

**RAZON COMUNICATIVA
Y TEORIA CRITICA**

JOSE MARIA MARDONES

TESIS

DOCTORAL

RAZON COMUNICATIVA Y TEORIA CRITICA.

LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA CRITICA

DE LA SOCIEDAD.

RAZON COMUNICATIVA Y TEORIA CRITICA.

LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA CRITICA

DE LA SOCIEDAD.

Directorial de Estudios de Postgrado
Córdoba,

Impreso por el Centro de Estudios
Córdoba.

IMPRESA Y DISTRIBUCION
Córdoba.

IMPRESA Y DISTRIBUCION
Córdoba.

RAZON COMUNICATIVA Y TEORIA CRITICA.

LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA CRITICA
DE LA SOCIEDAD.

Tesis doctoral de José Maria Marñones
Martínez.

Dirigida por el Prof. Dr. Enrique
Martín López.

FACULTAD DE C. POLITICAS Y SOCIOLOGIA
SECCION SOCIOLOGIA.

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

INDICE

RAZON COMUNICATIVA Y TEORIA CRITICA.

LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD.

PRESENTACION.

I. PRIMERA PARTE

LA HERENCIA DE J. HABERMAS: LA CRITICA A LA TEORIA TRADICIONAL

1. EL PROYECTO DE LA TEORIA CRITICA EN LOS AÑOS TREINTA.

1.1. Cuatro rasgos fundamentales de la Teoría Crítica..... 18

1.2. La T.C. frente a la Teoría tradicional..... 21

2. La universalización de la razón instrumental..... 38

2.1. La dialéctica de la Ilustración..... 40

2.2. La crítica de la razón instrumental..... 43

2.3. Entre razón autónoma y dialéctica negativa..... 47

3. El agotamiento del modelo sujeto/objeto..... 52

3.1. La crítica fallida al automantenimiento..... 52

3.2. La absolutización de la Filosofía de la Historia..... 56

4. Las tareas de una herencia..... 59

4.1. Cuestiones fundamentales para una Teoría Crítica..... 59

4.2. A la búsqueda de una alternativa : lo que no se puede
continuar..... 62

II. SEGUNDA PARTE : EL CAMBIO DE PARADIGMA
LA FUNDAMENTACION METATEORICA DEL PARADIGMA
COMUNICATIVO.

1. El camino hacia el paradigma comunicativo.....	71
1.1. La intersubjetividad, presupuesto del positivismo....	71
1.2. El mundo de la vida de la fenomenología.....	78
1.3. La tarea de la interpretación hermenéutica.....	83
1.4. Juegos del lenguaje y ciencias sociales.....	87
1.5. El materialismo histórico y la acción comunicativa...	91
2. La reconstrucción racional de las condiciones de la acción comunicativa.....	97
2.1. Qué es una acción comunicativa?.....	98
2.2. Pretensiones de validez de una acción comunicativa...	106
2.3. El contexto de la acción comunicativa : el horizonte pre-interpretado del mundo de la vida.....	112
3. Sociología y acción comunicativa : la racionalidad de la acción comunicativa.....	116
3.1. Las aportaciones de la pragmática universal a la investigación empírica.....	116
3.2. El saber teórico-empírico y la lógica del discurso teórico.....	121
3.3. El saber normativo/moral y la lógica del discurso práctico.....	133
4. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad en la pragmática formal.....	146

- 4.1. La teoría de la acción comunicativa y el comienzo de la teoría de la sociedad..... 146
- 4.2. Las limitaciones de la teoría de la acción comunicativa. 167

III. TERCERA PARTE: LA EVOLUCION DE LA SOCIEDAD Y LA SOCIOLOGIA.

- 1. A la búsqueda de los senderos desaparecidos..... 177
- 2. La racionalización de occidente y la colonización del mundo de la vida..... 200
 - 2.1. El proceso de racionalización de Occidente : la perspectiva de M. Weber..... 200
 - 2.2. La reasunción de Weber a través de la tradición marxista..... 208
- 3. Crisis de la sociedad, crisis de la sociología..... 224
 - 3.1. La historia interna de la ciencia..... 224
 - 3.2. Razón sistémico-funcional versus razón comunicativa en la sociología..... 232
 - 3.3. La teoría crítica de la Sociedad como sociología reflexiva..... 241
- 4. La fundamentación normativa de la T.C. en la teoría Evolutiva..... 251
 - 4.1. La plausibilidad evolutiva de las normas pragmático-formales..... 251
 - 4.2. Carácter y alcance de la norma crítica alcanzada..... 254
 - 4.3. Preguntas a la reconstrucción de la teoría evolutiva de la sociedad..... 262

IV. PARTE : LOS LIMITES DE LA RAZON COMUNICATIVA

1. Los límites de la ética comunicativa.....	276
1.1. La argumentación como principio de la universalización.....	277
1.2. Etica comunicativa o ética de la compasión ?.....	284
1.3. Desde qué perspectiva hay que leer la historia?.....	290
2. Propuestas para una fundamentación.....	301
2.1. Las vinculaciones entre el discurso práctico y la crítica estética y terapéutica.....	301
2.2. La referencia a una tradición.....	304
2.3. La solidaridad universal base de la razón práctica....	307
2.4. La evolución social de occidente como paradigma ?.....	309
3. Tesis sobre la tarea de una fundamentación normativa de la teoría social.....	312
NOTAS.....	318
BIBLIOGRAFIA.....	388

ABREVIATURAS

HABERMAS

- E u I = Erkenntnis und Interesse, en TWI.
E I = Erkenntnis und Interesse.
D E = Diskursethik.
K u K = Kultur und Kritik.
L C T = Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.
L S W = Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien.
H D = Habermas Critical Debates
H O P = Historia y crítica de la opinión pública.
P P P = Philosophisch-politische Profile.
R M H = La reconstrucción del materialismo histórico
T K H = Theorie des Kommunikativen Handelns, (I y II)
T G S = Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.
T u P = Theorie und Praxis.
T W I = Technik und Wissenschaft als Ideologie.
U P = Was heisst Universalpragmatik
W = Wahrheitstheorien.

ADORNO

- C = Consignas.
D N = Dialéctica negativa.

D P S A = La disputa del positivismo en la Sociología alemana.

T E = Teoría estética.

T F = Terminología filosófica (I y II).

HORKHEIMER

C R I = Crítica de la razón instrumental

D I = Dialéctica del Iluminismo

G L S = Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung.

K T = Kritische Theorie (I y II).

S P = Sozialphilosophische Studien.

T C A = Teoría Crítica, Amorrotu.

T C S = Teoría Crítica, Seix Barral.

T T C = Teoría Tradicional y Teoría Crítica.

Z F S = Zeitschrift für Sozialforschung.

PRESENTACION

PRESENTACION

Asistimos a una crisis de orientación sociológica (1). En este punto hay coincidencia entre los diversos estudios del quehacer sociológico. Las teorías y modelos sociológicos de construcción de la realidad, no responden a la construcción social de la realidad (2). Sin duda, la crisis de la sociología no es ajena a la crisis de la sociedad. La ciencia y su objeto de estudio no pueden desvincularse fácilmente.

En estas circunstancias parece necesaria una revisión a fondo de los planteamientos de la ciencia sociológica.

Esta tarea la ha emprendido J. Habermas desde una tradición particular del pensamiento filosófico y social: - la tradición dialéctica o, más concretamente, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Pero no es un puro repetidor, ni un pensador unilateral. Ha incorporado a su intento de reconstrucción los hallazgos de una larga confrontación con el pensamiento analítico, hermenéutico y - todos los grandes clásicos de la sociología. La magnitud de su empresa y la riqueza de algunos de sus frutos, aconsejan seguir con cuidado su esfuerzo. Con él nos situamos en medio de la problemática sociológica y frente a las -- cuestiones más profundas y candentes.

2

Una de las preguntas que acompaña a toda la historia - del pensamiento sociológico es el interrogante acerca de si existe alguna orientación normativa en el análisis social, o hay que resignarse a decidir en cada momento lo - que se ha de hacer, "independientemente de la rectitud de su contenido" (3). Nos encontramos ante la polémica escepticismo/decisionismo/vinculación normativa en las decisiones político-sociales.

Tras esta cuestión se debaten los grandes temas de la filosofía moderna : ¿hay posibilidad de que la razón teórica y la razón práctica se encuentren?. ¿Existe la posibilidad de que la teoría y la praxis marchan unidas?. ¿Se pueden defender científicamente los juicios de valor?.

Hay que demostrar que el saber teórico no excluye la razón práctica. Hay que mostrar que lo que se debe hacer (razón práctica) se puede justificar argumentativamente. La estrategia seguida por J. Habermas va a ser, tratar de probar que la razón teórica misma tiene fundamento normativo. En el ejercicio de la comunicación verbal se desvela que nuestros actos de habla van siempre acompañados - de pretensiones de rectitud (justicia) que consideramos válidas. Tal pretensión, supone que somos capaces de dar razones, de justificar con argumentos, lo que presentamos como una norma a seguir. ¿Es esta una capacidad "a priori" constitutiva del ser humano?. Responder a esta cuestión requiere completar el programa de la fundamentación normativa, a través de la acción comunicativa, con la indagación de la evolución social de las estructuras cognitivas y práctico-morales.

Sobre estos dos ejes gira la teoría Habermasiana. Pero, referido a la teoría sociológica ¿qué repercusiones tiene la investigación del carácter fundamentalmente cognoscitivo de las normas (sociales)?.

Equivale a preguntarse si hay teoría crítica de la sociedad o tecnología social. En el fondo, lo que se discute es si la sociología es y tiene que ser, una técnica - para manipular mejor a los hombres e instituciones dentro de un sistema, o si, por el contrario, existe la posibilidad de fundamentar una sociología humanista, emancipadora, que responde a un proyecto, de hombre y sociedad - "bueno" (Aristóteles) y racional.

Nos situamos en medio de una larga controversia que - ha agitado el pensamiento filosófico-social, a la teoría de la ciencia y que, todavía hoy divide los ánimos y las teorías sociales. Es una de las cuestiones cuya reorientación señalaría un gran logro para el futuro de la sociología, porque de ella depende el tipo de sociología que se haga y su enfoque teórico.

El estudio que me propongo realizar, aborda precisamente este interrogante : ¿es posible o no obtener una orientación normativa para la ciencia sociológica ?.

La hipótesis que guía mi investigación responde positivamente : se puede fundamentar una orientación normativa para la teoría social, es decir, es posible fundamentar - una teoría crítica de la sociedad.

El análisis y justificación de esta hipótesis la realizo desde la obra de J. Habermas. Trato de mostrar que su estrategia es una vía apta para hacer plausible la defensa racional de la teoría sociológica como teoría crítica de la sociedad.

El alcance y límites de esta fundamentación son objeto de nuestra preocupación. Hay, por tanto, un tratamiento - crítico del pensamiento habermasiano. De paso, espero contribuir a su recta interpretación, cuando se plantea esta cuestión. No se trata ni de obtener "un catálogo de normas" para actuar científico-normativamente en la vida diaria, ni tampoco de deducir una táctica político-social desde una teoría.

Abordo un problema arduo, intrincado, que busca legitimar racionalmente la causa de la razón práctica y sus consecuencias para la teoría sociológica.

La forma concreta que adopta este estudio, viene dado por una estructuración en cuatro partes. Una primera parte donde planteo la cuestión fundamental en la tradición a la que se remite J. Habermas y cuya reconstrucción propugna : la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Aquí la normatividad de la teoría de la sociedad se afirma, pero no se justifica . Esta laguna la quiere llenar J. Habermas

no sin proponer un cambio de horizonte o paradigma. Se -- trata de salvaguardar un proyecto proporcionándole la fundamentación necesaria de que carecía. Personalmente, continúo así una investigación iniciada años antes (4). Desde el punto de vista del trabajo sirve para contextualizar al autor, historizar un déficit que se trata de subsanar y observar la novedad y originalidad de la estrategia a -- seguir por J. Habermas.

La segunda parte trata de explicitar este cambio de pa radigma efectuado y las consecuencias que tiene en cuanto se aplica a la fundamentación normativa de la teoría so-- cial. El análisis de la teoría de la acción comunicativa, en cuanto indaga las condiciones de posibilidad de la comunicación, nos llevan al comienzo de la teoría crítica -- de la sociedad. Se advierte que en la raíz de la razón la verdad y la rectitud (justicia) se implican.

El análisis anterior era a-histórico. La tercera parte quiere, desde un planteamiento teórico-evolutivo de la so ciedad, validar o falsar los hallazgos anteriores. La teo ría de la evolución social habermasiana, aún en su forma más bien incipiente que acabada, corroboraría la hipótesis de la plausibilidad de la fundamentación normativa de una teoría de la sociedad .

Aunque en las dos partes precedentes se analizan el al cance y limitaciones de la normatividad lograda, la cuar ta parte se dedica expresamente a esta tarea. Se somete -- una vez más a reflexión crítica el modo y el resultado de tal fundamentación normativa. Se muestran así los límites del pensamiento de J. Habermas y las preguntas que susci- ta . Nos proporciona la ocasión para sugerir las vías que quizá, pudieran responder más adecuadamente a esta espo sa problemática. El último apartado recoge sintéticamente y a modos de tesis el resultado básico de este estudio.

El tratamiento que hago de la obra de J. Habermas vie ne dictado desde el mismo problema que abordó : no me in- teresa tanto dejar constancia de las diferentes respuestas

que el autor ha dado a la cuestión, cuanto re-construir - la solución que considero más propia y madura desde el es tadio actual de su reflexión (5). De ahí que, sea más el problema lo que está en el centro de mi consideración y - esfuerzo, que los matices o evoluciones del pensamiento - del autor. Esto mismo vale en cuanto a los críticos de la obra habermasiana.

Otro sesgo que tiene mi tratamiento es el intento de - someter a prueba la repetida re-construcción del proyecto teórico social de la primera generación frankfurtiana. Ha bermas se remite a la teoría crítica de los años treinta. Mi estudio quiere ver el por qué de esta referencia y si logra superar ese déficit histórico de la fundamentación de la teoría crítica de los fundadores.

No es necesario decir que abordar la obra de un autor vivo, tiene la ventaja y el incentivo de la actualidad, - pero lucha con la falta de distancia histórica y ha de de jar el estudio abierto a posibles y nuevas revisiones, -- orientaciones y avances.

PARTE PRIMERA

LA HERENCIA DE J. HABERMAS : LA CRITICA A LA
TEORIA TRADICIONAL.

I. LA HERENCIA DE J. HABERMAS : LA CRITICA A LA TEORIA TRADICIONAL.

J. Habermas se ha referido frecuentemente a su enraizamiento en la Escuela de Frankfurt. De acuerdo con un principio básico de esta orientación teórica, que no quiere poseer un estatuto rígido y cerrado, (1), su relación con ella es crítica. Quiere proseguir sus mejores esfuerzos y tareas y deshechar aquellos callejones sin salida que la sofocan. Una de esas ideas generadoras de la 1ª generación frankfurtiana, que Habermas quiere impulsar, es la distinción entre "Teoría Tradicional" y "Teoría Crítica". Horkheimer abordó esta cuestión en un artículo programático - de 1.937 (2). "Después de casi una generación" (3) el tema no está agotado para Habermas y quiere renovarlo a la altura de nuestro tiempo.

Detrás de la distinción entre "Teoría Tradicional" - "Teoría Crítica" se hallan planteados los grandes problemas que, todavía hoy, tienen vigencia: la concepción de la racionalidad y la ciencia, junto con la cuestión del método de las ciencias sociales en una "era post-empirista" (4), la búsqueda de una teoría y un estilo metodológico que propicie el acceso a la realidad social en su complejidad y en sus patologías; una explicación de la modernidad, sus peculiaridades y sus contradicciones.

Aunque Habermas no va a efectuar una mera repetición - de las tesis horkheimerianas, y quiere más bien re-construir (5) la orientación original de la Teoría Crítica, es importante notar que inscribe su preocupación y reformulaciones en la tradición de la Escuela de Frankfurt.(6).

En este contexto quisiera analizar el intento habermasiano de fundamentar una Teoría Crítica de la Sociedad en la situación actual. Me parece necesario para entender el esfuerzo de Habermas, ponerlo en relación con la tradición a la que se remite y cuyo proyecto original dice continuar. Por esta razón, dedico esta primera parte al recuerdo y -reconstrucción de la concepción de la Teoría Crítica según la primera generación de la Escuela de Frankfurt en los años treinta (apartado 1º); la teoría de la razón instru-

mental y la teoría crítica (segundo apartado); las limitaciones del modelo sujeto-objeto o de la filosofía de la conciencia (tercer apartado), para pasar así, a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y especialmente a J.Habermas (cuarto apartado).

1. EL PROYECTO DE LA TEORIA CRITICA EN LOS AÑOS TREINTA

Horkheimer desarrollò la primera concepción de la Teoría Crítica en su discurso inaugural como director del Instituto de Investigación Social el 24 de Enero de 1.931 (7). En esta auténtica carta fundacional del Instituto, se pueden advertir algunos de los rasgos característicos de la Teoría Crítica, que hablan de ser precisados, y, en gran parte, llevados a la práctica, en los estudios y trabajos de los años 30.

El nuevo director quiere señalar el estilo intelectual que quiere imprimir, y el tipo de investigaciones, y modo de realizarlas, que expresarán, andando el tiempo, las peculiaridades de la Escuela de Frankfurt. "De una forma muy general", nos dice Horkheimer, el objeto de estudio de la Teoría Crítica, es el fin último de una filosofía social: "la intelección filosòfica del destino de los hombres en cuanto miembros de una comunidad". Esto supone, que "serán objeto de investigación todos aquellos fenómenos que sólo pueden ser entendidos en conexión con la vida social: el estado, el derecho, la economía, la religión, el arte; -- brevemente: la cultura material y espiritual de la humanidad" (8). Al servicio de estos problemas de la filosofía social, hay que poner todo el aparato de una investigación empírica comprensiva.

1.1. Cuatro rasgos Fundamentales de la Teoría Crítica

Aquí mismo se advierten ya cuatro rasgos que van a estar presentes en la Teoría Crítica de esta década. En primer lugar, la presencia del pensamiento filosòfico. Es difícil, además de inútil, intentar apresar en una definición lo que quiere expresar Horkheimer con filosofía. Aclaremos que filosofía social tiene el mismo sentido que teoría crítica de la Sociedad. La presencia del vocablo filosofía (9) acentúa el carácter crítico, vigilante, de este pensamiento y teoría. " El esfuerzo intelectual y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito: las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes, el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social ; por deducirlos genéricamente; por separar el uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra : por

conocerlas de manera efectivamente real " (10). Tras el nombre de la filosofía se entrevé ya la defensa del pensamiento libre, apoyado en la fuerza y la confianza en la razón, salvaguardado por el aguijón de la crítica y orientado a la persecución de la verdad de la realidad en su totalidad.

El segundo rasgo típico de la Teoría que propone Horkheimer es el análisis empírico. No basta formular los problemas en el horizonte de lo universal. Se puede caer en un mal "espinozismo", "hegelianismo" o "marxismo", si son desvinculados del control empírico. Los análisis concretos que proporcionan las diversas disciplinas sirven para dar suelo real a las formulaciones filosóficas. La investigación empírica, desde los cuestionarios, estadísticas, informaciones de las organizaciones, partidos, análisis de la prensa y literatura popular, hasta los informes económicos coyunturales, etc (11), precisan y modifican la perspectiva universal de la filosofía y le conceden aquella encarnación en el presente que la aleja de la abstracción.

Será esta mutua relación de ciencias y filosofía unos de los rasgos más característicos del programa de la Teoría Crítica de los años 30. Habermas en su re-construcción de la Teoría Crítica a la altura de los años 80, se remite, no sin cierta nostalgia, a esta conjunción de filosofía e investigación empírico social, que él cree necesario recuperar. La primera generación frankfurtiana sólo habría respetado este programa durante la década de los treinta. Después se fue apartando de sus mismos principios para quedar presa de una Teoría sin control empírico (12).

El tercer rasgo es una consecuencia implícita en lo dicho anteriormente. Se trata del carácter interdisciplinar que tiene la Teoría Crítica. La propuesta de Horkheimer es una llamada a todas las ciencias que puedan aportar un esclarecimiento al problema de la vida social de los hombres. Las cuestiones filosóficas cristalizan cada vez más claramente alrededor de las cuestiones sobre la sociedad (13). Horkheimer cita expresamente a la sociología, la economía, la psicología, el derecho, la historia y todas aquellas disciplinas que analizan el arte, la religión, la literatura. Y es comprensible: nos encontramos ante la necesidad de dar cuenta de la vida cultural total de la sociedad. Tal pretensión totalizante solo se puede

intentar cumplir desde la perspectiva de la investigación interdisciplinar (14). En la teoría crítica la interdisciplinación está referida al intento que acompaña a todas las teorías de gran aliento: reflexionar sobre la sociedad presente como un todo (15).

Finalmente, en este primer esbozo de la teoría crítica, podemos captar el cuarto rasgo: el carácter hermeneútico-filosófico de la teoría. El material empírico, las precisiones y soluciones aportadas por las disciplinas tienen que ser asumidas nuevamente por la filosofía. Ella proporcionará la captación de la totalidad a la que se endereza en su orientación hacia lo universal. Horkheimer cree, que se evitará así, tanto " la rigidez dogmática como el caer en la pura técnica empírica" (16).

Estos cuatro rasgos fundamentales hay que verlos como un proceso unitario, donde los diversos momentos o elementos se encuentran, corrigen y fecundan. Si quisiéramos reconstruir el proceso de investigación que parece sugerir el mismo Horkheimer (17), tendríamos este resultado:

- 1º Organizar trabajos de investigación positiva desde la perspectiva de cuestiones filosóficas.
- 2º Llamar a la colaboración a todas aquellas disciplinas que tengan algo que decir sobre la cuestión.
- 3º Traducir a investigaciones concretas los problemas anteriores y cuestiones de alcance filosófico general.
- 4º Reasumir en la reflexión filosófica las precisiones y materiales aportados por la investigación empírica positiva para la iluminación y solución del problema.
- 5º Interpretación última que será de orden filosófico transempírico.

Si seguimos concentrando nuestra mirada en la década de los años treinta y preguntando acerca de las características de la Teoría Crítica, nos encontramos que no poseemos ninguna obra donde tal síntesis o propuesta esté plasmada. Hay una serie de ensayos, alguno de los cuales, como el titulado "Traditionelle und Kritische Theorie" -- (1.937) (Teoría Tradicional y Teoría Crítica) (18), gozan del reconocimiento programático. Hacia ellos dirigimos -- ahora nuestra atención.

1.2. La Teoría Crítica frente a la Teoría Tradicional

Horkheimer y sus colaboradores efectúan una definición polémica de la Teoría Crítica. Mediante la confrontación con otras concepciones delimitan su pensamiento. Este modo de proceder hace que la figura diseñada presente unas angulosidades muy nítidas en algunos casos y otras queden rápidamente perfiladas y sin demasiados retoques.

Una de las corrientes de pensamiento con la que se encara más encarnizadamente Horkheimer es el empirismo lógico del Círculo de Viena (19). Pero también Husserl (20), que comparte con Horkheimer la preocupación por descubrir las causas de la crisis que afectan a la ciencia y al hombre europeos, será situado entre los representantes de la Teoría Tradicional. Otros pensadores como Mannheim, Scheler, Weber y Lukács caerán bajo diversas reservas. Fruto de este diálogo crítico nace la Teoría Crítica de la Sociedad.

El común denominador que le permite a Horkheimer hablar de "Teoría Tradicional", desde Descartes a hoy, es "un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, de tal modo, relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas, pueden deducirse las restantes" (21). La perfección de la teoría se cifra "en el menor número de los principios en comparación con las consecuencias". Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos... De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis (22). La función de la teoría "es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible" (23). La meta final de la teoría es el sistema universal de la ciencia (24). Solo hay un método científico, por que hay unas reglas lógicas, un mismo sistema de signos y un mismo procedimiento de explicación científica, que consiste en la comparación de las proposiciones deducidas con los hechos comprobados (25).

Dos son, simplificando, los componentes esenciales de la teoría tradicional: la lógica y la empiria ; la matemática y la física. Por esta razón, será la física matemática, el canon de la ciencia. A este modelo exitoso tratarán de acomodarse todas las demás, incluidas las ciencias del hombre y la sociedad (26).

A esta concepción de teoría o ciencia se le escapan -- sus presupuestos. Por no incorporar en ella misma una reflexión sobre sus fundamentos, es ciega ante el propio -- suelo sobre el que camina. Horkheimer efectúa una larga crítica que vamos a resumir en sus puntos centrales. De -- paso, como al contraluz, irá delimitando su alternativa: la teoría crítica.

a) La ciencia es un proceso social

"Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se -- van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son de -- terminaciones que no se reducen a elementos puramente ló-- gicos o metodológicos, sino que, en cada caso, solo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. El hecho de que un descubrimiento motive la reestructuración de las tesis vigentes hasta ese momento, no se puede fundamentar exclusivamente por medio de consideraciones -- lógicas, es decir, mediante la contradicción con determinadas partes de las ideas dominantes. Siempre es posible imaginar hipótesis auxiliares, que permitirían evitar una modificación de la teoría en su totalidad. El que, de -- todos modos, se impongan nuevas tesis es fruto de relaciones históricas concretas, aunque, en rigor, para el científico sólo son determinantes los motivos immanentes" (27).

El concepto de ciencia presentado por el empirismo ló-- gico y la fenomenología de Husserl, desconocen la influen -- cia de los procesos sociales en la construcción de la teo -- ría científica. Aparece como una actividad puramente del pensamiento. Si aceptan influjos externos estos son casua -- les y no empecen la potencia del genio. Lo que para los -- llamados por Habermas postempiristas, como Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Musgrave (28), va siendo cada vez más claro, -- fue formulado por Horkheimer en 1.937: " que la transforma -- ción de las estructuras científicas dependa de la situa -- ción social respectiva, es algo que se puede afirmar, no solo respecto de teorías tan generales como el sistema copernicano, sino también respecto de los problemas espe -- ciales de la investigación corriente" (29).

Pero esta construcción social de la ciencia adopta en el pensamiento de Horkheimer unas delimitaciones todavía más precisas. A la teoría tradicional se le oculta su --

propia sujeción al aparato social. Al no ver la ciencia en el proceso social, no ve sus funciones dentro de la división social del trabajo. Cree que su clasificar hechos en categorías, registrar datos, calcular medidas, disponer los objetos para su control y transformación, es una pura actividad teórica. No percibe que, tanto lo que estudia, como lo que aplica, es un proceso social que, "finalmente no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria" (30).

Horkheimer dirá, en consecuencia, algo que todavía le parece al Habermas de 1.981, uno de los principios que tienen que inspirar la construcción de la teoría crítica : - "la idea tradicional de teoría abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en una etapa dada. Corresponde a la actividad del científico tal como se lleva a cabo en la sociedad junto con todas las otras actividades *sin que se perciba* directamente la relación entre las actividades aisladas. De ahí que, en esa idea, no aparezca la función social de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana, sino sólo lo que ella es en esa esfera, separada, dentro de la cual se la produce, en ciertas condiciones históricas"(31).

La ciencia, por consiguiente, no puede ser vista como - autónoma o independiente. La ilusión de independencia es una ideología que oculta un mecanismo social no racional. La teoría crítica se tiene que concebir como una actividad histórica del hombre inmersa en el proceso social y construída socialmente. Esta conciencia social de su producción le permitirá atender a aquellas condiciones sociales dentro de las que surge.

b) La vinculación del sujeto y el objeto como producto de la praxis social general.

A la teoría tradicional la realidad se le presenta como "una suma de facticidades" (32). El mundo está ahí, sencillamente delante del sujeto y este debe aceptarlo. Esta - cristalización del mundo como algo dado, conduce a una -- teoría del conocimiento, abstracta, a-histórica y a- so-- cial, donde sujeto y objeto aparecen vestidos de estas -- mismas cualidades.

Pero todo lo que percibimos y el perceptor mismo llevan en sí el sello de la transformación. "No sólo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable -- del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo -- largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros-- sentidos están preformados socialmente de dos modos : por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente" (33).

No hay objetos echados ahí, sin más. Estos tienen su -- contexto, su mundo, que siempre es social. Lo cual quiere decir que, para Horkheimer, el objeto "lleva en sí mismo -- los rasgos del trabajo consciente". E incluso el objeto -- natural es determinado como tal, en contraste con el mundo social (34). No percibir al objeto en su auténtica situación social, además de la distorsión del mismo que supone, es también ^{verlo cc.no} producto de la praxis social. En concreto, tal comprensión es fruto de la clase burguesa y su época (35).

El sujeto tampoco es un aparato registrador. Su percepción está conformada socialmente. Horkheimer capta, como A. Schütz (36), que el sujeto cognoscente está desde siempre inserto en un mundo social que le precede. Este mundo social o "praxis social, incluye siempre, en efecto, el -- saber disponible y aplicado; el hecho percibido está, por ende, ya antes de su elaboración teórica consciente, llevada a cabo por el individuo cognoscente, condicionado -- por ideas y conceptos humanos" (37).

Y esta praxis social es la que determina la relevancia de los objetos para el sujeto. No vemos todo lo que tenemos delante, sino aquello que selecciona la receptividad del sujeto influido, en último término, dirá Horkheimer -- por "el modo de producción moderno" (38).

Kant ya supo algo de todo esto cuando dijo que "los fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto transcendental -- esto es, a través de una actividad racional -- cuando son captados por la percepción y juzgados con conciencia" (39). Claro que no concibe la realidad como producto del trabajo. Pero, según Horkheimer, atisbó en sus conceptos centrales (el yo de la subjetividad transcendental, la percepción pura, la conciencia en sí) un algo

oscuro, inconsciente, impenetrable, reflejo de la forma - contradictoria de la actividad humana en la època moderna " (40).

A esta cualidad social del conocimiento es ciego el empirismo lògico. No percibe ni el caràcter mediado de los hechos u objetos, ni la actividad creadora del sujeto. Han caido por detràs de Kant y del empirismo clàsico. No solo desconocen la constituciòn de sujeto y objeto por parte - del proceso social, sino que, la segunda mediaciòn de los objetos por las teorías se les escapan. Así mismo, el papel constitutivo del lenguaje les es ajeno. El hecho de - que, los sujetos que observan un objeto son varios y se - entienden sobre èl, es considerado por R. Carnap como una " feliz circunstancia" (glücklicher Umstand)(41). La intersubjetividad del saber científico, mediada por el lenguaje cotidiano en último tèrmino, no les preocupa a los hombres del Circulo de Viena. Este "fetichismo de los hechos " y el caràcter mecànicamente registrador del sujeto observador (42), conduce a su liquidaciòn. "El sujeto puede desaparecer totalmente", esta es una màxima de la investigaciòn. Pero el precio que hay que pagar por tal eliminaciòn es la fe en las concepciones fundamentales de cada momento històrico(43). Se pasa así necesariamente a un concepto ahistòrico y acrítico del conocimiento y a la hipostatizaciòn de los mètodos de las ciencias particulares (44).

