstheorien», p. 254.

lo que podemos conocer. La razón teórica y la razón práctica están indisolublemente ligadas; son momentos de una racionalidad global cuyo desarrollo coherente significa el desarrollo de una voluntad racional.

Desde el punto de vista de la teoría moral, esta discusión del discurso resulta demasiado general y un tanto insuficiente; es obvio que requiere aún un desarrollo considerable. También es claro que existe una multitud de objeciones a las que habría que hacer frente a lo largo del camino. Dejo a otros su formulación y evaluación. Lo que quiero hacer en lo que resta de esta sección es sugerir algunos ángulos de visión desde los que pueden adquirir un relieve más nítido algunos de los puntos fuertes y algunas de las debilidades de este planteamiento de Habermas.

En la sección 3.2 discutí la versión de Winch de la lógica de la investigación social. Winch sostenía que el acceso del científico social a sus datos, así como su formulación y aplicación de «categorías más reflexivas», necesariamente tenía que pasar por la forma en la que los participantes ven su propio mundo social. La comprensión de la forma de vida en que la acción se situaba resultaba ser, en consecuencia, el nivel fundamental de la investigación social. Y tal comprensión, comentaba Winch, guardaba mayor afinidad con «la pesquisa de las relaciones internas de un sistema de ideas» que con «la aplicación de generalizaciones y teorías a casos particulares». Pues «las relaciones sociales entre los hombres, y las ideas que las acciones de los hombres materializan, son en realidad la misma cosa considerada desde distintos puntos de vista». Al evaluar la argumentación de Winch, subrayé que el problema de la relación entre el lenguaje del investigador social y el del grupo que se investiga era un problema que en buena parte quedaba sin discutir en su libro. Sin embargo, en un artículo posterior «Understanding a Primitive Society», Winch aborda este punto. Winch se centra en «la tensión inherente a la situación del antropólogo», el cual tiene que ofrecer una explicación de las prácticas y creencias mágicas que resulte inteligible según los estándares de la cultura a que él y sus lectores pertenecen, «una cultura cuya concepción de la racionalidad está profundamente influida por los resultados y métodos de las ciencias, y que considera cosas tales como la fe en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como un paradigma de irracionalidad»⁹. Esta tensión, y los problemas que suscita en relación con la universalidad de los criterios de racionalidad, han re-

⁹ P. Winch, «Understanding a Primitive Society», *American Philosophical Quarterly* (1964), pp. 307-324, reimpreso en Bryan Wilson, ed., *Rationality*, New York, 1970, pp. 78-79.

cibido una considerable atención por parte de los filósofos y de los antropólogos¹⁰.

Winch defiende lo que algunos han llamado un principio de caridad o de tolerancia en la interpretación y otros un relativismo que socava toda esperanza de descubrir estándares transculturales y transhistóricos de racionalidad. En oposición explícita al «intelectualismo» de generaciones anteriores de antropólogos, Winch sostiene que el investigador no puede simplemente empezar suponiendo que él y su cultura son paradigmas de racionalidad; pues eso inevitablemente conduce a equiparar diferencia cultural con inferioridad cultural, es decir, a malentender otras formas de vida como puramente precientíficas o protocientíficas. Propone, en lugar de eso, que el antropólogo busque criterios contextualmente dados conforme a los cuales las creencias y prácticas ajenas aparezcan como racionales. Esto exige una especie de proceso dialéctico en el que, poniendo de algún modo la concepción que los otros tienen de la conducta inteligible en relación con la concepción que nosotros tenemos de ella, forjemos una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad: «Estudiar seriamente otra forma de vida significa necesariamente tratar de ampliar la nuestra —y no simplemente encorsetar la otra forma de vida en los límites vigentes de la nuestra.»¹¹

Esta reacción contra la práctica de los antropólogos que entendían las sociedades primitivas en términos de oposición entre racionalidad e irracionalidad —o más precisamente, entre «nuestra» «racionalidad científica» y «la irracionalidad primitiva»—, ha sido considerada por muchos como una reacción excesiva. Winch ha sido acusado (especialmente por los racionalistas críticos de observancia popperiana) de defender un relativismo que socava toda posibilidad de desarrollar formas de investigación social que merezcan el título de «científicas», de poner las distintas concepciones de la realidad y de la racionalidad al mismo nivel y, por tanto, allende toda crítica. En otro lugar he argumentado que los críticos de Winch tienen en parte razón, pero que en última instancia no consiguen presentar argumentos convincentes contra él¹². Tienen razón al argumentar que ciertos elementos básicos del pensamiento científico —tales como los principios fundamentales de la lógica, algunos conceptos elementales de matemáticas, algunos procedimientos inductivos, ciertas estructuras gene-

rales de la experiencia sensorial— son histórica y culturalmente universales. Pero no logran presentar argumentos convincentes, porque lo que tendrían que demostrar es que, so pena de irracionalidad, esta «protociencia» tiene que ser subrayada, desarrollada y desplegada como lo ha sido en nuestra cultura. Y esto implica en última instancia consideraciones prácticas. La cuestión de hasta qué punto deben llevarse hasta sus últimas consecuencias determinados principios del pensamiento, de qué lugar han de ocupar en nuestras vidas, la cuestión de los medios a que hemos de recurrir en las distintas áreas de la existencia, son cuestiones que, por su parte, no pueden decidirse apelando a los principios del razonamiento científico. En última instancia, argumenta Winch, se trata de una cuestión práctica: de la cuestión de cómo afrontar mejor los problemas de la existencia humana. La debilidad subyacente a la mayoría de los argumentos en contra de la relatividad de los estándares de racionalidad es que parten de una noción de racionalidad restringida a los cánones reconocidos del razonamiento científico. La argumentación contra el relativismo exige una noción más comprensiva de racionalidad, una noción que incorpore una concepción de la razón práctica y que amplíe la concepción de la razón teórica de modo que ésta no se reduzca a «el» método científico.

Es precisamente esta noción más comprensiva de racionalidad la que la teoría de la competencia comunicativa trata de desarrollar. Las pretensiones de inteligibilidad, de rectitud, y de verdad son presuposiciones universales de la interacción comunicativa. Estas pretensiones y las formas de resolver sobre ellas, tomadas conjuntamente y en su conexión recíproca, constituyen el núcleo de una concepción más adecuada de la racionalidad, de una concepción de la que cabría plausiblemente decir que es universal. Para este punto de vista las formas más puras de razón teórica y de razón práctica son las descritas en los modelos del discurso teórico y práctico. De ahí que resulte instructivo preguntarse qué es lo que este modelo discursivo puede aportar en lo tocante a la resolución del problema del relativismo, planteado en torno a la antropología cultural.

En *African Traditional Cultures and Western Science*, Robin Horton ofrece una estimulante explicación de los aspectos en que el pensamiento mágico-religioso es similar al pensamiento científico. Pasa después a señalar las diferencias. Estas giran en torno al hecho de que en las sociedades tradicionales africanas no existe una consciencia desarrollada de las alternativas posibles a los sistemas de creencias establecidos. Los modos de pensamiento dominantes se caracterizan más bien por una actitud de protección hacia los sistemas de categorías y creencias recibidos. «Fragmentos particulares de pensamiento están ligados a las ocasiones particulares que los evocan... los enunciados teóricos son en gran parte asunto de ocasión, no es probable oír-

¹⁰ Véanse, por ejemplo, los ensayos recogidos en Wilson, *Rationality*.

¹¹ Winch, «Understanding a Primitive Society», p. 99. La posición de Winch en este ensayo está próxima a la de Gadamer. Cf. Th. McCarthy, «The Operation Called *Verstehen*: Toward a Redefinition of the Problem», en Schaffner y R. Cohen, eds., *PSA 1972*, Dordrecht, Holland, 1974, pp. 167-193.

¹² T. MacCarthy, «The Problem of Rationality in Social Anthropology», *Stony Brook Studies in Philosophy* (1974), pp. 1-21.

los fuera de contexto o como parte de una discusión general sobre "nuestras creencias"... El pensamiento tradicional ha tendido a ir ligado al trabajo de explicación sin pararse a reflexionar sobre la naturaleza y reglas de este trabajo... Las actividades intelectuales de segundo orden (están) virtualmente ausentes... Existe una marcada renuencia a registrar los reiterados fracasos en las predicciones y a reaccionar poniendo en cuestión las creencias implicadas. En lugar de eso se utilizan otras creencias vigentes para «disculpar» cada fracaso en el instante en que se produce ("elaboración secundaria")... Y así, las principales distinciones clasificatorias del sistema vienen defendidas por relaciones de evitación contra todo suceso que las desafíe, como si de un tabú se tratase.»¹³ En una palabra, las culturas tradicionales africanas carecen en buena medida de lo que Popper denomina una *tradicón crítica* y de lo que Habermas llama *discurso institucionalizado*. De hecho la discusión crítica se halla sistemáticamente impedida por artificios tales como la elaboración secundaria o las reacciones de evitación de tabúes. En la medida en que esta descripción pueda considerarse precisa y en la medida en que se ajuste a otras culturas «primitivas», cabría argüir que los procedimientos de estas culturas para enjuiciar creencias y elaborar prácticas son, en algunos aspectos, menos racionales de lo que (a veces, al menos) son los nuestros, y, por tanto, que la dimensión crítica de las interpretaciones antropológicas no es meramente una forma de imperialismo cultural que conduzca inevitablemente a malentender esas otras culturas.

Sospecho que Winch se opondría a este tipo de argumentaciones, a las que no consideraría sino como una versión más refinada de la distorsión intelectualista. ¿Por qué, podría preguntar Winch, es tan racional resolver las pretensiones de validez discursivamente? ¿A qué estándares podría uno apelar para justificar esta pretensión? Existe un sentido en que la respuesta parece clara. Por *racionalidad* entendemos, por lo menos en parte, la voluntad de empujar discursivamente las cosas por este camino. Pero estoy seguro de que Winch replicaría que los estándares de racionalidad de los azande no exigen, y de hecho no aprueban, que se haga tal cosa. Y podría añadir que como nuestros estándares y actitudes son incompatibles con una forma tradicional de vida, la verdadera cuestión es más bien de naturaleza práctica que de naturaleza teórica. Es una cuestión relativa a las diferentes formas de vida como diferentes modos de llenar el «espacio ético» circunscrito por universales de la existencia humana tales como el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales¹⁴.

¿Existe alguna respuesta a esto? Karl-Otto Apel, que sostiene una

¹³ R. Horton, «African Traditional Thought and Western Science», en Wilson, *Rationality*, pp. 258-266.

¹⁴ Cf. Winch, «Understanding a Primitive Society», pp. 107 ss.

posición similar a la de Habermas, desarrolla el siguiente argumento: plantear de este modo la cuestión de la universalidad de los estándares de racionalidad es ya, e inevitablemente, adoptar la actitud discursiva¹⁵. Los participantes en el debate sobre relativismo, incluyendo a Winch, aceptan como condiciones de su participación las presuposiciones universales e inevitables del razonamiento argumentativo. Por tanto, no pueden argüir consistentemente que los estándares no discursivos de racionalidad sean tan buenos o incluso superiores a los propios. A lo sumo, Winch podría unirse silenciosamente a los azande y tratar de ser como ellos. Este argumento «"tu quoque" transcendental», como Habermas lo llama, tiene, indudablemente, cierta fuerza. Los argumentos que los relativistas presentan en favor de las culturas «primitivas» no solamente apelan a estándares de argumentación ausentes en las culturas que ellos defienden, sino que hacen uso de modos de razonamiento reflexivos (metateóricos, metaéticos, epistemológicos, históricos y antropológicos) de los que en amplia medida carecen esas culturas. Hay un ineludible aire de superioridad en las razones que la defensa aduce; se trata de una defensa que los clientes no podrían hacer por sí mismos sin dejar de ser clientes.

A pesar de su atractivo, esta descripción del dilema del teórico, no es, a mi entender, concluyente, ya que puede leerse en el sentido de que si uno considera el asunto discursivamente, se compromete —al menos mientras lo esté haciendo así— a reconocer determinados estándares de racionalidad. Pero esto no demuestra que la actitud discursiva tenga ella misma una significación universal. El argumento comporta, pues, como dice Habermas, un elemento irreductiblemente decisionista¹⁶. La entrada en una discusión crítica es presentada como una decisión por la racionalidad; toda tentativa de justificar racionalmente (argumentativamente) esta decisión inevitablemente implica un círculo vicioso. Habermas pretende ser capaz de salvar esta sima decisionista. Presenta dos argumentos diferentes en favor de la objetividad y de la universalidad de los estándares discursivos de racionalidad: el uno «empírico» y el otro «sistemático». El argumento empírico consiste básicamente en una apelación a la lógica evolutiva subyacente a la adquisición de la competencia comunicativa. Si pudiera defenderse que la capacidad de razonar argumentativa y refle-

¹⁵ Cf. K.-O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, pp. 358-436, y «Sprechakththeorie und transzendente Sprachpragmatik: zur Frage ethischer Normen», en *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 10-173.

¹⁶ Cf. *Legitimationsprobleme*, Frankfurt, 1973 (versión castellana: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975), pp. 151-152, nota 160. Cf. su temprana crítica a Popper sobre el mismo punto en «Contra un racionalismo menudado de modo positivista».

xivamente acerca de las pretensiones de verdad y rectitud representa un estadio lógico-evolutivo avanzado de la adquisición de una competencia cognitiva y de una competencia moral, que se extienden a toda la especie, entonces parece que el investigador social tendría motivo para aplicar estándares de racionalidad crítica al interpretar cualquier sistema de creencias y de prácticas. Por supuesto que para defender tal cosa con fuerza suficiente sería necesario suministrar una explicación más adecuada de conceptos claves tales como *lógica evolutiva* y *estadio evolutivo* que las que se suelen dar usualmente. Sería también necesario desactivar la persistente sospecha de etnocentrismo, de que a veces se hacen reos tales estudios. El punto de partida de tales estudios lo constituyen típicamente las competencias cognitiva, lingüística, y moral de los adultos de nuestra sociedad. En actitud retrospectiva, por así decirlo, reconstruimos los estadios de desarrollo que han conducido hasta el punto en que nosotros, los adultos competentes, nos encontramos. Un relativista podría argumentar que los conceptos de mayoría de edad o competencia (o *Mündigkeit*) que subyacen a tales estudios son específicos de una determinada cultura; pues decididamente no son, por lo menos en lo que concierne a los estadios «superiores», los de las culturas «primitivas» estudiadas por los antropólogos. ¿Hasta qué punto y en virtud de qué razones, es entonces legítima la aplicación a «su» cultura de las estructuras enraizadas en «nuestros» conceptos?

A todas luces nos encontramos aquí con una versión del «para nosotros»/«para ellos» que recuerda la de la Fenomenología de Hegel. Y la forma de enfrentarse a la objeción relativista podría muy bien ser otra variación de un tema hegeliano; tendría que demostrarse, sobre todo, que los «estadios superiores» del pensamiento y de la acción son realmente superiores, que su relación con los «estadios inferiores» no es meramente una relación de diferencia y de oposición, sino una relación de despliegue y de desarrollo. Lo que está en cuestión no es simplemente el problema empírico de qué viene después, sino la cuestión sistemática de la relación de lo posterior con lo anterior. Es claro que es esto precisamente lo que los psicólogos evolutivos tenían a la vista. Los estudios de Piaget sobre el desarrollo del razonamiento lógico, por ejemplo, defienden explícitamente la superioridad comparativa de los sistemas lógicos que se dominan en cada estadio posterior. El sistema posterior no es simplemente diferente de, sino también una extensión de, los sistemas anteriores, a los que a la vez presupone. El argumento empírico y el argumento sistemático son, pues, en realidad, dos dimensiones de un mismo argumento en favor del crecimiento y del desarrollo por oposición al mero cambio.

Aplicando ahora todo lo dicho al modelo discursivo de Habermas, tendría que demostrarse que el desempeño de las pretensiones de verdad y de rectitud mediante razonamiento argumentativo (sujeto a las

condiciones que Habermas describe) representa la realización y terminación de competencias que son universales para el género humano. Habermas, claramente, cree que así es en realidad. La capacidad de comunicarse, argumenta Habermas, pone ya a disposición de cada uno los medios *formales* para «construir» una situación discursiva de habla.

Una situación de habla determinada por una intersubjetividad pura es una idealización. El dominio de los universales constitutivos del dialogo no equivale por sí mismo a la capacidad de establecer de hecho la situación ideal de habla. Pero la competencia comunicativa sí que significa el dominio de los medios de construcción necesarios para su establecimiento. Pese a todo lo deformada que esté la intersubjetividad del entendimiento mutuo, el *diseño* de una situación ideal de habla está necesariamente implicado en la estructura del habla potencial, ya que todo habla, incluso la dirigida conscientemente a engañar, se orienta por la idea de verdad. Esta idea sólo puede analizarse en relación con un consenso alcanzado en un discurso universal y sin retriicciones... Sin embargo, no podemos ser capaces de realizar la situación ideal de habla en virtud de la sola competencia comunicativa y con independencia de las estructuras empíricas del sistema social al que pertenecemos. Sólo podemos anticiparla¹⁷.

El paso crucial en este argumento es obviamente el paso de la universalidad de las pretensiones de verdad (y de rectitud) al discurso como modo adecuado de resolver sobre ellas. En cierto sentido el modelo discursivo de la verdad y de la rectitud tiene por objeto asentar precisamente esto. Pero los argumentos en favor de estos modelos obtenían su plausibilidad de nuestra comprensión de esas pretensiones. Para los efectos de la presente discusión, lo que tiene que demostrarse es que toda forma de acción comunicativa implica pretensiones que exigen, o que por lo menos permiten, un desempeño discursivo. En otras palabras, la universalidad de los estándares de racionalidad in-crustados en el modelo del discurso sólo puede demostrarse si las pretensiones de validez implícitamente planteadas en los contextos no discursivos —incluyendo los contextos de interacción en culturas que carecen de tradición crítica—, apuntan ellas mismas intrínsecamente a la posibilidad de desempeño discursivo. De hecho, es en esto en lo que Habermas apoya la distinción entre su posición y las que implican alguna forma de «decisión previa» por la discusión crítica.

El argumento *tu quoque* trascendental trata de convencer a aquel que se pregunta por la fundamentación de un principio racional de tipo argumentativo de que con su pregunta, si se la entiende bien, ya se ha situado precisamente en el terreno de ese principio... Este argumento *tu quoque* de tipo trascendental puede aplicarse, a mi juicio, no sólo a aquél que (por lo menos una vez) ha participado en una argumentación, sino a cualquier sujeto

¹⁷ «Towards a Theory of Communicative Competence», p. 372.

capaz de lenguaje y de acción. Incluso a aquel que todavía no ha participado nunca en una argumentación podemos tratar de vencerlo con éxito del principio racional apelando al saber intuitivo del que «desde siempre» dispone como hablante competente. La idea del habla racional, si se me permite expresarme así, no tiene únicamente sus raíces en las estructuras generales del discurso y de la argumentación, sino en las propias estructuras básicas de la acción lingüística... Quien realice un acto de habla con la finalidad de entenderse, al no tener más remedio que plantear pretensiones de verdad y de rectitud, tiene implícitamente que haber reconocido que su acción remite a la argumentación como única vía de *proseguir* la acción consensual en caso de que las pretensiones de validez planteadas ingenuamente y reconocidas fácticamente se vean problematizadas. En cuanto hacemos explícito el sentido que tienen las pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo, nos percatamos de que ya en la acción consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación¹⁸.

A veces este argumento adquiere un cierto tinte psicológico, y entonces resulta claramente no plausible. Que toda acción comunicativa, incluso en las culturas que carecen de una tradición discursiva, implique un «reconocimiento implícito» o una «esperanza» de que las pretensiones de validez puedan desempeñarse discursivamente es algo que resulta improbable e inverosímil, cualquiera sea la lectura psicológica que se haga de estos términos. Como el propio Habermas señala, existen en los diferentes contextos de acción numerosas formas de enfrentarse a las pretensiones de validez problemáticas por ejemplo, señalando las experiencias en que se basan, o apelando a autoridades aceptadas o a valores y normas reconocidos. En particular, los miembros de culturas «primitivas» están a menudo en desacuerdo sobre asuntos relativos a los oráculos, a la brujería, a la magia, etc., y son capaces de resolver con éxito sus diferencias sin recurrir a argumentaciones discursivas en el sentido que aquí está en cuestión. De hecho Habermas considera explícitamente que la institucionalización del discurso representa un desarrollo evolutivo relativamente tardío, una de «las innovaciones más difíciles y amenazadas de la historia humana»¹⁹. Y sólo en la medida, y en las esferas, en que se desarrolla tal institucionalización podemos hablar de una expectativa general de justificación argumentativa.

Su argumento tiene, por tanto, que ser leído como una forma de argumento conceptual; y por cierto, Habermas suele formular la de-

¹⁸ «Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs», en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976 (versión castellana: «Dos observaciones en torno al discurso práctico», *La reconstrucción del Materialismo histórico*, Madrid, 1981).

¹⁹ «Wahrheitstheorien», p. 265, nota 45. Cf. también la introducción a *Theorie und Praxis*, pp. 31 ss. Como indiqué en la discusión acerca de la teoría de la evolución social de Habermas, (sección 3.6), éste sostiene que es sólo en las etapas «postconvencionales» del desarrollo moral cuando se presupone la capacidad de participar en el discurso.

fensa de la referencia implícita de las pretensiones de validez a la argumentación con giros tales como *ihrem Sinne nach* (de acuerdo con su significado o su sentido)²⁰. Para establecer este tipo de conexión no basta con mostrar que las pretensiones de verdad y de rectitud, tal como nosotros a veces las entendemos, pueden en última instancia ser justificadas discursivamente y sólo discursivamente. Tiene que demostrarse que tal cosa es inherente a estas pretensiones de validez con independencia del contexto de interacción en que se planteen (a condición solamente de que tal interacción se oriente al entendimiento). A esto nuestro relativista podría replicar que el significado o sentido de las pretensiones de verdad o de rectitud tiene que entenderse en conexión con la forma en que de hecho funcionan en un grupo dado de lenguaje. Si los miembros de un grupo particular plantean y fundamentan tales pretensiones sin referencia a la argumentación discursiva, ¿en qué podemos basarnos para sostener que esas pretensiones, *ihrem Sinne nach*, implícitamente, apuntan a la posibilidad de desempeño discursivo? ¿Dónde está ese *Sinn*, que no es el que les atribuye el grupo en cuestión?

Voy a concluir esta discusión con una breve observación. El tipo de pretensión que Habermas está planteando no es del todo inusitado. Ha sido planteado repetidamente por la filosofía y por otras disciplinas «reflexivas» —la pretensión de que el significado o sentido «pleno» de un modo de pensamiento o de acción dado no es siempre (o ni siquiera por lo común) consciente a los implicados en él, de que la explicación o reconstrucción sistemáticas de lo involucrado en él puede conducirnos a ver presuposiciones o implicaciones de las que los participantes no eran conscientes. No encontramos nada de reprochable en la pretensión de que, por ejemplo, las operaciones elementales de la aritmética o los pasos elementales en el razonamiento están (*ihrem Sinne nach*) relacionados de algún modo con sistemas de principios matemáticos y lógicos que sólo fueron desarrollados plenamente en un período histórico posterior. Tampoco hay nada intrínsecamente reprochable en la pretensión de Habermas de que los modos no discursivos de decidir sobre pretensiones de validez apuntan (*ihrem Sinne nach*) a la posibilidad, en principio, de un examen crítico; es en esta posibilidad en la que se basa nuestra propia concepción de la empresa socrática.

Lo que Habermas llama «ética comunicativa» se funda en las «normas fundamentales del habla racional». La comunicación que se orienta hacia la obtención de un acuerdo, inevitablemente implica el planteamiento y reconocimiento recíproco de pretensiones de validez. Las

²⁰ Cf., por ejemplo, «Zwei Bemerkungen», p. 341.

pretensiones de verdad y de rectitud, cuando se las cuestiona radicalmente, sólo cabe desempeñarlas mediante un discurso argumentativo que conduzca a un consenso racionalmente motivado. El análisis pragmático-universal de las condiciones del discurso y del consenso racional muestra que éstos se basan en la suposición de una «situación ideal de habla», caracterizada por una igualdad efectiva de oportunidades de asumir roles dialógicos. Esta imputación inevitable (pero por lo general contrafáctica) es una «ilusión» constitutiva del propio sentido de la argumentación racional; al hacerla, anticipamos una forma de vida caracterizada por una intersubjetividad «pura» (no coaccionada ni menguada por distorsiones). Por tanto, las condiciones pragmático-universales de posibilidad de justificación racional de las normas de acción o de evaluación tienen ellas mismas un carácter normativo. La búsqueda de los principios fundamentales de la moral empieza propiamente con un giro reflexivo, ya que esos principios están incrustados en la misma estructura del discurso práctico²¹.

Esto (y Habermas no lo negaría) es una caracterización sumamente abstracta de los fundamentos de la ética. En realidad parece moverse en el mismo nivel que la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant, y centrarse exclusivamente, como lo hacía esa obra de Kant, en «el principio supremo de la moralidad». Es evidente que existe una serie de paralelismos entre ambos, y que en cierto sentido la ética comunicativa puede considerarse como una reconstrucción de la ética kantiana. No es éste el lugar para desarrollar esta sugerencia con más detalle, pero sí que conviene indicar que alguna de las objeciones clásicas al «formalismo» de Kant no afectan al modelo discursivo de Habermas. La revisión más importante, y de la que dependen todas las demás, es el paso que la ética comunicativa lleva a efecto, del marco de referencia de la conciencia moral solitaria, reflexiva, a la comunidad de los sujetos en diálogo. En la discusión del trabajo y la interacción en la sección 1.2, mencioné la crítica de Habermas a las presuposiciones «monológicas» de la ética kantiana. Habermas argumentaba que la voluntad autónoma de Kant representa una peculiar abstracción respecto a las relaciones éticas de los individuos que comunican entre sí; que el solipsismo moral de Kant sólo queda reconciliado con la universalidad de los principios éticos a través de una suerte de sincronización preestablecida de la reflexión solitaria de todos los seres racionales.

Kant define la acción moral según el principio de: «no actuar conforme a ninguna otra máxima que la que pueda tenerse también a sí misma por

²¹ En un pasaje Habermas indica que estos principios son necesarios, pero no suficientes para la fundamentación de la ética: «Wahrheitstheorien», p. 226, nota 18.

objeto como una ley general»... Cada sujeto particular, al examinar sus propias máximas para ver si son idóneas como principios de una legislación universal, tiene que *suponer* esas mismas máximas de acción a todos los demás sujetos como máximas igualmente obligatorias para ellos... Las leyes morales son abstractamente universales en el sentido de que, al valer para mí como generales, *eo ipso* tienen que ser pensadas como válidas para todos los seres racionales. De ahí que bajo tales leyes la interacción se disuelva en acciones de sujetos solitarios y autosuficientes, cada uno de los cuales tiene que actuar como si fuera la única conciencia existente, y sin embargo, tener al mismo tiempo la certeza de que todas sus acciones que se sujetan a leyes morales concuerdan necesariamente y de antemano con todas las acciones morales de todos los demás sujetos posibles²².

El núcleo de esta crítica es evidentemente que la racionalidad y la universalidad de las máximas de acción no pueden decidirse monológicamente —dentro del horizonte de la conciencia moral solitaria, reflexiva. La cuestión de si una norma es universalizable, susceptible de un consenso racional, sólo puede decidirse dialógicamente en un discurso no restringido y no sometido a coacciones. Desde este punto de vista, el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant: más que atribuir como válida a todas las demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal²³. Una voluntad racional no es algo de lo que podamos cer-

²² «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"», en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968 (versión castellana: «Trabajo e Interacción notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena», *Técnica y Ciencia como ideología*, Madrid, 1984), pp. 20-21.

²³ Tal desplazamiento del énfasis aparece con toda claridad cuando se interpreta a Kant desde un punto de vista procedimental. Cf. John Silber, «Procedural Formalism in Kant's Ethics», *Review of Metaphysics*, 28 (1974), pp. 197-236. Silber interpreta el imperativo categórico como la formulación de un procedimiento al que el juicio moral ha de ajustarse para poder ser de recibo. La segunda de las reglas generales de Kant para el juicio es «ponerse uno mentalmente en el lugar o punto de vista de otro», «pensar desde el punto de vista de cualquier otro». Como señala Silber, lo que aquí interesa a Kant es la «comunicabilidad universal»; pero (y esta es la objeción de Habermas) esta comunicabilidad es asegurada en Kant monológicamente. Pensar desde un «punto de vista universal» es, en palabras de Silber, una «especie de experimento mental»: «Si en la decisión concierne a cómo tratar a los otros, uno se ha puesto mentalmente a sí mismo en el lugar de los otros, y ha seguido además los otros principios del juicio, entonces tenemos que *presumir* que el tratamiento de que se hace objeto a los otros acaso esté equivocado, pero no que sea arbitrario, ya que *presumiblemente* las partes afectadas coincidirán (p. 217, el subrayado es mío). El contraste entre mi presunción de que los otros coincidirán con los resultados de mi deliberación y la obtención de un consenso en el diálogo, pone de manifiesto con toda claridad las diferencias entre ambos procedimientos».

ciorarnos y asegurarnos *privatim*; es algo indisolublemente ligado a procesos de comunicación en los que «se descubre» y «se forma» una voluntad común. «Las normas discursivamente justificables, y los intereses susceptibles de universalización, tienen un núcleo no-conventional; ni se los encuentra ahí ya existiendo empíricamente ni simplemente se los pone en virtud de una decisión, sino que *se forman* y *descubren* de manera no contingente —si es que ha de existir algo así como una voluntad *racional*.»²⁴

Esta referencia a la formación de una voluntad común en lo concerniente a intereses generalizables indica otra diferencia básica entre la ética comunicativa y la ética kantiana. Para Kant la autonomía de la voluntad exige la exclusión de todo interés «patológico» en la elección de las máximas de acción. Ciertamente que toda acción, y por tanto toda máxima, tiene una materia o contenido al igual que tiene una forma. Pero los fines particulares de la acción (que podríamos resumir como «felicidad»), así como los deseos e inclinaciones que nos empujan hacia ellos, tienen que ser excluidos como tales (no, sin embargo, en tanto que figuran en la caracterización esencial de la acción y de sus máximas) de las razones determinantes, para que la acción pueda considerarse moral²⁵. La razón fundamental que tiene Kant para adoptar esta posición es bien conocida: toda máxima que venga determinada por factores contingentes es *ipso facto* inadecuada para una legislación universal; si una máxima tiene que ser universalizable, válida para todos los seres racionales, entonces tiene que ser independiente de mis inclinaciones particulares. Dicho positivamente, sólo en la medida en que mi elección (*Willkür*) está determinada solamente por la voluntad racional (*Wille*) o por la razón pura práctica, queda cualificada como un contenido posible de todas las otras voluntades racionales. Esta forma de abordar el problema de la universalizabilidad pone a la voluntad racional en oposición con las inclinaciones y deseos, con las necesidades e intereses particulares. Estos tienen que ser suprimidos *qua* factores determinantes en la elección moral. Tal antagonismo es consecuencia inevitable de la combinación del marco de referencia individualista (monológico) con la exigencia de universalidad —lo que es realmente individual tiene que ser excluido.