Desembocamos por esta vía en la primacia del mètodo . Ciencia es aquel conocimiento que tiene garantias de objetividad porque se hace conforme a un mètodo. Pero una metodologìa es una cuestiòn pragmàtica, que depende de la - concepciòn de "explicaciòn científica", "objetividad", etc, que se posea. La problemàtica de las relaciones històricosociales del conocimiento no se elimina por el fiat metodològico. Adorno dirà caùsticamente que "investigar un objeto mediante un instrumental metodològico que decide, mediante su propia formulaciòn lo que es el objeto, es un simple círculo"(45). Los mètodos son adecuados o no a objetos predefinidos. Su validez, por lo tanto, no puede -- ser determinada sin relaciòn al objeto . Sustraer esta reflexiòn significa eliminar la reflexiòn de la ciencia. Se sustituye así la teorìa del conocimiento por una metodologìa o teorìa de la ciencia (46).

Para la Teoría Crítica el sujeto y el objeto tienen -- que ser vistos dentro de la praxis social general. Por esta razón, "una crítica radical del conocimiento solo es posible en cuanto es a la vez una Teoría de la Sociedad" (47).

La teoría crítica del conocimiento se torna así Teoría de la Sociedad (48).

c) La teoría siempre dice relación a la praxis

La teoría que no advierte que el sujeto y el objeto es tán inmersos en el mismo proceso social, puede separarlos estrictamente. Y puede pensar, en consecuencia, que los asuntos que tratan las ciencias especializadas no afectan a su objeto y menos a la sociedad. Los hechos son siempre exteriores al sujeto. A esta conciencia se le escapan sus propias funciones sociales. No ve que "forma parte del -- proceso económico en su totalidad, tal como se cumple bajo determinadas condiciones históricas " (49). Para ello la ciencia no necesita ser productiva. "Una actividad que contribuye a la existencia de la sociedad en su forma dada no necesita, en modo alguno, ser productiva, es decir, crear valores para una empresa. No obstante ello, puede pertenecer a ese sistema y contribuir a posibilitarlo; es lo que ocurre en verdad, con la ciencia especializada"(50).

En el positivismo lógico, verà Horkheimer, la renuncia a la reflexión sobre su propia base social y sus funciones, al reducirse a constatar y ordenar los hechos. Esta ciencia puede dar cuenta de todo lo que hay, estando lejos de la verdad. Absolutiza los hechos y consolida el orden existente (51). Más aún, "proporciona los medios técnicos para la eternización de lo existente" (52). Esta -- ciencia se convierte así en sirvienta de los objetivos de la sociedad industrial (53).

Esta teoría tradicional es ideológica, dirá Horkheimer, en el sentido que tergiversa la realidad. Presenta como -- un orden natural lo que es producto de la historia y de -- un liberalismo económico en decadencia (54). Tras su aparente neutralidad y objetividad, amurallada en la metodología, la lógica estricta, la observación y la contrastación empírica, no sabe que es prisionera en una estrecha cárcel que toma por situación natural (55).

No hay ciencia pura ni puramente teórica. La ciencia - que cree no tener interés, está guiada sin saberlo por -- las prognosis y soluciones que son esperadas . Depende de los intereses dominantes (56). La teoría crítica, sin embargo, es consciente desde el principio de que la praxis y - los intereses sociales poseen un valor teorético-cognoscitivo: son el punto de vista desde el que se constituye el objeto de conocimiento y la realidad objetivo. Y recíprocamente, la teoría se entiende, no como pura contemplación de un orden (cosmos) dado , sino , en si misma, como praxis; momento teórico de la praxis (57).

Esta unidad entre teoría y praxis (58) , significa que la teoría crítica es una forma de vida (Lebensform) un -- comportamiento, más que una ciencia (59). En ella no se - dá la ruptura cartesiana entre pensar y ser.

Este comportamiento crítico está orientado por un interés : "la transformación de la totalidad" (60) en vistas a "apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia" (61). Estas afirmaciones constituyen el leitmotiv que recorren el ensayo "Teoría Tradicional y Teoría Crítica". La teoría crítica está impulsada por el interés emancipador de la transformación total de la sociedad. No busca reformismos (62), sino que "la meta que quiere alcanzar es una situación fundada en la razón"(63). Tal anhelo (64) brota para Horkheimer de la miseria presente; hunde sus raíces en la situación social contradictoria, - sobre todo, la actual división del trabajo(65). Pero, aunque " esa miseria no ofrece por si misma la imagen de su supresión ", "ni el pensamiento extrae esto de si mismo, mas bien diríamos que descubre su propia función, los hombres llegan, en la marcha de la historia, al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia"(66). Todavía precisará más Horkheimer : "la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, es inmanente al trabajo humano, sin que los individuos o la conciencia pública la tenga presente en su verdadera forma. El experimentar y percibir estas tendencias responde a un interés especial. De acuerdo con la teoría de Marx y Engels, ese interés se engendra necesariamente en el proletariado(...) Pero en esta sociedad la situación del proletariado no constituye una garantía de conocimiento verdadero".(67). Por esta razón, la teoría crítica no es un pensamiento que se subordine por -- completo a la situación psicológica de aquella clase que, en si, representa la fuerza transformadora de la sociedad (68). Mantiene " una unidad dinámica con la clase dominada" que se expresará "en la constante posibilidad de tensión

entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar" (69).

A la teoría crítica guiada por el interés emancipador en pro de una sociedad justa (o buena) (70) no le está garantizada la verdad. Pues, aunque se mueva en favor de la corriente de la historia, no puede apelar a ningún -- grupo, ni práctica, ni realización que la avale totalmente. "Si bien las victorias y derrotas presentan una vaga analogía con la verificación e invalidación de hipótesis en el dominio de la ciencia, el teórico crítico no puede apoyarse en ellas para cumplir sus tareas" (70). La razón es sencilla : "la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente : sólo expresa su secreto" (71). Y este está remitido al futuro; "no hay ejemplos semejantes". "No obstante, la idea de -- una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que se cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios". (72) Cuando indagamos este contenido concreto de la teoría crítica nos encontramos de nuevo con " la sociedad sin injusticia", donde se pueda instaurar "el dominio de los hombres sobre -- sus propias vidas". Quiere decir esto, que la teoría crítica obtiene sus criterios a partir de la anticipación de la sociedad buena del futuro. Con ella mide, las más de -- las veces crítico-negativamente, la realidad de la sociedad presente (73).

Este carácter futuro y anticipador del mismo, que tiene la teoría crítica, la hace aparecer como una tarea y -- una lucha ("su oficio es la lucha"), pero también como un anhelo "sin ninguna certeza", incluso, "como subjetiva y especulativa, parcial e inútil" (74). A los ojos de los teóricos tradicionales es una utopía abstracta (75). Horkheimer consciente de los peligros de tal denominación dirá más bien que la teoría crítica es una "utopía concreta" (E. Bloch), e.d. controlable, porque "aduce como prueba -- de su posibilidad real el estado actual de las fuerzas humanas de producción" (76).

Por ser anticipativa del futuro la teoría crítica "tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones,

aún en los periodos en que la marcha de las cosas parece descartarla y dar fundamento. Pero no es propio de este - ^{a cualquier doctrina, antes que a la creencia en su cumplimiento} pensar, lo arbitrario y lo sospechosamente independiente, sino la tenacidad de la fantasía" (77). Resulta de aquí - una estructura lógica diversa, respecto a la teoría tra-- dicional. No es la lógica deductiva, ni inductiva las que señalan el modo del pensar crítico, sino un pensamiento - en proceso referido a la totalidad social concreta (78).

La teoría crítica como comportamiento crítico, que se hace análisis de las contradicciones de la sociedad actual guiado por el interés en el futuro, es "un juicio existen-- cial, desarrollado " (79). Este juicio declara el carác-- ter histórico, relativo y contingente de la situación in-- justa actual, y afirma que "no debe ser así ; los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes" (80). Este juicio "implica la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido (...). Cada parte de la teoría supone la crítica y la lu-- cha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma (81).

En resumen, la teoría crítica se piensa como momento - teórico de la praxis ordenada a la sociedad buena, justa y racional. Por esta razón, se sabe guiada por el interés emancipador y desde el futuro anticipado de la sociedad - libre sin injusticia, juzga la situación presente como -- contradictoria y se empeña por transformarla. La teoría - no es ya contemplación ni investigación científica, sino forma de vida.

d) La teoría crítica es dialéctica

La teoría tradicional puede apelar a la lógica inducti-- va y deductiva porque ve los hechos "como unidades individuales de magnitudes estadísticas". Los sujetos "se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer" (82). La realidad es aquí conce-- bida como dada, suma de cosas y acontecimientos, que se - observan, constatan, ordenan e incluso preven. Para esta concepción la realidad coincide con la expresión científi-- ca de cada disciplina.

La teoría crítica niega la identidad de los conceptos con los hechos, del conocimiento con la realidad, Hork-- heimer se niega a aceptar, tanto la identidad hegeliana-

donde, al final, sujeto y objeto, pensamiento y realidad coinciden, como la identidad del empirismo lógico, donde la articulación de los conceptos corroborados por la observación, nos daría la realidad (83). El pensamiento como la realidad hay que mantenerlos abiertos, en un proceso permanente. Quiere decir esto, que la lógica del conocimiento, como la de la realidad es dialéctica. Y la manifestación concreta de esta expresión es la crítica. La punta afilada del pensamiento contra el pensamiento en favor del pensamiento, tiene una triple tarea : en primer lugar se hace crítica contra el saber científico o cualquier afirmación dogmática que diga haber apresado la realidad de una vez por todas; se dirige también contra todo intento de superación mental o conceptual de los problemas o contradicciones : la superación mental permanece en la cabeza dejando intocada la realidad (84); finalmente, se orienta a descubrir la diferencia, lo que hay más allá de la percepción inmediata y de lo captado y expresado por los conceptos utilizados (85).

Esta idea de la dialéctica como crítica de la identidad nos conduce al de dialéctica como mediación. Pensar dialécticamente es captar la imposibilidad de acceso directo a la realidad. El objeto siempre está mediado subjetivamente. Y el sujeto es activo en el conocimiento del objeto no sólo a través de sus categorías y conceptos, sino de su actividad histórica. Las categorías del pensamiento aparecen mediadas por el proceso social. Esta conciencia de la doble mediación del sujeto y objeto en el proceso del conocimiento y, todavía más decisivamente, en el proceso social, tal como tiene lugar en cada momento histórico, es típica de la teoría crítica y de la dialéctica.

La práctica real de la conciencia de la mediación del sujeto y el objeto por el proceso social, impulsa al pensamiento dialéctico, al conocimiento de la totalidad social concreta (86). Dialéctica quiere decir, por tanto, conocimiento de los hechos "en su totalidad" (87). Ahora bien, no hay que entender esta totalidad en un sentido empirista estrecho : totalidad, como totalidad de los objetos o de los cuasi infinitos aspectos de un objeto. En este sentido hay una imposibilidad lógica y real para conocer la totalidad. Ya en su confrontación con Mannheim (88) declaró Horkheimer, que el objetivo de Marx no fue el conocimiento de " la totalidad o de una total y absoluta verdad, sino los cambios de los estados de una determinada sociedad". Luego lo importante es captar, dichos es-

tados y su dinámica. Por eso, la dialéctica se sirve de los conocimientos de las ciencias especializadas y "coincide con muchos de sus elementos y pasos aislados" (89), pero los sitúa en otro plano de referencia, como hizo Marx con los conceptos de la economía clásica. Tal contexto de referencia donde los análisis y datos de las ciencias particulares adquieren un nuevo sentido es expresado por Horkheimer mediante : a) la referencia de los sujetos y objetos a un proceso histórico-social unitario ; b) la orientación hacia un futuro bueno y justo que se anticipa ; c) el interés en pro de la emancipación que trata de conocer la realidad para suprimir la injusticia social.

En este aparente discurso circular, la teoría crítica se nos aparece como esfuerzo no sólo por describir el desarrollo histórico-social en sus aspectos, sino por dilucidar el dinamismo de su proceso.

Al pensamiento dialéctico le interesaría no sólo conocer el estado actual y pasado, sino su movimiento hacia el futuro. Y no sólo la lógica de las fuerzas que conducen al actual desarrollo, sino de aquellas que, quizá ocultas por éstas, se desvelan al interés emancipador, como "refugiadas en unidades numéricamente reducidas " (90).

La dialéctica, en cuanto ordenada al conocimiento del todo social concreto, posee un momento hermenéutico inevitable. Es conocimiento interpretador. La anticipación del futuro de una sociedad justa funciona como luz y criterio, que hace patente lo que es nuestra realidad social actual. Todo hecho o acontecimiento social está ligado en la realidad del proceso social con la totalidad. Esta es quien le proporciona sentido. Esta misma totalidad busca el conocimiento de dicho hecho. En realidad, toda observación o hecho particular empuja hacia la estructura donde encuentra significado (91). Este mismo movimiento del pensamiento fue expresado por Horkheimer, en cuanto entendía la función de la filosofía como " el esfuerzo por unir y concentrar las diversas posibilidades y modos de conocimiento" (92) y el material histórico, como construcción teórica más abarcadora del proceso social (93). Se ve ya que esta totalidad social que anticipamos no es un conocimiento temático y cerrado. Se enriquece y cambia con los datos y precisiones que aportan los análisis concretos. A la vez que estos encuentran un significado y alcance distin

tos al ser referidos a aquella totalidad. La totalidad -- no está fuera de los datos, vive en ellos y por ellos. Pero habrá que tener en cuenta, que en la sociedad injusta, irracional, en que vivimos "los juicios aislados sobre lo humano sólo adquieren verdadero sentido en relación con -- el todo. No existen criterios generales para la teoría crítica como totalidad, pues ellos se basan siempre en la repetición de acontecimientos y, por lo tanto, en una totalidad que se reproduce a sí misma" (94).

La dialéctica en cuanto pensamiento guiado por el interés emancipador es un pensamiento de diagnóstico. Es juicio existencial sobre las contradicciones y miseria del presente que no debían continuar más. Aquí mismo se ve la vinculación que la razón teórica encuentra con la razón práctica. Se capta, incluso, la primacía de la razón práctica sobre la teórica, del saber moral sobre el saber cognoscitivo. Esto porque, como vimos, la teoría crítica "no posee otra instancia específica que el interés, insisto en ella, por la supresión de la injusticia social" (95). Desde la experiencia del dolor y la contradicción se mueve -- el pensamiento crítico impulsado por la indignación moral. Para Horkheimer y los hombres de la primera generación -- frankfurtiana, al principio no está el problema cognoscitivo o mental, sino el problema social, real. Pero la miseria es vista desde la felicidad posible. De aquí que, al pensamiento crítico le pertenezca la afirmación de la felicidad en la justicia y libertad y la lucha por su realización (96).

La teoría crítica como método dialéctico significa, -- por tanto, algo diverso de los métodos empiristas. No señala tanto unos pasos o un procedimiento cuanto un estilo o modo de pensar. En este estilo la primacía la tiene siempre la realidad, a cuyo conocimiento se orienta. Por esto, que la dialéctica se entiende como pensamiento abierto -- atento a la realidad y su dinamismo. Desde la miseria, dolorosamente experimentada apunta a desvelar las contradicciones de la realidad, movida por el interés emancipador que anticipa la sociedad buena y justa. Y se hace actividad concreta en la crítica contra todo saber absoluto y dogmático o de una vez por todas. Llama a todas las disciplinas en su ayuda, pues tiende a la superación de la unilateralidad en el conocimiento de la totalidad social concreta.

La teoría crítica concebida como método dialéctico es una disciplina "no ortodoxa", en cuanto que no responde a un estatuto epistemológico académicamente reconocido. Pero según Horkheimer, a ella más que a ninguna otra, le pertenecen los predicados positivos de "honestidad y coherencia interna, de racionalidad y de esfuerzo por la paz, la libertad y la felicidad" (97).

e) La teoría crítica es una concepción del hombre, la sociedad y la historia.

El pensamiento crítico posee una fuerte conciencia histórica. Se sabe histórico en cuanto enraizado en el tiempo y producto, él mismo, del desarrollo social. Y al mismo tiempo emite un "juicio existencial" sobre la marcha de la sociedad desde una inevitable concepción de la historia. Juicio que, a su vez, es histórico y está llamado, por consiguiente, a variar con los desplazamientos sociales.

La teoría crítica se mueve entre una aguda conciencia del tiempo, con sus oscilaciones sociales, y la seguridad de tener un criterio permanente para enjuiciar la historia. Más aún, el pensamiento crítico propiamente se realiza en el "juicio existencial" que ejecuta sobre el transcurrir de la sociedad humana. Horkheimer lo dice programáticamente: "La esencial conexión de la teoría con el tiempo no reside, sin embargo, en la correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia, sino en la constante transformación del juicio de existencia teórico acerca de la sociedad, juicio que está condicionado por su relación consciente con la praxis histórica (...). La teoría crítica no tiene hoy este contenido y mañana este otro. Sus transformaciones no condicionan ningún vuelco hacia posiciones totalmente nuevas, mientras la época no cambie. La fijeza de la teoría consiste en que, a pesar de sus cambios, la sociedad, en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de su supresión, permanece idéntica". (98)

La teoría crítica es, por consiguiente, no tanto una filosofía abstracta de la historia, cuanto un diagnóstico crítico del desarrollo actual de la historia (99). Por esta razón, propone Horkheimer, desde el principio, una serie de análisis e investigaciones sociales a fin de dar -

cuenta de la situación de nuestro tiempo. En esta línea - estaba la tarea que propuso de estudiar la conexión entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las mutaciones en el ámbito cultural. Unos años más tarde, y en el contexto de la dilucidación programática de lo que es la teoría crítica, cree indispensable efectuar un esbozo de la situación social (100). Sin el conocimiento del momento histórico no se puede saber que clase de teorías hay que hacer, pues "estas transformaciones (sociales) no dejan de afectar la estructura de la teoría crítica" (101). A la vez que la teoría crítica tiene como función el conocimiento de esta situación - para transformarla (102).

La teoría crítica en cuanto diagnóstico crítico de la historia actual, es fundamentalmente una teoría social - crítica de las contradicciones de nuestra sociedad. Para Horkheimer lo que necesita es desvelar el conjunto de miserias y de relaciones injustas que padecen los hombres innecesariamente. Esta tarea fue la efectuada por Marx. Este no nos dió unas leyes del movimiento histórico, sino - que fundó el análisis de la negatividad dominante en el - orden social. Esto mismo debe hacer hoy la teoría crítica. Horkheimer lo expresa diciendo , que trata de construir - el acontecer histórico como producto necesario concreto. Aunque, "la construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado -- tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones" (103).

Nos encontramos con una idea central de la teoría crítica, ya vista anteriormente: la contradicción, la miseria misma, el proceso social injusto, está atravesado por la razón que pugna por imponerse. El bien para todos, el interés de la mayoría, "la producción orientada hacia la vida de la comunidad", ha alentado en lo profundo de la humanidad desde el principio (104). La razón está atravesada por el interés emancipador, por el interés por la -- libertad, la justicia. Horkheimer la ve discurrir en la - marcha de la historia, hasta descubrirla en sus ideas "inmanente al trabajo humano", aunque no sea reconocida en - su verdadera forma por muchos individuos o por la conciencia pública.

Horkheimer no nos explica mucho más de dónde procede - esta idea. Parecería que la encuentra como un dato empírico proporcionado por la evolución de la humanidad. La antropogénesis sería la fundamentación de la razón emancipadora. Y desde aquí, anticipadamente, se capta la lógica de la historia. La historia humana apunta, "a la realización de un estado de justicia entre los hombres". Desde este poder ser, que se desvela en el rechazo de las contradicciones existentes, y en el anhelo de un futuro sin injusticia, se funda el deber ser del juicio sobre el presente y la necesidad de su transformación.

La teoría crítica en cuanto historia crítica de la sociedad actual, tiene como principal tarea mostrar como se puede pasar a ese orden social racional, justo y libre. Lo importante es, pues, el tránsito de la prehistoria de la libertad y justicia a la historia de la misma. El diagnóstico crítico del presente tiene la orientación praxica de la realización del interés emancipador.

El pensamiento crítico en cuanto contiene una filosofía de la historia interesada en el análisis de la sociedad actual, supone una antropología. La concepción del hombre que posee la teoría crítica se mueve en la tensión entre lo que el hombre está llamado a ser y puede ser y su situación actual. Horkheimer encuentra este desgarramiento en el proceso de trabajo. El hombre no es él mismo. Los productos de su trabajo y la realidad social toda, la percibe como exterior. Unicamente en cuanto ciudadano se siente interpelado por la cosa pública. Esta ruptura entre ciudadano y trabajador indica el extrañamiento real que ocurre en el proceso social y que se refleja en la conciencia del trabajador como auto-alienación. La teoría crítica "está motivada por el intento de suprimir y superar realmente esa tensión, de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad". (105)

La teoría crítica apunta a una situación donde el hombre sea él mismo. Tal estado exige que el individuo viva integrado: a) en sí mismo ; b) con los demás ; c) con la naturaleza (106). Dicho de otro modo : el hombre será él mismo cuando su interés en la propia realización coincida con el interés general de la realización de todos ; cuan-

do cada individuo al determinarse en su orientación, en la vida, determine la intersubjetividad general"(Hegel) (107).

Mientras este estado no se alcance, "el pensamiento -- crítico contiene un concepto de hombre que se opone así -- mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad" (108).

Para Horkheimer la sociedad burguesa, como su pensa--- miento, vive en la apariencia de la autonomía de la coincidencia de los intereses individuales con los comunita--- rios. En este punto Horkheimer prosigue la herencia de -- Hegel y Marx : hay una contradicción entre el concepto de sociedad burguesa y su realidad."En la desgarrada socie--- dad de hoy, este pensamiento es, al menos, en cuestiones sociales,armonicista e ilusionista. Para la teoría críti ca la "intersubjetividad general"no es función de un indi--- viduo aislado ni de una generalidad de individuos"(109). Hay que evitar tanto el individualismo burgués, como la -- generalidad impersonal del fascismo o los romanticismos -- racistas. La teoría crítica "tiene, en cambio, consciente, por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación -- crítica con una determinada clase, y, por último, en su -- trabazón, así mediada, con la totalidad social y la natu--- raleza" (110).

Esta identidad del hombre está puesta por tanto, en el futuro, y no en el presente. Es una identidad como tarea, orientada por la emancipación. La antropología de la teoría crítica es negativa. El verdadero hombre es todavía -- un "homo absconditus", como la verdadera sociedad y la -- verdadera historia, está todavía oculto. Sacar a luz la -- verdadera figura humana requiere construir la historia y la sociedad conscientemente, racionalmente, y guiados por un interés solidario.

La pregunta inquietante es ¿ cómo poder ser solidario en una sociedad que expande la insolidaridad ? ¿ cómo cons--- truir una "intersubjetividad general" en un tiempo en que sólo parecen tener vigencia la idea hobbesiana de la segu--- ridad individual y del estado ?.

Horkheimer a la altura de los años treinta todavía creía poder detectar tendencias contra la falsa universalidad. Veremos en el apartado siguiente las consecuencias que va a tener, para la misma teoría crítica de la primera generación, la pérdida de tal creencia.

Concluyamos entre tanto, notando como en la teoría crítica la filosofía de la historia se hace teoría crítica - de la sociedad presente para realización de un hombre solidario, cuya felicidad personal es la de la comunidad. La anticipación de la reconciliación (Versöhnung) futura, se vuelve juicio crítico frente a lo que es en el presente. Con esta fuerza moral la praxis emancipadora trata de movilizar las tendencias ocultas o tergiversadas en la sociedad actual que conduzcan a la futura.

2. LA UNIVERSALIZACION DE LA RAZON INSTRUMENTAL

La década de los años treinta conoció la definición -- del programa de la Teoría Crítica en los términos expuestos y su ejecución en la práctica. El resultado fue una serie de trabajos de gran calidad que fueron apareciendo en la revista del Instituto (Zeitschrift für Sozialforschung) y en la investigación interdisciplinaria sobre "Autoridad y Familia" (111).

Habermas sintetiza en 6 temas la problemática esencial abordada por el Instituto : 1) las formas de integración en las sociedades postliberales ; 2) la socialización familiar y el desarrollo del yo ; 3) los mass-media y la cultura de masas ; 4) la psicología de las protestas reducidas al silencio ; 5) la teoría del arte y 6) la crítica del positivismo y de la ciencia.(112). A su juicio, todavía hoy tienen plena actualidad estos temas. Continúan siendo las cuestiones a dilucidar.

A este proyecto de teoría crítica quiere vincularse J. Habermas. En él , se intenta dar cuenta de los problemas centrales de nuestra sociedad. Diagnosticar el verdadero estado de salud de un paciente que oculta su insania con múltiples demostraciones de plenitud física. Para ello el análisis quiere ser cuidadoso y amplio, y busca en los datos de las ciencias especializadas la corroboración del dictamen general. La interdisciplinariedad se alía con la filosofía en pro de una organización social real y justa. Porque la finalidad es políticosocial : cambiar la realidad. El destino de la teoría crítica se decide ante el -- proceso de transformación de la realidad acontecido y la consiguiente conciencia política de los afectados (113).

Van a ser los acontecimientos político- sociales de los últimos años de la década de los treinta los que, precisamente, van a incidir decisivamente sobre la posterior evolución de la teoría crítica. Con el tránsito de la república de Weimar a un estado autoritario la primera generación frankfurtiana se pregunta, si no ha cambiado el principio de organización social. La respuesta de Horkheimer y Pollock va a ser afirmativa. El nacionalsocialismo, al igual que el régimen stalinista, suponen una organización capitalista de estado, donde la dirección del proceso de producción, a pasado del mercado a las manos unidas

de una élite de burócratas del partido y de la gran industria. La integración social viene cada vez más dirigida desde la administración del poder central (114). Se avista la sociedad administrada.

Este análisis unido a los de "Autoridad y Familia", y a la experiencia palpable de la disminución de la conciencia crítica en la masa trabajadora y su manipulación por ideologías nacionalistas, conducen a un giro en el quehacer de la teoría crítica.

Marx no previó que las grandes revoluciones del presente acontecerían en países con una organización económica, unas instituciones, formas de vida y de praxis política, muy alejadas de una sociedad democrática y una "conciencia socialista". Las esperadas transformaciones que debieran producirse por efecto de las tendencias históricas, se han manifestado como un prejuicio histórico y antropológico - basado en el carácter afirmativo de la filosofía marxista de la historia (115). Estas experiencias reafirman a los teóricos críticos de Frankfurt en la necesidad de efectuar un giro en el centro de atención del análisis : de la crítica de la economía política se pasa a la crítica de la "superestructura". El proceso burocratizador ocurrido tanto en el régimen soviético, como en el fascismo hitleriano, confirma la tesis de la racionalización weberiana y su prognosis.

Finalmente, la barbarie fascista obliga al exilio americano a los miembros del Instituto. El contrato con la sociedad norteamericana y su capitalismo altamente desarrollado les enseña a la primera generación, cómo, de hecho, sin represión abierta por medio de la cultura de masas difundida por los mass-media y la mayor participación en el consumo de bienes, se puede lograr la lealtad al status quo. La capacidad para resistir a la penetración en las conciencias y en las instituciones de este reformismo integrador del sistema, parece nulo.

El pesimismo va haciendo aparición (116). El problema desborda cualquier teoría de la cosificación que mantenga intocado el reducto de una esencia humana inasequible al proceso. Lukács quiere mantener esa reserva contra el dominio generalizado de la mercancía (117). Horkheimer y Adorno apelan a los datos de la realidad reseñados . No -

hay rincón de la subjetividad humana al abrigo de la racionalización creciente. Esta lo invade todo. Además su atención en USA a los fenómenos psico-sociológicos de la cultura de masas y al fenómeno del fascismo les va a confirmar en lo insostenible de la tesis de Lukács. Hay que ir más allá. Este impulso teórico hacia adelante le van a entender como una generalización de la teoría de la cosificación. La objetivación cosificadora se ha asentado en toda la sociedad y en la conciencia misma de los individuos. El problema no es solo económico. El valor de cambio en cuanto se objetiva en las relaciones sociales y se convierte en apriori del conocimiento, ha cristalizado en la razón. Es la civilización entera la que está sometida a una racionalidad instrumental que lo reduce todo a puro medio.

Al llegar a este punto, ha sucedido "el giro de los años cuarenta" en la teoría crítica (118). Dada su importancia, desde el punto de vista de la re-construcción que intenta J. Habermas, nos vamos a detener brevemente en su contenido.

2.1. La Dialéctica de la Ilustración

El cambio de sensibilidad que acabo de apuntar es notorio en el Horkheimer que en 1.940 escribe: "nuestra misión actual es, asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ésta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la rutina diaria pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra" (119).

Pero para terminar hasta con el recuerdo de un futuro de paz y justicia, hay que erradicar según la concepción horkheimeriana de "Teoría Tradicional y Teoría Crítica", la razón humana. Justo esta desaparición del pensamiento crítico por liquidación de ese "telos inmanente al proceso de la historia hacia la autonomía del hombre frente a la historia elaborada por él" (120), es lo que teme Horkheimer.

Las experiencias políticas y sociales les impulsan a preguntarse "por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie" (121).

Para responder a esta cuestión adoptan una postura de desconfianza frente a la racionalidad que ha engendrado esta situación, al mismo tiempo que intentan reganar un concepto no reducido de razón. Esta doble actitud les conduce a mirar la situación presente desde un plano histórico-filosófico.

En su rastreo crítico descubren la "dialéctica de la Ilustración": el cambio de la razón en la irracionalidad coactiva, el tránsito del mito a la ilustración y de la ilustración nuevamente al mito (122).

Muy esquemáticamente y reduciéndonos a los elementos más formales del análisis pudiéramos decir: el proceso de la ilustración es el intento del hombre por ser libre y liberarse del miedo. Este "desencantamiento del mundo" (Entzauberung der Welt) impulsa el sometimiento de la naturaleza al hombre y la explicación científica de los hechos que ocurren a su alrededor. Las imágenes metafísico-religiosas del mundo se erosionaron hasta el punto de no servir más. La razón humana se enseñorea de todo lo que se pone a su alcance.