²⁴ EI, epílogo, p. 403.

²⁵ Las consecuencias de esta exclusión resultan evidentes en la «Dialéctica» de la segunda Crítica. Tras haber dissociado virtud y felicidad, Kant tiene que situar la realización del «bien supremo» —la unión en virtud y felicidad— más allá de este mundo. Esa unión, que es un objeto necesario de la voluntad, requiere los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En Habermas esta escisión no se plantea, ya que el contenido del consenso que se busca en el discurso concierne directamente a la felicidad.

Esta constelación se altera visiblemente cuando pasamos al marco de referencia intersubjetivo (dialógico) de Habermas. La finalidad del discurso es llegar a un consenso sobre qué intereses son generalizables. En esta construcción, los deseos, necesidades, apetencias, e intereses individuales no necesitan —y tampoco pueden— ser excluidos, pues de lo que se trata es, precisamente, de llegar a un acuerdo acerca de ellos. Por supuesto que también en este modelo un interés que resulte ser meramente individual será inadecuado como base para una legislación universal. Sin embargo, esta inadecuación no es algo que afecte de antemano al interés *qua* interés sino sólo *qua* no generalizable. Como consecuencia, el significado y las condiciones de la autonomía son notablemente diferentes. Esta ya no se define por vía de una oposición con los intereses *per se*, sino más bien en términos de la racionalización de los intereses mismos.

Los límites de la ética formalista se hacen visibles en que las inclinaciones incompatibles con los deberes tienen que ser excluidas del ámbito de lo moralmente relevante, y reprimidas; de ahí que las interpretaciones de las necesidades, vigentes en cada caso en un determinado estadio contingente de la socialización, tengan que ser aceptadas como dadas. No pueden convertirse, por su parte, en objeto de una formación discursiva de la voluntad colectiva. Sólo la ética comunicativa asegura la universalidad de las normas permisibles y la autonomía de los sujetos agentes tan sólo mediante el examen y desempeño discursivos de las pretensiones de validez con que se presentan las normas, esto es, admitiendo únicamente como válidas las normas en que todos los afectados se ponen (o podrían ponerse) de acuerdo, sin coacción alguna, como participantes en un discurso cuando entran (o entrarán) en un proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva... Sólo la ética comunicativa garantiza la autonomía, pues sólo ella representa una continuación, «con voluntad y conciencia», del proceso de inserción de los potenciales pulsionales en una estructura comunicativa de la acción, es decir, una continuación, «con voluntad y conciencia», del proceso de socialización²⁶.

Como vimos más arriba, uno de los niveles del discurso, que es condición necesaria para que el consenso pueda ser considerado racional, es la tematización de las interpretaciones vigentes de las necesidades; los intereses ni están ahí empíricamente dados, ni simplemente se los pone por decisión —se forman y se descubren en procesos de comunicación. Lo que la autonomía exige, entonces, no es la supresión de las inclinaciones sino su «inserción» en, o su «formación» por medio de, una comunicación no deformada.

De este rápido bosquejo de comparación entre Kant y Habermas se desprende que el «formalismo» de Habermas es un formalismo con una diferencia. La objeción a Kant, habitual desde Hegel, de que las normas concretas de acción no pueden ser generadas a partir de la

²⁶ *Legitimationsprobleme*, p. 124.

pura forma de la racionalidad, no tiene la misma fuerza cuando se la dirige contra el modelo del discurso. Es verdad que éste no especifica normas concretas de acción, sino solamente un «principio de justificación de principios». Pero como de lo que se trata en el discurso práctico es precisamente de la universalizabilidad de los intereses, el consenso racional significa un acuerdo acerca de normas que regulan las oportunidades de satisfacción de las necesidades; el contenido pertenece a la propia situación de discurso. Cual haya de ser en concreto ese contenido es algo que depende de los rasgos históricos de esa situación, de las condiciones y potenciales de la existencia social en ese momento y lugar. El principio de que los afectados por las normas propuestas han de llegar a un acuerdo racional entre ellos, excluye la posibilidad de legislar de una vez por todas y para todo el mundo²⁷. Pero sí que indica, aunque sea en un nivel muy general (cosa que Habermas no negaría), el procedimiento a seguir en toda legislación racionalmente justificable, cualesquiera sean la época y el lugar.

Este cambio de relación entre forma y contenido puede también expresarse de otra manera. Kant insiste en que las máximas morales no solamente tienen una forma (universalidad) sino también una materia o fin. Sin embargo, como todos los fines particulares han de quedar excluidos como razones determinantes de la acción, el imperativo categórico, cuando se lo especifica con respecto a los fines, toma la forma de una restricción impuesta a los contenidos admisibles de la volición: «un ser racional, al ser por su propia naturaleza un fin, y, por tanto, un fin en sí, tiene que servir en toda máxima como condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios»²⁸. La razón fundamental que se oculta tras esta formulación negativa es clara: «Como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin ninguna condición restrictiva (referente a la consecución de este o de aquel fin), es menester abstraer completamente de todo fin a realizar (pues todo fin particular convertiría a cada voluntad sólo en relativamente buena), el fin no es concebido aquí como un fin a realizar sino como un fin independiente, y por tanto de forma meramente negativa. Se trata del fin contra el que nunca debe actuarse»²⁹.

²⁷ «El suponer que existen normas *materiales* fundamentales, susceptibles de ser justificadas, conduce a la dificultad de que entonces hay que poder especificar teóricamente determinados contenidos normativos. Hasta el momento los esfuerzos por rehabilitar el derecho natural clásico... o el derecho natural moderno, en cualquiera de sus versiones, han resultado tan infructuosos como las tentativas de descubrir una ética material de los valores... Además, no hay necesidad de aceptar tal *onus probandi* para demostrar que las pretensiones de validez son susceptibles de crítica», *ibid.*, p. 137.

²⁸ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Immanuel Kant Werkausgabe, Bd VII Wilhelm von Weischedel, ed., Frankfurt, 1968, p. 70.

²⁹ *Ibid.*, p. 71. Las observaciones que estoy haciendo se basan en las formulaciones negativas de la *Grundlegung*. Habría que matizarlas para poderlas aplicar al con-

Todos los fines materiales que hayan de realizarse son «sin excepción sólo relativos, pues sólo su relación con una facultad apetitiva de tipo particular en el sujeto los hace valiosos». Por tanto, «no pueden dar lugar a ninguna ley práctica» sino que «sólo son base de imperativos hipotéticos»³⁰. El único fin específicamente moral, la humanidad, no es un fin a realizar sino un «fin independiente» —una condición restrictiva negativa, que de por sí no especifica ningún contenido particular positivo de la volición.

Esta construcción está a la raíz de la concepción kantiana de la política y del derecho. Estos se ocupan primariamente de asegurar la libertad negativa del hombre (es decir, la libertad respecto a la coacción externa), la cual es una condición necesaria para la libertad positiva (esto es, para la autonomía y la moralidad). Más específicamente, mientras que la moralidad es una cuestión de motivos internos (una buena voluntad), la legalidad sólo tiene que ver con acciones externas. El problema de una buena organización del Estado estriba,

«en disponer unas contra las otras las fuerzas de las distintas inclinaciones egoistas, de modo que las unas detengan los efectos destructivos de las otras o los neutralicen: de esta suerte el resultado para la razón es como si esas fuerzas no existiesen, y así el hombre, aunque no sea un hombre moralmente bueno, se ve, sin embargo, obligado a ser un buen ciudadano. El problema de la erección del Estado, por arduo que pueda parecer, es resoluble incluso para una raza de diablos (con tal de que tengan entendimiento), y es el siguiente: «Supuesta una multitud de seres racionales que necesitan para su preservación leyes universales, pero cada uno de los cuales se siente secretamente inclinado a eximirse de ellas, organizarlos de tal forma y darles una constitución de tal suerte, que aunque en sus intenciones secretas tiendan a destruirse los unos a los otros, se vigilen y neutralicen mutuamente de modo que en su comportamiento público el resultado sea el mismo que si no tuvieran esas malas intenciones»³¹.

Este problema se resuelve con el establecimiento de un gobierno republicano (que es compatible con una monarquía hereditaria si la monarquía está limitada por una constitución) en una comunidad de naciones que mantenga la paz. Pero el establecimiento de una sociedad civil bajo leyes formales no se identifica con la realización de una genuina comunidad moral (aun cuando sea una condición necesaria para ello); pues la moralidad, en cuanto opuesta a la legalidad, exige además que las leyes se obedezcan por deber —y esto es tarea de la libertad; no es algo que pueda conseguirse mediante una legislación externa.

cepto de «fines que son al mismo tiempo deberes» que Kant desarrolla en la «Tugendlehre» de su *Metaphysik der Sitten*.

³⁰ *Ibid.*, p. 64.

³¹ «Vom ewigen Frieden», *Immanuel Kant Werkausgabe* Bd. XI, Wilhelm von Weischedel, ed., Frankfurt, 1968, pp. 223-224.

Como el modelo del discurso exige que también los «fines a realizar» sean objeto de racionalización (sean comunicativamente universalizados en la medida en que ello sea posible) y que las normas sociales válidas encarnen esos intereses generalizables, la sima entre legalidad y moralidad se estrecha. El criterio de consenso racional bajo condiciones de simetría preserva la restricción especificada en la fórmula kantiana del «fin en sí mismo»: que la humanidad sea tratada como un fin y nunca sólo como un medio; que sirva como «condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios». Pero ese criterio va más allá de la especificación de un «fin en sí independiente»; pues especifica además los «fines que han de realizarse», en términos de su capacidad de ser comunicativamente compartidos en un diálogo racional. Consecuentemente, las normas así establecidas como legalmente obligatorias no son simplemente formales; no delimitan meramente espacios compatibles de acción en los que cada individuo puede perseguir sus «inclinaciones egoístas» de modo que las «unas detengan o neutralicen los efectos destructivos de las otras»; sino que, más bien, estas normas incluyen ciertos fines positivos que son de interés general. En el modelo discursivo de la moralidad y de la política,

la oposición entre los ámbitos regulados moralmente y los regulados jurídicamente queda relativizada, y la validez de *todas* las normas queda ligada a la formación discursiva de la voluntad colectiva de todos los potencialmente afectados. Esto no excluye la necesidad de normas coactivas, pues nadie sabe (hoy) en qué medida puede restringirse la agresividad y conseguirse un libre reconocimiento del principio de justificación discursiva. Sólo en este estadio, que por el momento es sólo una construcción, sería la moral estrictamente universal, con lo que dejaría de ser «meramente» moral en el sentido de una distinción entre moral y derecho. Por lo demás, también el proceso de internalización quedaría consumado una vez que quedase interiorizado el principio de justificación de los principios posibles (es decir, la disponibilidad a una clarificación discursiva de las cuestiones prácticas) y simultáneamente la continua reinterpretación de las necesidades quedase exteriorizada y ligada a procesos de comunicación³².

Por supuesto, no todos los intereses son generalizables. En todo orden político, habrá necesidad de compromisos y de esferas de acción en las que los individuos puedan perseguir libremente sus intereses particulares. Pero «la cuestión de qué sectores habrían de quedar regulados, si fuera necesario, mediante compromisos o normas formales de acción puede convertirse también en objeto de discusión»³³. Esto es, los compromisos entre, o la persecución de, intereses particulares sólo son racionalmente justificables si los intereses en cues-

³² *Legitimationsprobleme*, p. 122.

³³ *ibid.*, p. 124.

tion son realmente particulares (no-generalizables). Y esto a su vez, sólo puede decidirse racionalmente en un discurso. Por tanto «la formación democrática de la voluntad» tiene precedencia como principio de ordenación política.

La palabra «principio» es aquí importante. A juicio de Habermas, la democracia no puede equipararse con una organización específica de la sociedad, con una forma particular de gobierno, o con un método particular de seleccionar dirigentes. El no tener en cuenta esto — es decir, el no separar con claridad las cuestiones relativas al *principio* de organización y a las *razones* legitimantes de un orden político de las cuestiones relativas a su institucionalización bajo condiciones dadas— ha venido viciando la discusión sobre la democracia desde la época de Rousseau hasta los debates actuales entre teóricos *empiristas* y *normativistas*.

Rousseau no solamente entendió su contrato ideal como una definición de un nuevo nivel de justificación; sino que mezcló la introducción de un nuevo principio de legitimación con propuestas concretas de institucionalización de una dominación política justa... Si llamamos democracias precisamente a aquellas ordenaciones políticas que satisfacen el tipo de legitimidad que hemos llamado procedimental, entonces las cuestiones relativas a la democratización pueden ser tratadas como lo que efectivamente son: como cuestiones organizativas. Ya que entonces, la cuestión de qué tipos de organización y de qué mecanismos resultan más adecuados para producir decisiones e instituciones procedimentalmente legítimas depende de la situación social concreta... Aquí hay que pensar en categorías de proceso. La tentativa de organizar una sociedad democráticamente sólo puedo imaginármela como un proceso de aprendizaje autocontrolado³⁴.

A priori no podemos imponer límites a este proceso. La medida en que la formación discursiva de la voluntad colectiva puede convertirse en principio organizativo de una sociedad sin sobrecargar el sistema de la personalidad y sin que se produzcan choques irresolubles con los imperativos funcionales que compiten con ese principio, es

³⁴ «Legitimationsprobleme in modernen Staat», *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (versión castellana: «Problemas de legitimación en el Estado moderno», *Reconstrucción del Materialismo histórico*), p. 279. Básicamente esta misma distinción la hizo ya Habermas al tratar de la «participación política» en *Student und Politik*, Neuwied, 1961, pp. 13-17. Rousseau es una figura central en la lectura que hace Habermas de la teoría política moderna. Aun cuando los teóricos del contrato (Hobbes y Locke, por ejemplo) habían desarrollado con anterioridad los temas de auto-determinación y del acuerdo racional, es en la obra de Rousseau donde las condiciones formales del acuerdo racional se convierten, ellas mismas, en principio de justificación. Para Habermas esto representa el paso final en la larga marcha desde los tipos de justificación mitológicos, pasando por los cosmológicos, religiosos y ontológicos, hasta el «tipo procedimental» de legitimación, en el cual se torna decisivo el libre acuerdo entre iguales. Cf. también el papel clave que Habermas asigna a Rousseau en «Naturrecht und Revolution», *Theorie und Praxis*, pp. 89-128.

una cuestión abierta³⁵. Y lo mismo cabe decir de las *formas* en que ese principio podría institucionalizarse, ya que la respuesta correcta a esta cuestión varía con la situación histórica y con las restricciones que esa situación impone a la democratización.

Al ser un proceso empírico, todo discurso está sometido a restricciones de espacio y tiempo, y también a limitaciones de tipo psicológico y social, a diferencias de información, de influencia personal, etc.... Estas y otras restricciones, hacen necesaria una regulación del discurso... hacen necesaria una organización de la discusión, es decir, asegurar y limitar el aporte de informaciones, separar temas y contribuciones, establecer el orden de las intervenciones, etc.... Todas las regulaciones de este tipo tienen un carácter pragmático, pero nada desdeñable, ya que su objeto es hacer posible un discurso práctico bajo restricciones empíricas dadas... Esto es casi siempre difícil y a menudo prácticamente inalcanzable; pero no imposible en principio³⁶.

Por consiguiente, la democracia, en tanto que principio de ordenación política, no particulariza *a priori* ningún tipo específico de organización (por ejemplo, un sistema de soviets) como *el* correcto. Ni tampoco excluye *a priori* ninguna organización que implique representación, delegación, etc. La cuestión es, más bien, encontrar en cada conjunto concreto de circunstancias mecanismos institucionales que justifiquen la presunción de que las decisiones políticas básicas contarían con el acuerdo de todos los afectados por ellas si pudieran participar sin restricciones en una formación discursiva de la voluntad colectiva. Este principio sirve también de estándar a la teoría crítica de la sociedad.

Por tanto, una teoría de la sociedad que quiera ser a la vez una crítica de la ideología sólo podrá identificar el poder normativo incrustado en el sistema institucional de una sociedad si parte del *modelo de la represión de intereses susceptibles de universalización*, y comparar las estructuras normativas vigentes en cada caso con el estado hipotético de un sistema normativo formado, *ceteris paribus*, discursivamente. Tal reconstrucción emprendida contrafacticamente, para la que P. Lorenzen propone el procedimiento de la «*genesis normativa*», puede llevarse a efecto desde el siguiente punto de vista (justificado desde una pragmática universal): ¿Cómo hubieran interpretado colectivamente, con carácter vinculante, sus necesidades los miembros de un sistema social en un estadio evolutivo dado de las fuerzas productivas y qué normas hubieran aceptado como justificadas si con un conocimiento suficiente de las condiciones marginales y de los imperativos funcionales de su sociedad hubieran podido y querido entrar en una formación discursiva de la voluntad colectiva para decidir sobre la organización del comercio y trato sociales?»³⁷.

³⁵ Cf. «Die Utopie des guten Herrschers», en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, p. 380, y «Stichvorte zum Legitimationsbegriff — eine — Replik», *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (versión castellana: «Anotaciones en torno al concepto de legitimación. Una réplica»), *Reconstrucción del Materialismo Histórico*, p. 333.

³⁶ «Die Utopie des guten Herrschers», pp. 384-386.

³⁷ *Legitimationsprobleme*, p. 156.

La teoría crítica se convierte, pues, en una forma, teóricamente fundada, de llamada a la conciencia pública en situaciones de conflicto social; trata de asegurarse de, y de articular, «intereses generalizables, aunque reprimidos, en una discusión, simulada a título representativo, entre grupos que se diferencian entre sí (o que por lo menos pueden ser diferenciados de manera no arbitraria) por una oposición articulada, o por lo menos virtual, de intereses»³⁸.

En el capítulo final veremos cómo Habermas aplica este modelo a la sociedad contemporánea. Pero antes de hacer eso, voy a completar mi bosquejo de su teoría de la comunicación con un examen de sus implicaciones para la teoría de la socialización.

4.4. COMUNICACIÓN Y SOCIALIZACIÓN

La intención básica de Habermas al desarrollar su teoría de la competencia comunicativa era proporcionar un fundamento teórico-normativo a la investigación social. Sin embargo, es claro que las consideraciones pragmático-universales de Habermas, que hemos expuesto más arriba, no pueden cumplir por sí solas esa tarea. El puente principal entre la teoría general de la comunicación y la metodología de la investigación social es la teoría de la socialización.

Desde sus comienzos, el neo-marxismo de la Escuela de Frankfurt se caracterizó por su énfasis en las cuestiones socioculturales en general y en las cuestiones sociopsicológicas en particular. El marco de referencia conceptual básico para elaborar estas cuestiones estaba tomado de Freud, y la razón era clara:

Quando se tienen en cuenta las implicaciones normativas de conceptos tales como fuerza del yo, desmontaje de las partes del *super-ego* distintas del yo, reducción del ámbito en que funcionan mecanismos inconscientes de defensa, queda claro que también el psicoanálisis considera como modelo ideal determinadas estructuras de la personalidad... Los trabajos de psicología social del Instituto de Investigación Social permiten ver cómo las categorías básicas de la teoría psicoanalítica pudieron entrar sin solución de continuidad en la descripción, formación de hipótesis e instrumentos de medida debido precisamente a su carácter normativo. Los tempranos estudios de Fromm acerca del carácter sado-masoquista, y de Horkheimer sobre la autoridad y la familia, la investigación de Adorno sobre los mecanis-

³⁸ *Ibid.*, p. 161. En las pp. 158 ss. Habermas reitera para su modelo algunas de las restricciones que señaló en conexión con el modelo psicoanalítico de «organización de la ilustración», que discutimos en la sección 3.4. Los resultados de tal discurso simulado son unos resultados hipotéticos, «y por cierto, una confirmación directa de esta hipótesis sólo sería posible en forma de un discurso práctico entre los propios individuos o grupos implicados», p. 158. Pese a lo cual, sostiene Habermas, existen indicadores empíricos que proporcionan a tales reconstrucciones un cierto grado de confirmación indirecta.

mos de formación de prejuicios en los distintos tipos de personalidad autoritaria y la obra de Marcuse sobre estructura pulsional y sociedad, siguen la misma estrategia categorial: las categorías psicológicas y sociológicas pueden quedar entrelazadas entre sí porque las perspectivas que en ellas se proyectan de un yo autónomo y de una sociedad emancipada necesitan la una de la otra¹.

De esta forma, la teoría crítica de la sociedad quedó ligada a un concepto de yo autónomo que, por un lado, era herencia del idealismo alemán, pero que, por otro, en el marco del psicoanálisis, quedaba libre de presupuestos idealistas. Adorno y Marcuse perdieron al final la confianza en esta estrategia, proclamando el «fin del individuo» y la «obsolescencia del psicoanálisis» en una «sociedad total» que socavaba a la familia e imprimía directamente en el niño un ideal del yo de tipo colectivo². Habermas atribuye su pesimismo a «una percepción supersensible y a una interpretación supersimplificada» de ciertas tendencias bien reales por cierto³. A su juicio, todavía es posible desarrollar el contenido normativo de los conceptos básicos de la teoría crítica en un marco de referencia psicológico-social; pero el marco de referencia que Habermas tiene a la vista implica mucho más que una readaptación del psicoanálisis. Se trata, en cierto modo, de una reconstrucción de la lógica de Hegel en forma de un modelo integrado del desarrollo del yo (o del sí mismo). Examinaré este modelo a continuación. Pero antes de entrar en él conviene hacer unas cuantas observaciones introductorias.

1. Para Habermas la sociología siempre es a la par psicología social:

Una sociología que acepte el sentido como categoría fundamental no puede, por tanto, abstraer el sistema social de las estructuras de la personalidad; es siempre también psicología social. El sistema de instituciones ha de en-

¹ «Moralentwicklung und Ich-Identität», conferencia pronunciada con motivo del cincuenta aniversario de la fundación del Institut für Sozialforschung, en julio de 1974; impresa después en *Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976 (versión castellana: «Desarrollo de la moral e identidad del yo», *Reconstrucción del Materialismo histórico*, Madrid, 1981), pp. 63-91.

² Cf. H. Marcuse, *Five Lectures*, Boston, 1970; T. Adorno, «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Frankfurt, 1972, pp. 42 ss. (versión inglesa: «Sociology and Psychology», *New Left Review* 46 (1967), pp. 67-80 y 47 (1968), pp. 79-97.

³ «Moralentwicklung», p. 65. Es probable que el diagnóstico menos pesimista de Habermas viniera estimulado por el movimiento estudiantil de los años sesenta. Este fue un tema frecuente en sus primeros escritos —cf. los ensayos recogidos en *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt, 1969— y Habermas señalaba ese movimiento como una indicación de que el análisis de la familia y de la socialización que hacía Marcuse, resultaba inadecuado en ciertos aspectos importantes: «Stichworte zur Theorie der Sozialisation» (1968), en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, pp. 184-185.

tenderse también en términos de la represión que impone y del espacio que deja a la individualización posible y, a la inversa, las estructuras de la personalidad han de captarse en determinaciones del marco institucional y en cualificaciones de rol⁴.

En resumen, la reproducción de la sociedad se basa en la reproducción de los miembros competentes de la sociedad; y las formas de identidad individual están íntimamente conectadas con las formas de integración social.

2. La teoría de la socialización ha estado dominada durante algún tiempo por la teoría del rol de Parsons. Pero como han señalado una serie de críticos, el modelo convencional de rol —en el que el sujeto agente aparece solamente como portador de roles, esto es, como una función de procesos determinados por estructuras sociales, y en el que la socialización se concibe como integración del organismo en el sistema de roles existente— se basa en supuestos excesivamente «sociologistas». Así, por ejemplo, Gouldner, Wrong y otros han criticado el supuesto de una congruencia entre la estructura de las necesidades individuales y las orientaciones de valor institucionalizadas en el sistema de roles sociales; los interaccionistas sociales, los fenomenólogos, y los etnometólogos han criticado el supuesto de una congruencia entre las definiciones del rol y las interpretaciones del rol, subrayando la actividad del sujeto en la interpretación de los roles, la dialéctica entre la asunción y la ejecución del rol; Gofman y otros han criticado el supuesto de una congruencia entre las normas obligatorias o las orientaciones de valor institucionalizadas (roles) y las motivaciones efectivas, subrayando en lugar de eso la importancia del distanciamiento respecto del rol⁵. Habermas comparte la sospecha de que la teoría convencional del rol «estiliza subrepticamente el caso límite de las instituciones totales convirtiéndolo en el caso normal»: «la teoría del rol se ha dado por satisfecha con el supuesto básico, supersimplista que las estructuras de la personalidad, especialmente las orientaciones de valor y la estructura de las necesidades, constituyan una réplica de los valores institucionalizados. El resultado ha sido una imagen objetivista del sujeto agente, una imagen estática del sistema de acción, y una imagen harmonicista de la estructura social»⁶.

⁴ *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 217-218.

⁵ Cf. «Stichworte zur Theorie der Sozialisation», pp. 124 ss., para detalles y bibliografía.

⁶ «Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz», (1974), manuscrito inédito (publicado bajo el título «Notiz zur Entwicklung der Interaktionskompetenz», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, N. T.).

3. Pero los desacuerdos de Habermas con las variantes convencionales de la teoría del rol van más allá de esto, ya que afectan a la autocomprensión metodológica que les subyace. La teoría sociológica de la acción se ha entendido como una especie de meta-teoría en que se clarifican conceptos fundamentales tales como el de actor, el de acción, el de situación, el de rol, el de norma, y el de valor, en una tentativa de establecer un marco categorial de referencia para teorías empírico-analíticas. Habermas, por el contrario, concibe la teoría de la acción no como una ciencia reconstructiva cuyo objeto es la reconstrucción racional de competencias universales.

Es obvio que la formación de conceptos en sociología conecta con los conceptos cotidianos con que los miembros de los grupos sociales construyen la realidad normativa de su entorno social. Resulta, por tanto, natural plantear la teoría sociológica de la acción como una teoría que trata de reconstruir los componentes universales del saber preteórico relevante de los legos en sociología. Planteadas así las cosas, la sociología ya no escogería sus conceptos fundamentales de forma convencional, sino que los desarrollaría con la finalidad de caracterizar las propiedades formales universales de la capacidad de acción de los sujetos socializados, así como las de los sistemas de acción mismos. Ciertamente que el programa de investigación fenomenológica tiene por objeto, con una intención parecida, la aprehensión de las estructuras universales que hacen posibles a los mundos sociales de la vida; pero la ejecución de ese programa se vio hipotecada desde el principio por debilidades que provenían de los procedimientos introspectivos de la filosofía de la conciencia. Han sido los planteamientos provenientes de la lingüística y de la psicología evolutiva, que se proponen como tarea de reconstrucción de competencias, los que han creado un paradigma que asocia el análisis formal de estructuras conscientes con el análisis causal de procesos observables. La expresión «competencia interactiva» indica la suposición de que las capacidades de los agentes sociales, al igual que el lenguaje y el conocimiento, pueden investigarse desde el punto de vista de una competencia universal, de una competencia, por tanto, independiente de culturas determinadas⁷.

La adopción de esta perspectiva ofrece además la ventaja de subrayar una dimensión del problema que, irónicamente, ha sido ampliamente ignorada por la teoría convencional de la socialización: la ontogénesis de las cualificaciones básicas para la acción social (o conducta de rol). Desde la perspectiva de la teoría del rol, las cuestiones relativas a la ontogénesis se han tratado primariamente en términos de la adquisición de *contenidos* culturales y no en términos del desarrollo de *competencias* universales. De ahí que no se abordara sistemáticamente la cuestión de los diferentes niveles evolutivos a los que pertenecían los elementos que esa teoría particularizaba (y ello pese a las distinciones de Mead entre *play* y *game*, y entre el «otro» y el

⁷ «Zur Einführung», en R. Döbert, J. Habermas y C. Nunner-Winkler, eds., *Die Entwicklung des Ichs*, Köln, 1977, p. 27.

«otro generalizado»). Con la aparición de los modelos evolutivos en psicología cognitiva, ha resultado evidente la importancia de esta problemática para la teoría de la acción social.

4. Las ideas de Habermas sobre el desarrollo individual, al igual que sus ideas sobre pragmática universal y evolución social, tienen un *status* explícitamente programático. (Y considerando la complejidad de los problemas implicados en cada una de estas áreas, difícilmente podría ser de otra manera). Además, para formularlas, Habermas se basa en gran parte en líneas de investigación ya establecidas; sus consideraciones se refieren típicamente a los paradigmas existentes y tienen la forma de propuestas de revisión, de reorientación, de interconexión, etc. En la medida en que Habermas ha articulado un marco de referencia unificado, éste deriva de sus trabajos sobre teoría de la comunicación. Supongo que en nuestra discusión de la competencia comunicativa quedó claro que ésta no puede identificarse con la competencia lingüística. En realidad se trata de una noción lo suficientemente amplia como para incluir también momentos cognitivos, interactivos y egológicos. Dicho brevemente, la adquisición de la competencia comunicativa implica desarrollos en todas estas dimensiones. Por tanto, no queda completa con el dominio de las estructuras fonéticas y sintácticas en la primera infancia, sino que se desarrolla por etapas al menos hasta el final de la adolescencia.