Pero este proceso de eliminación del temor frente a lo oculto, conlleva parejo un sometimiento generalizado que acaba sometiendo al hombre mismo. El hombre ha terminado atrapado en su red. "El destino aparente en que habrían de quedar atrapados los hombres al emanciparse de su degeneración natural, es también su destino íntimo, un destino que la razón sufre en sí misma, pues a la postre los mismos sujetos por cuya voluntad empezaron la opresión, la cosificación y el desencanto con respecto a la naturaleza quedan tan oprimidos, cosificados y desencantados, que incluso sus esfuerzos emancipadores se vuelven en su contra al consolidarse aquel contexto de ofuscación en que se ven atrapados. Desde que dejaron atrás las imágenes animistas del mundo se instaló esa dialéctica de la ilustración, que en la sociedad industrial capitalista ha llegado a tal punto que ahora "incluso el hombre se convierte en antropomorfismo para el hombre" (123).

Horkheimer y Adorno analizan algunas de las estaciones más importantes de este proceso racionalizante, desmitificador, que es, al mismo tiempo, mitificación de una racionalidad auto-destructora. Ya en el mundo griego, en la -- Odisea de Homero, como en la ciencia baconiana, en la misma Ilustración, como en Comte y en el positivismo moderno, detectan ese "saber que es poder, que no conoce límites -- ni en la esclavización de las criaturas, ni en su fácil -- aquiescencia a los señores de este mundo" (124).

El hombre aprendió en el dominio de la naturaleza a so meterse al propio hombre. El hombre (sujeto) aprendió a -- conocer/dominar a la naturaleza (objeto). Pero esta razón objetivante, cosificadora y de control fue adueñándose -- cada vez más de toda relación. Allí donde había un sujeto este extendía su poder cognitivo sobre todo lo que yacía ante él (objeto). En esta relación cabía la clasificación el orden, el peso, la medida y el número, es decir, cabe un mundo de hechos y cosas (Tatsache und Dinge), pero no de sujetos. La relación intersubjetiva (sujeto/sujeto) don de prive el encuentro inter-personal, la comunicación, no tienen sentido, ni cabida. Todo ha quedado reducido a uten silio, a instrumento (125).

"La 'Ilustración' llega a ser así para Horkheimer y Adorno un proyecto histórico-universal del género humano con el que éste, al tiempo que se forja, amenaza destruirse, y cuyo telos de libertad social lo conforman la felicidad y la autonomía de los individuos, al tiempo que su secreta lógica apunta a la extinción del sujeto emancipante y a la autopotenciación de la no libertad social" (126).

El análisis de "la dialéctica de la ilustración" es el descubrimiento de la ley de la cosificación progresiva en la historia. Horkheimer y Adorno universalizan la teoría de la cosificación de Lukács, desde la mirada del proceso de racionalización weberiana, en clave de filosofía de la historia.

2.2. La crítica de la razón instrumental

La "dialéctica de la Ilustración" pone de manifiesto - que no todo proceso de racionalización desemboca en la so ciedad emancipada. La teoría crítica gana así una idea ya presente en su confrontación con "el positivismo", pero - que también se dirige contra el optimismo técnico de la - misma tradición marxista : el desarrollo científico-técni co no conduce por sí a un estadio más elevado de humaniza ción (127). Al revés, para Horkheimer y Adorno, el dominio desenfrenado de la naturaleza conduce a la liquidación -- del sujeto.

La racionalidad que se ha instaurado siguiendo el inte rés dominador es unilateral. Entiende por razonable úni camente lo que presenta una utilidad inmediata. De aquí - que, se centra predominantemente en los medios que han de aplicarse para la consecución de los fines dados de ante mano. La reflexión acerca de tales objetivos o fines se - da por presupuesta, con lo que se acepta, de hecho, los - de las élites, grupos y clase dominante en la Sociedad. La razón instrumental al reducirse a los medios "objetivos" para alcanzar un fin determinado, cae en las manos del sub jetivismo de quienes dictan tales fines. Horkheimer lla mará también, por este motivo, razón subjetiva a la razón instrumental (128).

Esta razón instrumental y subjetiva puede conducir al disparate y la locura política. Al tener como punto de - mira la auto-conservación del individuo o el grupo en -- cuestión, puede degenerar en proyectos, organizaciones, etc, inhumanas. La cercanía del fascismo les excusaba de poner ejemplos más evidentes. Pero detrás y alrededor -- veían continuar una producción de "bienes materiales" --- orientada por el interés de la maximación de la ganancia; una explotación de la naturaleza guiada solo por la renta bilidad ; una investigación científica dirigida por inte reses de estado, política de bloques y defensa de prácti cas imperialistas. La razón instrumental es la razón de - la auto-conservación que degenera en la auto-destrucción (129).

"El único criterio que reconoce la razón subjetiva es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operati vo : su papel en la dominación del hombre y la naturaleza.

Los conceptos no quieren, ya expresar, como tales, cualidades de la cosa, sino que sirven únicamente a la organización de un material de saber para quienes puedan disponer hábilmente de él. Todo uso de los conceptos que vaya más allá de su puro significado instrumental cae bajo el veredicto de estar detenido en la superstición. De esta forma se toman los conceptos como recursos o recetas - que ahorran trabajo, igual que se llevará el pensamiento mismo al nivel de los modos de comportamiento industria--les y se convertirá en un elemento de la producción" (130).

Horkheimer detecta así otras tres características más de la razón subjetiva e instrumental.

Es una racionalidad centrada en la organización y manipulación de las cosas. La primacía del cálculo y la lógica conviene a esta dimensión de la razón. La razón es, - por lo tanto, una razón formal. La instrumentalidad y la logicidad de esta racionalidad coinciden con el tipo de - ciencia desarrollada con gran éxito desde la modernidad. No por casualidad ven Horkheimer y Adorno que el predominio de la racionalidad instrumental va ligada cada vez -- más estrechamente con una ciencia- técnica dominadora de la naturaleza y de las relaciones entre los hombres. El - totalitarismo de esta racionalidad científico-técnica es tal, que abrazan, como un gigantesco pulpo, toda la sociedad. No es extraño que los problemas humanos se quieran - resolver manipulativamente a través de diversas "técnicas". Es la consecuencia de la penetración de la racionalidad - instrumental en las ciencias del espíritu. Las ciencias - sociales y humanas degeneran en pura ingeniería social o social-tecnología.

El último paso es explicable : la racionalidad instru- mental se hace equivalente a la razón "tout court". Qué - sea racional o no lo determina la ciencia more instrumen- tal. Todo lo que cae fuera de ella es superstición y mito.

La razón formal es la racionalidad que se agota en la lógica y la empíria. A ella solo se le puede pedir explicaciones acerca de los costes y el modo de realizar unos fines propuestos, pero no nos dice nada acerca de los fines y objetivos en sí mismos. Se presenta neutral frente a los valores. Estos son cuestión de decisión de los que pueden decidir (131). De esta manera ven Horkheimer y -- Adorno cómo la racionalidad instrumental, avalada por una

ciencia-técnica llena de logros, puede funcionar como la ideología legitimadora de las contradicciones sociales.

Puesto que esta solución, esta organización, o este -- proyecto social se presentan con el prestigio de la racionalidad (instrumental), no pueden por menos que ser racionales. El aparato institucional queda explicado en sus opresiones, y se crean las condiciones para la aceptación de sus normas injustas e inhumanas. La racionalidad científico-técnica justifica lo que es como lo que debe ser.

La razón formal, subjetiva o instrumental está ligada a la sociedad moderna. Más concretamente, es inseparable de la sociedad burguesa. Para nuestros autores la crisis de la sociedad burguesa era la crisis de la razón instrumental, dado que una no se entiende sin la otra (132). La razón instrumental es la razón burguesa (133).

Pero, como ya indicamos, la mirada crítica de Horkheimer y Adorno se alarga recorriendo la historia en busca -- de la raíz del mal. Aunque ya he señalado algunos momentos históricos donde su análisis se detiene más prolijamente, conviene precisar que no hay un momento dado en el que la razón fue atacada por esta enfermedad. El virus no hace aparición en un instante constatable . Está ya, en -- la misma razón "como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización tal como hasta ahora la -- hemos conocido" (134). Las causas de la enfermedad de la razón no hay que achacarlas, por tanto, a aspectos externos a la razón : la tecnificación, la decadencia del individuo, ... " La decadencia del individuo no debe atribuirse a la técnica o al móvil de la autoconservación en sí ; no se trata de la producción " per se", sino de las formas en que esta se produce : las relaciones recíprocas de los hombres dentro del marco específico del industrialismo" -- (135).

" La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza (...). Esto debe atribuirse precisamente al hecho de que se convirtiera a la naturaleza en mero objeto y de que fracasara en el intento de descubrir en semejante objetivación la huella de sí misma (...). Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de

concentración hasta los efectos aparentemente inocuos de la cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora - del mundo como presa, que experimentó el primer hombre" - (136).

La mirada de Horkheimer y Adorno ha descubierto que la degeneración social de la cultura occidental, con los espectáculos macabros de una guerra de sesenta millones de muertos, tiene sus raíces en la misma razón humana. Esta sufre en sí misma el destino de la reducción. La sociedad actual es el resultado de "la paranoia de la razón" (137).

Y esta locura viene impulsada por el interés dominador. Al elegir el camino del control y el dominio, el hombre - olvidó la consaguinidad que existe entre la naturaleza y el hombre, entre el sujeto y el objeto. La razón desvarió en una mera persecución de objetivos. El interés de dominio y control se ha apoderado del timón de la razón. El - conocimiento así dirigido, sojuzga al interés emancipador y conduce a una sociedad demencial.

El pesimismo creciente que acompaña a estos análisis - es perfectamente explicable. Los Horkheimer y Adorno ven avanzar a la sociedad occidental hacia una "sociedad administrada" (138). Adorno, dirá, contrariamente a Hegel, -- que hoy "el todo es lo no verdadero" (139). Marcuse avanzando en esta línea afirmará que "el concepto de razón es, quizá, en sí mismo ideológico" (140). Y, contrariamente a la postura de Horkheimer y Adorno, no sólo verá a la ciencia-técnica "neutrales", como ideológicas, sino como opresoras. La ciencia y técnicas actuales estarían estigmatizadas por su orientación al dominio de la naturaleza. Marcuse propondrá como alternativa una "nueva" ciencia y "nueva" técnica que se enfrenten a la naturaleza como otro tú. Entonces, la técnica devendrá arte y el trabajo juego.

Esta satanización de la ciencia y técnica moderna tiene como contrapunto, según Habermas, el anhelo místico -- por una resurrección de la naturaleza, que está enraizado en el alma judía (141). Pero para Habermas, como está sugerido en Horkheimer, el problema radica en el tipo de relación social en que se inscribe la ciencia y la técnica.

Será, pues, por el camino de la instauración de unas nuevas relaciones entre Técnica y Política por donde habrá - que buscar la solución. Porque el carácter objetivador - del conocimiento científico-técnico es constitutivo a este, dado el interés de control que le guía.

Pero vamos a ver cómo Horkheimer y Adorno se aproximan a las tesis marcusianas, a través de las vías alternativas que proponen. Asistimos así, a las últimas consecuencias que tiene para la misma teoría crítica el propio diagnóstico de su tiempo.

2.3. Entre razón autónoma y dialéctica negativa

La dialéctica de la Ilustración es la "la diagnosis -- del proceso de autodestrucción de la razón" (142). Ofrece una crítica radical del progreso en la cultura occidental, anticipando una serie de motivos y temas que han tenido su auge en la década de los setenta.

La primera reacción que produjo fue una pérdida de fe en la razón y en el progreso. Si la razón era, desde Kant, la garante del progreso en la historia, su auto-destrucción significa la desaparición del progreso. Habermas ve cómo la resignación va apoderándose de los miembros de la Teoría Crítica desde 1.941 (143).

Pero las conclusiones que sacan los miembros de la primera generación frankfurtiana no son para todos igual. Habermas observa una triple actitud teórica (144). La primera estaría representada por Horkheimer y Adorno : la -- pérdida de fe en la razón y el progreso conduce a mantener, irónicamente, el ejercicio de la razón desde una razón objetiva hundida. estamos ante la apelación a la razón autónoma en Horkheimer y la "dialéctica negativa" en Adorno.

La segunda postura vendría representada por Marcuse : dado que ya no podemos confiar en la razón, trata de alcanzar una salida a través de la teoría de los instintos.

Finalmente, una postura, que afirma el fin de la razón, pero que no quiere elegir ni entre la metafísica ni una moda científica liquidadora de dicha razón, sería la de L. Löwenthal.

Aquí vamos a detenernos en el intento de solución propuesto por Horkheimer y Adorno. A su línea se remite,

críticamente, J. Habermas.

Ya vimos como interpretan la forma mental cosificadora predominante en la sociedad actual : no como efecto derivado del cambio de mercancía característico de la sociedad capitalista (Lukács y Sohn-Rethel) (145), sino como consecuencia de un proceso histórico-antropológico más profundo. La razón subjetiva (Horkheimer) o la razón identificadora (Adorno) hunden sus raíces más allá de la racionalidad del cambio. Esta no es sino la manifestación histórica concreta de un fenómeno de la historia de la humanidad : el creciente predominio de la razón instrumental y el interés dominador. El control de la naturaleza se base en la necesidad que tienen los hombres para subsistir y reproducirse, de solucionar sus problemas materiales. Lo que ha ocurrido es que la lógica del dominio sobre las cosas se ha extendido a los hombres. El dominio sobre la naturaleza se ha absolutizado y ha degenerado en una autoafirmación salvaje.

Esta doble generalización, temporal y cualitativa, del concepto de cosificación, conduce a una concepción de razón instrumental que ve la historia de la subjetividad y el proceso de formación de la identidad del yo desde la perspectiva de la filosofía de la historia (146).

La visión es desesperanzada : el dominio de la naturaleza conduce al dominio del hombre. Espíritu y naturaleza se contraponen en la racionalidad instrumental. Aquí está el mal . Horkheimer propone una autocrítica de la razón - que desvele y analice esta división.

En su análisis histórico-filosófico de la razón, observa Horkheimer la presencia de otra dimensión de la razón que ha quedado subyugada : la razón objetiva. Este concepto, "propio de los grandes sistemas filosóficos desde Platón" (147), atiende a los fines, a la verdad una. Hoy pugna por hacerse presente por medio de la metafísica . Pero su afirmación unilateral, se muestra como una ilusión y - una ideología conservadora (148). A la razón le pertenece por consiguiente, tanto la dimensión instrumental, como - la objetiva. La solución a la oposición histórica entre - ambas "no se salva decidiendo por una de las alternativas desde fuera - mitigando la oposición o hipostasiando las ideas, sino sumergiéndose en la contradicción misma" (149).

Para Horkheimer la inmersión en la contradicción razón objetiva - razón subjetiva, significa "la crítica recíproca para preparar así, en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambas en la realidad" (150). De hecho, conduciría a la superación de la autoentronización de la razón subjetiva y a reganar una relación con la totalidad que llevaría a un concepto de razón más amplio : la razón autónoma .

La razón autónoma no desecha ni absolutiza ninguna de las dos dimensiones de la razón, sino que, mantiene su unidad. Esto significa la vinculación entre el espíritu y la naturaleza, el sujeto y el objeto. La razón autónoma sería el instrumento de una reconciliación universal, que conduciría a la emancipación del hombre mediante la resurrección de la naturaleza. "Espíritu y naturaleza deben mantenerse uno frente a otro de tal manera que se reflejen uno en el otro" (151).

Horkheimer y Adorno no pueden caracterizar con mucha - más precisión el concepto de razón autónoma, dado que, según su propio análisis, vivimos bajo la racionalidad instrumental. Pero el fundamento para ella está dado en la - misma razón y naturaleza : en la tendencia de la razón a alcanzar la verdad (objetiva) y en la queja silenciosa de una naturaleza instrumentalizada. A este "impulso" (152) hacia un intercambio libre de oposición entre el sujeto - con la naturaleza lo denominan mimesis.

La pregunta que suscita esta solución de Horkheimer y Adorno es si no incurre en una contradicción. ¿Como es posible una "reconciliación universal" , la realización de - de la razón autónoma o de una mimesis perfecta, desde una racionalidad que reprime la mimesis ?. Aquí solo cabe, -- como ya vieron ellos mismos, "la mimesis de los cadáveres" (153). La unidad de espíritu y naturaleza, de identidad - se convierte en un mero postulado o deseo, el símbolo de un anhelo (154).

La teoría crítica se vuelve así contemplación de una - totalidad de naturaleza y humanidad por hacer ; retorno - hacia una situación original donde no existía (o existiera) la ruptura entre naturaleza y cultura. Abandona la praxis para ser pura contemplación de un paraíso perdido (155).

La teoría crítica entra así en una aporía que sus mismos autores habrían percibido. El Marcuse que quiere alejarse de las consecuencias quietistas de esta crítica a la razón instrumental, habría desarrollado la teoría de los instintos (156) para escapar de esta aporía. Para Habermas será Adorno el más consecuente de todos. Más que Horkheimer quiere permanecer en la aporía sin intentar salir de ella. La "dialéctica negativa" es justo esta actitud: aceptar que, en una situación de dominio de la razón instrumental identificadora y de naturaleza sometida, una idea de reconciliación no^{se} puede expresar discursivamente, ni los impulsos miméticos se pueden transformar en conceptos. Pero, a pesar de todo, intenta describir lo que discursivamente no se puede. Es la aporía del concepto de lo no-idéntico (157). La estética (158), en cuanto también tiene que ver con conceptos, tampoco puede avanzar más allá de la dialéctica negativa, pero, como ella, intenta describir esta situación ideal desde la mimesis de la obra de arte. Y esto es típico de Adorno: mostrar lo que la obra de arte debe a la fuerza de apertura de la mimesis (159).

Al final de esta crítica de la razón instrumental, diagnóstico de nuestra Sociedad desgarrada por intereses egoístas, subjetivos, que expolían la naturaleza y reduce los individuos a la nada y las colectividades a enormes manicomios, hemos descubierto una enfermedad radical de la razón humana. La crítica de la sociedad se ha convertido en filosofía de la historia. Esta "filosofización" (160) de la teoría crítica tiene unos cortes muy serios para el programa esbozado en los años treinta como "teoría crítica de la sociedad". Ya hemos visto como la "dialéctica de la ilustración" desemboca en la desesperanza de una razón atrapada en sus redes. Los intentos de escapar incurren en la aporía de ser meros postulados, anhelos que, incluso, consecuentemente con la propia descripción de la situación, no se pueden expresar conceptualmente: bajo el presupuesto de una corrupción universal de la razón, es sospechosa cualquier determinación positiva. La Teoría Crítica se reduce al silencio.

Una recuperación de la intención original de la teoría crítica tiene que enfrentarse con esta evolución ocurrida dentro de sí misma. Hay que atender a su análisis de la realidad, al mismo tiempo que a las consecuencias que para la misma teoría crítica se derivan. Es lo que va hacer Habermas. Por esta razón, se explica que nuestra tarea más

inmediata sea entrar en dicha valoración crítica habermasiana de la dialéctica de la ilustración y el giro que imprime al primer proyecto de la teoría crítica.

Se insinúa ya la línea de su reflexión : una reconstrucción de la teoría crítica supone un adecuado análisis de la sociedad, que a su vez, precisa un instrumento teórico apto. Es decir, la teoría crítica no se puede desligar de su subsuelo social. Su fundamentación corre pareja con su análisis de la situación. Esta mutua implicación de la -- problemática es la que ha conducido a Habermas, en una -- larga aventura de veinte años de reflexión, a la que considero es su propuesta, visible en su última gran obra : la fundamentación de una teoría de la sociedad (161), supone una teoría que explica, al mismo tiempo, la sociedad moderna y sus contradicciones, permaneciendo abierta a su comprobación empírica. Aquí se insinúa también una teoría de la racionalidad y de las relaciones filosofía, ciencias especiales, que fue tarea de la primera teoría crítica y que sigue siéndolo para cualquier empresa con pretensiones semejantes.

3. EL AGOTAMIENTO DEL MODELO SUJETO-OBJETO

El juicio de Habermas sobre el giro de la teoría crítica en los años cuarenta viene expresado con la concisión y rotundidad de una tesis : "el programa de la primera teoría crítica no fracasó por este o aquel fallo, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia" (162).

A fin de explicar el alcance de este juicio, que ya -- postula el cambio de paradigma, voy a detenerme en aquellas críticas que Habermas dirige a la primera generación frankfurtiana y no presuponen un conocimiento del nuevo paradigma. Antes bien, se entienden como justificación de la necesidad de tal cambio (163).

3.1. La crítica fallida al auto-mantenimiento

El razonamiento de Habermas, para demostrar que el fallo de la teoría crítica se tenía que producir necesariamente mientras trabajase con el paradigma de la filosofía de la conciencia o subjetividad, consiste en : a) mostrar cómo Horkheimer y Adorno al efectuar la crítica de la razón instrumental llegan al límite de la crítica del modelo sujeto-objeto ; b) cómo detectan el mal, pero son incapaces de salir de él o analizarlo con más precisión, porque están presos del mismo modelo ; c) las consecuencias que se derivan para la propia teoría crítica son comprensibles, supuesto lo anterior (164).

Horkheimer y Adorno percibieron que la raíz del mal - que aqueja a nuestra sociedad, se debía a que predominaba una razón unilateral orientada hacia el interés individual. El automantenimiento (Selbsterhaltung), la autorreproducción, la consolidación de los objetivos individuales priva manifiestamente en nuestra sociedad occidental desde los tiempos de la burguesía. "La razón del burgués ha sido definida desde siempre através de la relación al automatismo individual (165). Incluso busca justificaciones socio-económicas (Schmith) o filosóficas (Locke) de carácter metafísico en alguna "mano invisible" o "List der Vernunft"(Hegel) que transforme el egoísmo de cada uno en el bien general.

La crítica de la razón subjetiva se asienta precisamente en el descubrimiento de la imposibilidad de que la razón siga el camino del auto-interés de una mónada. La razón es intersubjetiva. Su interés es el interés general, el de todos. Por esta razón habla también Horkheimer de la solidaridad como exigencia de la razón. Solidaridad -- que significa desde los días de Platón y Aristóteles, "la presencia del interés general en el interés particular". El auto-mantenimiento, por consiguiente, solo se puede alcanzar mediante un orden supra-individual, es decir, a través de la solidaridad social (166).

Ahora bien, esta idea de la solidaridad social o la reconciliación (Versöhnung) ; cómo se puede fundamentar en un tiempo de cosificación general? Platón y Aristóteles poseían una metafísica que lo posibilitaba: el movimiento ordenado y perfecto del cosmos donde "telos" y --- "arkhé" se encontraban siempre, era el modelo de la organización de la "polis", del mundo socio-político de los hombres. Pero en el mundo moderno no se puede seguir manteniendo esta visión cosmologista. Irrumpe la Historia y los hombres se ven produciéndose a sí mismos a través del tiempo. Ni Descartes ni Kant pudieron hacer plausible la idea de la reconciliación, y el idealismo objetivo desde Spinoza hasta Hegel, la formuló sólo hiperbólicamente (167).

La aporía a que llega la teoría crítica de Horkheimer y Adorno es: mantener la afirmación de la solidaridad social, de la reconciliación del sujeto frente a su objeto y del sujeto social frente a la naturaleza, sin querer, ni poder, fundamentarla metafísicamente, pero sin abandonarla. Esto les permite criticar la razón subjetiva como razón instrumental, identificadora unidimensional, que reduce todo a medio y objeto del automantenimiento del sujeto, para acabar destruyéndolo también. Pero, si pueden denunciar el mal, no pueden aclararlo, como vimos. Ni la mimesis ni la "dialéctica negativa" permitían expresar esta negatividad.

Horkheimer y Adorno han llegado al límite de sus fuerzas intelectuales: denuncian el mal que ven encarnarse en diversas figuras sociales y personales; buscan la raíz del mismo y lo encuentran en una razón que cosifica todo lo que cae bajo su arco cognoscitivo; al intentar explicarlo ven que ellos mismos están presos del maleficio. No hay salida.

El peligro al que conduce este análisis, y en el que se mueven ambivalentemente nuestros autores, es :

- 1) la caída en el pesimismo quietista o resignado. Ya sólo se puede declamar contra esta sociedad - que avanza, parece, inexorablemente hacia la cosificación total, hacia un futuro sin personas. Las utopías negativas de una sociedad robotizada, es expresada de una forma, menos literaria, pero --- equivalente, con el concepto de "sociedad administrada".
- 2) La demonización de la razón instrumental y todo - lo que salga de ella : ciencia, técnica, ... Y la paralela creencia en una "resurrección de la naturaleza caída".
- 3) La reclusión en la contemplación teórica de un futuro mejor o un paraíso perdido, que significa, de hecho, la cancelación de la unidad teoría-praxis.

Para Habermas, los fundadores de la Teoría Crítica estuvieron rozando la solución : captar las limitaciones -- del esquema sujeto-objeto (168). Porque el fracaso de su impotencia radica en este paradigma que domina todo el pensamiento moderno y que sigue el modelo de la teoría idealista del conocimiento y de la teoría de la acción natural (169).

Toda relación racional es vista como la de un "sujeto" con un "objeto". "Bajo la denominación objeto entiende la filosofía del sujeto toda entidad que puede ser representada ; por sujeto entiende, primero, la capacidad para relacionarse con actitud objetivamente con tales entidades del mundo ; segundo, la capacidad para dominar a tales objetos teórica o prácticamente. Los dos atributos del Esíritu son, pues, representar y actuar. El sujeto se relaciona con objetos, en tanto son como son, representación, o, entanto son como deben ser, producción. Ambas funciones del Espíritu se limitan mutuamente : el conocimiento de las cosas está referido estructuralmente a la posibilidad de la actuación en el mundo, en cuanto totalidad de cosas ; y una acción con éxito exige de nuevo el conocimiento del conjunto de efectos en los cuales interviene" - (170).

Pero en esta perspectiva, una vez eliminada la metafísica, todo gira al rededor del sujeto y sus intereses individuales. Todo se convierte en función y medio para él. El conocer, es conocer de un sujeto en función de sus objetivos. El actuar, está orientado por un conocer para -- asegurar su situación y fines contingentes. Conocimiento objetivante y acción orientada a la consecución de fines sirven a la reproducción de la vida de un sujeto monádico. El auto-mantenimiento se axfisia en sí, es intransitivo - (Blumenberg).

Horkheimer y Adorno ya atisbaron que el problema de "la nidad del individuo" en nuestra sociedad solo se podía conseguir "salvando a la sociedad de su atomización", es decir, de un anonimato colectivo, en un momento en que na die puede ya estar solo (171). Y esto exige la intersubje tividad, el saber del otro y de sí mismo no según el mode lo de un saber de objetos (172). Implícitamente estaban - postulando un modelo comunicativo (173). "Si fuese permiti do especular sobre el estado de reconciliación, no ca-- bría representarse en él ni la indiferenciada unidad de - sujeto y objeto, ni su hostil antítesis; antes bien, la - comunicación de lo diferente . Solo entonces encontraría su justo sitio, como algo objetivo, el concepto de comuni cación. El actual es tan denigrante porque traiciona lo - mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, pa- ra entregarlo al intercambio entre sujetos según los re-- querimientos de la razón subjetiva. En su justo lugar es- taría, también desde el punto de vista de la teoría del - conocimiento, la relación de sujeto y objeto en la paz -- realizada, tanto entre los hombres como entre ellos y lo otro que ellos. Paz es un estado de diferenciación sin so juzgamiento, en el que lo diferente es compartido" (174).

Pero no se puede compartir nada, si no hay una relación entre sujetos. Y este modelo solo puede surgir allí donde hay un yo y un tú, que es otro yo. Los esfuerzos por salvar esta relación a partir del esquema de la teoría del - conocimiento (sujeto-objeto) acaban en la mística o el ob jetivismo (175). Las paradojas a las que conduce este pa- radigma demuestran el fracaso de esta hipótesis.

3.2. La absolutización de la Filosofía de la Historia

Ya hemos señalado como el quietismo, la resignación y el abandono de la praxis, que rondan a los teóricos críticos de la primera generación desde la década de los cuarenta, se explica por el "cul-de-sac" en que entra su crítica de la razón instrumental.

Asistimos en la primera generación, al mismo tiempo -- que a un pesimismo creciente ante la impotencia de una teoría crítica que solo puede ser teoría, a su magnificación. El Horkheimer de 1.940, veía su misión en "asegurar que -- en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ésta " (176). Pero las -- esperanzas de transformación social son abandonadas. No -- hay sujeto histórico. La clase trabajadora ha sido absorbida por el sistema. Avanzamos hacia la sociedad administrada. El único refugio es mantener el ejercicio del pensamiento crítico para que las esperanzas en un futuro mejor no naufragen totalmente (177).

"La teoría crítica entroncada en la "Dialektik der Aufklärung", tras haber defendido las erróneas interpretaciones positivistas de Marx, da a veces la sensación de no -- admitir en absoluto que la crítica que éste hace de la -- economía política sea una teoría de la sociedad rebatible empíricamente de forma explícita ; la "generalización" -- historico-científica de la crítica de la economía política se acerca fácticamente a una interpretación según la -- cual los supuestos fundamentales de aquélla habrían de entenderse lisa y llanamente como los de una crítica de la razón instrumental, lo que los convertiría también en una clase de aplicabilidad universal al servicio de una " hermenéutica " crítico-ideológica del mundo social-vital, -- sustrayéndola así, de una vez por todas, a la crítica científica" (178).

Habermas está de acuerdo con la apreciación de Wellmer. Por el camino de la teoría filosófica-histórica de la razón instrumental la teoría crítica no nos proporciona un análisis de la sociedad actual. Su rastreo de una racionalidad pervertida que se extiende a toda la sociedad sugiere que " la racionalidad del sujeto cognoscente y actuante, de una racionalidad orientada a la consecución de fines, se ha extendido a un orden sistémico más elevado(179).

Pero esta expansión de la capacidad de dirección de una sociedad diferenciada en sistemas, no puede ser visto por el análisis de la razón instrumental. " Horkheimer y Adorno no pueden asumir el contenido sistemático de la diagnosis weberiana ni hacerla fructuosa para las ciencias sociales"(180). Les falta asumir seriamente la racionalización de las imágenes del mundo de Weber y el sentido que desde ahí toma la cultura moderna. Por otra parte, siguen demasiado supeditados a la teoría del valor de Marx. Contra lo que algunas críticas marxistas les han achacado, Habermas piensa que son demasiado ortodoxos (181). Aunque se diera cuenta que el crecimiento de lo que Marx llamaba " fuerzas productivas " no garantizaba una forma de vida más valiosa para el hombre, siguieran concediéndole a la relación dialéctica " fuerzas productivas" y " relaciones de producción " un valor teleológico en la Historia.