Se están haciendo estudios evolutivos en una serie de áreas diferentes —en psicolingüística, en psicología cognitiva (incluyendo estudios sobre la conciencia moral), en el psicoanálisis (incluyendo la psicología analítica del yo), y en del interaccionismo social, entre otras. La tarea, tal como la ve Habermas, consiste en elaborar un marco de referencia integrado en el que las diferentes dimensiones del desarrollo no sólo se distinguen analíticamente sino que también se tengan en cuenta sistemáticamente sus interconexiones. Aparte de esto, hay que especificar los mecanismos empíricos y las condiciones de contorno del desarrollo. Esto es obviamente una tarea inmensa. Las propuestas de Habermas en el sentido de cuál sería la mejor forma de acometerla, se basan en su teoría de la comunicación; más específicamente, en la distinción que esa teoría establece entre las diferentes dimensiones en que una emisión puede tener éxito o fracasar: inteligibilidad, verdad, rectitud, y veracidad. Cada una de estas dimensiones no solamente especifica una dimensión de la acción comunicativa y, por tanto, de la racionalidad, sino una «región» de la realidad —lenguaje, naturaleza externa, sociedad, naturaleza interna— en relación con la cual el sujeto puede alcanzar distintos grados de autonomía.

Por «naturaleza externa» entiendo el sector objetivado de la realidad que el sujeto adulto puede percibir (aunque sólo sea mediatamente) y tratar ma-

nipulativamente. Naturalmente que puede adoptarse una actitud objetivante no sólo frente a la naturaleza inanimada sino también frente a todos los objetos y estados de cosas que resultan inaccesibles, directa o indirectamente, a la experiencia sensorial. Por «sociedad» entiendo aquel sector de la realidad simbólicamente preestructurado que el sujeto adulto puede comprender en una actitud no objetivante, esto es, como agente comunicativo (como participante en un sistema de comunicación)... Esta actitud realizativa puede ser sustituida por una actitud objetivante frente a la sociedad... Como pertenecientes a la «naturaleza interna» considero todas aquellas intenciones que un «yo» puedo expresar en cada caso como experiencias suyas. Precisamente en esta actitud expresiva el «yo» se sabe a sí mismo no sólo como subjetividad sino también como una instancia que, en el conocimiento, en el lenguaje y en la interacción, simultáneamente ya ha trascendido siempre los límites de la mera subjetividad... Finalmente, he introducido el medio en que tienen lugar nuestras emisiones el «lenguaje como una emisión en sentido propio... pero esto no obsta para que parte a las emisiones lingüísticas o a los sistemas de símbolos podamos adoptar, o bien una actitud objetivante dirigida al substrato material, o bien una actitud realizativa dirigida a los contenidos semánticos de los actos ilocucionarios»⁸.

Utilizando como hilo conductor esta clasificación pragmático-universal de las pretensiones de validez y de las correspondientes regiones de realidad, Habermas ha propuesto algunas sugerencias exploratorias para unificar los estudios evolutivos. Las principales líneas de tales sugerencias podrían bosquejarse como sigue.

1. La ontogénesis puede construirse como un desarrollo hacia una autonomía y responsabilidad crecientes en las dimensiones señaladas más arriba, esto es, como un proceso interdependiente de desarrollo lingüístico, cognitivo, interactivo y del yo (o sí mismo).

2. Pero estas líneas de desarrollo no están todas al mismo nivel. Sólo las tres primeras pueden considerarse como líneas evolutivas, separables (aunque interdependientes)

Quisiera proponer una división, de base sistemática, en desarrollo cognitivo, lingüístico, e interactivo; en correspondencia con estas dimensiones, voy a distinguir entre competencia cognitiva, lingüística, e interactiva. Esta propuesta significa que cada una de estas dimensiones, y sólo para estas dimensiones, puede reconstruirse una secuencia universal de estructuras ordenadas de forma lógico-evolutiva. Siguiendo a Piaget, supongo que estas estructuras generales de la capacidad cognitiva, lingüística, e interactiva, se forman en una confrontación, constructiva a la vez que adaptativa, del sujeto con su entorno, en la que el entorno queda diferenciado en naturaleza externa, lenguaje, y sociedad. Este proceso de aprendizaje formador de estructuras es también un proceso de producción del sí mismo en la medida en que es en él donde el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto capaz de conocimiento, de habla, y de interacción⁹.

⁸ UP, p. 256.

⁹ «Interaktionskompetenz», pp. 191-192. En la parte 4 de ese manuscrito (cf. no-

3. Como sugiere la última línea del párrafo citado, la ontogénesis del yo o sí mismo no representa una línea evolutiva separable de las otras tres, sino más bien un proceso que discurre de forma complementaria a ellas; el yo se desarrolla en y por medio de la integración «de la naturaleza interna» en las estructuras universales del lenguaje, del pensamiento, y de la acción.

El desarrollo del yo o de la identidad individual no puede conceptuarse como una dimensión evolutiva analíticamente independiente que discurre al lado de las otras tres. Sino que más bien, el yo se constituye en la medida en que la naturaleza, que en un principio —con el organismo del neonato— es todavía enteramente «externa» a sí misma, va quedando integrada en las estructuras universales del lenguaje, del pensamiento, y de la acción. Por tanto, en la subjetividad del yo se refleja la naturaleza interna, es decir, una naturaleza que alcanza la capacidad de conocimiento, de lenguaje y de acción, que se integra en estructuras universales, y que en esa misma medida se torna interna.

... La universalidad de las estructuras asegura al yo la universalidad abstracta de un yo en general (*Ich überhaupt*), que se sabe a sí mismo uno con todos los demás sujetos que pueden decirse «yo» a sí mismo; la naturaleza accidentalmente del substrato orgánico al comienzo del proceso de formación asegura al yo encarnado una particularidad igualmente abstracta, que físicamente lo separa de todos los demás sujetos; finalmente, la circunstancia de que la constitución del yo tenga lugar bajo condiciones concretas de la vida a través del medio socializador del lenguaje —un medio que genera intersubjetividad— asegura al yo su individualidad¹⁰.

ta 6, N.T.), pp. 275 ss., Habermas discute varias «interdependencias» entre las tres dimensiones.

¹⁰ *Ibid.*, p. 192. Habermas trata también el desarrollo del yo en términos de un sistema de «deslindes del yo» (*Ich-Abgrenzungen*): la adquisición de las competencias cognoscitiva, lingüística e interactiva significa «que se establecen relaciones de complementariedad entre la subjetividad del yo, la objetividad de la naturaleza externa, la normatividad de la sociedad, y la intersubjetividad del lenguaje». La «subjetividad» es la forma en que el sujeto afronta su propia naturaleza interna. Hace experiencia de sí mismo en su subjetividad por medio de «deslindes» en relación con «las percepciones, que son objetivas porque cualquier otra persona percibiría la misma cosa “en mi lugar”; las estructuras normativas, cuya validez cualquier otra persona reconocería o rechazaría “en mi situación”; y las emisiones inteligibles, que son intersubjetivas porque cualquier otro que comparta mi lengua las entendería». Al deslindarse y, en consecuencia, «constituirse» a sí mismo, el yo se reconoce a sí mismo no sólo como subjetividad, sino como «algo que en el conocimiento, en el lenguaje, y en la interacción trasciende al mismo tiempo los límites de la subjetividad. El yo puede identificarse consigo mismo precisamente en la distinción entre lo meramente subjetivo y lo no subjetivo. Desde Hegel, pasando por Freud, hasta Piaget, se ha venido desarrollando la idea de que sujeto y objeto se constituyen recíprocamente, de que el sujeto sólo puede asegurarse de sí mismo en relación con, y por vía de una construcción de, un mundo objetivo». Finalmente, es el propio sujeto el que deslinda su subjetividad; los límites con la naturaleza interna, el lenguaje, y la sociedad «se establecen y mantienen en virtud de la distinción que efectúa el yo entre la subjetividad de sus vivencias internas, la objetividad de las experiencias, la normatividad de los preceptos y de los valores... y la intersubjetividad del lenguaje. Estas distinciones se expresan en la diferenciación de las pretensiones de validez vinculadas a las correspondientes clases de emisiones» —

4. La concepción del desarrollo del yo como algo que tiene lugar en y a través de la integración de la naturaleza interna en estructuras universales del conocimiento, del lenguaje, y de la interacción, es unilateral; acentúa solamente el lado estructural o «cognitivo» — en un sentido lato de este término— de la formación del sí mismo, el lado de la adquisición de competencias universales. Pero existe otra cara del proceso: la formación de afectos y de motivos. A menos que el sujeto sea capaz de interpretar adecuadamente sus necesidades en estas estructuras universales, el desarrollo puede quedar deformado patológicamente. Una teoría general del desarrollo del yo tendría que integrar una explicación de las interdependencias del desarrollo cognitivo, lingüístico, e interactivo, con una explicación del desarrollo afectivo y motivacional. Para esta última tarea los estudios psicoanalíticos en general, y los estudios sobre la formación de super-ego y sobre la formación de mecanismos de defensa en particular proporcionan valiosas claves.

Estas reflexiones acerca del desarrollo del yo no solamente son en buena parte programática, sino que se encuentran también en un estado de flujo¹¹. Voy a limitarme simplemente a bosquejar con trazos muy gruesos los principales estadios del desarrollo de yo y de la identidad individual, que ha distinguido Habermas. Examinaré después con más detalle un aspecto que, desde la perspectiva de la teoría social, es el aspecto central del desarrollo del yo: el desarrollo de la competencia interactiva.

Tomando sus claves del psicoanálisis, de la psicología cognitivo-evolutiva, Habermas distingue «de forma muy provisional» cuatro estadios principales en el desarrollo del yo: el «simbiótico», el egocéntrico», el «sociocéntrico-objetivista» y el «universalista».

1. Durante la primera fase de la vida no existen indicaciones claras de una separación subjetiva entre sujeto y objeto; «la simbiosis entre el niño, la persona de referencia, y el entorno físico es tan estrecha que en rigor no tiene sentido hablar de un deslinde de la subjetividad»¹².

por ejemplo, a las aserciones, a las normas y a las evaluaciones en tanto que opuestas a las opiniones, a las inclinaciones y a los sentimientos. En la medida en que estas pretensiones de validez se reconocen y transmiten, pueden quedar incorporadas al «espíritu objetivo» de una sociedad (como elementos de las imágenes del mundo o de las instituciones, por ejemplo).

¹¹ Compárese el modelo ofrecido en «Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz», escrito en 1972 (*Kultur und Kritik*, pp. 195-231), con el ofrecido en «Interaktionskompetenz», y «Moralentwicklung», escritos ambos en 1974.

¹² «Entwicklung normativer Strukturen», p. 14.

2. Durante el período siguiente que cubre las fases sensoriomotora y preoperacional de Piaget, el niño logra establecer una distinción entre el yo y el entorno.

Aprende a percibir objetos permanentes en su entorno, pero sin diferenciar todavía ese entorno en ámbitos físicos y sociales. Por otra parte, el deslinde del yo frente a su entorno no es todavía objetivo. Esto queda de manifiesto en los fenómenos de egocentrismo cognitivo y de egocentrismo moral. El niño no puede percibir, entender y enjuiciar situaciones con independencia de su propia perspectiva: piensa y actúa desde una perspectiva ligada a su cuerpo¹³.

3. El paso decisivo en el deslinde del yo tiene lugar con el comienzo de la etapa de las operaciones concretas y de la latencia postedípica. El niño «diferencia ahora entre las cosas y sucesos perceptibles y manipulables, por un lado, y los sujetos de acción comprensibles y sus manifestaciones, por el otro; y ya no confunde los signos lingüísticos con los referentes y significados de esos signos». Cobra conciencia de la naturaleza perspectivista de su propio punto de vista y aprende a «deslindar su subjetividad de la naturaleza externa y de la sociedad»; y adquiere la capacidad de «distinguir entre fantasías y percepciones y entre impulsos y deberes». Al final de esta fase, «el desarrollo cognitivo ha conducido a una objetivación de la naturaleza externa; el desarrollo comunicativo-lingüístico, al dominio de un sistema de actos de habla; y el desarrollo interactivo, a la conexión complementaria de expectativas de comportamiento generalizadas»¹⁴.

4. Con la llegada de la adolescencia y de la capacidad de pensar hipotéticamente, el joven *puede* liberarse a sí mismo del «dogmatismo de lo dado y de lo existente». (Que de hecho lo haga o no, depende de una multitud de factores, no siendo el menos importante las estructuras de integración social vigentes).

Hasta ese momento el yo epistémico, ligado a operaciones concretas, se enfrentaba a una naturaleza objetivada; y el práctico, prisionero de las perspectivas del propio grupo, se encontraba absorbido en sistemas cuasi-naturales de normas. Pero tan pronto como el joven ya no se limita a aceptar ingenuamente las pretensiones de validez contenidas en las afirmaciones y en las normas, puede trascender el objetivismo de una naturaleza dada y, a la luz de hipótesis, explicar lo dado a partir de sus condiciones marginales y también romper el sociocentrismo del orden tradicional y, a la luz de principios, entender las normas vigentes como simples convenciones (y, si es necesario, someterlas a crítica)¹⁵.

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15. En las pp. 17 ss. Habermas sugiere ciertas «homologías» entre este patrón de desarrollo del yo y la evolución de las imágenes del mundo.

De esta forma, los ámbitos objetuales precientíficos en relación con los cuales el yo se deslinda a sí mismo, quedan «relativizados». Las teorías de la naturaleza son referidas a los resultados del trabajo científico y los sistemas de normas se hacen derivar de procesos de formación de la voluntad entre sujetos que han de convivir. La demarcación de sí mismo frente a las diferentes «regiones» de la realidad se torna «reflexiva».

El desarrollo del yo puede mirarse también desde la perspectiva, más marcadamente socio-psicológica, de la formación de la identidad.

El concepto de identidad es el equivalente sociológico del concepto del yo. Llamamos «identidad» a la estructura simbólica que permite a un sistema de la personalidad asegurar la continuidad y consistencia en el cambio de sus circunstancias biográficas y a través de sus diversas posiciones en el espacio social. Una persona afirma su identidad simultáneamente para sí y frente a los otros —la autoidentificación, el distinguirse de los otros, tiene también que ser reconocido por estos otros. La relación reflexiva del sujeto que se identifica consigo mismo depende de las relaciones intersubjetivas que entabla con las personas por las que es identificado. Por consiguiente, el individuo ha de ser capaz de mantener su identidad tanto en la dimensión vertical de su biografía, es decir, en su tránsito por los diversos estadios a menudo contrarios, de su vida, como en la dimensión horizontal, es decir, en la simultánea reacción frente a diferentes estructuras de expectativas, con frecuencia incompatibles entre sí¹⁶.

Habermas sugiere una división «provisional» en tres etapas principales de formación de identidad: identidad natural, identidad convencional o identidad del rol, e identidad del yo.

1. Cuando el niño pequeño logra por primera vez diferenciarse a sí mismo de su entorno (en el estadio I del desarrollo del yo), adquiere una identidad que podemos llamar natural, por cuanto que depende de la continuidad temporal de su cuerpo y de la capacidad que el cuerpo tiene de mantener sus límites.