En un momento de " eclipse de la razón" y cuando las fuerzas productivas se han trocado en fuerzas destructivas el análisis empírico de tales afirmaciones es imposible. Solo se pueden mantener y asegurar dentro del pensamiento histórico-filosófico. Se explica así, desde la aporía misma de la crítica de la razón instrumental, por qué la teoría crítica de los años cuarenta fue abandonando la investigación interdisciplinaria. El subsuelo filosófico-histórico "no era apto para un programa de investigación empírica" (182). Procediendo así, podía mantenerse la teoría, pero al precio de afirmarse especulativamente, incapacitarse para la contrastación científica y quedarse en un nivel muy general que no llega a aclarar los mecanismos y tendencias concretas. No es extraño, como señalaba Dubiel, que la apreciación de Horkheimer y Adorno para con las técnicas sociales fuera desacreditado como "instrumentalista" y "positivista". E incluso allí donde se aplican, por ejemplo en "Studies in Prejudice", están en desvinculado paralelismo con las reflexiones filosóficas. Aquello que había constituido una novedad original y saludable del proyecto de la teoría crítica (la filosofización de las ciencias especiales y la cientifización de la filosofía) quedó de nuevo roto.

Si el problema está bien descrito, parece que su solución consiste en cambiar el planteamiento de la reflexión.

No se puede mantener una teoría con pretensiones de científica y aislarla en una concepción filosófico-histórica incontrolable. Tampoco se puede seguir afirmando que se hace "teoría crítica" de la sociedad y se da la espalda, tanto a las aportaciones de los datos de las ciencias sociales especializados, como a la posibilidad de reformulación de la visión filosófica.

Una filosofía de la historia concebida de esa forma, - constituye una carga insostenible, de la que, según Habermas, hay que liberar al Materialismo Histórico (183).

4. LAS TAREAS DE UNA HERENCIA

La exposición que antecede nos ha preparado para comprender mejor qué quiere decir Habermas cuando habla de una re-construcción de la teoría crítica o de proseguir sus intenciones fundamentales (184).

Nos ayuda, así mismo, a entender la problemática objetiva con la que carga. El sentirse heredero de la teoría crítica, le proporciona una rica tradición a la que remitirse, pero, al mismo tiempo, le obliga a enfrentarse a las deudas contraídas por sus antepasados.

A fin de tener presentes con más claridad cuáles son aquellos problemas fundamentales a los que trata de dar respuesta Habermas, en continuidad crítica con la primera generación, voy a ofrecer, como conclusión de la breve confrontación crítica anterior, una síntesis de dichas cuestiones. Es la tarea de una herencia. Son, sin duda, como vamos a ver, las cuestiones decisivas de toda fundamentación de una teoría crítica de la Sociedad.

4.1. Cuestiones fundamentales para una Teoría Crítica

Después de lo que hemos visto fue el programa inicial e intencional de la Teoría Crítica y las razones de su fracaso, una teorización crítica de la sociedad hoy, tiene que repensar y dar una respuesta a estas cuestiones:

1) ¿ Qué es la racionalidad ? ¿Cuál es la adecuada concepción de la razón humana, que permite formalizar una teoría de la racionalidad con la que se puede explicar las características de la racionalidad moderna a la vez que criticarla ? Se trata, por tanto, de no incurrir en las aporías de la crítica de la razón instrumental. Para ello, se precisa un concepto no reductor o recortado de razón, a la vez que no idealista, que caiga en la mera postulación. Debiera ser un concepto que, a la vez que hunde sus raíces en la sociedad existente y sus formas de vida, no queda apresada en ellas.

La diferencia entre lo que es y lo que puede y debe ser, que Marcuse llamaba "la palanca central de la teoría" (185), tiene que ser mantenida en ese concepto. De él vive la crítica. Una racionalidad que no permite salir de

lo dado, solo puede ofrecer visiones cada vez más refinadamente funcionalistas de lo existente y sus fallos, pero está incapacitada para pensar lo nuevo y posible.

Ahora bien, una razón que permite la crítica es porque está abierta al futuro, a más de lo que hay. Vive de la anticipación de esa situación posterior. ¿Cómo se puede argumentar con tal concepto de razón sin operar en el aire, ni perder el suelo de los análisis históricos y sociológicos?.

Como ya aconteció con la primera teoría crítica, tal concepto de razón tiene que resolver el problema de cómo se relacionan la filosofía y las ciencias especiales. Es decir, aquí mismo se plantean una serie de preguntas alrededor de las características de una Teoría de la Sociedad como ciencia. Dada su importancia las destacamos de la presente cuestión.

2) ¿Qué clase de estatuto científico tiene la Teoría de la Sociedad ?

Una ciencia que quiere dar cuenta de la sociedad actual, porque quiere ser diagnóstico de su tiempo, ¿cómo puede lograrlo sin precipitarse en visiones apriorísticas?. ¿Cómo poder hablar de la totalidad (concreta) social de una manera operacional y sometida al control de los datos, a la vez que sin renunciar a la interpretación general de la situación presente ?.

El intento de la primera generación tiene que ser impulsado y recuperado hoy : una teoría con pretensiones de dar cuenta de la sociedad actual parece que tiene que ser interdisciplinar y asumir un formato universal. Filosofía y ciencias particulares tienen que ensamblarse. ¿Cómo llevar a cabo esta filosofización de las ciencias y esta cientificación de la filosofía ? ¿ Dónde se apoya esta forma de hacer teoría ? Y sobre todo, ¿cómo evitar que en un momento dado uno de los dos polos devore al otro?. La experiencia de la primera generación nos dice que una teoría que quiere llamarse crítica, presupone una reflexión sobre la historia. Pero ya hemos visto los peligros que rondan a la tradición del materialismo histórico (y quizá a toda reflexión sobre la historia) de creer que conoce científicamente las metas de la historia y los caminos que conducen a ellas. ¿Cómo evitar el objetivismo histórico-especu

lativo y mantener la punta afilada de la crítica?.

3) ¿ Cómo unir ciencia y ética ?

Expresado de otra manera : ¿ cómo se puede fundar que la razón es práctica ? Si, como Lorenzen^{dice}, Habermas pertenece con "el círculo de dialécticos de Frankfurt", a ese "puñado de intransigentes dispuestos a defender que la razón es práctica" (186), ¿ cómo se justifica que son posibles científicamente los juicios de valor ? . ¿Qué clase de racionalidad manejamos ?.

Esta cuestión pertenece al núcleo del pensamiento occidental. Está en Platón y Aristóteles y sus polémicas con los atomistas y sofistas. Pero la vinculación razón teórica, razón práctica, era posible por una metafísica. Después de Kant y Hegel, o mejor, desde que la racionalización moderna independizó a la ciencia de sus ligaduras éticas, al romper el corsé unitario de las cosmovisiones, ¿ cómo es posible una teoría racional con implicaciones éticas ? . Weber que analizó lúcidamente el proceso de racionalización de las imágenes del mundo y su consecuente desencantamiento pagó su realismo al precio de un escepticismo moral. ¿ Qué precio hay que pagar hoy para seguir afirmando que las normas son fundamentables racionalmente ?.

De nuevo volvemos a sospechar que se re-vivifica el -- programa hegeliano. ¿ Cómo construir una teoría abarcadora de la razón que abrace ser y debe ser, la situación -- real y la reconciliación que todavía no se ha realizado?. En esta cuestión se dan cita las anteriores con sus desafíos y peligros.

Pero, como ya vio Horkheimer, una teoría de la sociedad que no es capaz de distinguir entre lo justo y lo injusto abandona la razón a la fuerza bruta o a la manipulación -- del mejor postor. La teoría crítica no puede hacer dejación de su "exigencia ética". ¿De dónde saca sus criterios ? . Si vive inmersa en el presente y sólo puede anticipar la sociedad futura buena y racional, ¿ cómo define de manera no abstracta esa libertad y justicia ? ¿Cómo -- utilizar la emancipación de tal manera que se diferencie de las utopías científicamente incontrolables?.

4.2. A la búsqueda de una alternativa : lo que no se puede continuar .

Las cuestiones anteriores las encontramos planteadas -- por la primera teoría crítica. Intentaron darle una res-- puesta. Su fracaso no quiere decir que las preguntas fue-- ran falsas o desviadas de la problemática. Su experiencia sirve para que su planteamiento evite incurrir en sus fa-- llos. Seguir su línea, quiere decir aquí, lo contrario que profetizaba Bernard Shaw de sus imitadores : no repetir -- sus errores.

La confrontación de Habermas con sus predecesores in-- tentaba justamente aclarar los caminos que se habían mos-- trado un espejismo o una trampa. La crítica es una forma de aprendizaje, quizá la más humana. A través de ella la razón hace luz para proseguir su andadura. No hay otra -- forma de acceder a la verdad que eliminando el error.

A continuación recogemos aquellas vias que tras la crí-- tica se han mostrado intransitables para Habermas. Aquí, como en el caso anterior, no hay que ver un rechazo masivo a la primera generación. A menudo se participa de su misma preocupación, problemática, pero se rechaza su modo de plan-- tearla. Esto ya sugiere que cada una de estas negativas -- supone implícitamente la búsqueda de una alternativa.

1) No se puede continuar con el paradigma de la Filoso-- fía de la subjetividad.

El modelo sujeto- objeto está agotado. No se puede ir más allá de donde lo impulsaron Horkheimer y Adorno. Sus aporías prueban lo inservible de esta hipótesis.

Las cuestiones, sin embargo, permanecen. No ha desapare-- cido el peligro de que los hombres sean cada vez menos -- personas en una sociedad anónima. Ni desciende el proceso de burocratización. El gigantismo de las instituciones se les ofrece a muchos como el cáncer de nuestro tiempo(187).

La crisis energética pone de manifiesto la vulnerabili-- dad del sistema económico capitalista, pero a la vez la -- sociedad no se resquebraja. Funciona la integración social. El aparato estatal prosigue e incluso se endurece. Pero, crece la inseguridad colectiva y los problemas de sentido

y enajenación son cada vez más extensos.

¿ Cómo se pueden explicar estos fenómenos ? ¿ Cómo se pueden explicar las crisis y la integración social en las sociedades post-liberales? ¿ Cómo se relaciona su principio de integración con las patologías sociales observadas?

Se trata de obtener una teoría de la sociedad actual - que nos aclare estos fenómenos sin caer en las aporías de la no comprobación empírica, la afirmación, pero la no explicación de los mecanismos del proceso etc. Dicho de otro modo, se trata de asumir lo positivo de las aportaciones de la dialéctica de la ilustración y la crítica de la razón instrumental.

Hay que obtener una visión de las patologías sociales sin caer en la resignación o en la protesta impotente. Ver los peligros, pero también las salidas o nuevas posibilidades.

Tal teoría debiera, en principio, mantener una de esas ideas clave de la cultura occidental: la persona, el sujeto humano (188). ¿ Cómo hacer valer la indudable intencionalidad de mantener la presencia y relevancia del sujeto y su actividad y no incurrir en las paradojas ya vistas ? La alternativa tendrá que evitar el esquema del sujeto-objeto, como la eliminación del sujeto.

2) No se puede continuar con la Filosofía de la Historia

Esta negación viene acompañada por toda una historia - contraria en el materialismo histórico. En Marx mismo están los residuos metafísicos que logifican histórico-universalmente al proletariado y lo conducen inexorablemente a su emancipación (189). Este rastro alcanza al joven Horkheimer y es visible claramente en la crítica de la razón instrumental. ¿Cómo saben Marx y Horkheimer/Adorno que la historia se encamina a donde apuntan ?. La cognoscibilidad de la meta de la historia se afirma pero no se prueba. Solo se pueden mantener tales teorías desde una Filosofía de la Historia que ha descubierto el "telos" de la historia y los sujetos y tendencias que llevan a él.

Pero esta concepción está en contradicción con la libertad de las personas y la historia concreta muestra a

los totalitarismos a los que arrastra o las resignaciones que justifica. Hegel ya vio que dogmatismo, utopía y terror van de la mano.

La teoría crítica solo puede salir del callejón sin salida de las afirmaciones especulativas y de los peligros del dogmatismo, si abandona la filosofía de la historia y se remite a los datos controlados científicamente. Y deja de alimentar un potencial totalitario o de resignación, - si acepta con todas las consecuencias que el "sentido de la historia" es un producto de la historia humana misma.

Y no olvidemos que aquello que impulsó más decisivamente a Horkheimer y Adorno a entregarse casi plenamente en los brazos de la filosofía de la historia, fue el modelo de la acción instrumental; lo vieron inevitablemente unido a la relación sujeto-objeto, en la necesaria confrontación con la naturaleza por el trabajo para satisfacer sus necesidades materiales. Luego ambos esquemas presentan sus vinculaciones, al menos, vistos a la luz del desarrollo de las fuerzas productivas en nuestra sociedad.

La eliminación de la filosofía de la historia, tiene, sin embargo, que efectuarse desde un esquema o paradigma que proporcione una visión de la evolución histórica y -- nos informe de las posibles tendencias lógicas probables, manteniendo la historia abierta y las afirmaciones dentro del campo de lo comprobable.

3) No se puede continuar apartado de las ciencias

La teoría crítica pasó del trabajo interdisciplinar a un progresivo distanciamiento de los datos e investigaciones de las ciencias particulares. Ya señalamos cómo, según Habermas, el carácter mismo de sus afirmaciones bloqueaba la posibilidad de una contrastación empírica. Pero, sin control por parte de las ciencias, ni los análisis -- eran ricos, ni había posibilidad de corregirlos. La teoría crítica perdía así su agudeza para ver la realidad y su utilidad como instrumento analítico. Y crecía su aislamiento. Se recluía fuera del alcance de la ciencia y abandonaba su relación con la praxis política. Es verdad que declaraba su vocación hacia esa relación. Pero era un puro deseo sin consecuencias teóricas ni prácticas.

Habermas vió bastante pronto que la pérdida de relación con las ciencias y el aislamiento teórico y práctico iban unidos. Por esta razón inició una crítica interna, que se puede entender como la recuperación de esa doble relación perdida: con la ciencia y la política.

El programa a realizar es doble: hay que científizar - la crítica, sin dejar de criticar la ciencia, y, por otra parte, hay que efectuar análisis críticos, controlables, que proporcionen un impulso para el cambio social.

La negativa a proseguir el aislamiento científico y -- práctico, plantea de nuevo la necesidad de un modelo que vincule en la teoría crítica, filosofía y análisis interdisciplinar. La vuelta de Habermas hacia la tradición antimetafísica y empírica anglosajonas, quiere proporcionar ese espíritu científico a la crítica, sin dejar de luchar por el espíritu crítico de la ciencia.

-.- -.- -.-

Hemos presentado las tareas de una teoría crítica de - la sociedad que, a la luz de la experiencia pasada, quiera proseguir las intenciones de aquella, con una fundamentación que la haga hoy digna de crédito.

El punto alcanzado parece exigir un cambio de paradigma (190). Se trata de encontrar un modelo donde quepan las exigencias expresadas, al mismo tiempo que se pueda justificar la racionalidad de su solución. Tal paradigma lo - ofrece la teoría de la acción comunicativa, según Habermas. Expresado en forma de hipótesis de trabajo, diría que la - teoría de la acción comunicativa ofrece un modelo de racionalidad, dentro del cual se puede entender : 1) la ciencia moderna como sistema ; 2) la peculiaridad de las ciencias sociales, facilitando, 3) los principios para la fundamentación normativa de una teoría crítica de la sociedad.

El modo y grado en que lo logra es objeto de estudio - en los siguientes capítulos.

PARTE SEGUNDA

EL CAMBIO DE PARADIGMA.

IIª PARTE : EL CAMBIO DE PARADIGMA

La teoría crítica de los años treinta se nos presenta con una serie de características difíciles de unificar : 1) es un análisis empírico de la sociedad sin ser reducible al modelo empírico analítico de ciencia; 2) es una filosofía de la historia, en el sentido de un diagnóstico - crítico de la realidad histórica actual, pero no es una metafísica; 3) es una teoría histórica, que se sabe situada y temporal, pero no confunde la atención a los desplazamientos de la realidad con un historicismo; 4) es práctica, pero no es ni "activista" ni una tecnología social, sino se orienta hacia la emancipación del hombre y la construcción de una sociedad buena y racional.

Esta pretensión del estatuto científico de la Teoría - Crítica que quiere ser filosófica al mismo tiempo que científica, y práctica, al mismo tiempo que teórica, exige una explicación. La aclaración de estas notas nos plantea la cuestión de su fundamentación. Esta tarea fundamentadora de la Teoría Crítica no tuvo una atención especial entre los representantes de la primera generación. Su tratamiento fue más programático que sistemático y más coyuntural y polémico que objeto de un análisis propio. El estatuto de la primera teoría crítica hay que espigarlo entre sus ensayos, análisis y esporádicas referencias. Pero entre los discípulos de la primera Teoría Crítica la atención a este problema se ha vuelto una seria preocupación (1). Ha ello ha contribuido sin duda, la percepción de la paradoja en la que incurriamos los últimos desarrollos de la primera generación y las críticas recibidas desde --- otras posiciones sociológicas y filosóficas (2), pero también la constatación de las propias insuficiencias.

Como reconoce Habermas (3) hay un déficit en la teoría crítica que se pudiera expresar con las fórmulas: carencia de reflexión sobre los "principios fundamentales normativos de la Teoría Crítica" o sobre el concepto de verdad y su relación con las ciencias. Esta limitación la arrastra la teoría crítica desde los años treinta. Habermas proporciona esa fundación normativa a la teoría de la sociedad : explicar cuales son los principios sobre los que se asienta y justifica que apele una y otra vez a un estatuto científico-filosófico y teórico-práctico. Hasta ahora hemos -

descrito brevemente la tradición a la que se remite y el dilema en el que termina. También hemos asistido al rechazo habermasiano de tal "cul-de-sac". Frente a la primera teoría crítica cree en las posibilidades de su proyecto original. Quiere proseguir una teoría crítica de la sociedad a la altura de nuestro tiempo. Esta pretensión supone, además de una actualización de la tarea de analizar nuestra sociedad y sus patologías, la de dar cuenta del carácter racional y del estatuto científico de su instrumental de análisis.

En Habermas, la teoría crítica de la sociedad, en su armazón analítico y en su fundamentación epistemológica, corren parejos. En su obra, el intento por refinar el instrumental de análisis y las reflexiones sobre su justificación marcan los principales hitos de su pensamiento (4).

El objeto de este estudio es ver el modo como Habermas lleva a cabo esta fundamentación de los principios normativos de una teoría crítica de la sociedad y hasta qué punto resulta convincente. Para ello elijo un camino más sistemático que histórico. No sigo el desarrollo del pensamiento de Habermas hasta su última gran obra, sino que desde lo que parecen sus intentos más modernos, leeré sus esfuerzos anteriores. Esta manera de proceder privilegia -- aquellos hilos del pensamiento que conducen a la propuesta actual, al mismo tiempo que se da la impresión de un pensamiento rectilíneo y que se ha deslizado con seguridad -- hacia su meta.

La realidad de casi treinta años de reflexiones sobre las cuestiones fundamentales de una teoría de la sociedad, es muy otra : el avance zigzagueante dibujaría mejor la -- marcha de una reflexión que se empecina en vincular aspectos que se presentan desgarrados.

Para nuestro autor la imposibilidad preconizada para -- unir "lo contradictorio", proviene de un esquema o paradigma de pensamiento raquítrico. Una concepción no estrecha de la racionalidad, que proporcione el marco adecuado para una fundamentación científica y crítica del análisis de la sociedad, exige un cambio de paradigma. Hay que pasar del paradigma de la filosofía de la subjetividad al paradigma de la acción comunicativa. Al esquema sujeto-objeto hay que sustituirlo por el de sujeto-sujeto.

Analizar el paso de un paradigma a otro es la tarea de esta segunda parte. En ella se mostrará la fundamentación meta-teórica del paradigma comunicativo (cap.I) para pasar posteriormente a señalar la evolución de la racionalidad en occidente donde se enmarca el paradigma de la comunicación (cap.II) y entender así la forma de comprensión de nuestro tiempo y sus patologías, que desvela el modelo comunicativo (cap.III).

LA FUNDAMENTACION META-TEORICA DEL PARADIGMA COMUNICATIVO

El paradigma de la filosofía de la conciencia se ha -- mostrado incapaz para responder a las cuestiones de una -- teoría de las ciencias sociales. Este juicio, junto con -- la línea a seguir, se podía ya barruntar en el prólogo de Habermas a su obra "Zur Logik der Sozialwissenschaften" -- (1.970). Allí ya decía: "estoy convencido que una funda-- mentación teórico-linguística de las ciencias sociales -- ayudará a aclarar las cuestiones controvertidas de la ló-- gica de la investigación" (5).

La necesidad de una teoría de la acción comunicativa -- se hacía sentir ya entonces, como recuerda nuestro autor en su última obra (6). Una década ha transcurrido desde -- que Habermas intuyera la vía de salida hasta su culmina-- ción. "La teoría de la acción comunicativa está dedicada a aquellos "que tienen un interés especial en la fundamen-- tación de la teoría de la sociedad" (7). Y con ella "quie-- re iluminar los fundamentos normativos de una teoría crí-- tica de la sociedad" (8).

Vamos a seguir a Habermas en esta fundamentación. Pero antes de entrar propiamente en "la reconstrucción racional de las reglas generales y de los presupuestos necesarios para una acción lingüística orientada a la comprensión" -- (9), vamos a justificar la necesidad del cambio de para-- digma. Rastreamos las sugerencias que ya se advierten en el tratamiento del modelo sujeto-objeto, en el pensamiento moderno. Desde Kant hasta nuestros días se pueden adver-- tir las huellas de un agotamiento que presagiaban la nece-- sidad de un giro. Sobre todo, va a ser en el terreno del análisis de los fenómenos sociales, es decir, en la lógi-- ca de las ciencias sociales donde tales insuficiencias --

se van a manifestar más claramente y donde se va a señalar en la dirección de la acción comunicativa y su racionalidad.

1. EL CAMINO HACIA EL PARADIGMA COMUNICATIVO

Las insuficiencias del modelo sujeto-objeto se le han ido manifestando cada vez más claras a J. Habermas. En su reflexión sobre la lógica de las ciencias sociales se ha ido confrontando con el paradigma de la teoría del conocimiento en diversas versiones : positivista, hermeneútica, fenomenológica, lingüística y dialéctica. En todas ellas se advertían limitaciones y sugerencias que postulaban el camino de la acción comunicativa. Recuperar estos trazos es asistir a "la crítica inmanente" de dichos intentos -- (10), y al giro lingüístico en la teoría crítica (11).

1.1. La intersubjetividad presupuesto del positivismo

Positivismo quiere decir, para Habermas, olvido de la reflexión (12). Elevación de la lógica y la metodología - de las ciencias empíricas al nivel del conocimiento. De esta manera se hace innecesaria la reflexión sobre la ciencia, la función crítica que tuvo desde Kant la autoreflexión de la teoría del conocimiento queda eliminada. La ciencia se inmuniza contra la filosofía (13). La metodología científica sustituye a la teoría del conocimiento.

Pero al actuar así la ciencia salta por encima del sujeto cognoscente. Al atender únicamente al método científico se tienen en cuenta la formación del "lenguaje científico" : los tipos de proposiciones ; las proposiciones más ricas en contenido informativo ; el cómo variar las proposiciones para aumentar o disminuir tal contenido ; - las reglas de la formación de teorías, etc. Se será consciente de la diferencia entre teoría y realidad, y se --- ofrecerán algunas soluciones para explicar su relación. Pero la reflexión sobre el sujeto se abandona a "la psicología de la invención" o la sociología del conocimiento.

En el fondo hay una tendencia al "objetivismo" (14). Es decir, a concebir al mundo como un conjunto de hechos estructurados según leyes, totalmente independiente del sujeto cognoscente y capaces de ser captados descriptivamente.

El fenomenalismo de E. Mach, una variedad de positivismo para Habermas, sería una expresión modélica de este objetivismo (15). Para Mach el conocimiento se apoya en bases empíricas. Al sujeto le vienen dados los hechos a -

través de la experiencia social. La objetividad del conocimiento radicaría en los hechos, en los "elementos" percibidos de los mismos.

Se olvida que si la base incontrovertible del conocimiento es la experiencia sensorial inmediatamente dada, esta es experiencia de un sujeto, es decir subjetiva. Y si tal experiencia es objetiva en el sentido de igualmente válida para todos, tal conocimiento científico es intersubjetivo. Se presupone, además, un lenguaje fisicalista que describiría los hechos y sería entendido por todos -- igual. El proceso de la comunicación entre los científicos no presentaría ningún problema ni tendría relevancia ninguna. Predomina la suposición que la ciencia es producto de un solo individuo (científico) que procede de acuerdo a un método logico-empírico.

Estamos ante "el solipsismo metódico" : la creencia que "el conocimiento objetivo sería posible sin presuponer -- la comprensión (Verstehen) intersubjetiva mediante la comunicación (16). Pero este "robinsonismo científico" es falso. Ni el sujeto científico es una pura máquina registradora de datos (elementos) que estructura lógicamente, ni existe un lenguaje puramente fisicalista, ni puede evitar la utilización de una serie de convenciones sobre el significado de lo observado.

El fracaso de todos los intentos de construir un lenguaje formalizado puro, desde Leibniz hasta Carnap, le da la razón al Wittgenstein tardío acerca del carácter inevitablemente pragmático de los juegos de lenguaje, es decir, de la necesidad de pasar por la función comunicativa del lenguaje. El empirismo tradicional y subjetivo creía poder alcanzar el conocimiento sin el presupuesto del lenguaje como condición de la intersubjetividad. El positivismo moderno (p.ej. el empirismo lógico del círculo de Viena), en cuanto postula un lenguaje objetivo universal, que sería a priori intersubjetivo, salta por encima de la función comunicativa del lenguaje (17).

Apel, hablará del silencio del positivismo lógico acerca del carácter inevitablemente comunicativo de las convenciones científicas, como prueba de la existencia de un presupuesto metafísico : el solipsismo metódico (18).

Estas breves consideraciones nos llevan a afirmar la existencia de una falta de reflexión en el positivismo ,

sobre las funciones del sujeto en el conocimiento y de la comunidad comunicativa de los científicos.

Uno de los primeros que reflexiona sobre la lógica de la investigación como un proceso de superación de las dudas y obtención de un consenso convincente es Ch.S. Peirce (19). La comunidad de los científicos se caracterizaría -- así por la búsqueda de un método que permitiera alcanzar un convencimiento general, libre de coacciones, (consenso) acerca de lo que se afirma. La ciencia viene a ser así una forma de vida (20).

El método científico es el criterio al que se remiten la comunidad de investigadores para probar la rectitud de sus expresiones. El éxito que le acompaña en cuanto explica fenómenos actuales y del futuro y no es problematizado por ellos, asegura su fuerza convincente: Peirce distingue tres modos de inferencia (deducción, inducción, abducción) que se pueden considerar tres procedimientos para la aclaración de opiniones, la eliminación de errores y la producción de convencimiento (21). Este saber de convenciones "que vale independiente de la idiosincrasia personal y cuyo valor intersubjetivo es afirmado contra la duda arbitraria y repetida, es el que representa la realidad de los hechos" (22).

Notemos que esta concepción de Peirce le lleva a negar cualquier correspondencia directa entre contenido lingüístico de las expresiones científicas y la realidad fáctica. Sólo indirectamente hay una referencia a ella: el lenguaje funciona como índice, orientado a dicha realidad (23). Su concepción de la verdad está ligada a su lógica de la investigación y la obtención de un conocimiento convincente consensuado entre la comunidad de científicos (24).

Pero hay que darse cuenta que el convencimiento al que se remite Peirce se inscribe dentro de la acción orientada a la consecución de un fin (zweckrationales Handeln). En palabras de Habermas: "convencimiento válido son las expresiones universales sobre la realidad que se pueden transformar, bajo condiciones iniciales dadas y sobre el fundamento de determinadas prognosis, en recomendaciones técnicas. Este y sólo este es el contenido del pragmatismo" (25). Peirce dirá que "en orden a asegurar el sentido de una concepción intelectual se deben considerar qué consecuencias prácticas pueden ser concebidas como resultado

necesario de la verdad de la concepción. La suma de estas consecuencias constituirá el sentido completo de la concepción" (26).

Es, por consiguiente, la acción controlada por el éxito instrumental la que asegura el valor de las expresiones científicas. Pero la reducción a este tipo de acción no hace justicia al "suelo de la intersubjetividad" (27) sobre el que siempre se encuentra la comunidad de los científicos. "La comunidad de los investigadores exige un uso del lenguaje que no se puede vehicular por los senderos del control técnico sobre procesos naturales objetivados. Tal uso del lenguaje se desarrolla mediante interacciones mediadas simbólicamente de sujetos socializados, que se conocen y reconocen recíprocamente como individuos inintercambiables. Esta acción comunicativa es un sistema de relaciones, que no se puede retrotraer al ámbito de la acción instrumental" (28).

La deficiencia de Peirce se sitúa en su inconsecuencia con su planteamiento inicial : si el sujeto del proceso del conocimiento científico se sitúa sobre el suelo de la intersubjetividad, es en el ámbito de la interacción comunicativa entre la comunidad científica, donde se dilucida dicho saber. El conocimiento teórico, aplicable, presupone dicha interacción comunicativa y no se puede justificar sin ella (29).

K.R. Popper representa otro paso adelante en la crítica inmanente del positivismo y en el avance hacia la necesidad de una teoría de la acción comunicativa. Según Popper la formación de las hipótesis científicas no puede -- ser mediante el método inductivo. Hume habría demostrado la imposibilidad de una justificación de la ciencia via inductiva y verificacionista. La ciencia sólo puede asentarse sobre bases lógico-deductivas. La prueba de las hipótesis científicas, al no servir la verificación, solo puede ser la falsificación : los intentos por desacreditar en la realidad las afirmaciones de la hipótesis. Si, a pesar de todos los intentos serios por falsear la hipótesis, esta resiste, entonces adquiere para nosotros una verosimilitud provisional. Y tanto más rica será nuestra hipótesis científica cuantos más falsificadores potenciales posea, pero se haya manifestado resistente a ellos. Claro que nuestra hipótesis nunca será definitivamente probada. Permanece abierta a la crítica y la posibilidad de falsación.

Popper, en contra del empirismo lógico, no acepta que los llamados enunciados elementales sean la base de la ciencia empírica. No hay tales contenidos de la experiencia sensorial que se expresen directamente en los enunciados protocolarios. Tales enunciados contienen términos generales que no se pueden reducir a simples descripciones de experiencias sensoriales particulares. Es decir, para Popper los enunciados elementales sólo se pueden aclarar a la luz de otros enunciados, en una cadena que jamás encuentra el punto cero de contacto directo entre realidad o experiencia y lenguaje.

Más aún, Popper negará que existan percepciones y observaciones sin teoría : "el conocimiento no comienza con percepciones u observación o con la recopilación de datos o de hechos, sino con problemas. No hay conocimiento sin problemas, pero tampoco hay ningún problema sin conocimiento" (30). Hay un conocimiento científico o pre-científico que dirige y orienta nuestra observación. Es lo que Popper denomina el "Horizonte de expectativas" (31).

No hay, por tanto ningún comienzo absoluto o evidencia última, que proporcione una fundamentación última al conocimiento humano (32). Nos movemos en un círculo que, según Popper, no es vicioso. Su racionalidad se funda en la discusión crítica. Aceptamos hipótesis como provisionalmente verdaderas si resisten nuestros intentos de falsificación. Es decir, nos apoyamos en convenciones aceptadas críticamente (convencionalismo crítico) en la comunidad de los científicos. Pero tales convenciones no son dogmáticas, sino provisionales y abiertas siempre a la crítica y la falsificación.

El conocimiento científico se entiende así como un proceso de aprendizaje, donde se van eliminando errores y nos vamos aproximando a hipótesis o teorías cada vez más verosímiles. La verdad aparece así como una idea regulativa (Tarski) para la ciencia y como una instancia de contrastación para las teorías (33).

En Popper el sujeto del conocimiento es activo : la formación de las teorías o hipótesis científicas depende de la imaginación creadora. Está condicionado biológica y culturalmente por la situación socio-histórica (34). El horizonte histórico y de las tradiciones culturales es reconocido y juega un rol importante, sobre todo, lo que

Popper llama la tradición crítica, que le parece, lo nuevo y característico de la ciencia (35). Esta concepción - en el último Popper se completa con una "teoría del conocimiento sin sujeto cognoscente" (36), que distingue tres mundos o universos : 1) el de los objetos físicos, 2) estados mentales y episodios internos, y 3) el de contenidos mentales, especialmente los pensamientos científicos y, - poéticos y las obras de arte.

El tercer mundo que Popper denomina también, "mundo de los productos del espíritu humano" (37), pero que se considera objetivo y autónomo frente a sus sujetos productores, le sirve a Popper para demarcarse todavía más de la concepción empirista. "Ya que, por una parte, no permite reducir las entidades del tercer mundo como formas de expresión del espíritu subjetivo a estados mentales, esto es, a entidades del segundo mundo, y, por otra parte, no pueden ser concebidas las relaciones entre las entidades del primero y segundo mundo exclusivamente según el modelo causal (que vale para las relaciones de las entidades del primer mundo)" (38).

Pero a pesar de estos indudables avances, Popper permanece preso todavía del empirismo (39). Su tercer mundo "es esencialmente un mundo de problemas, teorías y argumentos. Popper cita, junto a las teorías e instrumentos también a las instituciones sociales y a las obras de arte como ejemplo de entidades del tercer mundo pero en ellos sólo ve variantes de la encarnación de contenidos proposicionales" (40). Popper concibe el tercer mundo según un modelo de pensamiento demasiado estrecho. Los valores culturales, que son tan importantes para las interacciones -- no tienen cabida en él. Su tercer mundo de problemas teorías y argumentos sirve, en último término, a la descripción y explicación de acontecimientos del primero. Dicho crudamente : el tercer mundo está visto desde la perspectiva cognitivo-instrumental (41). Por eso las acciones sociales que están orientadas hacia los valores culturales no son consideradas. Una aplicación de la metodología popperiana a las ciencias sociales solo pondría de manifiesto el carácter periférico de los elementos no cognitivos de la cultura y sociedad. Se precisa como alternativa, según Habermas pasar del modelo pre-comunicativo al comunicativo (42). Entonces aparecerían otras dimensiones en el lenguaje distintas de las proposicionales.

Esta misma deficiencia popperiana se descubre volviendo la vista sobre su teoría del convencionalismo crítico. Los enunciados elementales no se justifican por percepciones u observaciones, sino por convenciones reguladas por la discusión crítica dentro de la comunidad de los científicos. Aquí mismo se presupone, que las reglas que conforman el método científico aplicado para determinar las convenciones, se remite, no sólo al ensayo y el error, sino a las estructuras de comunicación de la comunidad de investigadores. El proceso de discusión no se puede reducir únicamente a una cuestión de lógica deductiva y falsificación. Exige una concepción racional más amplia donde quepa la reflexión sobre estos aspectos, ante cuyas puertas llega Popper, pero no se atreve a transpasar.

El giro post-empirista se alcanza definitivamente en la teoría de la ciencia analítica a través del debate sobre la historia de la física moderna sostenido fundamentalmente por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend (43).

Se acepta como ya adquirido que : 1º) "los datos en los que se prueban las teorías, no se pueden describir independientemente del respectivo lenguaje de dichas teorías; 2º) las teorías no son elegidas normalmente según los principios del falsificacionismo, sino dependiendo de los paradigmas, lo que explica, que en el intento de precisar sus relaciones teóricas, se comportan unos con otros de manera semejante a formas de vida particulares (...) (44); 3º) la formación de teorías en las ciencias naturales depende, no menos que en las ciencias sociales, de interpretaciones, que pueden ser analizadas según el modelo hermenéutico del Verstehen" (45).

Los filósofos de la ciencia post-empíricos han puesto de manifiesto que, hoy, se acepta como verdades, aquellas afirmaciones cuya validez se basa en el acuerdo obtenido a través de la argumentación.

Se debe a T.S. Kuhn la insistencia en los valores, vínculos, reglas, convenciones, visiones del mundo, etc, que funcionan como condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Entre los valores que son constitutivos para la ciencia se encuentran "aquellos que, primero y sobre todo, permiten la formulación y solución de enigmas; en lo posible, debieran ser estas formulaciones simples, consecuentes, plausibles y compatibles con otras teorías

aplicadas actualmente " (46). Junto a estos valores hay - que poner los propios de cada disciplina, comunidad científica y aún investigador, que aún no siendo constitutivos para la ciencia como tal, sin embargo, son decisivos a la hora de mantener un paradigma u obtener un nuevo consenso para el cambio de paradigmas.

Como Habermas señala, los paradigmas así concebidos -- funcionan como formas de vida. De hecho, estas indicaciones estaban ya sugeridas por Popper y su "horizonte de expectativas". Por eso que, a pesar de algunas diferencias, que no se pueden olvidar (47), Kuhn se detiene allí donde lo hace Popper : no atraviesa la muralla del análisis empírico psicológico o de la sociología del conocimiento. No da el paso hacia una reflexión sistemática acerca de - la estructura de la comunicación en la comunidad de los - científicos. Ello supondría analizar qué significa entenderse acerca de algo , que como hemos visto, no se puede reducir solo a "algo" en relación con el mundo objetivo, sino con el mundo de valores, normas, visiones, ... de -- cada participante en dicha comunidad y con su propio mundo interno (48).

Este breve y rápido recorrido por " el positivismo" nos lleva a la necesidad de una reflexión que ; 1º) no salte por encima del sujeto ; 2º) y sus condiciones socio-históricas ; 3º) ni olvide el carácter de proceso comunicativo que tienen la formación de teorías científicas ; 4º) ni - reduzca la reflexión a los elementos metodológicos o del análisis de una acción encaminada a determinados fines.

1.2. El mundo de la vida de la fenomenología

Las ciencias empírico-analíticas pueden transformar su saber en recomendaciones técnicas. Este tipo de metodología engendra unas ciencias sociales orientadas a la tecnología o ingeniería social. Indica en el fondo un predominio de lo cognitivo y pragmático, es decir, de la acción - instrumental u orientada a la consecución de fines. La dimensión simbólica, normativa e interactiva que está presente en toda acción humana y social, queda relegada al olvido o pasada por alto. Lo acabamos de ver recorriendo el - proceso del conocimiento científico.

Este déficit del positivismo lo ha captado la fenomenología. Dentro de las ciencias sociales es sobremanera importante la reflexión, que en prosecución de Husserl, efectúa A. Schütz del mundo de la vida social (49).

La aproximación fenomenológica va a tener en cuenta el modo como conocemos. Sobre todo está atenta al conocimiento del sentido común de la realidad social (50) que, según Schütz, constituye "el objetivo primario de las ciencias sociales".

El análisis fenomenológico descubre, que en el acto de conocimiento de sentido común de un hecho de la realidad social, hay una serie de presupuestos y abstracciones muy complejo. Conocer en la vida cotidiana supone experimentar un mundo organizado de cosas. Los hechos nos aparecen con sentido, familiares y en referencia a otros que son semejantes o desiguales. Conocemos siempre típicamente: no las cosas singulares y aisladas, sino formando conjuntos de tipos, clases, modos de ser (51).

El fenomenólogo nos descubre que conocemos desde una situación biográficamente determinada, lo cual significa la referencia a un marco histórico-social y cultural y a una serie de intereses, pragmáticos, personales. Buscamos soluciones para nuestros problemas personales. Schütz ve en el fondo a un hombre agitado por la ansiedad fundamental de Ser-para-la-muerte que crea un orden que le proporciona seguridad (52).

Y conocemos selectivamente. De los cuasi-infinitos aspectos de un hecho sólo nos fijamos en aquel o aquellos que nos interesan dada nuestra situación biográficamente determinada.

Este conocimiento de sentido común de la vida cotidiana es fundamentalmente social. Estructuralmente social, ya que, presupone la reciprocidad de perspectivas (53): la suposición de que si yo cambiara de lugar con mi semejante (intercambiabilidad de posiciones), experimentaría el mismo sector del mundo sustancialmente en las mismas perspectivas que él y con congruencia de significados. Genéticamente social, puesto que sus contenidos básicos nos han sido dados en la socialización. El instrumento que recoge, sedimenta y transmite el conocimiento social es el lenguaje ordinario (54). El conocimiento se distribuye

socialmente según diversos grados de nitidez, claridad, -
precisión, familiaridad, etc.

Si el análisis fenomenológico está en lo cierto no hay acceso a los datos a través de la pura observación. Ni si-
quiera de una observación guiada por una teoría. Antes es
tá ya un sujeto social en un mundo estructurado de senti-
do mediante la socialización, las interacciones y la comu-
nicación. Cualquier percepción de un hecho encontrará ya
un " objeto " simbólicamente estructurado (55). Es decir,
será captado en el mundo de la vida (Lebenswelt). Este es
un mundo dado desde el comienzo al actor y cognoscente.
Este mundo es " nuestro ", es decir, no privado sino in-
tersubjetivo. Y es precisamente esta intersubjetividad, -
que penetra todas nuestras realidades de lo cotidiano, lo
que se da como presupuesto de nuestro conocer.

Ahora se entiende que el conocimiento de la vida coti-
diana sea para Schütz esa " forma particular de experien-
cia en la que el pensamiento de sentido común toma conoci-
miento del mundo social cultural " (56). A esta experien-
cia de sentido común del mundo intersubjetivo de la vida
cotidiana la denomina " Verstehen ".

Prescindir, por lo tanto, de que los datos se nos dan
siempre a través de esta experiencia ineludible es conde-
narse a un objetivismo o actitud natural. Las construccio-
nes científicas siempre serán construcciones de construccio-
nes. Es decir, nunca se parte de un nivel cero. Esto ya -
lo han visto y aceptado los teóricos de la ciencia post-em-
pirista que no conciben un dato que no esté lastrado de -
teoría (Hanson). Pero ahora lo que se nos dice es algo que
tiene especial significado para los hechos sociales : es-
tos se hallan siempre ya interpretados en el " Lebenswelt".
Antes de que el científico social (a diferencia del natu-
ral) utilice teoría alguna, ya sus datos están estructura-
dos significativamente. Habermas hablará con Giddens de -
la doble interpretación o hermenéutica de las ciencias so-
ciales como algo específico (57).

Comprender y analizar las acciones humanas supondrá un
sociólogo que no se entienda como un mero observador de -
datos. No existen los observadores externos a los datos -
en el mundo social. Aquí todo investigador es un partici-
pante del mundo de la vida. Por eso "tiene que valerse de
un conocimiento de pautas típicamente similares de inter-
acción, en encuadres típicamente similares a los de los

actores, y tiene que construir los motivos de los actores a partir del fragmento de curso de acción que está abierto a su observación" (58).

Schütz deducirá de lo que antecede un criterio metodológico : "los objetos de pensamiento contruidos por los expertos en ciencias sociales, se refieren a los objetos de conocimiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos. Las construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, -- construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma" (59).

La cuestión que se plantea es ¿ cómo una teoría social, que se vincula a un " Lebenswelt" concreto con su conceptualidad típica, se puede desligar de ella ? (60).

La respuesta de Schütz camina de la mano de su caracterización del tipo o estilo de conocimiento científico (61). No podemos detenernos en su explicación. Baste indicar -- el punto más decisivo : la "epojé" específica del científico (social). El científico es considerado por Schütz como el hombre que se despega, en su tensión de conciencia, de los intereses pragmáticos y de su situación vital, dejando que únicamente pese en él, el interés de la contemplación o de la ciencia pura objetiva (62). Para Habermas este desinterés es ficticio. No se puede compensar sustituyendo el sistema de relevancia cotidiano por el científico. Ese lugar utópico fuera del contexto de la vida cotidiana y su saber pre-teórico comunicativo es una huida sin éxito. "Debiera buscar las condiciones objetivas del "Verstehen", mucho más en las estructuras generales del - proceso de comprensión, en el que está inmerso, para constatar, si puede asegurarse reflexivamente, el conocimiento de las implicaciones de su participación " (63).

La ethnometodología, sobre todo Garfinkel y sus seguidores (64), se esfuerzan en dar cuenta de esta participación del científico-observador en sus análisis. De aquí -- la importancia que conceden a las expresiones indexicales y al significado de las oraciones que contienen términos singulares (yo, tú, aquí, ahora, ...). Pero su intento por hacer explícito el saber del contexto y eliminar así pre-

suposiciones erróneas, incurre en un regreso al infinito : cada nueva explicación depende a su vez de otras presuposiciones. No se puede ir más allá del habla en el contexto de la comunicación cotidiana.

En la comunicación cotidiana ninguna expresión es para sí misma. Presupone un contexto de hablante y oyente donde surge su significado. El intérprete tiene que entrar en esa interacción, porque, de lo contrario, no capta la precomprensión del contexto del que depende la comprensión de lo expresado. Desde este punto de vista la situación del científico social es la misma que la del lego, y sus construcciones científicas tienen fundamentalmente el mismo estatus que las del no experto. Todas quedan prisioneras del contexto social que pretenden aclarar.

Ante estas constataciones se dan tres reacciones en la ethnometodología (65). 1) La radical : la investigación social se debe entender como una forma particular de vida o interpretación, junto a otras, por ejemplo, la religión o el arte. La universalidad de la verdad es una apariencia; lo que en cada circunstancia se acepta como verdad es un asunto de convención (66), 2) La metodológica : para contrarrestar el relativismo, se esfuerzan por construir métodos que no permitan que las teorías o concepciones cotidianas influyan en las observaciones y medidas (67). 3) Garfinkel se orienta hacia una teoría de la construcción y reproducción de las situaciones de la acción en general, con el fin de descubrir los procesos de significado invariantes de los que se sirven los miembros de una acción comunicativa. Se centra, sobre todo, en los rasgos universales del sistema de referencia en las relaciones hablante-oyente, la organización interpersonal de la secuencia temporal, la distancia espacial, la objetividad de un mundo compartido, las expectativas fundamentales, ... Se trata, de fondo, de un programa para una pragmática formal (68).

Ahora bien, la cuestión fundamental permanece : ¿cómo se puede llevar a cabo una investigación de los universales si las interpretaciones sociológicas dependen del contexto lo mismo que las cotidianas?

La mayoría de los ethnometodólogos, se mantienen firmes en las posibilidades de una reconstrucción de los presupuestos universales de toda comunicación. Pero no indi-

can cómo. Garfinkel, piensa Habermas, no distingue en ese intento entre un consenso válido, que exige a los participantes aportar razones, y un consenso libre de tal exigencia, apoyado en la amenaza de sanciones, el cálculo, - la desesperación o la resignación. Tampoco distingue entre los standards de la racionalidad y las convenciones generales. "La Sociología ethnometodológica ilustrada considera las exigencias de valor que transpasan los límites locales, temporales y culturales, como algo que el participante meramente mantiene por universal" (69).

Al final, la ethnometodología incurre en un dilema : o aceptar un observador "desinteresado" que comprende objetivamente las expresiones de los participantes, o aceptar el relativismo de criterios. "Garfinkel pudiera salir de este dilema, entre un absolutismo husserliano y el relativismo de Blum y Mc Hugh, si tomara en serio la idea de la verdad y la rectitud como exigencias universales implícitamente incorporadas en la base del valor del habla. Porque, en tanto el intérprete científico-social, en cuanto participante, al menos virtual, se debe orientar fundamentalmente hacia las mismas exigencias de valor a las que se orienta, el participante directo, puede partir, desde esta implícita y desde siempre participada racionalidad - inmanente del habla, a cuya exigida racionalidad se remiten los participantes en sus expresiones, para tomarla en serio y probarla críticamente. Quien hace tema de lo que los participantes meramente presuponen, e introduce una actitud reflexiva en lo interpretado, no se coloca fuera del contexto de comunicación investigado, sino que profundiza y radicaliza este en una dirección abierta en principio a todos. Este camino desde la acción comunicativa al discurso está, muchas veces, bloqueado en los contextos naturales, pero está siempre presupuesto en la estructura de la acción orientada a la comprensión " (70).

1.3. La tarea de la interpretación hermenéutica

La ethnometodología se centra en los procesos de interpretación de interacciones en contextos microsociales. Aquí desvela la enorme complejidad de la comprensión del significado y la obtención del consenso, en los microsucesos sociales.

Pero su análisis microscópico solo alcanza a mostrar -- el proceso de comprensión como frágil y ocasional (71).

La tradición hermenéutica "investiga la capacidad de interpretación de un hablante adulto desde el punto de -- vista de cómo es posible que un sujeto, capaz de habla y acción, se haga comprender en un ámbito extraño de expresiones incomprensibles. La hermenéutica se ocupa de la interpretación como una producción excepcional que, sin embargo es exigida cuando partes relevantes del mundo de la vida llegan a ser problemáticas : cuando las seguridades culturales, incluido su trasfondo, se rompen y fracasan los medios normales para alcanzar la comprensión. Bajo esta visión macroscópica aparece aparece la comprensión, puesta en peligro sólo en casos extremos de penetración en -- una lengua extraña, en una cultura desconocida o una época distante, con más razón, en ámbitos de la vida patológicamente deformados. En nuestro contexto, este cuestionamiento hermenéutico tiene una ventaja. En los casos de una comunicación distorsionada no se puede evitar un problema -- que, la sociología comprensiva en sus dos variantes vis--tas hasta ahora (fenomenológica y ethnometodológica) han evitado : ¿ pueden separarse o no en última instancia la cuestión de la explicación del significado de la cuestión de la reflexión sobre el valor ?" (72).

El hermeneuta se enfrenta con una comunicación rota -- o distorsionada. Supone ya elmenos dos sujetos en interacción que fracasan en su intento de comunicarse sobre algo. Estamos en pleno modelo comunicativo. Porque, aunque el -- caso ejemplar en la hermenéutica es la interpretación de un texto, sin embargo este es un procedimiento de comunicación, en último término, lingüístico. Gadamer dirá que "la comunidad de toda comprensión, que se basa en su ca--rácter lingüístico, constituye un punto esencial de la experiencia hermenéutica" (73).

No hay ningún yo absoluto que se enfrenta a un objeto. Se trata de un sujeto histórico concreto que se relaciona con otro igualmente situado y con pretensión de comunicarse en una lengua, con una tradición cultural , en definitiva, en el horizonte del mundo de la vida .

La tarea de la interpretación, de un texto, por ejemplo, se puede entender desde esta perspectiva como la iluminación y apertura del mundo de la vida del autor y sus destinatarios, a fin de captar la definición de la situación -- que presupone dicho texto.

Implícitamente el intérprete presupone lo que Gadamer denomina el preconcepto de plenitud. "El interprete debe presuponer que el texto transmitido a pesar de su inicial inaccesibilidad, es racional, es decir, describe bajo de terminadas presuposiciones, una expresión fundable" (74). Dicho de otra manera : el proceso interpretador presupone captar todo enunciado como una respuesta a una pregunta - motivada. Una respuesta verdadera. Como aclara Habermas, esta presuposición de la verdad de lo que el otro me dice, hay que entenderla en el sentido filosófico tradicional, que comprende : la verdad del contenido proposicional, la rectitud normativa de la expresión, y la autenticidad y veracidad del comunicante (75).

De fondo, como Gadamer ha puesto de manifiesto, toda - interpretación (por ej. de un texto antiguo ^{va acompañada} de la espera de poder superar la distancia temporal y participar con - nuestra interpretación de la comprensión auténtica que tu vo el autor cuando se dirigió a sus contemporáneos. Esta expectativa presupone que : 1) la hermenéutica posee en - su transfondo la utopía de un diálogo universal e ilimita do en un mundo de la vida habitado conjuntamente (76) ; 2) la interpretación es un proceso abierto, que siempre - está en marcha y no concluye nunca ; por consiguiente, 3) la interpretación hace referencia a la finitud del ser hu mano y a la finitud del conocimiento humano (77) ; 4) la hermenéutica trata de construir una perspectiva general o lenguaje común, mediante el que participamos en la comuni- dad de nuestra experiencia del mundo, es decir, la inter- pretación con éxito supone la "fusión de horizontes" (78); 5) la hermenéutica parte de la postura de un dialogante - que puede aprender algo del otro y también puede enseñar- le algo al autor (79).

La hermenéutica es filosofía práctica. Comprender una expresión simbólica quiere decir saber bajo que condicio- nes puede ser aceptada su exigencia de valor. Pero tal -- aceptación postula un discurso donde pueda ser reconocida la pretensión de valor. Esta contiene siempre la afirma- ción de que es algo digno de reconocimiento (80).

Habermas acepta que, con Gadamer, la reflexión herme- néutica ha alcanzado una cima que ha aclarado muchos de - los conceptos e intuiciones que desde Aristoteles, pasan- do por Schleimacher, Dilthey y Heidegger, llegan hasta él. Estamos lejos de la disputa hermenéutica-teoría crítica (81).

Habermas asume las aportaciones gadamerianas aunque no sin algunas críticas. En "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" se superan algunas de las críticas efectuadas anteriormente (82), aunque permanece la diferencia de acentos : Gadamer se apoya más, en su acceso a la tradición, en la autoridad de la misma y Habermas enfatiza el espíritu de la crítica. Por esto, en su última obra le vemos -- apoyar la necesidad del discurso racional y crítico para la aceptación de las exigencias de valor (83). Permanece asimismo la reticencia metodológica frente al método hermenéutico gadameriano como el único posible para captar -- la universalidad de la pretensión de verdad y la posibilidad de la comprensión. Habermas piensa que intentos "re-- constructivos" como los de la competencia lingüística de Chomsky, la teoría genético-cognitiva de Piaget, la competencia moral de Kohlberg, la competencia interactiva de -- Mead, o la pragmática universal de él mismo, pueden ser -- intentos igualmente que aportan (dentro del estado todavía insatisfactorio de tales teorías) aproximaciones al -- esclarecimiento de este proceso.

Pero, yendo más allá de la historia de la evolución del pensamiento habermasiano en relación con la hermenéutica, hay en la hermenéutica una serie de puntos centralísimos para el pensamiento que no han alcanzado el desarrollo al que apuntan. La hermenéutica pone de manifiesto : 1) el -- reconocimiento de la comunicación como el medio universal de la comprensión y por consiguiente de la vida humana y social ; 2) la conciencia del carácter situado, socio-his-- tórico, lingüístico, cultural, ... enraizado en el mundo de la vida, de la existencia humana ; 3) el ideal de la -- solución de las cuestiones prácticas por medio del diálogo (la hermenéutica como arte práctico de la comprensión).

Habermas deduce de aquí, la necesidad de un concepto -- de racionalidad donde tal exigencia de universalidad de -- la verdad sea posible, precisamente en un momento en el -- que más plurales son las concepciones del mundo y más con-- flictivas (Ricoeur) las interpretaciones. Esta tarea re-- quiere un análisis o teoría sistemática de la comunicación y de la evolución social, que permitan justificar más ple-- namente los hallazgos de la hermenéutica, sin acudir a una metafísica ni a una fundamentación última transcendental (84).

1.4. Juegos de lenguaje y ciencias sociales

Wittgenstein es la figura que, con R. Carnap, mejor representa "el naufragio de todas las tentativas por legitimar un lenguaje universal y representativo del mundo -- propio de las ciencias naturales - como el único crítico-lingüístico pleno de sentido" (85). Pero, a diferencia de Carnap, sacó consecuencias radicalmente distintas de este fracaso. El primer Wittgenstein del "Tractatus logico-philosophicus" quería reducir el lenguaje natural a un lenguaje unitario ideal, universalmente representativo y basado en la misma lógica lingüística. Así quedaría garantizada la subjetividad. Pero, como Carnap, no puede menos -- que aceptar la imposibilidad de tal empresa. Carnap, con todo, rechaza hasta el final todo el lenguaje que no funcione impecablemente. El último Wittgenstein encuentra -- la clave del sentido del lenguaje en su funcionamiento -- práctico. Para él, lenguaje y vida forman una unidad. El Carnap final, quisiera eliminar la diferencia existente -- entre lenguaje científico-universal y lenguaje usual, tecnificado el lenguaje ordinario hasta conseguir una intersubjetividad despersonalizada y sin fisuras (86).

Wittgenstein irá profundizando cada vez más en la riqueza vital del lenguaje ordinario con su diversidad de expresiones y funciones irreducibles a un único modo de expresión, significado y función. Tal objetivismo es imposible: "Hay infinidad de maneras de aplicar todo aquello -- que llamamos "signos", "palabras", "frases", y esta diversidad no es en absoluto permanente, algo que se da de una vez por todas, sino nuevos tipos de lenguaje, juegos lingüísticos, que, podrían decirse, nacen a la vida mientras otros envejecen y son olvidados" (87).

Este es el gran descubrimiento de Wittgenstein: cada juego lingüístico es una forma de vida. La red de las palabras y expresiones se envuelven en la maraña social, política, cosmovisional de cada grupo lingüístico. El lenguaje nace pegado a la praxis vital. Se aprende un lenguaje cuando se aprehende un mundo social en el proceso de socialización. Las reglas gramaticales del lenguaje se vinculan a las normas de vida social. Hablar un lenguaje es abrirse a una forma de vida.

La consecuencia principal de esta concepción, es que no hay comprensión del lenguaje sin comprensión de la forma

ma de realidad social junto a la que crece y varía. La -- pretensión de una lengua neutra, universal y perfectamente definida, aparece como el mito de la razón absoluta y pura en versión lingüística. Nos movemos siempre en "juegos de lenguaje". Lo cual quiere decir, que el lenguaje de las ciencias naturales es un juego de lenguaje entre otros, una forma de vida entre otras. Siguiendo esta línea hay -- incluso peligro de perderse en la relatividad de los numerosos juegos de lenguaje irreducibles unos a otros (88). Sin olvidar que el lenguaje científico se constituye en -- el ámbito de la praxis vital, como todo juego de lenguaje. Con lo cual no se puede reducir al marco de las ciencias, se abre paso hasta el espacio de la acción social.

Y supuesto que en cada juego de lenguaje se refleja la esencia de un mundo o forma de vida, entonces la sociedad queda constituida por dichos mundos de la vida. Estos son los "hechos" que debe tratar la sociología. Por lo tanto la ciencia social se convierte en analista de reglas de -- juegos de lenguaje como formas sociales del mundo de la -- vida. No de un lenguaje, sino de muchos, incluso de la posibilidad de trascender a estos. Esta tarea aproxima a -- la sociología a la filosofía, ya que "lo verdaderamente -- fundamental para la filosofía es el problema concerniente a la naturaleza e inteligibilidad de la realidad" (...) y "el problema central (de la sociología) es proporcionar -- una explicación de la naturaleza de los fenómenos socia-- les" (89).

Asimismo, "el problema de determinar qué es el lenguaje, tiene, evidentemente, importancia vital para la sociología, por cuanto, a través de él nos enfrentamos a la pregunta -- global acerca del modo característico que tienen los seres humanos de interactuar en sociedad" (90). Es decir, la -- ciencia social derivada del Wittgenstein de los juegos de lenguaje, tal como es asumido por P. Winch, supone una sociología filológico-comprehensiva.

Analizar las reglas del lenguaje como expresión de la praxis vital es centrarse en la cuestión del por qué unas reglas valen como forma de vida de, al menos, dos personas. La intersubjetividad aparece como el gran problema y presupuesto de los juegos de lenguaje. Penetrar en este análisis, quiere decir, entrar en comunicación con los participantes de ese juego de lenguaje: "seguir una regla es -- análogo a obedecer una orden. Se comporta uno con ella y

reacciona de determinada manera. Pero ¿cómo uno reacciona así y el otro de otra manera a la orden e instrucción?. ¿Quién tiene entonces razón?. Piensa, tú llegas como investigador a una tierra desconocida con un idioma totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente allí comprende una orden, la sigue o la rechaza, etc? La manera de la acción humana común es el sistema de referencia por medio del cual alcanzamos el significado de -- una lengua extranjera"(91).

La verificación o falsificación de la hipótesis de que hemos captado bien el sentido, no depende de experimentos, sino de si se ha tenido éxito en la comunicación. El éxito en la participación es un signo de que se ha comprendido correctamente. Al contrario, el fracaso de una interacción comunicativa es un indicio de que se ha entendido mal. De aquí se deduce, que el dominio de una regla solo se puede corroborar en la interacción : el consenso con los otros - participantes prueba la rectitud del significado.

En casos de duda, el problema se resuelve acudiendo a las situaciones donde se usa o se ha aprendido:"ante estas dificultades pregúntate siempre : ¿cómo hemos aprendido - el significado de esta palabra (por ejemplo "bueno")? ¿En qué ejemplos? ¿en qué juegos de lenguaje?" (92).

Para Habermas el análisis de los juegos de lenguaje -- está presuponiendo la comunicación entre distintos juegos de lenguaje. Pero ni Wittgenstein ni Winch nos aclaran -- cómo es posible esta traducción entre lenguajes y culturas o formas de vida. Al contrario, se corre el riesgo de entender los juegos de lenguaje como totalidades aisladas, monádicas. Estaríamos ante una versión historicista en clave filológica.(93). Tampoco se nos explica cómo se relaciona el juego del lenguaje del sociólogo, que se apoyará para la tarea de la traducción en su propio modelo de lenguaje y socialización, con el de los investigados. Se necesita una teoría universal del lenguaje en el que se pudieran ordenar y explicar las diversas "gramáticas" de los - juegos de lenguaje. Se eliminaría el tomar así dogmáticamente como modelo el juego de lenguaje y la socialización del investigador social (94).