2. El niño adquiere una identidad personal cuando aprende a situarse a sí mismo en un mundo social de la vida:

La unidad de la persona... descansa en su pertenencia a, y en su demarcación con respecto a, la realidad simbólica de un grupo y en la posibilidad de situarse en él. La unidad de la persona se forma por medio de la internalización de roles ligados inicialmente a las personas concretas de referencia y después desvinculados de ellas —principalmente los roles de generación

¹⁶ «Einführung», p. 10. Para desarrollar este concepto de identidad Habermas se basa principalmente en tres tradiciones: la psicología analítica del yo, el interaccionismo simbólico, y la psicología evolutiva cognitiva. Para la bibliografía relevante, cf. «Moralentwicklung», nota 7, p. 89.

y de sexo, que definen la estructura de la familia—. Esta identidad del rol, centrada en torno al sexo y a la edad, integrada con la imagen que el niño tiene de su propio cuerpo, se va haciendo más abstracta a la vez que individual a medida que el niño se apropia, al ir creciendo, los sistemas extrafamiliares de roles¹⁷.

Mientras que la continuidad asegurada por la identidad natural está anclada en la persistencia del organismo, la continuidad asegurada por la identidad de rol se basa en expectativas intersubjetivamente reconocidas, estables en el tiempo (normas y roles), que arraigan también en la persona a través de los ideales del yo.

3. Dependiendo de una serie de factores, esta identidad convencional de rol puede dar lugar durante la adolescencia a una identidad del yo:

Durante esta fase el joven aprende la importante distinción entre normas, por un lado, y principios conforme a los cuales podemos generar normas, por el otro. Tales principios pueden servir como patrones para la crítica y la justificación de las normas con que el joven se encuentra; pues a quien juzga conforme a principios, todas las formas vigentes tienen que parecerle «posiciones», meras convenciones... el yo ya no puede identificarse consigo mismo a través de los roles particulares y de las normas vigentes, con que se encuentra... tiene que contar con la posibilidad de que las formas de vida en las que ha crecido resulten ser meramente *particulares*, irracionales; por tanto, tiene que retraer su identidad, por así decirlo, por detrás de la línea de todos los roles y normas particulares y estabilizarla solamente mediante la capacidad abstracta de presentarse en cualquier situación como alguien que es capaz de satisfacer exigencias de consistencia incluso ante expectativas de rol incompatibles y a lo largo de una secuencia biográfica de sistemas de roles contradictorios. La identidad del yo del adulto se acredita en la capacidad de construir nuevas identidades y, simultáneamente, de integrarlas con las superadas, para organizarse a sí mismo y a sus interacciones en una biografía inintercambiable¹⁸.

Mas esto no significa que una resolución con éxito de la crisis de la adolescencia exija la formación de una identidad del yo por detrás de todos los roles convencionales. En este mismo nivel puede tener lugar una reconstrucción de la identidad de rol inicialmente ligada a la familia. En tal caso la identidad basada en la pertenencia a la familia (y ligada a los roles de sexo y de generación) es sustituida por una identidad basada en la pertenencia a grupos más abstractos, por ejemplo, a grupos profesionales o de *status*, a comunidades, a naciones, a sistemas políticos, a grupos lingüístico-culturales. El joven sale de la familia y asume roles activos (profesionales, cívicos, sexuales, paternos) y de esta forma cumple las expectativas asociadas con el *sta-*

¹⁷ «Entwicklung normativer Strukturen», en *RHM*, p. 23.

¹⁸ «Einführung», pp. 10-11.

tus de adulto. Además, la adquisición de esa identidad de rol más abstracta es normalmente un presupuesto para alcanzar la identidad del yo. En este último caso, la identidad convencional de segundo nivel se derrumba de nuevo y en ese proceso el individuo aprende «a generalizar y a transferir a otras situaciones la capacidad de superar viejas identidades y de construir identidades nuevas. Los núcleos particulares de las identidades de rol abandonadas sólo son entonces los rastros biográficos de un proceso de aprendizaje que ha conducido a que la formación de la identidad se torne reflexiva; y esto es un proceso que se pone de nuevo en marcha con cada situación crítica»¹⁹.

Desde esta perspectiva, el proceso de socialización aparece como un proceso compuesto de dos movimientos centrales: el niño se convierte primero en una persona introduciéndose en el universo simbólico de la familia y después se convierte en adulto aprendiendo a distanciarse de él. De ahí que revistan particular importancia dos pasos evolutivos: el primero (el que conduce a lo que en nuestra cultura se considera como «edad escolar») ha sido entendido desde un punto de vista psicodinámico como «crisis edípica» y desde el punto de vista del desarrollo cognitivo como transición del pensamiento «preoperacional» al pensamiento «operacional-concreto»; el otro (el que conduce a lo que en nuestra cultura se considera como «juventud») ha sido entendido desde un punto de vista psicodinámico como «crisis de la adolescencia» y desde el punto de vista del desarrollo cognitivo como el paso del pensamiento «operacional-concreto» al pensamiento «operacional-formal». Para cada uno de estos pasajes críticos es posible especificar —en términos generales y desde una perspectiva sociológica— problemas funcionales con que se enfrenta el sujeto y que exigen la consolidación de su identidad a un nuevo nivel.

Con la resolución de la crisis edípica y la adquisición de los roles de sexo y generación, el niño se apropia la estructura social de la familia. El niño aprende a distinguir sus relaciones particulares con determinadas personas de referencia de las expectativas generalizadas de comportamiento. Construye controles internos de comportamiento, adquiere una identidad ligada a los roles, deslinda el sistema familiar del entorno social de éste, etc. En la adolescencia se repite a un nivel más alto el problema de la ruptura del vínculo concretista con los objetos de afecto de la primera infancia. El muchacho ya no sólo tiene que relativizar su pertenencia a la familia en función de su grupo de amigos sino que tiene que asumir activamente roles que están referidos al sistema social global²⁰.

Desde el punto de vista de la continuidad y estabilidad de los sistemas sociales, la adolescencia, en particular, es una «zona de peligro». La disolución de la identidad de rol ligada a la familia, y la cons-

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

trucción de una identidad adecuada a un miembro adulto de la sociedad están llenas de riesgos. Es esta transición la que determina si, y la medida en que, el ascenso de una nueva generación socava o refuerza el orden existente. El resultado de los esfuerzos del adolescente por desarrollar una nueva autointerpretación y orientación en la vida a partir de los elementos de la tradición cultural depende de una serie de factores —entre ellos, del acceso disponible y utilizado— a esa tradición, así como de los contenidos efectivos y de las estructuras que esa tradición ofrece. En este último aspecto, «las tradiciones culturales contienen, según sea su nivel formal, diversos potenciales de incitación: pueden, por ejemplo, ofrecer y estimular el tránsito a una identidad postconvencional, o mantener la reestructuración de la identidad de rol en un nivel convencional»²¹. (Como veremos en el capítulo 5, esta línea de razonamiento es básica para la análisis que Habermas hace de la sociedad contemporánea). Otro factor, esta vez directamente relacionado con los aspectos psicodinámicos de la formación de la identidad, es la estructura de la comunicación en la familia. Las investigaciones realizadas en las últimas décadas han constatado una clara conexión entre las salidas patológicas de las crisis de la adolescencia y la distorsión de los patrones de interacción dentro de la familia. Habermas ha revisado y resumido alguna de las líneas de esta investigación, pero no voy a recapitular aquí sus conclusiones²². Ni tampoco voy a considerar las «homologías» estructurales que Habermas ha sugerido entre el desarrollo de la identidad individual y la evolución de la identidad «social» o «colectiva»²³. Si no que más bien voy a pasar a ese otro aspecto de la identidad del yo en torno a la cual se ha centrado buena parte de su propio trabajo: la adquisición de la competencia interactiva.

Habermas considera la adquisición de la competencia interactiva, la capacidad de tomar parte en interacciones cada vez más complejas, como «el núcleo de la formación de la identidad». Esta adquisición es además la dimensión del desarrollo del yo más directamente relevante para la teoría de la acción social; y constituye la base del desarrollo de la conciencia moral²⁴.

Los supuestos fundamentales que subyacen el planteamiento de Habermas son, primero, que la capacidad de participar en interaccio-

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² Cf. «Stichworte zur Theorie der Sozialisation», pp. 132 ss.

²³ Cf. «Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz», pp. 22 ss.; «Entwicklung normativer Strukturen», en *RHM*, pp. 20 ss.; y «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden», en *Zur Rekonstruktion*, pp. 92-138.

²⁴ Adaptado del esquema 4 de «Moraletwicklung», p. 83. para una breve descripción de las etapas de Kohlberg, véase más arriba.

nes sociales puede, pese a las diferencias culturales, hacerse derivar de una competencia universal (propia de toda la especie); y segundo, que la adquisición de esta competencia discurre a través de una serie irreversible de estadios distintos y de complejidad creciente, que pueden ordenarse en una lógica evolutiva. Habermas articula estas ideas en un marco de referencia basado en parte en la teoría de la interacción social de Mead y en los estudios que, partiendo de Mead, se han hecho de la socialización en términos de etapas en la asunción de roles: *play*, *game* y discurso universal. Es lo que queda reflejado en la parte izquierda del esquema I (ver págs. 400-401), que recoge las estructuras básicas de la interacción social por el orden en que el niño las «hace suyas».

Nivel 1: Para el niño pequeño (cognitivamente todavía en el nivel preoperacional y psicosexualmente todavía en la fase preedípica), el segmento del universo simbólico relevante para la interacción está formado por expectativas concretas y acciones individuales concretas, así como por consecuencias de la acción que pueden entenderse como gratificaciones o sanciones. El niño se hace consciente de que los diferentes actores «ven» la misma situación desde perspectivas (actitudes, interpretaciones, intenciones, deseos, sentimientos) diferentes y gradualmente aprende a coordinar estas perspectivas relacionándolas recíprocamente entre sí. Aprende a ver su propia conducta y sus propias intenciones desde la perspectiva de un «otro» y se da cuenta de que sus acciones pueden satisfacer o defraudar las expectativas del otro, así como a la inversa, las acciones del otro pueden satisfacer o defraudar sus propias expectativas. La orientación motivante para la acción es una actitud egocéntrica al propio balance de gratificación (placer/displacer). Así pues, para relacionarse con los demás en este nivel, el niño tiene que ser capaz de percibir actores concretos y las acciones concretas de éstos, de entender y satisfacer expectativas individuales, de expresar y cumplir intenciones individuales.

Nivel 2: Con el advenimiento (por el lado cognitivo) del pensamiento operacional concreto y (por el lado psicosexual) de la fase edípica del desarrollo, el niño aprende a representar roles sociales, primero dentro de la familia y después dentro de grupos más extensos. El segmento del universo simbólico relevante para la interacción se altera; la acción puede ser entendida como cumplimiento o defraudación no sólo de expectativas individuales concretas sino de expectativas que se hallan recíprocamente ligadas entre sí (esto es, de roles y de normas). Las expectativas simples del primer nivel se tornan reflexivas: las expectativas se hacen ahora expectables. La percepción de los actores y de las acciones experimenta también un cambio: el niño aprende a distinguir las acciones particulares de las normas generales y a los actores particulares de los portadores anónimos de roles. Si-

milaramente, los motivos de la acción ya no son percibidos solamente como deseos concretos; se hace una distinción entre lo que viene exigido (deber) y lo que uno desea (inclinación), entre la validez de una norma y la factibilidad de los deseos. De ahí que la capacidad del niño para comprender las situaciones de acción y sus elementos se caracteriza en esta etapa por un aumento de la flexibilidad, de la generalización, de la abstracción, y de la diferenciación. El egocentrismo de la primera niñez ha quedado superado. Y esto es verdad no sólo por el lado cognitivo sino también por el lado afectivo; las motivaciones para la acción ya no se integran solamente en la dimensión placer/displacer sino que toman la forma de necesidades interpretadas culturalmente cuya satisfacción depende del cumplimiento de expectativas socialmente reconocidas.

No podemos detenernos aquí a considerar la psicodinámica de esta transición. Estructuralmente puede caracterizarse en términos de la introducción de la perspectiva del observador en el ámbito de la interacción. En el nivel 2,

la reciprocidad de perspectivas ligadas a los roles comunicativos del «yo» y «tú», puede convertirse como tal en objeto. Ahora los participantes en la interacción no solamente pueden asumir el papel del otro, sino también saber, desde el punto de vista de una tercera persona, cómo está conectada recíprocamente la perspectiva propia con la del otro. El concepto de una norma de acción que da derecho a todos los miembros de un grupo social a crearse determinadas expectativas de comportamiento sólo se forma cuando el egocentrismo interactivo ha quedado desmontado hasta el punto de que el niño objetiva las estructuras recíprocas de expectativas desde el punto de vista de un miembro del grupo que no está implicado de hecho. El papel comunicativo de *alter* queda dividido en los papeles de *alter ego* —del otro participante en la interacción— y de *neuter*, que sólo participa en la interacción como espectador²⁵.

Por tanto, el elemento estructural clave de la transición parece ser la diferenciación e integración de dos actitudes: la actitud del participante y la aptitud neutral del observador.

Habermas conjetura que esto se basa en la introducción en el ámbito de la interacción de un rasgo central del pensamiento operacional-concreto: una percepción decentrada de la realidad. Con la capacidad para asumir una actitud «objetivante» frente a la realidad social, lo mismo que frente a la física, el niño adquiere no sólo la competencia para el comportamiento de rol sino también para la acción estratégica en sentido estricto; el sistema de perspectivas recíprocamente conectadas que subyace a la percepción de las situaciones de acción en este nivel, puede quedar especificado, o bien normativamente

²⁵ «Einführung», p. 21. Cf. el concepto de «el otro generalizado» de Mead.

ESQUEMA 1

Niveles de interacción	Acciones	Motivaciones	Actores	Exigencias de reciprocidad	Etapas de la conciencia moral
1	Acciones concretas y consecuencias concretas de la acción	Placer/displacer generalizados	Identidad natural	Incompleta	1. Orientación castigo/obediencia 2. Hedonismo instrumental
2	Roles Sistemas de normas	Necesidades culturalmente interpretadas (Deberes concretos)	Identidad de rol	Incompleta	3. Orientación «buen muchacho» 4. Orientación «ley y orden»
3	Principios	Placer/displacer universalizados Deberes universalizados Interpretaciones universalizadas de las necesidades	Identidad del yo	Completa	5. Orientación contractual legalista 6. Principios éticos universales 7. Ética comunicativa

ESQUEMA 1 (Continuación)

Niveles de interacción	Idea de la vida buena y justa	Ambito de aplicación
1	Maximización del placer y evitación del dolor por medio de la obediencia. Maximización del placer y evitación del dolor por medio del intercambio de equivalentes.	Entorno natural y social (no diferenciados)
2	Moralidad concreta de grupos primarios Moralidad concreta de grupos secundarios	El grupo de las personas de referencia primarias Los miembros de la comunidad política
3	Libertades civiles, bienestar público Libertad moral Libertad moral y política	Todos los conciudadanos Todos los seres humanos como personas privadas Todos los miembros de una proyectada comunidad mundial

o bien estratégicamente²⁶. En este último caso, el actor se orienta a sus propios intereses más bien que a lo que se espera de él; y considera las normas y valores sociales como condiciones marginales para la persecución de esos intereses. No obstante, en su acción están implicadas las mismas estructuras cognitivas; tiene que orientarse a sí mismo en función de las interpretaciones que él supone que los otros tienen de sus intenciones, y, por tanto, tiene que ser capaz de mirar el sistema de expectativas entrelazadas, desde el punto de vista neutral del observador.