P. Winch en el llamado debate sobre la racionalidad de los años 70 en Inglaterra (95), aborda estas cuestiones.

Toma como ejemplo el problema de la comprensión de las creencias mágicas de una cultura primitiva por un antropólogo formado científicamente. ¿Qué clase de racionalidad poseen tales prácticas? ¿Existen algunos criterios universales de racionalidad? Winch distingue entre diversas culturas y diversas valoraciones racionales. En principio no se puede aceptar que el investigador y su cultura representen el paradigma de la racionalidad. Hay que buscar -- criterios que muestren la racionalidad de esas prácticas y creencias mágicas: "Estudiar seriamente una forma de vida extraña, quiere decir necesariamente tratar de ampliar la nuestra propia y no integrar sencillamente tal forma de vida extraña en los límites existentes de la nuestra, porque el punto decisivo en relación a esta última, en su forma actual, es que ella excluye "ex hypothesi" cualquier otra forma de vida extraña" (...) "Lo que podemos aprender estudiando otras culturas no son meramente posibilidades de diferentes modos de hacer las cosas o técnicas. -- Más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de dar sentido a la vida humana, diferentes ideas sobre la posible importancia que pueden tener algunas actividades para un hombre intentando contemplar el sentido de su vida como un todo" (96).

A algunos popperianos (97) esta relativización les parece que coloca en el mismo plano diversas concepciones de racionalidad e irracionalidad. Para ellos, sería cuestionar los principios elementales de la lógica y la matemática. No es esta la pretensión de Winch. La cuestión se sitúa al nivel de las formas de vida con las que se vinculan tales principios de pensamiento, el peso que tienen en ellas. Son cuestiones prácticas que no se pueden resolver desde el pensamiento científico.

Al final, nos encontramos con la necesidad de un concepto de racionalidad que supere el relativismo cultural como la reducción cientista y que contenga la razón práctica como la teórica (98). Precisamente hacia ahí se dirigen -- los esfuerzos de Habermas y su teoría de la acción comunicativa. La racionalidad comunicativa (99) a la que apunta trata de hacer justicia a Winch y su escepticismo frente a la racionalidad unilateral, cognitivo-instrumental, de nuestra sociedad moderna, y a su propuesta de aprender de otras culturas (99₁).

1.5. El materialismo histórico y la acción comunicativa

El cambio hacia la acción comunicativa tiene senderos que proceden de la tradición materialista. Las insuficiencias detectadas en la crítica marxista se convierten en llamadas para reconstruir una tradición, que no se puede repetir sin traicionar su propósito fundamental, y sin incurrir en ambivalencias.

La revisión de Kant a través de la tradición hegelomarxista es un proceso, que en su andadura, nos muestra la necesidad de superar el paradigma de la teoría del conocimiento.

Habermas trata esta "crisis de la crítica del conocimiento" en el cap. I de su obra "Erkenntnis und Interesse" (1.968).

Hegel descubre en Kant el círculo en que necesariamente se mueve toda teoría del conocimiento: supone el conocimiento mismo. La duda radical está excluida. La crítica del conocimiento no sigue la espontaneidad de lo original, sino la reflexión sobre un acontecimiento precedente (100).

Hegel procederá a reconstruir reflexivamente el proceso de formación del Espíritu. Su análisis o reflexión fenomenológica persigue los diversos estadios de la manifestación de la conciencia. Es importante notar que en este movimiento del Espíritu, razón e interés aparecen vinculados: cada estadio de la conciencia supone una visión del mundo y una forma de vida. Así, por ejemplo, al mundo de la certeza sensible le pertenece la forma de vida dogmática (101). No nos interesa seguir más detenidamente a Hegel. Baste decir, que este tipo de método fenomenológico es un modo de reflexión o autoreflexión donde la razón teórica y --- práctica coinciden.

Pero Hegel afirma al final de su reflexión, que esta es un saber absoluto. Habermas dirá que tal afirmación sólo se puede hacer si se presupone desde el principio (102).

La crítica hegeliana a Kant termina de una forma paradójica: la filosofía se convierte en la ciencia universal y absoluta. De esta manera Hegel elimina la posibilidad de la discusión con la ciencia, al mismo tiempo, que la problemática de la teoría del conocimiento (103).

Marx supone un giro en la problemática. En vez del movimiento absoluto del Espíritu, va a reflexionar sobre el proceso de formación del género humano. Formación que la ve condicionada por los procesos naturales que le rodean y le permiten subsistir. De esta manera asume Marx, re-interpretándola, la máxima aportación hegeliana, a su juicio : "Lo más grande en la "Fenomenología" hegeliana y en su resultado final - la dialéctica de la negatividad como el principio dinamizador y productor - es, que Hegel capta la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como externalización y como superación (Aufhebung) de esta externalización ; capta la esencia del trabajo y al hombre objetivado, verdadero, porque concibe al hombre real como resultado de su propio trabajo" (104).

El trabajo social, o como dirá en la 1ª tesis de Feuerbach, la "menschliche sinnliche Tätigkeit", es una condición necesaria para la existencia humana, "y al mismo tiempo crea las condiciones transcendentales para la posible objetividad de los objetos de la experiencia. Si concebimos al hombre bajo la categoría del animal que fabrica -- instrumentos, pensamos con ello un esquema de acción a la vez que una concepción del mundo. El trabajo en cuanto proceso natural es más que un puro proceso de la naturaleza, regula el intercambio de materia y constituye un mundo"- (105).

De lo que antecede se van a derivar algunas correcciones a la teoría kantiana del conocimiento. El objeto de conocimiento o de la experiencia, es algo en sí (Ansichsein) (106), al mismo tiempo que lleva las huellas de la actividad humana. El sujeto del conocimiento no es un sujeto transcendental - dotado de las formas apriori de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento -, sino el género humano concreto que se enfrenta con la naturaleza y a través del proceso del trabajo social (o praxis) solventa los problemas de su subsistencia y reproducción .

La relación del hombre con la naturaleza o mundo en -- torno es variable. Depende de las novedades que se introduzcan en los instrumentos, número de trabajadores, etc, es decir, del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero depende también de la forma como se organice ese trabajo social. Las reglas, normas, la organización..., las llamadas relaciones de producción, en relación dialéctica con

las fuerzas productivas, conformar el como los hombres producen, es decir, viven. De esta manera los hombres - van transformando la naturaleza y van construyendo su propio mundo humano o sociedad, es decir se van haciendo - hombres.

Esta visión de la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre, supone una concepción antropológica donde el hombre no aparece dotado de una esencia fija, dada de una vez por todas. Al revés, aparece como un ser en proceso, haciéndose, abierto hacia unas posibilidades todavía ocultas. Habermas dirá, citando la famosa expresión marxiana, "la historia es la verdadera historia natural del hombre" (107).

El proceso del conocimiento es concebido como fenómeno histórico, ligado en su desarrollo al modo de producción. Los niveles de la manifestación de la conciencia están vinculados estrechamente con la evolución de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (108). El verdadero apriori que media la captación de todos -- los objetos de conocimiento es este grado de desarrollo del modo de producción. A través de él queda el objeto y el sujeto conformados. Esta mediación es inevitable: "el proceso del trabajo es la eterna necesidad natural de la vida humana" (109).

El momento kantiano de Marx queda historizado. Las formas y categorías son cambiantes y se forjan en la praxis o actividad sensorial humana (110).

Pero en Marx hay una ambivalencia peligrosa. Habermas la denomina "la reducción del acto de autoproducción del género humano al trabajo" (111). Quiere decir, que Marx utiliza el concepto de trabajo de forma ambigua y finalmente, reductora. En sus análisis históricos y políticos concretos, distingue Marx las dos dimensiones, dialécticamente relacionadas del proceso de producción social o - trabajo: por una parte, la dimensión productiva o tecnológica (Produktivkräfte), y por otra, la dimensión institucional o de las relaciones sociales, simbólicas, etc. - (Produktionsverhältnisse). Esta última dimensión tiene una gran importancia en los análisis marxianos, dado que, en este nivel del trabajo social, se sitúan las relaciones desiguales de poder, es decir, la lucha de clases, con sus consiguientes deformaciones interesadas de la realidad.

(ideología), dado que, la percepción o conocimiento de la realidad es medida por estas relaciones sociales de producción.

Ahora bien, lo que Habermas advierte, todavía más nítidamente que Horkheimer y Adorno, es que, cuando Marx categoriza este proceso en sus reflexiones antropológicas o meta-teoréticas, entonces tiende a integrar la dimensión simbólica, interactiva bajo el primado de la producción material. El ámbito institucional es reducido a un aspecto del proceso de producción material (112).

Las consecuencias de la reducción marxiana son muy graves : el hombre queda reducido a un animal productor de instrumentos ; el animal creador de símbolos desaparece. Quiere decir esto, que la relación instrumental mediante la que el hombre somete a la naturaleza es elevada a paradigma de la actividad sensorial o praxis. En clave de teoría del conocimiento significa que, el trabajo productivo es el verdadero contenido de la praxis humana, con lo cual la 2ª tesis de Feuerbach hay que entenderla de un modo puramente instrumentalista. Las ciencias naturales proporcionan el paradigma de todo conocimiento. Las relaciones entre ciencia e industria son el modelo normativo de las relaciones entre teoría y praxis, y su posible unidad --- (113).

Marx en sus estudios sobre el modo de producción capitalista hizo "teoría crítica", más que análisis según el modelo de las ciencias naturales. Pero la ambivalencia -- quedó objetivada en su obra. Las interpretaciones economicistas de la II Internacional y del "marxismo oficial", -- prueban que la semilla del positivismo materialista ha fructificado y no por mera casualidad.

Habermas cree que sólo eliminando la ambigüedad que hemos indicado se pueden superar las antinomias del pensamiento de Marx. Para alcanzar este objetivo distingue claramente las dos dimensiones del trabajo social o la actividad sensible humana : el proceso de desarrollo tecnológico (fuerzas de producción, proceso de trabajo) y el desarrollo de las formas de dominio, de las luchas de clase y los procesos de emancipación (relaciones de producción). Habermas piensa que son dimensiones irreducibles. Representan dos tipos de acción humana con sus correspondientes implicaciones teórico-cognoscitivas. La acción instrumental, orientada al dominio y control de la naturaleza,

considera siempre a lo que tiene enfrente como "objeto" : algo para ser conocido, dominado, por el sujeto. El objeto del conocimiento es constituido por la orientación básica del hombre en su relación con la naturaleza, dirigida a su manipulación. Es lo que Habermas llama en "Erkenntnis und Interesse", interés técnico del conocimiento (114).

La acción comunicativa, es por el contrario, la actividad por la que el hombre entra en relación con otros hombres. Este tipo de acción regula las normas sociales y su transformación, de los que depende el entendimiento entre los hombres. Aquí el objeto de conocimiento es constituido por la orientación básica del hombre, en su relación con los demás individuos de su especie, hacia la consecución de un entendimiento mutuo o subjetivo. La institucionalización de este conocimiento vendría representado por las ciencias histórico-hermenéuticas y culturales. El interés que dirige este conocimiento es el denominado práctico (115).

La distinción de estos dos tipos de componentes de la praxis humana permite comprender al hombre como un animal productor de instrumentos, al mismo tiempo, que como un animal que habla. Facilita la comprensión de la evolución humana como un proceso de aprendizaje técnico e interactivo, sin poder subsumir uno al otro. Sobre todo, nos ayuda a esclarecer el proceso de "la dialéctica de la Ilustración" (Adorno/Horkheimer), o ,más generalmente, el proceso de racionalización de occidente (Weber), cuando la razón instrumental se apodera de los ámbitos propios de la acción comunicativa. La emancipación no depende solo del progreso tecnológico, al contrario, como sospecha Habermas: "quisiera sostener la tesis de que el desarrollo de estas estructuras normativas representa la avanzadilla de la evolución social, pues nuevos principios de organización social significan nuevas formas de integración social, y solo éstas, por su parte, hacen posible la implementación de las fuerzas productivas existentes o la generación de otras nuevas, así como el incremento de la complejidad de la sociedad" (116).

Mantener la diferencia entre acción instrumental y acción comunicativa supone no confundir progreso técnico -- con emancipación político-social, ni la ciencia con la crítica ; ni someter la razón práctica a la técnica, ni -

aceptar la subsunción de la metodología de las ciencias humanas y sociales bajo el tipo de conocimiento de las ciencias naturales (117).

Para superar el reduccionismo positivista en el materialismo histórico hay que recuperar al hombre como animal lingüístico. La dimensión intersubjetiva aparece por el lado del lenguaje y la comunicación. Pero adentrarse por este sendero equivale a abandonar el solipsismo aún el transcendental kantiano, y dirigirse hacia el modelo interactivo, comunicativo (117₁).

Después del rápido recorrido efectuado por lo que pudiéramos denominar "la discusión filosófica de la modernidad" (118), me parece que queda claro :

1. La reducción de la razón que supone la actitud positivista. Incorre en un solipsismo de cuyas garras no podría escapar sin presuponer metafísicamente la intersubjetividad. Solo el análisis consecuente de la comunidad comunicativa puede arrancar al pensamiento de la encerrona solipsista.
2. La crítica de la razón histórica no llega a culminar su tarea por las vías de la fenomenología del mundo de la vida, la comprensión hermenéutica y la filosofía analítica del lenguaje. Los tres intentos muestran la imposibilidad del "positivismo" y más allá, apuntan el agotamiento del modelo sujeto-objeto. Pero no terminan de dar claramente el paso al paradigma comunicativo.
3. En el fondo de la discusión se evidencia la necesidad de superar el modelo o filosofía de la conciencia o subjetividad por el modelo o reflexión de la acción comunicativa.
4. El paso a otro modelo manifiesta la necesidad de reganar un concepto de racionalidad más amplio. A lo lejos se avista la razón discusiva o comunicativa.
5. El tránsito al paradigma comunicativo parece poder ofrecer una solución a las distinciones, razón técnica y razón práctica, reflexión y producción, crí-

tica y ciencia empírica, y llegar a fundamentar una Teoría del Conocimiento que restablezca de una forma nueva las relaciones Ciencia y Filosofía, Ciencias de la Naturaleza y Ciencias Sociales y Humanas. Al final, brilla la unión de la razón teórica y la razón práctica.

2. LA RECONSTRUCCION RACIONAL DE LAS CONDICIONES DE LA ACCION COMUNICATIVA.

El tejido de las reflexiones anteriores nos impulsan a la acción comunicativa para completar el tapiz del conocimiento. Aquí parece encontrar remate los hilos de los diferentes esfuerzos y tentativas del pensamiento moderno. Habermas, al menos, así lo cree y por ese camino busca la respuesta a los grandes interrogantes no contestados por sus antepasados.

En 1.965, en la famosa lección inaugural de Frankfurt "Erkenntnis und Interesse", presentó la tesis de que -- "el interés en la emancipación no es pura imaginación, puede ser captada apriori. El lenguaje que nos eleva sobre la naturaleza, es el único hecho sobre el que podemos conocer su naturaleza. Con su estructura nos es dada para nosotros la emancipación. Con la primera frase se expresa la intención inequívoca de un consenso general e invencible" (118₁).

En 1.982, en un debate con sus críticos afirmará : "participo del punto de vista del Wittgenstein, que lenguaje y comprensión son igualmente originales, son conceptos que se explican mutuamente" (118₂).

Conviene recordar en este momento, lo audaz del proyecto : Habermas va a intentar justificar que el pensamiento radicalmente es dialógico. La comunidad de diálogo está en la raíz de lo razonable. Y el diálogo, la comunicación, supone el seguimiento de unas reglas morales. Si esto es así, en la acción comunicativa se anudan la lógica, la ciencia y la ética. Estaríamos ante el fundamento de la razón y de cualquier producto del pensamiento. Las consecuencias para la sociología y su estatuto epistemológico son capitales, porque "para toda sociología con pretensiones de teoría de la sociedad, si procede con suficiente radicalidad, se presenta el problema de la racionalidad en el nivel meta-teórico, metodológico y empírico al mismo tiempo" (119). La teoría de la comunicación nos ofrece las bases normativas de una teoría crítica de la racionalidad y, -- con ello, de una teoría crítica de la Sociedad.

2.1. ¿Que es una acción comunicativa ?

Este interrogante se ofrece cargado de promesas. Con él esperamos acceder a un concepto de racionalidad que supera, tanto la pura hermenéutica, como la ciencia empírico-analítica, la separación del ser y el deber ser, como la consecuente esquizofrenia entre teoría y praxis.

El punto de partida de la reflexión habermasiana son varios de los autores del llamado "giro lingüístico" o -- "el cambio de marcha en la filosofía" (120). Especialmente será la línea de J.L. Austin, J.R.Searle y D. Wunderlich los autores en los que más se inspiren sus reflexiones, -- teniendo siempre en cuenta la sombra permanente de L. Wittgenstein II (121). Esta línea, que va desde la semántica formal de las proposiciones a los actos de habla, quiere impulsar Habermas con su pragmática universal (122).

El esfuerzo de nuestro autor se centra en dilucidar el concepto de acción comunicativa. Empresa nada fácil dado que ninguno de los dos vocablos posee una historia unívoca. En la sociología no hay unanimidad acerca de qué se entiende por acción (social). Weber que realizó un gran esfuerzo por clarificar este concepto fundamental -- está lejos de haberlo logrado. Incluso en su obra encuentra Habermas dos modelos o versiones de acción. La versión oficial presentaría un modelo intencional y teleológico. Atendería al tipo de intencionalidad que orienta a un actor para conseguir determinados objetivos. Sería, por tanto, fundamentalmente instrumentalista (atendería a la relación fin -medios) y monológica. Representaría una concepción pre-comunicativa y reductiva de la racionalidad (123).

La versión no oficial la encuentra Habermas en algunas páginas de "Economía y Sociedad", donde Weber distingue -- entre, relaciones sociales mediadas por los intereses de la situación (dados por la costumbre o por la racionalidad interesada personal) y el acuerdo normativo (ligado a una moralidad tradicional o a una moral racional) (124).

Esta distinción Weberiana le da pie a Habermas para -- construir una tipología de la acción, que ofrecemos en el siguiente cuadro :

SITUACION DE LA ACCION \ ORIENTACION DE LA ACCION	ORIENTADA AL EXITO	ORIENTADA A LA COMPRESION
NO SOCIAL	ACCION INSTRUMENTAL	---
SOCIAL	ACCION ESTRATEGICA	ACCION COMUNICATIVA

Según esta tipología, hay acción comunicativa, según Habermas, "si los planes de la acción de los sujetos participantes se orientan no según cálculos de éxito egoísta, sino que son coordinados por actos de comprensión. En la acción comunicativa los participantes, no se orientan, -- primariamente a su propio éxito, ; persiguen sus objetivos individuales bajo la condición de que sus planes de acción puedan ser aceptados sobre la base de una definición común de la situación. Por lo tanto, el tratamiento de la definición de la situación es una parte esencial de la interpretación exigida para la acción comunicativa" (125).

La acción comunicativa se sitúa entre las acciones sociales orientadas por procesos de comprensión. Ahora bien, una adecuada captación del concepto exige la caracterización y análisis de la comprensión.

Habermas va a seguir una reflexión que trate de alcanzar "las estructuras generales de los procesos de comprensión, a partir de los cuales se pueda deducir una caracterización formal de las condiciones de participación" (126). Se trata, pues de un análisis que se centra en los participantes de la acción y no en el observador, y que atiende al saber pre-teórico del hablante o actor competente -- cuando se entiende con otro, y no a la caracterización empírica de la conducta.

De acuerdo con esta metodología la comprensión se presenta "como un proceso de unificación entre sujetos capaces

de habla y acción. Claro está que un grupo de personas -- pueden sentirse de acuerdo, pero tan difuso, que es difícil saber a que contenido preposicional o a que objeto intencional se dirigen. Tal igualdad en el asentimiento colectivo no satisface las condiciones que alcanza la clase de acuerdo (Einverständnis) en los intentos de comprensión, cuando estos tienen éxito. Una acción comunicativa con un acuerdo común presupuesto, es proposicionalmente diferenciado. Gracias a esta estructura lingüística, no puede ser inducida sólo por efectos exteriores, tiene que ser aceptada como válida por los participantes. De esta manera, - se diferencia de un acuerdo existente puramente fáctico. Los procesos de comprensión apuntan a un acuerdo que satisficiera las condiciones de un asentimiento racionalmente motivado acerca del contenido de la expresión. Un acuerdo comunicativamente orientado tiene un fundamento racional; no puede ser satisfecho de ningún modo, sea instrumental, mediante influjo directo en la situación de la acción o - estratégicamente, o mediante un influjo orientado al éxito sobre las decisiones del otro actor. Un acuerdo puede ser objetivamente forzado, pero lo que se fuerza a través de ese efecto externo, o de esa utilización de la fuerza, no se puede subjetivamente considerar como un acuerdo. El -- acuerdo se apoya sobre el convencimiento común. El acto - de habla tiene éxito, sólo si el otro acepta la oferta con tenida allí, en la que él (ímplicitamente siempre) toma - una decisión con su sí o no, frente a una pretensión de - validez fundamentalmente criticable. Tanto "ego", que pre senta con su expresión una pretensión de validez, como el "alter", que la acepta o la rechaza, fundan sus decisiones en potenciales razones" (127).

Estas precisiones nos llevan a la conclusión que el modo original de un uso del lenguaje orientado a la comprensión, no puede ser reducido a la acción teleológica o --- cualquier otra acción que manipule la comunicación en orden a obtener un fin calculado (128).

Este mismo resultado, cree Habermas, que se puede al-- canzar a través de las distinciones de Austin en los ac-- tos de habla.

Austin efectuó dos clases de distinciones en los actos de habla. Por una parte, puso de manifiesto lo que se ha denominado la doble estructura del habla. Es decir, Austin (y tras él Searle) evidencian que, cuando nos comunicamos lingüísticamente, realizamos actos lingüísticos o actos de habla. Searle asegura que "la unidad de comunicación lin-

lingüística no es, como generalmente se ha supuesto, ni el símbolo, ni la palabra, ni la oración, sino, más bien, lo que constituye la unidad básica de la comunicación lingüística es la producción de una instancia en la realización del acto de habla. Para establecer, con más precisión este punto : la producción de la oración-instancia, bajo ciertas condiciones, es el acto ilocucionario y el acto ilocucionario es la unidad mínima de la comunicación lingüística" (129).

A través de estos análisis, queda claro que en una oración o proposición se puede distinguir entre el acto locucionario y el acto ilocucionario (130).

a) El nivel o acto ilocucionario, es el indicador de la función de la oración. Se sitúa en el plano intersubjetivo, en aquella esfera donde intentamos establecer relaciones personales (inter-personales) con otros individuos.

Indica el tipo determinado de relación comunicativa que se establece o quiere establecer entre Hablante y Oyente. Como dice Habermas, este componente especifica "qué pretensión de valor presenta un Hablante con su expresión, cómo lo presenta y para qué la presenta"(131).

Ej .: "Te prometo que te devolveré mañana los veinte duros"

Hay un sin fin de verbos y frases verbales asociadas para expresar e indicar este nivel : enunciar, aseverar, describir, aconsejar, observar, comentar, mandar, ordenar, suplicar, pedir disculpas, censurar, criticar, aprobar, dar la bienvenida, prometer, dar consentimiento, pedir perdón,.. (132).

b) El contenido proposicional o acto locucionario contiene las informaciones, lo que se dice acerca del tema u objeto tratado. Se sitúa en el nivel de la experiencia o el estado de las cosas, sobre lo que se entienden los dialogantes. Ej . : "Te prometo que te devolveré mañana los veinte duros" (133).

Quien entra en una comunicación (Hablante u Oyente), trata siempre con ambos niveles e.d.

- el nivel de la intersubjetividad, de relacionarse con otro y
- el nivel de los objetos, sobre los que se habla.

Esta doble estructura del habla forma la unidad del habla, porque comunicarse es "entenderse sobre objetos". Expresado de otro modo: si quiero hablar realmente con al--guien tengo que saber no sólo sobre qué hablamos, sino cómo hablamos sobre ello, si queremos realmente comunicarnos.

Pero Austin introduce otra distinción en los actos de habla. Analizando estos desde el punto de vista del tipo de acción al que se orientan, distingue además de actos locucionarios e ilocucionarios, los actos perlocucionarios (134).

"Con los actos perlocucionarios alcanza el hablante un efecto en el oyente. Mediante este acto de habla produce algo en el mundo. Los tres actos que Austin distingue se pueden caracterizar mediante la siguiente fórmula: decir algo; actuar en cuanto se dice algo; producir algo, me---dante lo que actúa, en cuanto se dice algo" (135).

Los actos perlocucionarios en cuanto están orientados a producir un efecto, se sitúan en el contexto de la ac--ción teleológica. Persiguen un objetivo que no brota del contenido manifiesto del acto de habla. Por esta razón, -concluye Austin, que "el éxito ilocucionario se encuentra en un contexto de relación interna o regulado convencionalmente con el (con el) acto de habla, mientras que los efectos perlocucionarios permanecen exteriores al significado de lo expresado. Los posibles efectos perlocucionarios de un acto de habla son dependientes de los contextos casuales y no, como en el éxito ilocucionario, fijados mediante convenciones" (136). Esto quiere decir, que "los efectos perlocucionarios solo se pueden lograr con ayuda de actos de habla, si se introducen como medio en una acción teleológica, orientada al éxito. Los efectos perlocucionarios son un indicio de la integración de los actos de habla en el contexto de la interacción estratégica. Pertenecen a -las consecuencias pretendidas o resultados de una acción teleológica, que emprende un actor con intención de produ-cirlas de determinada manera en el oyente, con ayuda de -un acto ilocucionario efectivo. Los actos de habla pueden servir a este fin no ilocucionario de influenciar al oyente, sólo si se adecuan al logro de los fines ilocuciona--rios. Si el oyente no entendiera lo que el hablante dice no podría ser afectado tampoco de la forma deseada, me---dante el comportamiento del hablante que actúa teleologicamente con ayuda de un acto comunicativo. Por tanto, lo

que hemos caracterizado como "un uso del lenguaje orientado a determinadas consecuencias", no es ningún uso original del habla, sino la subsunción de los actos de habla - que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones - orientadas a la acción efectiva" (137).

El análisis y la discusión entre actos ilocucionarios y perlocucionarios le ha servido a Habermas para, por el camino del análisis de los actos de habla, alcanzar una definición precisa del acto comunicativo. La comunicación exige una orientación a la comprensión. Y la estructura comunicativa muestra que la acción teleológica no es constitutiva de este proceso de comprensión. La comunicación -- orientada a la comprensión tiene un carácter simétrico, - que se pierde con la actuación estratégica de uno de los participantes que utilice actos perlocucionarios. La comunicación original supone una interacción en la que los -- participantes lleguen a un acuerdo a través del empleo de actos ilocucionarios sin reservas de ningún género. Cuando ocurre lo contrario, estamos ante formas parasitarias, no originales, del acto de comunicación.

Y de paso hemos aprendido algo muy importante, de lo - que no fue consciente Austin (138) : la autonomía relativa que poseen los actos de habla respecto del acto comunicativo. Pues, como hemos visto, pueden ser utilizados para alcanzar otros fines distintos de los que apuntan por su contenido interno.

Ahora ya podemos avanzar una primera definición de la acción comunicativa : "La acción comunicativa se caracteriza, frente a las interacciones estratégicas, porque todos los participantes persiguen sin reservas los objetivos ilocucionarios, a fin de alcanzar un acuerdo, que ofrece el fundamento para una coordinación consensuada de los -- planes perseguidos por los respectivos individuos" (139).

El problema es desplazado, por consiguiente, hacia el acuerdo . Una acción comunicativa supone un proceso que - se orienta al entendimiento mutuo. En confrontación con - la acción estratégica ya hemos visto algunas condiciones que exige dicho acuerdo. Pero una aclaración de la acción comunicativa exige una indagación sistemática de las condiciones suficientes para alcanzar un acuerdo.

"Quiero ahora, en lejana analogía a los principios de la semántica de la verdad, retrotraer la comprensión de -- una expresión al conocimiento de sus condiciones, bajo -- las cuales puede ser aceptada por el oyente. Entendemos un acto de habla si sabemos lo que le hace aceptable. Desde la perspectiva del hablante las condiciones de la aceptabilidad se identifican con las condiciones de éxito ilocucionarias. La aceptabilidad es definida no de una manera objetivista, desde la perspectiva de un observador, sino desde la actitud performativa de los participantes en la comunicación. Un acto de habla se puede llamar aceptable entonces, si satisface las condiciones que son necesarias para que un oyente tome postura con su "sí" frente a la pretensión presentada por el hablante. Estas condiciones no pueden ser satisfechas unilateralmente, ni por el oyente, ni por el hablante ; son más bien condiciones para el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión lingüística, que funda un acuerdo de contenido específico, -- según el tipo de acto de habla, sobre la vinculabilidad -- de la interacción relevante" (140).

Habermas se centra sobre todo en el análisis de los mecanismos que motivan la aceptación de la propuesta de un hablante. Para una teoría sociológica de la acción son de particular interés.

Queda presupuesto también, como una condición necesaria para la comprensión, la corrección gramatical de la expresión (141). Las demás condiciones de aceptabilidad se pudieran sintetizar en satisfacer el sentido del rol ilocutivo. No podemos seguir al detalle el avance del pensamiento habermasiano. Nos importa más recoger la línea de su reflexión y las razones esgrimidas. Desde esta preocupación, así sintetiza Habermas las condiciones de aceptabilidad : "Un oyente comprende una indicación (p. ej. de no fumar), si ; a) conoce las condiciones bajo las cuales una llamada acerca de este estado deseado puede ser realizada, y si, b) conoce las condiciones bajo las cuales el hablante puede tener motivos convincentes para mantener -- la exigencia del contenido (a) como válida, es decir, como normativamente justificada. Las condiciones (a) conciernen a las obligaciones de la acción, que se desprenden de un acuerdo fundado en el reconocimiento intersubjetivo de la correspondiente exigencia presentada por la pretensión de validez normativa. Las condiciones (b) afectan a la aceptación de la pretensión de validez misma, en cuanto que,

tenemos que distinguir, entre la validez de una acción o la norma fundamental subyacente, la pretensión de que las condiciones de tal validez están satisfechas, y la satisfacción (justificación crítica) (Einlösung) de que la pretensión de validez presentada, es decir, la fundamentación de que son satisfechas las condiciones para la validez de una acción o de la norma fundamental subyacente.

Un hablante puede motivar racionalmente, podíamos decir, a un oyente para aceptar su oferta en el acto de habla, porque fundamentalmente puede asumir la responsabilidad de la garantía de la vinculación interna entre la validez, la pretensión de validez y la satisfacción de la pretensión de validez ; porque puede ofrecer, en caso necesario, razones convincentes que hacen frente a la crítica del oyente sobre la pretensión de validez. Así, el hablante tiene que agradecer la fuerza vinculante del éxito ilocucionario, no a la validez de lo expresado, sino al efecto coordinador de la garantía, que él ofrece cada vez que satisface la pretensión de validez presentada con su acto de habla" (142).