Nivel 3: Con la llegada de la adolescencia y la capacidad de pensamiento operacional-formal, el muchacho puede adquirir una cierta distancia respecto a los roles, normas y valores recibidos; puede aprender a poner en cuestión pretensiones de validez, a dejar en suspenso el reconocimiento de las mismas, y a tratarlas como hipotéticas. El segmento del universo simbólico relevante para la interacción se expande, pues, para incluir principios que puedan servir para generar, justificar, o criticar normas. Las expectativas reflexivas del segundo nivel se tornan reflexivas una vez más: las normas pueden ser ahora normadas. Al mismo tiempo, la percepción de los actores y de sus acciones se torna aún más general: los actores son considerados no meramente como sumas de sus atributos de rol sino como individuos que, aplicando principios, pueden organizar sus vidas consistentemente superando los cambios de situaciones y de roles. No sólo puede distinguirse entre acciones particulares y normas generales (como en el nivel 2), sino que las normas mismas, consideradas ahora como particulares, pueden ser examinadas desde el punto de vista de su universalizabilidad. Parejamente, la percepción de los motivos de la acción viene marcada por un aumento de abstracción y de diferenciación: la distinción entre inclinación y deber es completada con la distinción entre heteronomía y autonomía, entre el seguir normas meramente tradicionales o impuestas y el actuar de acuerdo con normas que están justificadas en principio. Por tanto, la capacidad del joven para percibir y entender los elementos de las situaciones de acción, no solamente lo ha liberado del egocentrismo de la primera infancia sino también del sociocentrismo de la conducta de rol ligada a la tradición. Y esto es así no sólo por el lado cognitivo sino también por el afectivo; el proceso cuasinatural de interpretación de las necesidades dependiente de la tradición cultural y del cambio institucional pueden ahora convertirse en objeto de una formación discursiva de la voluntad. En esta etapa, la competencia interactiva se ha desarrollado hasta un punto en que se torna posible la autonomía racional.

²⁶ Este punto es desarrollado en un manuscrito inédito, «Notizen zu Auwä-ter/Kirsch» (1977), pp. 4 ss.

Una vez más, no puedo detenerme aquí a considerar la psicodinámica de esta transición. Estructuralmente, puede ser caracterizada en términos de la introducción del pensamiento hipotético en el ámbito de la interacción. En el nivel 3 nos encontramos,

por un lado, con una compleja forma de acción estratégica en la que el actor se guía haciendo hipótesis sobre las hipótesis que, por su parte, determinan el comportamiento de su oponente... y por otro, con el habla argumentativa, en la cual se convierten en tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas... Mientras el sistema social tenga una complejidad tan pequeña que los conflictos (entre normas) sólo se produzcan por accidente; o si están condicionados estructuralmente, sólo se presenten de forma transitoria y restringida a fases específicas, basta con normas especiales de pasaje (ritos de adolecencia, ritos de matrimonio, etc.) para absorberlos. Pero en cuanto surgen ámbitos de acción que ya no vienen regulados exclusivamente por la tradición, surgen materias conflictivas que no pueden dominarse en el marco de una acción normal de rol. Tal marco puede entonces abandonarse, o bien para pasar a la acción estratégica (en el sentido de un comportamiento basado en la elección racional), o bien para intentar una clarificación argumentativa de las pretensiones de validez problematizadas; condición para ello es que, una vez más, se introduzca una actitud básicamente nueva en el ámbito de la interacción, a saber: esa actitud tentativa, de suspensión de pretensiones de validez, que adoptamos frente a las hipótesis²⁷.

Desde este punto de vista, pues, la segunda transformación importante de la estructura de la interacción se basa también, en la introducción en este ámbito de una capacidad cognitiva que inicialmente se adquiere en el enfrentamiento con el mundo físico: en este caso, de esa capacidad de adoptar una actitud hipotética frente a pretensiones de validez, que es característica del pensamiento operacional-formal. Y una vez más, las estructuras subyacentes a la percepción de situaciones de acción en este nivel pueden quedar especificadas o bien normativamente, o bien estratégicamente²⁸. En ambos casos, la realidad normativa de la sociedad ya no es algo que se dé por descontado. Pero mientras que en la acción estratégica las pretensiones normativas simplemente se dejan de lado, en el discurso son sometidas a un examen argumentativo; por tanto, la orientación consensual de la conducta de rol se conserva a un nivel reflexivo. Pero tanto la «acción reflexivo-estratégica» como el «discurso» son «casos límites» de la acción social. ¿Qué forma de acción ocupa entonces en el nivel 3 el puesto central que el comportamiento consensual ocupaba en el nivel 2? La respuesta de Habermas es: «la acción comunicativa», ese tipo de acción orientada a la obtención de un acuerdo, del que parte su pragmática universal. El elemento distintivo aquí es la actividad

²⁷ «Einführung» pp. 23-24.

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 24-25.

interpretativa del sujeto: «En la acción de rol los participantes en la interacción pueden apoyarse en un acuerdo que viene asegurado de antemano por medio de la integración normativa; en la medida en que en la siguiente etapa este acuerdo pierde su incuestionabilidad, tiene que ser sustituido por la actividad interpretativa de los participantes»²⁹. Y con este fin —es decir, con el propósito de «negociar» definiciones de la situación o de llegar a un acuerdo implícito en relación con las «presuposiciones de la comunicación»—, es indispensable el uso limitado de medios argumentativos y de medios estratégicos.

Especialmente en las sociedades complejas sujetas a cambio, el contexto normativo básicamente reconocido puede definirse en términos tan abstractos, tan vagos, e imprecisos, que el consenso normativo con que pueden contar los participantes en la interacción es muy difuso. Entonces la carga de encontrar definiciones comunes de la situación recae por entero sobre la actividad interpretativa de los implicados. Pero estos procesos de interpretación y de acuerdo no siempre pueden ser empujados hasta el plano de la comunicación explícita si no se quiere que el flujo de la interacción se vea interrumpido una y otra vez. El gasto interactivo que exige la metacomunicación explícita es relativamente alto; además, estas formas de comunicación a menudo no están permitidas o no son fácticamente posibles... Los agentes resuelven este problema integrando elementos estratégicos en la acción que se orienta a la obtención de un entendimiento. Como la acción depende aquí de la actividad interpretativa de los implicados aunque sea por una vía especial, es decir, por la vía del empleo de medios de comunicación indirecta, podemos oponerla, en tanto que acción comunicativa, a la conducta de rol guiada por normas. La acción comunicativa ocupa todo el espectro de posibilidades de acción que limita, por un lado, con el caso de la conducta de rol socialmente integrada y, por el otro, con dos casos puros de entendimiento indirecto: la acción estratégica y el discurso³⁰.

La idea aquí es, evidentemente, que la interacción en el nivel 3 presupone actitudes reflexivo-estratégicas y argumentativas, no porque la acción estratégica o el discurso sean como tales las formas normales de interacción sino porque la acción comunicativa implica un «empleo, atento al contexto y dosificado, de medios de entendimiento indirecto, empleo que sólo en los casos extremos se estiliza en acción estratégica o en habla argumentativa»³¹.

²⁹ *Ibid.*, p. 25. Habermas está, pues, de acuerdo con el énfasis que Goffman y Garfinkel, entre otros, ponen en la actividad interpretativa del sujeto; para los puntos de desacuerdo, véase sección 3.2. El uso de la expresión *Kommunikatives Handeln* (acción comunicativa) en este sentido estricto (en contraste con la *role behavior* en su sentido convencional) es relativamente reciente en Habermas. Antes utilizaba, intercambiablemente, *competencia interactiva* y *competencia de rol* y hablaba de la adquisición de la competencia interactiva en términos de adquisición de las «cualificaciones para la conducta de rol». Cf., por ejemplo, «Moralentwicklung», p. 76.

³⁰ «Notizen zu Auwärter/Kirsch», pp. 10-11.

³¹ «Einführung», p. 25.

Si consideramos ahora la parte derecha del cuadro 1, el eslabón que vincula ambas partes es la tesis de Habermas de que la «conciencia moral» sólo es en el fondo la capacidad de emplear la competencia interactiva para una resolución consciente de los conflictos moralmente relevantes. Haciendo uso de este supuesto, las etapas evolutivas de la primera pueden derivarse, como un caso especial, de las de la segunda. La conexión entre ambas se establece por medio del concepto de reciprocidad.

Para la resolución consensual de un conflicto de acción es preciso un punto de vista susceptible de consenso con cuya ayuda pueda establecerse una ordenación transitiva de los intereses en litigio. Los sujetos competentes sólo podrán ponerse de acuerdo en un tal punto de vista fundamental —con independencia del origen social, de la tradición, de las actitudes básicas, etc. que contingentemente puedan compartir— si ese punto de vista resulta de las estructuras mismas de la interacción posible. Tal punto de vista es la reciprocidad entre los sujetos agentes. Pues en la acción comunicativa, con la relación interpersonal entre los participantes, se establece una relación de, por lo menos, reciprocidad incompleta. Dos personas están en una relación de reciprocidad incompleta en la medida en que una sólo puede hacer o esperar x cuando la otra puede hacer o esperar y (por ejemplo, profesor/alumno, padres/hijo). La reciprocidad es completa cuando ambas partes pueden hacer o esperar lo mismo ($x = y$) en situaciones comparables (por ejemplo, normas del derecho civil)³².

Lo que Habermas pretende aquí no es que la reciprocidad sea *per se* una norma fundamental de toda interacción sino que todos los sujetos capaces de habla y acción tienen una aprehensión intuitiva de la reciprocidad, ya que ésta pertenece a la estructura misma de la interacción. Y en este conocimiento *intuitivo* pueden apoyarse para la resolución *consciente* de los conflictos morales.

Las etapas de la conciencia moral de Kohlberg pueden obtenerse ahora aplicando la exigencia de reciprocidad (completa e incompleta) a las estructuras de interacción que sucesivamente va dominando el sujeto en el proceso de desarrollo. En el primer nivel, éstas comprenden acciones y consecuencias de acciones, concretas, organizadas en la dimensión placer/displacer; si exigimos aquí reciprocidad incompleta obtenemos la etapa 1 de Kohlberg (orientación castigo/obediencia), y si exigimos reciprocidad completa, su etapa 2 (hedonismo instrumental). En el segundo nivel las estructuras de interacción son percibidas en términos de expectativas generalizadas, referidas recíprocamente las unas a las otras (roles, normas); si aplicamos la exigencia de reciprocidad incompleta a las expectativas de las personas o grupos de referencia, obtenemos la etapa 3 de Kohlberg (orientación buen muchacho/muchacha); si aplicamos esa misma exigencia al sistema

³² «Moralentwicklung», p. 82.

normativo que sirve de sustentación al orden social, obtenemos la etapa 4 (orientación «ley y orden»). La estructura distintiva del tercer nivel es el principio moral universalista, el cual sólo puede ser consistente con una exigencia de reciprocidad completa. Para obtener las etapas 5 y 6 de Kohlberg (y la etapa 7 que Habermas añade), éste pasa a considerar «el grado de estructuración simbólica de los motivos de la acción»:

Si las necesidades relevantes para la acción tienen que quedar fuera del universo simbólico, entonces las normas universalistas de acción permisibles tienen el carácter de reglas de maximización de la utilidad y de normas jurídicas generales que garantizan espacios para la persecución estratégica de los intereses privados bajo la condición de que la libertad egoísta de cada uno sea compatible con la libertad egoísta de todos. De esta forma, el egocentrismo de la segunda etapa queda literalmente elevado a principio. Esto corresponde a la etapa 5 de Kohlberg (orientación contractual-legalista). Si las necesidades se entienden como necesidades culturalmente interpretadas, pero son atribuidas a los individuos como propiedades naturales, las normas universalistas de acción permisibles tienen el carácter de normas morales universales. Cada individuo tiene que examinar monológicamente la universalizabilidad de la norma en cuestión. Esto corresponde a la etapa 6 de Kohlberg (orientación conciencia). Sólo en el nivel de una ética universal del lenguaje pueden también las interpretaciones de las necesidades, es decir, lo que cada individuo cree que debe entender y defender como sus «verdaderos» intereses, convertirse en objeto del discurso práctico. Kohlberg no distingue esta etapa de la etapa 6, aun cuando existe una diferencia cualitativa: el principio de justificación de las normas no es ya el principio monológicamente aplicable de la universalizabilidad, sino el procedimiento comunicativamente seguido de desempeño discursivo de las pretensiones de validez normativas³³.

La importancia de esta distinción es evidente si se tiene en cuenta la breve comparación que hicimos en la sección anterior entre Kant y Habermas. Si las interpretaciones de las necesidades ya no se consideran dadas, sino que quedan incluidas en el proceso mismo de formación discursiva de la voluntad, la relación entre naturaleza interna y autonomía racional se transforma significativamente. Considerada exclusivamente desde la perspectiva de una ética formalista, la autonomía exige una cuidadosa separación entre inclinación y deber, y la exclusión de la primera de los motivos de la acción; exige que la naturaleza interna, en forma de necesidades culturalmente interpretadas, quede rigurosamente subordinada a las pretensiones de la voluntad racional en forma de un principio de universalizabilidad aplicado monológicamente. Considerada ahora desde la perspectiva del desarrollo del yo y de la formación de la identidad, la autonomía exige, en cambio, la racionalización comunicativa de esas interpretaciones de

las necesidades; la naturaleza interna no queda excluida, en tanto que naturaleza, del ámbito de la libertad, sino que obtiene ahora «acceso a las posibilidades de interpretación que le ofrece la tradición cultural», y se torna cada vez más transparente en el «medio de unas comunicaciones formadoras de valores y de normas, en las que penetran experiencias estéticas»³⁴.

Nuestra discusión se ha centrado casi exclusivamente en el lado cognitivo del desarrollo más bien que en su lado motivacional —es decir, en las estructuras comunicativas que el niño va dominando sucesivamente—, y no en la psicodinámica del proceso de formación. Esto es fiel reflejo de los aspectos en que se pone el énfasis en los propios escritos de Habermas acerca del desarrollo del yo, lo cual no quiere decir que Habermas considere que la parte motivacional carezca de importancia. Muy al contrario, Habermas insiste en que el proceso de adquisición de estructuras de interacción cada vez más complejas exige, para no caer en desarrollos patológicos, que las necesidades de los sujetos encuentren interpretaciones adecuadas dentro de esas estructuras. Pero no hace falta recurrir a la patología para documentar la importancia de este aspecto del proceso de formación; las frecuentes discrepancias entre la capacidad de juicio moral (que es lo que Kohlberg estudia) y la práctica moral efectiva constituyen una evidencia de lo mismo.

Quien disponga de una competencia interactiva de una determinada etapa desarrollará una conciencia moral de la misma etapa en la medida en que su estructura motivacional no le impida mantener, aún en casos de tensión, las estructuras de la acción cotidiana, en la regulación consensual de los conflictos de acción. Pero en muchos casos las cualificaciones generales de la acción de rol que bastan para la resolución de los casos normales no pueden ser estabilizadas bajo la tensión que representan los conflictos abiertos; entonces la persona afectada caerá en su acción moral (o incluso en ambas cosas: en sus acciones morales y en sus juicios morales) por debajo del umbral de su competencia interactiva, de modo que se produce un desnivel entre la etapa de su acción normal de rol y la etapa en que aborda sus conflictos morales. La conciencia moral, al poner al sujeto bajo el imperativo de elaborar conscientemente sus conflictos morales, es un indicador del grado de estabilidad de la competencia general de interacción... Esto arroja alguna luz sobre el sentido de la acción moral en general: calificamos de moralmente «buenas» a aquellas personas que son capaces de mantener en los casos de tensión, es decir, en los casos de conflictos de acción moralmente relevantes, la competencia de interacción que dominan en los casos normales pobres en conflictos... en lugar de reprimir inconscientemente el conflicto³⁵.

³⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁵ *Ibid.*, p. 86. Las referencias más extensas de Habermas a la psicodinámica del proceso de formación pueden encontrarse en su temprano (1968), «Stichworte zur Theorie der Sozialisation»; cf. también «Die kommunikative Organisation der inneren Natur», manuscrito inédito (1974).

³³ *Ibid.*, p. 84.

En la fase presistemática y crítica de su obra, el acercamiento de Habermas a las líneas de investigación social establecidas ofrecía típicamente un doble aspecto; identificaba tanto los puntos fuertes como las debilidades de los planteamientos que examinaba, y sugería formas de preservar los primeros y evitar las últimas. En su obra más reciente, de tipo sistemático y constructivo, sobre comunicación y socialización, su actitud hacia por lo menos una de esas líneas de investigación parece más uniformemente positiva: parece aceptar los planteamientos lógico-evolutivos en teoría del lenguaje, del pensamiento y de la acción. En cierto sentido, esto era de esperar, ya que fueron sus propias reflexiones metodológicas las que le condujeron al encuentro con los mismos; pues esos planteamientos representan el equivalente científico de las perspectivas trascendentales y lógico-evolutivas de la filosofía clásica alemana. Y en esta fase programática del desarrollo de su obra, es quizá comprensible que los esfuerzos teóricos de Habermas se basen en buena parte en los paradigmas existentes. Mas por otro lado, esos planteamientos se enfrentan a importantes problemas metodológicos y substantivos que Habermas parece en buena parte pasar por alto. Uno se pregunta, por ejemplo, si el planteamiento de Kohlberg sería capaz de resistir ese tipo de crítica histórico-hermenéutica que Habermas solía dirigir otrora contra otros tipos de marcos de referencia interpretativos supuestamente universales. ¿Es que los planteamientos lógico-evolutivos proporcionan realmente una forma de «pasar por detrás» de la profunda historicidad del pensamiento y de la acción humanos? ¿Son estos planteamientos algo más que una reciente forma de «ilusión objetivista», una ilusión que podría desenmascarse mostrando cómo sus categorías y supuestos básicos están ligados al contexto? La sombra del círculo hermenéutico (en sus formas gadameriana, neo-wittgensteiniana, o kuhniana) no ha quedado definitivamente disipada en absoluto. Pero voy a dejar este asunto a la discusión general que todavía está en curso y a limitarme simplemente a señalar algunas de las implicaciones metodológicas de la teoría de la competencia comunicativa.

1. Como vimos más arriba, la reconstrucción que hace Habermas del materialismo histórico es una tentativa de integrar la perspectiva de la teoría de sistemas con la perspectiva de la teoría de la acción; sin embargo, la primera permanece «subordinada» a la segunda:

Las sociedades son también sistemas pero su modo de desenvolvimiento no obedece sólo a la lógica de la ampliación de la autonomía del sistema (poder); sino que la evolución social discurre, más bien, dentro de los límites de una lógica del mundo de la vida, cuyas estructuras están determina-

das por la intersubjetividad generada lingüísticamente y se basan en pretensiones de validez susceptibles de crítica³⁶.

La reproducción del sistema social y la socialización de sus miembros son dos aspectos del mismo proceso, y dependen de las mismas estructuras. El intercambio entre los sistemas sociales y la «naturaleza externa» tiene lugar a través del medio de la acción racional con respecto a fines gobernada por reglas técnicas que se basan en supuestos empíricos que llevan asociada una pretensión de verdad. La integración de la «naturaleza interna» tiene lugar a través del medio de la interacción comunicativa dentro de estructuras normativas que implican pretensiones de rectitud. Los desarrollos en ambas dimensiones se caracterizan por «patrones racionalmente reconstruibles»; tienen la forma de «procesos de aprendizaje orientados», que discurren a través de pretensiones de validez discursivamente decidibles. El desarrollo de las fuerzas de producción y las transformaciones de las estructuras normativas obedecen, respectivamente, a la lógica de una creciente penetración mental teórica o práctica³⁷.

2. Dada esta visión de los «elementos constitutivos (básicos) de los sistemas sociales», la manera de enfocar la teoría de la acción es decisiva para la investigación social. Y aquí asistimos a la primera gran separación entre los planteamientos «subjektistas», que reconocen y explotan el «conocimiento previo» (*Vorwissen*) que los actores sociales tienen de sus mundos de la vida simbólicamente estructurados, y los planteamientos «objetivistas», que tratan de neutralizar ese conocimiento como un conocimiento precientífico, ligado a una determinada cultura, y nada fiable. Ambas posiciones se basan en razones plausibles:

Por un lado: en la medida en que el conocimiento preteórico de los miembros es constitutivo del contexto de la vida social, las categorías básicas y las técnicas de investigación han de escogerse de modo que sea posible una reconstrucción de ese conocimiento preteórico... Por otro lado: en la medida en que el conocimiento preteórico de los miembros expresa ilusiones relativas a una realidad social que sólo puede ser aprehendida contra intuitivamente, los conceptos básicos y las técnicas de investigación tienen que escogerse de forma que ese preconocimiento enraizado en los intereses del mundo de la vida resulte inocuo³⁸.

³⁶ *Legitimationsprobleme*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

³⁸ «Über sozialwissenschaftlichen Objektivismus», manuscrito inédito (1977), pp. 6-7. (N.T., publicado como apéndice a la quinta edición de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1982. El texto citado por el autor aparece, con redacción ligeramente distinta, en las pp. 567-568).

Como vimos en el capítulo 3, la respuesta de Habermas a este dilema era dar por sentada la necesidad de un enfoque comprensivo (*sin-verstehenden*) de la realidad social, tratando al mismo tiempo de superar el carácter particularista, ligado a la situación, de la hermenéutica tradicional. Y, por cierto, este fue el motivo fundamental que condujo a Habermas a desarrollar una teoría general de la comunicación. Sobre la base de lo realizado en ese área, Habermas trata ahora de distinguir entre los componentes universales y los componentes particulares de ese *Vorwissen*, de ese saber pretéorico que poseen los miembros adultos de la sociedad. Entre los componentes universales figuran las estructuras universales de las competencias cognoscitiva, lingüística, e interactiva, adquiridas en los procesos de socialización en general (*überhaupt*); entre los componentes particulares figuran las ideas y patrones de racionalidad característicos de cada mundo de la vida³⁹. La investigación social implica la reconstrucción explícita de ambos componentes; este *Vorwissen* reconstruido puede utilizarse (junto con supuestos concernientes a mecanismos empíricos) en la explicación de los procesos sociales.

3. Pero aun cuando pudiera realizarse con éxito, este programa no eliminará la necesidad de procedimientos hermenéuticos; los componentes universales en cuestión son estructuras formales que pueden llenarse de los contenidos más diversos. Las características estructurales de un nivel dado de la competencia comunicativa no especifican por sí solas ninguna tradición cultural particular, ninguna visión del mundo, ni ningún sistema institucional. De ahí que para tener acceso a un mundo particular de la vida con el fin de obtener datos para la mencionada reconstrucción sistemática, siga siendo aún menester la actitud «realizativa» (por lo menos virtualmente participativa y, por consiguiente, ligada a la situación) del intérprete hermenéutico.

Por supuesto que una adecuada teoría de la comunicación añadiría una serie de importantes refinamientos teóricos al proceso de interpretación. Sobre todo, especificaría las diferentes dimensiones en que ha de alcanzarse un entendimiento o ejercitarse la comprensión —aparte de la inteligibilidad de las expresiones simbólicas implicadas, existen cuestiones de verdad en relación con «el mundo», de veracidad en relación con «el mundo interno de cada uno», y de rectitud en relación con «nuestro mundo» (un mundo social de la vida compartido)—. Y en cada una de estas dimensiones esa teoría determinaría las estructuras pragmático-universales subyacentes, no sólo «horizontalmente» sino también «verticalmente» (esto es, en sentido

³⁹ *Ibid.*, pp. 3 ss. Cf. «Das Konzept des regelgeleiteten Verhaltens», manuscrito inédito (1975), para un análisis de los diferentes estratos de la acción social.

lógico-evolutivo). En esta medida, la «situación inicial» a que la interpretación hermenéutica está ligada recibiría una base teórica y, en consecuencia, dependería menos radicalmente del contexto. El intérprete podría basarse en una explicación de los rasgos universales, culturalmente invariantes, de la comunicación: aparte de las estructuras fonéticas y sintácticas, un sistema de referencia elemental (que permite clasificar, serializar, localizar y temporalizar los objetos de la experiencia), un sistema elemental de pronombres personales y de actos de habla (con ayuda del cual pueden establecerse relaciones interpersonales), un sistema de expresiones intencionales (para la autopresentación de la subjetividad), etc. Y podría situar las diferentes manifestaciones culturales (como son las concepciones del mundo y los sistemas morales y jurídicos) en este o aquel nivel estructuralmente definido de desarrollo.

Es innegable que todo esto reduciría el carácter situacional del *Sinnverstehen*, pero no lo eliminaría en modo alguno. La evidente sima interpretativa entre tal marco de referencia pragmático-universal y las expresiones concretas de la vida sociocultural, tendría que salvarse, como siempre, mediante un empleo inteligente de procedimientos interpretativos.

Entendemos el sentido de un texto sólo en la medida en que conocemos por qué el autor se creyó con derecho a presentar (como verdaderas) ciertas aserciones, a expresar (como veraces) ciertas intenciones, y a reconocer (como válidos) ciertos valores y normas. En consecuencia, el intérprete tiene que asegurarse del contexto que tuvieron que presuponer en común el autor y su público contemporáneo para que el texto no ofreciera en el momento en que surgió las dificultades que hoy nos plantea... y el intérprete no puede identificar tales presupuestos sin tomar postura frente a las pretensiones de validez implícitamente asociadas a los mismos... Como un texto tradicional sólo nos resulta inteligible en la medida en que puede ser a la vez justificado por referencia a su contexto, el intérprete no podrá entender el contenido semántico de un texto si no está en situación de reconstruir las razones que el autor podría aducir bajo condiciones adecuadas. Y como las razones (ya sea para afirmar hechos, expresar intenciones, o recomendar normas y valores) siempre pretenden ser válidas, el intérprete no puede reconstruir esas razones sin juzgarlas... Si omitiera tomar postura (aunque sólo sea virtualmente) frente a las razones que el autor podría haber aducido en favor de su texto, no sería capaz de tratar esas razones como lo que efectivamente pretenden ser... En otras palabras, el intérprete está obligado a mantener la actitud realizativa que adopta como actor comunicativo, incluso cuando investiga los supuestos bajo los que se encuentra un texto. Este paso en el análisis de las presuposiciones conduce, o bien a relativizar el mundo del autor, o a un proceso de aprendizaje por parte del intérprete en el que éste amplía su propio mundo, o a ambas cosas... En cada uno de estos tres casos, el intérprete no puede creer que ha entendido el texto si al mismo tiempo no supone que su interpretación ofrece en principio una base para llegar a un entendimiento con el propio autor... Una interpretación con éxito garantiza la esperanza de que el autor podría llegar a un acuerdo con nosotros en lo referente a un entendimiento común del contexto de su emisión si pu-

diera salvar la distancia en el tiempo mediante un proceso de aprendizaje complementario de nuestro proceso interpretativo ⁴⁰.

En consecuencia, una teoría de la comunicación no desenredaría a la teoría social del círculo hermenéutico, en el sentido de que la crítica pudiera adoptar ahora la forma de una teoría aplicada. Aun cuando reciba una fundamentación teórica en una pragmática-universal, en una explicación lógico-evolutiva del habla y de la acción, la interpretación crítica de los fenómenos sociales concretos conserva un irreductible momento «práctico». El intérprete no puede asumir una pura relación sujeto-objeto frente al *interpretandum*, sino que tiene que mantener la actitud realizativa de un participante en la comunicación. Tiene que tomar en serio las pretensiones de validez planteadas por el «texto» y, al mismo tiempo, examinarlas críticamente. Su posición no difiere de la de un participante reflexivo en el diálogo: «Al tematizar lo que los participantes presuponen, al cuestionar el reconocimiento ingenuo de las pretensiones de validez recíprocamente planteadas... no se sitúa a sí mismo fuera del contexto de comunicación que está investigando, sino que lo profundiza y radicaliza de una forma que está en principio abierta a todos los participantes cuando surgen problemas de entendimiento» ⁴¹.

Parece, pues, que la teoría de la competencia comunicativa, aun cuando introduce elementos teóricos en el proceso interpretativo y mitiga, por tanto, su carácter radicalmente situacional, no implica la sustitución de la orientación hermenéutica de un participante en el diálo-

⁴⁰ «On Communicative Action», ponencia presentada en el Boston Colloquium for the Philosophy of Science, diciembre 1976, pp. 20-21. Cf. la discusión sobre el momento «aplicativo» del *Verstehen* en la sección 3.3.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 14-15; cf. también «Intention, Konvention und Sprachliche Interaktion», manuscrito inédito 1976 (recogido ahora en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, N.T.). En «Über sozialwissenschaftlichen Objektivismus», pp. 43-46, Habermas sugiere que, en su intención, su planteamiento reconstructivo trasciende la hermenéutica en un sentido teórico más fuerte que el que he indicado aquí. El conocimiento preteórico en que el hermeneuta se basa tiene ahora que ser reconstruido sistemáticamente. Esta estrategia permitiría, a su juicio, formular interpretaciones en un lenguaje universalista, tales que pudieran reclamar «objetividad» (lo que no debe confundirse con ningún tipo de objetivismo), y ser comprobada en ese sentido. Pero de lo que no estoy seguro es de hasta dónde piensa Habermas empujar este programa. Tomado en su sentido más fuerte, el éxito del mismo parece exigir una semántica universal del lenguaje y algo equivalente para la acción —y ha sido el propio Habermas quien ha suministrado razones para dudar de que esto sea posible—. Mientras la empresa reconstructiva se restrinja a estructuras formales, no veo como puede evitarse el problema hermenéutico en lo concerniente a la interpretación y crítica de las emisiones y acciones concretas. Por supuesto que incluso el éxito del programa reconstructivo, más modesto, bosquejado en este capítulo, incrementaría la objetividad de las interpretaciones; por ejemplo, una descripción estructural de un determinado sistema moral o de una determinada imagen del mundo nos permitiría situarlo de una forma no arbitraria en una jerarquía evolutiva.

go por una actitud puramente teórica u observacional. Incluso equipado con esta teoría, el teórico crítico no puede pretender tener el monopolio de la verdad; la crítica no puede realizarse de espaldas a toda tentativa de llegar a un entendimiento con los otros. En una palabra, sigue siendo verdad que «en un proceso de ilustración sólo puede haber participantes». En este aspecto, este largo camino a través de la teoría de la comunicación no parece haber alterado básicamente aquella relación de la teoría crítica con la hermenéutica, que discutimos en la sección 3.3.