Todo el esfuerzo de Habermas se centra en mostrar la importancia para un verdadero acto comunicativo de la toma de postura del oyente frente a las exigencias o pretensiones de que lo dicho por el hablante es válido. Toma de postura libre, no coaccionada por sanciones externas o imperativas. Aceptación motivada, más bien, por la fuerza de las razones vinculadas al acto ilocucionario. Fundada, por consiguiente^{en} la posibilidad de poder criticar la pretensión de validez esgrimida por el hablante y en que este puede ofrecer razones convincentes que garantizan su racionalidad o validez.

Este análisis, que trata de mostrar las condiciones de la aceptación de un acto de habla, es formal y desvela lo que presupone todo auténtico acto comunicativo. Es, como repite Habermas, una reconstrucción racional de las reglas universales del lenguaje, lo que nosotros intuitivamente, desde siempre, sabemos y podemos, o las condiciones universales de la acción comunicativa o, también, la pragmática universal (143).

Pues bien, "se ve claramente por lo que antecede, que solo aquellos actos de habla con los cuales el hablante vincula una pretensión de validez criticable, por decir -

así, que brotan de su propia fuerza, y, ciertamente, gracias a la validez básica de la comunicación lingüística - referida a la comprensión, los que mueven al oyente a la aceptación de la oferta efectuada en el acto de habla y - pueden ser efectivos como mecanismo de una coordinación - de la acción" (144).

Hemos llegado a través de esta serie de precisiones a poder ofrecer una definición más completa de la acción comunicativa :

"Entendemos por acción comunicativa, primeramente, todas aquellas interacciones, en las cuales los participantes coordinan sus planes de acción individuales sin reservas sobre el fundamento de un pretendido acuerdo comunicativo. Con la determinación de "la persecución sin reservas de -- los objetivos ilocucionarios" debieran ser excluidos los - casos de una acción estratégica latente en los que el hablante introduce no casualmente objetivos perlocucionarios en el éxito ilocucionario. Asimismo, tienen que ser excluidos los actos ilocucionarios expresión de una voluntad imperativa, con los que el hablante declara abiertamente la finalidad de influir sobre las decisiones de su interlocutor, apoyándose para su realización en una exigencia de - poder fundada en sanciones complementarias. De aquí que, - un hablante puede perseguir sin reservas objetivos ilocucionarios con verdaderos imperativos o exigencias no normatizadas e igualmente actuar estratégicamente.

Para la acción comunicativa son constitutivos solamente aquellos actos de habla con los que un hablante vincula una pretensión de validez criticable. En otros casos, si un hablante persigue fines no declarados con actos perlocucionarios sobre los que el oyente no puede en absoluto tomar postura, o si persigue objetivos ilocucionarios --- frente a los cuales el oyente, como frente a los actos imperativos, no puede tomar postura fundada, permanece baldío el potencial contenido siempre en la comunicación lingüística para una vinculación fundada mediante la visión de los motivos" (145).

2.2. Pretensiones de validez de una acción comunicativa

Una vez que sabemos en que condiciones podemos hablar de una acción comunicativa, proseguimos de la mano de Habermas la reflexión sobre "los presupuestos universales -

de la acción comunicativa". Si volvemos la vista a las -- "condiciones normativas de la posibilidad de la compren-- sión" (K.O.Apel) o las bases de la validez del habla en -- toda su extensión (146), nos encontramos con que allí don de hay un acto de habla orientado a la comprensión se pre suponen siempre tres pretensiones o exigencias de validez: "En el contexto de la acción comunicativa pueden ser retro traídos siempre los actos de habla a cualquiera de estos tres aspectos : al aspecto de la rectitud, que el hablan te exige para su acción en relación al contexto norma tivo (o mediadamente para esta norma misma); al aspecto de la veracidad, que el locutor exige para la expresión de sus vivencias subjetivas accesibles a él de modo privi legiado ; finalmente, al aspecto de la verdad, que el ha blante exige con su manifestación, para una expresión (o para las presuposiciones de existencia del contenido de una expresión nominalizada" (147).

Esto es así, porque todo actor comunicativo en el pro ceso de la comprensión, supone que todo acto de habla in tercambiado, tiene que ser expresado de modo inteligible para poderse entender con el oyente. Debe tener la inten ción de comunicar un contenido proposicional verdadero, a fin de que el oyente pueda participar del saber del hablan te. El hablante tiene que querer manifestar sus intencio nes verdaderamente para que el oyente pueda creer en dichas manifestaciones. Por fin, el locutor debe tener en cuenta las normas y valores existentes para que puedan ser acep tadas por el oyente. Por tanto, el oyente y el hablante -- están referidos a un trasfondo normativo sobre el que es tán de acuerdo recíprocamente. La comunicación sólo es po sible mientras se mantienen recíprocamente estas exigen-- cias (148).

Las tres exigencias de validez de toda acción comunica tiva apuntan a tres niveles que se dan al mismo tiempo en la prosecución de un acuerdo. "Estos se dejan identificar intuitivamente con facilidad, si se piensa que todo ha-- blante en una acción comunicativa, elige una expresión -- lingüística comprensible, solo para entenderse con un --- oyente sobre algo y, con ello, hacerse entender a sí mismo (...) Esta comunidad intersubjetiva de un pretendido -- acuerdo sobre el nivel de la coincidencia normativa, el -- saber proposicional participado y la confianza recíproca en la existencia de una sinceridad subjetiva, se puede -- aclarar de nuevo con las funciones de la comprensión lin-- güística" (149).

Los tres niveles de la acción comunicativa se refieren a los tres mundos fundamentales en los que se mueve el hombre en su relación con otros hombres. Son las funciones de la comprensión lingüística. "Los actos de habla sirven como medio de comprensión : a) de la producción y de la renovación de las relaciones interpersonales, con lo cual - el hablante se relaciona con algo en el mundo del orden legítimo ; b) de la descripción del presupuesto de estados de cosas y acontecimientos, con lo que el hablante se refiere a algo en el mundo de los hechos existentes ; y c) de la manifestación de vivencias, es decir de la autorepresentación, con la que el hablante se relaciona con algo del mundo subjetivo, al que él tiene un acceso privilegiado. El pretendido acuerdo comunicativo mide exactamente en estos tres pretensiones de validez criticables, porque los actores, en cuanto se entienden mutuamente sobre algo y así se hacen a sí mismos comprensibles, no pueden exigir para sí otra validez fuera de exactamente estas tres relaciones al mundo, incrustadas en los respectivos actos del habla bajo cada uno de estos aspectos. Quien rechaza una oferta comprensible en un acto de habla, pone en cuestión al menos una de estas tres pretensiones de validez. En cuanto el oyente rechaza un acto de habla como no recto, no verdadero o no veraz, expresa con su "no" que la expresión no satisface sus funciones de asegurar - una relación interpersonal, de describir los hechos o de manifestar las vivencias, porque no están en consonancia o con nuestro legítimo y ordenado mundo de relaciones interpersonales, o con el mundo de los hechos existente, o con el respectivo mundo de las vivencias subjetivas" (150).

Conviene tener en cuenta que, aunque todo acto de habla contiene implícitamente este triple mundo de referencias y sus consiguientes exigencias de validez, no están las tres igualmente manifiestas. Cada acto de habla ofrece -- una de estas funciones o universales pragmáticos en primer plano, mientras los otros dos permanecen en la sombra. Este modo de comportarse el lenguaje le sirve a Habermas, con ayuda de otros autores, para efectuar una clasificación ideal de los actos de habla puros que apoyaría el modelo anterior de los tres funciones del lenguaje y sus tres mundos de relación. En palabras de Habermas mismo : "Aunque los actos de habla orientados a la comprensión -- siempre están insertos, de la manera explicada, en una -- compleja red de relaciones al mundo, brota del papel ilocucionario (bajo condiciones estandarizadas del significado de la parte ilocucionaria) bajo qué aspecto de validez

el locutor quisiera hacerse entender, sobre todo, con su expresión. Si él expresa algo afirmándolo, contándolo, - explicándole, descubriéndolo, presuponiéndolo, introduciéndolo, etc. busca con el oyente un acuerdo sobre el fundamento del reconocimiento de una pretensión de verdad. Si el locutor manifiesta con una frase una vivencia en la -- que descubre, abandona, reconoce, revela, etc algo, solo puede llegarse a un acuerdo sobre la base del reconocimiento de una exigencia de veracidad. Si el hablante da un orden o hace una promesa, hace un nombramiento o una advertencia, ratifica un bautismo, compra algo, casa a alguien, etc. el acuerdo depende entonces de si los participantes mantienen como recta la acción. Estos modos fundamentales son tanto más puros, cuanto más claramente estén orientados a la comprensión de una sola pretensión de validez prevalente. El análisis se aplica de manera adecuada a los casos puros o idealizados de actos de hablar. Pienso en :

- los actos de habla constativos, en los que se aplican frases expresivas elementales ;
- los actos de habla expresivos, en los que entran frases manifestativas de una vivencia (en la persona del presente) ; y en
- actos de habla regulativos, en los que o (como en los casos de órdenes) entran frases elementales imperativas, o (como en las promesas) entran frases elementales intencionales)

Para cada uno de estos complejos hay una extensa literatura en la filosofía analítica. Allí se han desarrollado instrumentos y se han realizado análisis, que permiten aclarar las pretensiones universales de validez, a la que se orienta el locutor, y precisar las actitudes fundamentales que toma el hablante. Se trata de una actitud objetivante en la que, como un observador neutral, se relaciona con algo que tiene lugar en el mundo, o bien, se trata de una actitud expresiva, en la que como sujeto que se autodescribe, descubre ante los ojos de un público, algo de su interior a la que él tiene un acceso privilegiado ; y finalmente, se trata de una actitud conforme a unas normas, en las que en cuanto miembro de un grupo social satisface legítimas expectativas de comportamiento. Estas tres actitudes fundamentales corresponden respectivamente a un concepto de "mundo" (151).

Pudiéramos resumir este esfuerzo habermasiano por relacionar el modo de comunicación con el tipo de acto de habla, el tema, la exigencia de valor predominante, el mundo de referencia y la actitud que implica, en el siguiente cuadro (152)

MODO DE COMUNICACION	TIPO de ACTO DE HABLA	TEMA	PRETENSION DE VALIDEZ PREDOMINANTE	MUNDO DE REFERENCIA	ACTITUD DEL LOCUTOR
COGNOSCITIVO	CONSTATIVO	CONTENIDO PROPOSICIONAL	VERDAD	MUNDO FISICO DE OBJETOS Y HECHOS	OBJETIVANTE (DEL OBSERVADOR)
INTERACTIVO	REGULATIVO	RELACION INTERPERSONAL	RECTITUD	MUNDO SOCIAL DE NORMAS	NORMATIZADA (de miembro de un grupo social)
EXPRESIVO	EXPRESIVO ó (REPRESENTATIVO)	VIVENCIAS DEL HABLANTE	VERACIDAD	MUNDO DE LA SUBJETIVIDAD PERSONAL	AUTO-EXPRESIVA (de actor que se automanifiesta al público.)

Si ahora recuperamos algunos de los aspectos discutidos en el párrafo anterior, nos damos cuenta, que este análisis pragmático formal nos ha servido para aclarar lo que es verdaderamente la acción comunicativa. Esta acontece allí donde los interlocutores respetan las exigencias que la fuerza ilocucionaria misma conlleva. El análisis de la lógica implícita y profunda del rol ilocucionario (pragmática universal) nos ha desvelado las tres pretensiones de validez universal (verdad, rectitud, veracidad), que se presuponen en todo acto de habla. Desde estos tres universales pragmáticos hemos accedido a una tipología pura de los actos de habla que nos relaciona con las dimensiones o mundos fundamentales de la realidad (naturaleza externa o mundo objetivo, mundo social o sociedad, y naturaleza interna o mundo subjetivo). El lenguaje, en tanto característica humana específica, abre a las dimensiones objetiva y subjetiva, pero pone de manifiesto que el sujeto humano es siempre "intersubjetivo", "social". No se puede olvidar esta característica de todo comportamiento humano y ser objetivo. De aquí que, los intentos de dar cuenta del conocimiento humano quedaran cortos cuando se situaban en un modelo sujeto-objeto. Desde la perspectiva del análisis de la acción comunicativa esta relación se desvela como una sola de las posibles relaciones o, si se quiere más precisamente, como una sola relación que se puede realizar con doble tipo de acción: estratégica o comunicativa. Una de las aportaciones valiosas del análisis de

los tres universales pragmáticos y los tipos puros de actos de habla, es que permite avanzar hacia los tipos de acción comunicativa fundamentales. Aparecen como casos límite de la única acción comunicativa. Los actos de habla son mediaciones a través de los que se realiza la acción comunicativa. Sus diversos tipos puros serían, por consiguiente, las mediaciones-tipo constitutivas, o los tipos de interacción que median la acción comunicativa.

"En la acción comunicativa se coordinan los planes de acción de los individuos participantes, con ayuda del efecto vinculante ilocucionario de los actos de habla. Por lo tanto, es probable que los actos de habla constativos, regulativos y expresivos constituyan también los correspondientes tipos de la interacción mediada lingüísticamente. Esto vale claramente para los actos de habla regulativos y expresivos, que son constitutivos para la acción guiada por normas y la acción dramática. Un tipo de acción, que corresponda de manera semejante al acto de habla constativo, no se encuentra en un primer vistazo. Ahora bien, hay contextos de acción que primariamente no sirven a la realización comunicativa de planes de acción coordinados, es decir, a actividades orientadas a objetivos, sino que posibilitan y estabilizan las comunicaciones-conversaciones, argumentaciones, los diálogos en general que, en determinados contextos, tienen finalidad en sí mismos. En estos casos se desvincula el proceso de la comprensión del rol instrumental de un mecanismo coordinador; y el comportamiento comunicativo de temas se independiza del objetivo de la cooperación. Yo hablo siempre, entonces, de "conversación", si se desplaza de esta manera, el peso de la actividad orientada a objetivos a la comunicación. Dado que - aquí, predomina el interés en los temas tratados, quizá - se puede decir, que los actos de habla constativos tienen un significado constitutivo para las conversaciones.

Nuestra clasificación de los actos de habla puede servir para introducir tres tipos puros, mejor, casos límite, de actos comunicativos: la conversación, la acción guiada por normas y la acción dramática. Si atendemos además a las relaciones internas entre acción estratégica y actos perlocucionarios o imperativos, ganamos la siguiente división para las interacciones mediadas por el lenguaje" (153):

TIPOS PUROS DE INTERACCIONES MEDIADAS POR EL LENGUAJE

<i>RASGOS PROGRAMATICOS-FORMALES TIPOS DE ACCION</i>	<i>ACTOS DE HABLA CARACTERISTICOS</i>	<i>FUNCIONES DEL LENGUAJE</i>	<i>ORIENTACION DE LA ACCION</i>	<i>ACTITUD FUNDAMENTAL</i>	<i>PRETENSION DE VALIDEZ</i>	<i>RELACION AL MUNDO</i>
<i>ACCION ESTRATEGICA</i>	<i>PERLOCUCIONES IMPERATIVOS</i>	<i>INFLUJO EN EL INTERLOCUTOR</i>	<i>ORIENTADA AL EXITO</i>	<i>OBJETIVANTE</i>	<i>[EFECTIVIDAD]</i>	<i>MUNDO OBJETIVO</i>
<i>CONVERSACION</i>	<i>CONSTATIVOS</i>	<i>DESCRIPCION DE LOS HECHOS</i>	<i>ORIENTADA A LA COMPRESION</i>	<i>OBJETIVANTE</i>	<i>VERDAD</i>	<i>MUNDO OBJETIVO</i>
<i>ACCION REGULADA POR NORMAS</i>	<i>REGULATIVOS</i>	<i>CREACION DE RELACIONES INTER-PERSONALES</i>	<i>ORIENTADA A LA COMPRESION</i>	<i>CONFORME A LAS NORMAS</i>	<i>RECTITUD</i>	<i>MUNDO SOCIAL</i>
<i>ACCION DRAMATICA</i>	<i>EXPRESIVOS</i>	<i>AUTO-REPRESENTACION</i>	<i>ORIENTADA A LA COMPRESION</i>	<i>EXPRESIVA</i>	<i>VERACIDAD</i>	<i>MUNDO SUBJETIVO</i>

2.3. El contexto de la acción comunicativa: el horizonte pre-interpretado del mundo de la vida .

La pragmática universal de Habermas ofrece un modelo - donde, da la impresión que, todo puede ser linguistizado. El destino de toda la realidad externa, social o interna es, ser absorbido por el lenguaje. El lenguaje se presenta como el inevitable medio de acceso a la realidad y como - el destino de esa realidad.

Habermas reconoce que tendía a una linguistización total (154). La confrontación con Luhmann, con Schütz y con filósofos del lenguaje como Wittgenstein y Searle, le han descubierto "que la sociedad no sólo consta de sucesos -- que se disuelven en la conciencia" (155). El carácter de sistema y el irrebasable transfondo del mundo de la vida permanecen inaccesibles a una transparencia total.

Sobre todo, en esta búsqueda de racionalización de los aspectos implícitos de la acción comunicativa, tropezamos con un límite: el rol del saber implícito. Buscando la claridad de lo siempre sabido, aunque no explícito, nos damos cuenta que nos apoyamos sobre un trasfondo de saber que se nos da como algo obvio. Es el fundamento u horizonte de la vida cotidiana. La acción comunicativa se desarrolla - sobre este suelo. "La acción comunicativa se desarrolla dentro del mundo de la vida (Lebenswelt), que permanece a espaldas de los participantes en la comunicación. Esta sola se hace presente en las formas pre-reflexivas - de aceptación de motivos como evidentes y prácticas dominadas ingenuamente". (156)

Las investigaciones socio, ethno y psico-lingüísticas de los últimos decenios, coinciden, que hay un trasfondo colectivo de saber al que se remiten los interlocutores - en el significado de sus expresiones. Tal trasfondo determina en gran medida el significado de lo que se dice. Habermas, siguiendo a Searle, saca la conclusión que, no existe un significado literal que se alcance mediante reglas de aplicación. Estas reglas no se pueden aislar de - las condiciones del contexto. Al indagar las condiciones del contexto para cada tipo de acto de habla nos encontramos, que "realmente no se puede independizar totalmente - el conocimiento de las condiciones, bajo las cuales puede ser aceptado un acto de habla como válido, del saber contingente del trasfondo, si no quiere perder su objetivo la pragmática formal" (157).

Metodológicamente se ensayan soluciones para controlar al máximo de lo posible, los efectos desconocidos de ese trasfondo de saber. Así, por ejemplo Searle, trata de formular afirmaciones o imperativos lo más sencillas posible, donde se pudiera lograr un contexto libre. Pero el mismo indica lo fallido del intento. No hay afirmaciones o expresiones absolutamente controlables. Este resultado le lleva a formular la denominada tesis de la relatividad del significado : "el significado literal de una expresión es relativo a un trasfondo de saber implícito y cambiante, -- que los participantes normalmente mantienen como trivial y evidente" (158).

La tesis de la relatividad del significado no quiere - afirmar un fácil relativismo del significado de las expre

siones. Su sentido es, antes bien, "descubrir por medio - de ella, una manera de problematizar, que, no sin consecuencias, tenemos a mano. De ella se deducen una serie de problemas que sacuden nuestra visión natural del mundo. - Este saber fundamental del transfondo, que debe completar tácitamente las condiciones de aceptabilidad de las expresiones lingüísticas estandarizadas, con las que un oyente puede entender su significado literal, tiene unas cualidades llamativas :

- es un saber implícito, que no puede ser descrito por muchas que sean las proposiciones finitas
- es un saber holísticamente estructurado, cuyos elementos se refieren unos a otros
- es un saber que no esté, por tanto, a nuestra disposición, que no podemos hacer consciente a nuestro gusto y que puede empujar a la duda" (159).

Filósofos como G.E. Moore lo han denominado "las seguridades del sentido común" ; Wittgenstein, de forma semejante a A.Schütz, caracteriza este dogmatismo de principios fundamentales y prácticas de la vida cotidiana, como un modo de obviedad pre-reflexivo, que aprendemos en el proceso de socialización (160).

Las conclusiones que Habermas deduce de la mano de estos estudiosos son : en primer lugar, aceptar el carácter relativo del significado de las expresiones. "Los significados literales son por tanto, relativos a un saber implícito, profundamente arraigado del que no sabemos normalmente nada, porque es absolutamente no problemático y no es alcanzable en el ámbito de las expresiones comunicativas donde puede ser válido o inválido " (161). Con Wittgenstein dirá Habermas "si lo verdadero es lo fundado entonces el fundamento (Grund) no es verdadero, ni falso" (162). Dicho con otras palabras : no hay fundamentación absoluta. El saber no es totalmente transparente . Siguiendo con la metáfora de la espalda, siempre hay un saber desconocido detrás de nosotros. Podemos notar que nuestra espalda se apoya en algo, pero no sabemos lo que es, desconocemos su contenido. Como W. Benjamin diría, utilizando la imagen - del "Angelus Novus" de Klee, avanzamos en la historia - con la espalda al futuro. Es decir, sabemos lo que tenemos delante, pero no lo que tenemos detrás. Con el proverbio chino diríamos : no podemos mirar por detrás de nosotros mismos. Tampoco el análisis pragmático universal de la -

comunicación se mira por detrás de sí mismo.

En segundo lugar, Habermas ve con Schütz Searle, Wittgenstein, ... que este saber implícito está estrechamente fundido con las imágenes del mundo o cosmovisiones. El significado de los actos de habla se remite a un horizonte oculto de comprensión del mundo, que se enraiza en el entramado del mundo de la vida. Solo cuando varía este mundo de la vida y las cosmovisiones se hace visible y problemativo lo oculto y obvio. Pero entonces, claro está, este saber ya no pertenece más al mundo de la vida. (162).

En tercer lugar, se desprende de lo anterior, que un concepto de sociedad no se puede regar únicamente desde los aspectos conceptualizables de la acción comunicativa. Como el mismo análisis ha puesto de manifiesto, la misma acción comunicativa se asienta sobre el contexto, lugar trascendental o transfondo pre-interpretado y pre-reflexivo del mundo de la vida. Luego, a una teoría de la sociedad le pertenece junto al concepto de la acción comunicativa el complementario del mundo de la vida. "El concepto de sociedad debe ser vinculado a un concepto de acción comunicativa completado con el del mundo de la vida. Porque la acción comunicativa es interesante primariamente como un principio de socialización; al mismo tiempo, ganan los procesos de racionalización social otra valoración, porque estos procesos se desarrollan, antes en las estructuras implícitamente conocidas del mundo de la vida, que, como Weber se aproxima, a través de las orientaciones explícitamente conocidas de la acción" (163).

3. SOCIOLOGIA Y ACCION COMUNICATIVA : LA RACIONALIDAD DE LA ACCION COMUNICATIVA.

La pragmática universal pone de manifiesto, cómo la pretensión de validez, que un locutor presenta con la expresión de una frase en una acción comunicativa, queda abierta a la crítica. Es justamente en esta apelación a la crítica, del oyente como del hablante, para probar la garantía de sus relaciones o para contradecirlas, donde se fundan las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa. La pregunta ahora es, ¿qué aporta este análisis para la cuestión de la fundamentación de la sociología? Y si se quiere, todavía más general, ¿qué aporta este análisis pragmático-formal a la investigación sociológica?.

Estas preguntas no son puramente retóricas. Ponen en duda que la línea de análisis, que estamos siguiendo sea provechosa, no solo para la fundamentación de la sociología, sino para la sociología de alguna manera (164).

Comenzaremos por mostrar las aportaciones de una pragmática formal o universal para la investigación empírica y desde aquí, pasaremos al análisis de la cuestión fundamentación de la sociología, central para el propósito de este estudio.

3.1. Las aportaciones de la pragmática universal a la investigación empírica.

¿Por qué no comenzar con el análisis de la comunicación tal como se da en la realidad cotidiana, en vez de perderse en reconstrucciones racionales de actos de habla enormemente idealizados y que sólo pueden ser considerados como casos límite en la realidad? (165).

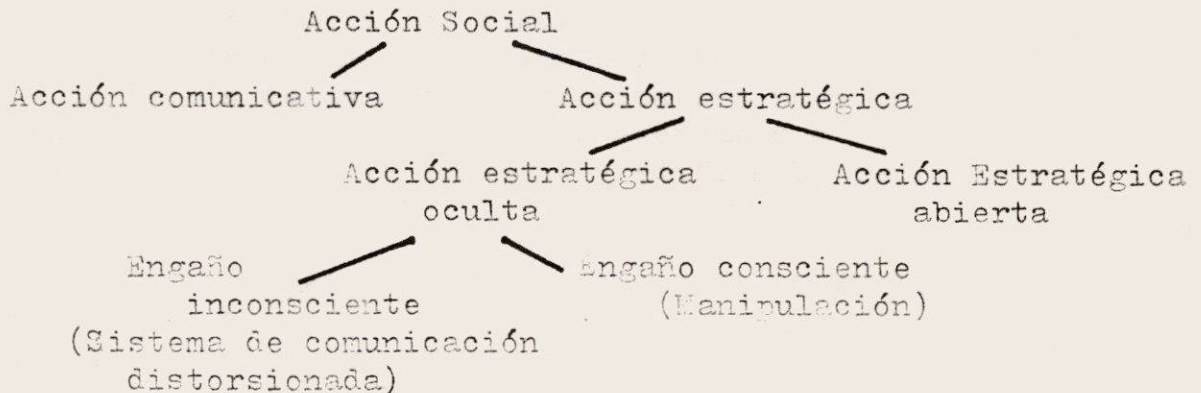
La respuesta puede darse a través de otra serie de contrapreguntas, que expresan la necesidad de una buena teoría allí donde la realidad es compleja. ¿Qué se puede observar en el fárrago de los actos de habla de las interacciones lingüísticas, sin unos principios racionales de la comunicación verbal? Solo un empirismo ciego pueden desconocer la necesidad de un instrumental conceptual. Y "solo las investigaciones de la pragmática formal pueden asegurarnos una idea de la comprensión, que pueda conducirnos a los numerosos problemas presupuestos en el análisis empírico o la representación lingüística de los diversos nive

les de la realidad, como a las manifestaciones patológicas de la comunicación o al surgimiento de una comprensión del mundo descentrada" (166).

Cuatro son, por tanto, los campos donde puede incidir, iluminando, la pragmática formal :

- 1) En el análisis empírico de la interacción lingüística ofrece la pragmática universal unos tipos puros, -- fuertemente idealizados, que pueden servir como aproximación controlada a la realidad. Habermas va citando todo el conjunto de conceptos y tipos ganados en el análisis anterior como aptos para esta labor investigadora en una situación natural muy compleja, como es la comunicación ordinaria (167).
- 2) En la delimitación de los diversos niveles lingüísticos de la realidad, es decir, para distinguir entre la "seriedad" y el juego, el chiste y la ironía, las paradojas y las contradicciones, se requiere la apelación a unas exigencias de validez que se sitúan en el nivel metacomunicativo. "La pragmática formal puede colaborar más, para la iluminación de los mecanismos de engaño, que el hablante debe dominar, que una descripción empírica exacta de dichos fenómenos necesitados de explicación. El adolescente obtiene con el ejercicio de los usos del lenguaje la capacidad de distinguir él mismo la subjetividad de las vivencias propias, de la objetividad de la realidad de -- las cosas, de la normatividad de la sociedad y de la intersubjetividad de la comunicación verbal. En cuanto aprende a tratar hipotéticamente con las correspondientes pretensiones de validez, se ejercita en -- las distinciones categoriales entre esencia y manifestación, ser y apariencia, ser y deber ser, signo y significado. Con estas modalidades del ser llega a los mecanismos de engaño (...), ahora ya sabe cómo -- dominar las confusiones y cómo producir diferenciaciones intencionales para poder introducir la ficción, el chiste, la ironía, etc, (168).
- 3) En relación con las manifestaciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada, en casos de acción

estratégica oculta, de manipulación o de conflictos inconscientes, .. siempre hay, al menos, un participante que se engaña y mantiene solo la apariencia de una acción comunicativa. La pragmática universal sitúa y aclara el ámbito donde acontecen tales acciones en relación con la acción comunicativa. Habermas ofrece este mapa de situación (169):



- 4) En la superación de una teoría de la acción social reducida a la racionalidad orientada a la consecución de fines. Desde Weber, la debilidad de la teoría sociológica de la acción social es su carácter unilateral (170). Ha estrechado su marco dentro de la acción instrumental y estratégica. Esta reducción ha supuesto, un empobrecimiento de la racionalidad de la acción. La teoría de la acción comunicativa muestra que (cfr. el esquema anterior) la acción social y su racionalidad es mucho más amplia y más rica. Y permite una comprensión más clara del proceso de racionalización acontecido en occidente. El problema, que atraviesa toda la obra de Weber, y al que aportó sugerencias y hallazgos claves, se ve recorrido por la ambigüedad de un concepto poco claro, equívoco, y reductor de racionalidad. El análisis de la acción comunicativa permite recuperar dichas aportaciones y su tratamiento teórico.

Vamos a decirlo con palabras de Habermas que, en este momento, tienen el carácter de una tesis: "Los aspectos de la racionalidad de la acción que se pueden deducir de

la acción comunicativa, deben permitirnos captar el proceso de racionalización social en toda su amplitud y no solo bajo el selectivo punto de vista de la institucionalización de la acción orientada a la consecución de fines" (171).

Para sugerir ya desde ahora la amplitud y nueva ubicación teórica que adquiere un tratamiento de la acción social y su racionalidad recojo en formulación de Habermas el nuevo esquema teórico que ya se advierte. Su discusión nos impulsará hacia los siguientes apartados. Comenzamos a introducirnos en las riquezas de perspectivas que aporta la teoría de la acción comunicativa para la acción social y, como ya atisbamos, nos acercamos a los fundamentos sobre los que se sostiene y edifica la construcción sociológica.

Desde la teoría de la acción comunicativa ya vista, - advertimos las siguientes sugerencias para la articulación de la acción social y el proceso de racionalización :

"Las acciones teleológicas pueden ser juzgadas desde el punto de vista de su efectividad. Las reglas de acción encarnan un saber utilizable técnica y estratégicamente, que puede ser criticado respecto a su pretensión de validez y puede ser mejorado mediante su revinculación con el crecimiento del saber empírica-teorético.

Los actos de habla constativos, que encarnan no sólo un saber, sino que sirven explícitamente para la descripción y posibilitan las conversaciones, pueden ser criticados desde el punto de vista de la verdad. A través de tenaces controversias sobre la verdad de las expresiones se ofrecen al discurso teórico, como una continuación de la acción orientada a la comprensión con otros medios. Si el examen discursivo pierde su carácter "ad hoc" y el saber empírico es cuestionado sistemáticamente, si el proceso de aprendizaje natural se introduce a través de las esclusas de la argumentación, se deducen efectos acumulativos. Este saber es almacenado en forma de teorías.

Las acciones reguladas por normas encarnan un saber práctico moral. Pueden ser cuestionadas desde el aspecto de la rectitud. Una controversia sobre la pretensión de la rectitud puede ser tematizada y examinada discursivamente como en el caso de la pretensión de verdad. En casos de trastornos en el uso de los actos de habla regulativos el discurso práctico se ofrece como una continuación de la acción consensual con otros medios. En la argumentación

práctico-moral puede examinar el participante tanto la -- rectitud de un determinada acción con relación a una norma dada, como también, en el nivel siguiente, la rectitud de tal norma misma. Este saber se transmite en forma de presentaciones del derecho y la moral .

Las acciones dramáticas encarnan un saber de la respectiva y propia subjetividad del actor. Estas manifestaciones se pueden criticar como no veraces, es decir, pueden ser rechazadas como engaños o autoengaños. Los auto-engaños se pueden descubrir con medios argumentativos en diálogos terapéuticos. El saber expresivo puede ser explicado en forma de valores que subyacen a una interpretación de necesidades, de significado de los deseos y criterios sobre los sentimientos. Los standards valorativos dependen a su vez de innovaciones en el ámbito de las expresiones evaluativas. Estas se reflejan de forma ejemplar en las obras de arte.

Estos aspectos de la racionalidad de la acción se pueden resumir en el siguiente esquema (172)":

TIPOS DE ACCION	TIPO DE SABER ENCARNADO	FORMA DE ARGUMENTACION	MODELO EN QUE SE TRANSMITE EL SABER
ACCION TELEOLOGICA: - INSTRUMENTAL - ESTRATEGICA	SABER DISPONIBLE ESTRATEGICA Y TECNICAMENTE	DISCURSO TEORICO	TECNOLOGIAS ESTRATEGIAS
ACCIONES CONSTATIVAS (CONVERSACION)	SABER EMPIRICO - TEORETICO	DISCURSO TEORICO	TEORIAS [CIENCIA]
ACCIONES REGULADAS POR NORMAS	SABER PRACTICO - MORAL	DISCURSO PRACTICO	PRESENTACIONES DEL DERECHO Y LA MORAL
ACCIONES DRAMATICAS	SABER ESTETICO - PRACTICO	CRITICA TERAPEUTICA Y ESTETICA	OBRAS DE ARTE

Este último esquema ofrece una panorámica donde se pueden fácilmente situar los diferentes saberes que, en el proceso de racionalización en occidente, se han independizado (la ciencia, lo moral, y el arte), sin restringirlas - al proceso de institucionalización de la acción orientada a la consecución de fines y sin presuponer una reducción del concepto de racionalidad.

Este punto queda sugerido, pero no desarrollado ni justificado. Detrás de las diferentes acciones sociales regañadas desde el análisis de la acción comunicativa nos -- abrimos, a través de las exigencias de validez que presuponen, a formas de argumentación que hacen saltar los estrechos límites de los discursos teóricos referidos a teorías y tecnologías. Sobre todo, aparece el discurso práctico enraizado en la acción regulada por normas. Si esto es así, estaríamos ante la problemática central de la teoría crítica sobre los fundamentos de las relaciones teoría/praxis. Habermas nos habría conducido a un terreno -- donde se ve la vinculación profunda de la razón teórica - y la razón práctica, del ser y del deber ser. La tesis de la teoría crítica de una teoría de la sociedad donde el concepto de verdad se da la mano con el de la justicia, habría encontrado plausibilidad racional. La acción comunicativa mostraría que, en el transfondo del ejercicio de un diálogo libre y auténtico, inhabitan, en igualdad de exigencias, la verdad, la rectitud de las normas y la veracidad de los interlocutores. Estas exigencias en el contexto político-social supone que verdad, justicia y libertad están en la raíz de una sociedad humana y racional.

3.2. El saber teorético-empírico y la lógica del discurso teórico.

Ya hemos visto que, siempre que entramos en una interacción verbal y procedemos orientados hacia la comprensión alzamos ipso facto la pretensión de verdad del contenido proposicional de nuestras expresiones, la rectitud vehiculada por el rol ilocucionario y la veracidad de nuestra expresión personal. Pero estas exigencias o pretensiones de validez son generalmente presupuestas. Son los implícitos universales pragmáticos que normalmente no se cuestionan. La acción comunicativa ordinaria procede ingenuamente, aceptando como natural y obvio, los tres universales pragmáticos.

Ahora bien, la toma de postura ingenua o no problemática del oyente, es un hecho que se alimenta de la posibilidad de rechazar la oferta del locutor. La cuestionabilidad de la verdad del contenido que se afirma, funda la fuerza que lo hace aceptable. Esta condición, que se completa -- con la posibilidad de dar razones que apacigue la crítica, constituyen el fundamento de la aceptabilidad racional -- del contenido de una afirmación.

Si así funciona nuestra acción comunicativa en el caso, por ejemplo, de las afirmaciones o actos constativos, quiere decir que, la actitud crítica frente a la verdad de lo que se afirma y la defensa de ella, pertenece al presupuesto racional de su aceptabilidad. El uso explícito de esta posibilidad puede ser raro dentro de la interacción cotidiana, pero podemos pensar un tipo de interacción donde -- lo característico es precisamente el elevar a habitual el ejercicio de la crítica de la verdad de los contenidos -- afirmados. En la evolución de occidente se ha llegado a -- institucionalizar este comportamiento en el ámbito de la ciencia (173).

Habermas denomina discurso a la suspensión de la aceptación ingenua de una pretensión de validez. El ejercicio de la crítica, en su doble versión de cuestionamiento y -- aportación de razones, sería el medio normal para obtener la comprensión. El discurso es, por tanto, "una forma propiamente irreal" o poco común de comunicación, en la que los participantes, por medio de argumentos, tratan de --- aportar razones para alcanzar el convencimiento del otro. El fin, es el consenso obtenido sin coacción ni engaño, -- sino por la fuerza motivadora de la racionalidad de los -- argumentos. Quiere decir esto, que el acuerdo no puede ser subjetivo, ni coyuntural (para nosotros en esta situación determinada), sino conlleva la pretensión de objetividad: de poder ser aceptado por cualquier participante potencial racionalmente dotado. El discurso aparece así como -- la condición de lo incondicionado (die Bedingung des Unbedingten) (174).

"La idea del discurso racional no se encuentra ínsita en primer término en las estructuras generales del discurso y la fundamentación, sino en las estructuras básicas -- de la acción lingüística (...). Se puede mostrar que la -- verdad de enunciados (o, en su caso teorías) y la rectitud de las acciones (o, respectivamente, normas) represen

tan pretensiones de validez que sólo pueden resolverse -- por via discursiva, esto es : con los medios de la conversación argumentativa (...). Tan pronto como hacemos explícito el sentido de pretensiones de validez solventables -- en forma discursiva, se nos torna consciente el hecho, de que ya en la actuación consensual estamos presuponiendo -- la posibilidad de la argumentación" (175).

Desde el punto de vista de la justificación racional -- de los universales pragmáticos, Habermas cree que el discurso solo cabe, en el caso de la rectitud de las normas y de la verdad de enunciados o proposiciones. La razón -- que esgrime nuestro autor es que tanto la inteligibilidad (que ya vimos, que Habermas no la sitúa últimamente entre los universales pragmáticos) como la veracidad, implican una relación inmediata (y legitimadora) con la experiencia, de la que carecen los otros dos universales (176). Normalmente, en nuestra habla cotidiana, la inteligibilidad se presupone siempre como una condición ya cumplida de la comunicación. Su carencia se hace fácilmente evidente y se pueden tomar los medios para subsanarla. La veracidad no se puede legitimar argumentativamente por medio del discurso, sino que me convengo de la veracidad de alguien por sus acciones. En la interacción relativamente prolongada con una persona, obtengo datos para convencerme de su veracidad o disimulo. La pretensión de validez respecto a la veracidad se legitima, por tanto, en contextos de acción -- (176₁).

Verdad y rectitud son pues, las únicas exigencias o -- pretensiones de validez que se legitiman por medio de discursos. Ambos tipos de discursos coinciden en su estructura argumentativa, pero se diferencian en el modo de proceder. Tenemos así un discurso teórico para la problematización de la verdad de los anunciados y un discurso práctico para el cuestionamiento de la rectitud de las normas -- seguidas. En este apartado abordamos la estructura del -- discurso teórico. El análisis de la estructura del discurso teórico es importante desde dos puntos de vista. Primero, para conocer la estructura general del discurso, con lo que nos aproximamos a los elementos generales del discurso práctico, que para la fundamentación de una teoría de la sociedad es el más relevante. Segundo, porque en el fondo, nos jugamos la comprensión del concepto de verdad.

a) La constitución de los objetos de la posible experiencia

Habermas se va a centrar casi exclusivamente en la justificación racional o en la "satisfacción discursiva por medio de argumentos" de las pretensiones de validez del contenido de una proposición (177). El otro problema kantiano de "la constitución de los objetos de la posible experiencia" no es abordado con detenimiento. Con todo, Habermas hace algunas indicaciones o sugerencias programáticas dignas de atención.

- 1) El sujeto de la experiencia habermasiana no es un yo transcendental, sino un sujeto empírico, que se encuentra con el apriori de un "trabajo" e "interacción" desarrollados de una forma específica en su situación socio-histórica. Dicho de otra forma, la constitución del mundo de los objetos de la posible experiencia es, según Habermas, el resultado de los efectos combinados de la interacción de -- los sujetos en el ámbito del trabajo o acción instrumental y estratégica, de la acción comunicativa, y de la propia percepción sensorial que siempre está mediada y conformada por la socialización. Sin olvidar que nos movemos en el -- contexto del mundo de la vida, en un horizonte de saber -- implícito pre-interpretado, al que concedemos nuestra confianza.
- 2) El análisis de la pragmática universal o reconstrucción racional de las reglas universales de la comunicación, -- puede ser considerada como cuasi-transcendental. Aunque -- Habermas evita utilizar toda referencia que diga relación a una fundamentación última (178) o un saber apriori, cuyo método no queda aclarado (179), y afirma el carácter hipotético de toda reconstrucción de los conceptos fundamentales de un sistema de la posible experiencia (180). Con todo, "toda coherente experiencia es organizada en -- una red categorial ; en cuanto descubrimos la misma estructura conceptual implícita en experiencias arbitrarias coherentes, podríamos llamar "transcendental" este sistema conceptual de la posible experiencia. Esta concepción rechaza la pretensión que Kant quería solucionar con la deducción transcendental : presentar una prueba para el valor objetivo de los conceptos sobre los objetos de la posible experiencia en general" (181).
- 3) Entre las condiciones de posibilidad para la aplicación del contenido proposicional de los actos de habla, que -- exige una referencia a los objetos en el mundo, Habermas reconoce con la psicología del desarrollo cognitivo de -- Piaget (que confirma algunos de las investigaciones de -- Kant), que se requieren "al menos los conceptos fundamentales de substancia, espacio, tiempo y causalidad para de--

terminar un sistema de referencia de los objetos de la posible experiencia" (182).

Ahora bien, recuerda Habermas que, aunque este sistema de referencia vale tanto para los objetos del mundo físico, como de la acción social y comunicativa, objetos culturales y personales, las categorías de substancia, espacio, tiempo, casualidad se aplican de distinto modo en un ámbito y en otro. El análisis de la acción comunicativa - al distinguirse de la acción instrumental y estratégica - ya nos mostraba esta distinción. "Las categorías sirven, - allí (acción instrumental) como sistema de coordinadas de una observación controlada orientada al éxito de la acción instrumental aquí (en la acción comunicativa), como marco de referencia de la experiencia subjetiva del espacio social y del tiempo histórico" (183). Uno es un sistema de referencia para descripciones empíricas, el otro un sistema de referencia para la comunicación, entre los que hallan las vivencias personales.

- 4) Esta estructura conceptual elemental de la posible experiencia, ha surgido en el proceso de constitución de la humanidad y se reproduce en cada individuo normal. Para Habermas las estructuras de la pragmática universal "han surgido históricamente. Pero pueden nacer algunas que -- "in nuce" se mantengan siempre, diferenciándose en los contextos concretos. Por supuesto, que todo "a priori" es relativo a la especie. Históricamente cambia el "a priori" - y la concepción del mismo. Por ejemplo, hay que explicar las condiciones que han posibilitado la actual reflexión lingüística. Guarda esto cierto paralelismo con el trabajo abstracto de Marx" (184).
- 5) Habermas encuentra en los estudios de Piaget la confirmación de que "la universalidad del sistema de referencia, - en el que objetivamos la realidad, se deducen del desarrollo de las operaciones cognitivas en el contexto de la manipulación física de objetos (cosas, sucesos). El niño aprende la aplicación de las expresiones denotativas a través de operaciones concretas (...) y no directamente a través de las funciones gramaticales" (185).

Asimismo, cree Habermas, que la distinción de los dos ámbitos fundamentales de los objetos (cuerpos físicos o personas actuantes y hablantes), con sus respectivos sistemas de referencia, y sus acciones instrumental o co-

municativa, son una prueba aportada por la pragmática universal y la competencia interactiva de G.H. Mead, que manifiesta la vinculación fundamental de experiencia y acción (186). En cuanto la pragmática universal y su reconstrucción racional de la racionalidad de la acción pone de manifiesto la existencia de dos tipos de acción (teleológica y comunicativa) estamos aclarando la constitución fundamental de los objetos sociales. En este sentido la teoría de la acción comunicativa es una "protosociología" (187).

6) Las teorías de las ciencias experimentales se forman bajo las condiciones de posibilidad de la constitución de los objetos de la experiencia, brevemente esquematizada ya, y bajo las condiciones de la argumentación o del posible discurso. Ambas son independientes, según Habermas: "Bajo condiciones de la argumentación quiere decir: en forma discursiva de un sistema de expresiones ya probado; en los límites del proceso de la objetivación de los acontecimientos experimentable, quiere decir: en un lenguaje teórico cuyos predicados fundamentales permanecen relacionados con los constituidos e independientes objetos de la posible experiencia. El lenguaje de las teorías, que cambia descontinuamente en el transcurso del progreso científico, puede interpretar, y en cierto modo también reformular, las estructuras del ámbito precientífico de los objetos; pero mientras no lleguemos a ser ángeles o animales no podemos transformarnos en las condiciones de otro ámbito de objetos (...). La unidad de la argumentación es vinculable con una constitución diferenciada del sentido del ámbito de los objetos. La argumentación está en todas las ciencias bajo las mismas condiciones de la satisfacción discursiva de las exigencias de la verdad. Estas condiciones, de una racionalidad no limitada cientistamente, pueden ser aclaradas en el marco de una lógica del discurso teórico" (188). La tesis de Habermas es que la lógica de la argumentación o mejor la lógica del discurso teórico, viene dada para todas las ciencias por las mismas condiciones de justificación racional de la pretensión de verdad. Vamos a seguir a Habermas en este análisis y participar críticamente de la fuerza convincente de sus razones.

b) La lógica del discurso teórico

La pretensión de verdad, ya vimos que es un universal pragmático, o presupuesto general de todo acto de habla -

orientado a la comprensión. Pero aparece prevalentemente, o en primer plano, en los llamados actos de habla constativos. La lógica del discurso teórico es el intento por mostrar cómo la exigencia de verdad planteada implícitamente en toda acción comunicativa, puede mantener como racional el contenido de sus afirmaciones. Se trata, por tanto, de una lógica de la verdad de lo que se afirma.

- 1) Nos movemos, por tanto, cuando tratamos de la verdad, -- dentro del ámbito de la acción comunicativa. En aquellas afirmaciones que informan sobre los objetos de la experiencia. Los actos de habla típicos de esta función son los constativos.

Cuando problematizamos la pretensión de verdad del contenido proposicional de un acto constativo, y, en general, de cualquier acto de habla, hemos pasado de la presuposición ingenua al discurso (189). Comenzamos a argumentar -- para probar que las afirmaciones sobre los objetos de la experiencia tiene garantías racionales para mantenerse, -- son dignos de crédito (190). Para mostrar la verdad de la afirmación no acudimos a la evidencia de la experiencia -- sino a mostrar argumentativamente que es digna de confianza. "Llamamos verdadera a la expresión que podemos fundar (191). El sentido de la verdad, que está implícito en la pragmática de las afirmaciones, se puede aclarar suficientemente, si podemos explicar qué significa la "satisfacción discursiva" ("diskursive Einlösung") de las pretensiones de validez fundadas experimentalmente. Precisamente este es el objetivo de una teoría consensual de la verdad" (192).

- 2) La teoría consensual de la verdad afirma que la condición fundamental bajo la que puedo sostener la verdad de una expresión es que : "yo puedo adscribir un predicado a un objeto en el caso, y solo entonces, cuando cualquier otro que pudiera entrar en diálogo conmigo, pudiera adscribir -- el mismo predicado al mismo objeto. Para distinguir entre expresiones verdadera y falsas me remito al juicio de los otros, al juicio de cualquier otro, con el que yo pudiera entrar en diálogo (con lo que incluyo a cualquier dialo-- gante que pudiera encontrar, si mi vida fuera coextensiva con la historia de la humanidad). La condición para la -- verdad de las expresiones es la aceptación potencial de -- todos los demás. Cualquiera pudiera ser convencido que yo adscribo con corrección al objeto "X" el predicado "p" y

debiera poder estar de acuerdo conmigo. Verdad, quiere decir, la promesa de alcanzar un consenso racional" (193). Luego la teoría consensual de la verdad presenta una lógica de la verdad que se equipara al discernimiento sobre las condiciones de posibilidad pragmático-universales para alcanzar un consenso racional mediante la argumentación o el discurso. La teoría consensual de la verdad es la teoría discursivas de la verdad (194).

3. Si la verdad descansa sobre el consenso racional, el problema ahora se ha trasladado a los criterios para distinguir un verdadero consenso racional de otro falso. Por que, ¿quién decide lo que es racional o irracional?.

En la teoría discursiva de la verdad ya están dados estos criterios. El consenso verdaderamente racional se funda sobre "la fuerza del mejor argumento", excluyendo cualquier otro tipo de coacción. Tal consenso se sitúa dentro de la acción comunicativa, es decir, de las acciones donde los interlocutores respetan la fuerza ilocucionaria y motivados por la fuerza convincente de las garantías de las pretensiones de validez de la expresión, se orientan a la comprensión. En el transfondo de las condiciones exigidas para alcanzar un verdadero consenso racionalmente motivado, late una situación ideal de diálogo.

Un verdadero consenso debe efectuar también una argumentación lógica "coherente". El análisis de la estructura de la argumentación pertenece a la racionalidad del consenso. Estos dos aspectos señalados requieren un desarrollo más pormenorizado.

- 4) Habermas denomina argumentación "al tipo de habla en el que los participantes tematizan las pretensiones de validez cuestionadas e intentan resolverlas o criticarlas con argumentos. Un argumento contiene razones, que están ligadas de manera sistemática con la pretensión de validez de una expresión problemática. La "fuerza" de un argumento se mide, en un contexto dado, en la adecuación de las razones; esto se muestra, entre otras maneras, si un argumento convence a los participantes de un discurso, es decir, si puede motivar la aceptación de la respectiva pretensión de validez" (195).

a) "la lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, al contexto de las consecuencias entre unidades semánticas (proposiciones), sino a las relaciones internas, no-deductivas entre las unidades pragmáticas (actos de habla), a partir de las que se contextúan los argumentos. - Ocasionalmente se la denomina bajo el nombre de lógica informal" (196). La argumentación consta de una cadena de - actos lingüísticos, cuya transición no es puramente lógica, ni empírica, sino "substancial" (197).

b) Hay que distinguir tres aspectos en la argumentación :
- " Considerada como proceso, se trata de una forma de comunicación improbable, dado que aproxima suficientemente a las condiciones ideales de una forma de comunicación. A este respecto he intentado, señalar los presupuestos comunicativos universales de una argumentación como determinaciones de una situación ideal de diálogo (198). Esta propuesta puede ser insatisfactoria en concreto; pero la intención acertada me parece a mí, ahora como antes, era recontruir las condiciones de una simetría universal, que - cada interlocutor competente debe presuponer como suficientemente realizadas cuando entra en general en una argumentación. Los participantes en una argumentación deben presuponer que la estructura de su comunicación, en sus rasgos característicos puramente formales, excluye toda coacción (sea externa al proceso de comprensión o surgida desde él mismo), excepto la del mejor argumento (con lo que se excluye también todos los motivos fuera de la búsqueda cooperativa de la verdad). Bajo este aspecto la argumentación puede ser considerada como una prosecución reflexiva, cambiada, con otros medios, de la acción orientada a la -- comprensión (...).

- Considerada como procedimiento se trata de una forma especial, regulada, de interacción. Y ciertamente, el proceso de comprensión discursivo es normado en la forma de una división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes, de tal manera que, los participantes :

- tematizan una exigencia de validez que ha llegado a ser problemática, y
- aliviados de la presión de la acción y la experiencia, desde un punto de vista hipotético,
- someten a prueba con razones, y sólo con razones, si la pretensión defendida por el proponente "tiene razón" o no (...)"

- Considerada como producto, los "argumentos son aquellos medios con cuya ayuda se puede producir el reconocimiento intersubjetivo de la, en principio, hipotética pretensión de validez, presentada por un proponente y puede transformarse así una opinión en saber. Los argumentos poseen una estructura general que Toulmin ha caracterizado de la siguiente manera. Un argumento se introduce a partir de una expresión problemática para la que se presenta una determinada pretensión de validez (conclusión), y a partir de la justificación (ground) con la que debe ser establecida dicha pretensión. La justificación (warrant) se gana con ayuda de una regla (una regla de inferencia, un principio, una ley, etc.). Esta justificación se funda en evidencias de diverso tipo (backing). En caso necesario se tiene que modificar o limitar la pretensión de validez (modifier)" (199).

Según Habermas lo que no tiene que ser olvidado en este análisis de la argumentación es la intuición fundamental, "que se puede caracterizar, desde el aspecto del proceso, con la pretensión de convencer a un auditorio universal y alcanzar para una expresión un asentimiento universal ; - desde el aspecto del procedimiento, con la pretensión de - terminar la disputa sobre las hipotéticas pretensiones de validez con un acuerdo racionalmente motivado; y desde el aspecto del producto, con la pretensión de fundamentar o justificar con argumentos una pretensión de validez" (200).

- 5) La argumentación discursiva sobre la que se asienta un consenso racional y no puramente fáctico, presupone -- que las condiciones de una situación de diálogo ideal están realizados con suficiente aproximación" (201). Afirmar que "p" es verdadero" requiere que pueda convencer con razones, en una argumentación, a un público universal y alcanzar un asentimiento universal. La verdad exige así una -- justificación intersubjetiva de los contenidos proposicionales fundada en la fuerza de los mejores argumentos. Pero la situación que presupone una discusión de este género es ideal. Estamos presuponiendo en toda argumentación orientada al acuerdo motivado por la fuerza de las mejores razones que: 1) nuestro diálogo se produce en un mundo común, lingüísticamente transparente, donde no reina coacción ninguna (externa, ni interna) salvo la del mejor argumento, y está excluida toda distorsión sistemática de

la comunicación ; 2) la pretensión de validez de mi afirmación es presentada a un auditorio universal, es decir, pretende tener validez para todo interlocutor presente o futuro que interviniera en la argumentación (202).

Habermas resume también las condiciones (ideales) inherentes a la argumentación. en una situación donde, todos han de poder argumentar y todo ha de poderse argumentar. Supone una situación "caracterizada - por la simetría de la división de oportunidades, percepción de los roles en el diálogo y realización de actos de habla" (203) y la libertad para cambiar de nivel de discurso.

a) Habermas sabe que la situación ideal de diálogo es una realidad contrafáctica.(204) Empíricamente se puede constatar todo lo contrario. Pero es una suposición recíproca e inevitable de todo interlocutor participante en un discurso. Opera en toda acción comunicativa como una anticipación que funciona como garantía del consenso verdadero al que se apunta. Por esta razón, sirve de norma crítica para probar si el consenso fáctico es fundado (205).

b) La situación ideal de diálogo tiene un carácter anticipatorio, crítico, regulativo, de apariencia trascendental y hermenéutico.

- Anticipatorio de una situación ideal de diálogo que exige una situación ideal de vida (206). La idea de la verdad remite en última instancia a una forma de vida ideal libre de todo influjo distorsionante. La idea de la vida buena y verdadera inhabita en el concepto de la verdad. Luego Habermas ha conseguido mostrar que en todo acto de habla en una acción comunicativa está postulada la exigencia de la verdad y se anticipa con ello una forma de vida ideal. El objetivo de la teoría crítica de la sociedad justa, verdadera y buena está anticipado, presupuesto, en la acción comunicativa (207).

No es extraño que Habermas afirme que "las normas fundamentales del posible diálogo incrustadas en la pragmática universal contienen, desde este punto de vista, una hipótesis práctica. A partir de ella, de las (normas fundamentales) que tienen que ser desarrolladas y fundadas en una teoría de la competencia comunicativa, parte la teoría crítica de la sociedad" (208).

- Crítico, pues, ya hemos dicho, que su exigencia de simetría en el diálogo y de ausencia de coacción, representa una norma crítica, a la luz de la cual, se puede discernir si el consenso fáctico alcanzado en una situación concreta es fundado o no. Es decir, sirve para discernir si se ha dado discurso, o sea, "si la argumentación ha podido ser llevada con suficiente apertura y proseguida el --- tiempo necesario" (209).
 - Regulativo, en el sentido de un principio constitutivo que está dado con todo acto de habla en la acción comunicativa y orienta nuestro hablar racional. En este sentido, la situación ideal de diálogo es más que los principios regulativos de Kant y no se le puede equiparar con "los conceptos existentes" en el sentido de Hegel, ya que es anticipatorio (210). Por este carácter constitutivo del hablar y dialogar racional tiene una aparición trascendental (211).
 - Hermenéutico, interpretador de la realidad, al contraluz de la sociedad buena, humana y racional anticipada. Aquí se reflejan con más claridad, crítico-negativamente, las coacciones innecesarias y las mutilaciones que sufre la comunicación fáctica en nuestra sociedad y la vida de nuestra sociedad general. La situación ideal de diálogo funciona como el futuro de la vida buena, solidaria, emancipada y justa que, según Horkheimer, le permite a "la teoría crítica" ser un juicio existencial sobre la situación presente. La patología social, la comunicación distorsionada, el falso consenso fáctico social, obtienen una norma crítica, utópica, y necesitada de -- las mediaciones del análisis científico concreto en cada caso, pero que, en cuanto anticipa la comunidad ideal de diálogo, permite una reflexión crítica sobre la tradición y el presente. En este sentido, la situación ideal de diálogo, en cuanto desvelada en la práctica universal de la acción comunicativa constituye el fundamento de una hermenéutica crítica, más allá de Gadamer (212).
- 6) No debemos olvidar, para tener una adecuada comprensión de la verdad pretendida por las expresiones en la acción comunicativa, que "todo proceso de comprensión tiene lugar frente al trasfondo cultural de una precomprensión -- ya jugada. El saber de trasfondo permanece como un todo

no problemático ; sólo la parte del acervo del saber que los participantes tematizan y utilizan respectivamente - para sus interpretaciones, es puesto a prueba. En la medida como sean tratados por los participantes mismos las - definiciones de la situación, está a disposición, con el - tratamiento de cada nueva definición de la situación, también ese trozo tematizado del mundo de la vida.

Una definición de la situación establece un orden. Con ella ordenan los participantes en la comunicación los diversos elementos de la situación de la acción respecto a uno de los tres mundos, e incorporan con ello, la actual situación de la acción a su mundo de la vida pre-interpretado" (213).

El saber pre-interpretado del mundo de la vida es un elemento estructural de la constitución de los objetos de la experiencia y de la posibilidad misma del discurso(214). La humanidad lo ha forjado en el proceso de su evolución. Pertenece, por tanto, a un análisis más completo de las condiciones de posibilidad del discurso mismo, dar cuenta de las limitaciones y capacidades de las estructuras normativas, que analiza la pragmática formal, con el análisis del mundo de la vida y el sistema de la sociedad. Este análisis, debe ser orientado, según Habermas, en un sentido histórico. Su marco adecuado es el de una teoría de la evolución social que de cuenta de la modernidad que vivimos. (215)

3.3. El saber normativo-moral y la lógica del discurso práctico.

La pragmática formal nos indicó ya, que las acciones reguladas por normas, de forma semejante a los actos de habla constativos, en un contexto de expresiones comprensibles, está ligado con pretensiones de validez críticas.

Nos encontramos ahora no con una referencia al mundo de los hechos, sino de las normas. El actor presenta la exigencia de que su comportamiento en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo es recto. Tal pretensión puede ser cuestionada. El modo como se puede resolver esta duda acerca de la racionalidad recta o no

de la norma o comportamiento en cuestión, es mediante el reconocimiento intersubjetivo de la pretendida validez -- de dicha norma. Volvemos a encontrar que la racionalidad que inhabita a la praxis de la acción regulada por normas, se muestra en si puede fundarse en un acuerdo alcanzado comunicativamente, y que, en último término, se apoya en razones. Estamos postulando "el discurso práctico" como el medio para dilucidar las disputas normales de forma no partidista y consensual. "El medio por el que se puede probar si una norma de acción, sea fácticamente reconocida o no, puede ser justificada imparcialmente es el discurso práctico, es decir, la forma de argumentación en la que las pretensiones de validez sobre la rectitud normativa -- es tematizado" (215).

1. Aunque la rectitud es otro de los pragmáticos universales de todo acto de habla orientado hacia la comprensión, se presenta en el primer plano en los actos de habla regulativos. Aquí "el hablante se relaciona con algo en el mundo social común y, de tal manera, que quisiera producir una relación interpersonal reconocida como legítima". (216)
2. "En la ética filosófica no vale en absoluto como aceptado, que las pretensiones de validez vinculadas con las acciones normativas, sobre las que se fundan los mandamientos o enunciados del deber ser, puedan ser justificadas discursivamente, en analogía a la pretensiones de verdad. Pero en la vida cotidiana nadie se dejaría llevar a una argumentación moral, si no partiera intuitivamente del -- fuerte presupuesto de que puede ser alcanzado un consenso fundado, principalmente en el círculo de los afectados. Esto se deduce, pienso yo, de manera conceptualmente necesaria, a partir del sentido de la exigencia de validez -- normativa. Las normas de acción entran en su ámbito de validez con la pretensión de expresar respecto a la materia en cuestión necesitada de regulación, el interés común de todos los afectados y merecer así el reconocimiento general; por tanto, pueden encontrar las normas válidas, bajo condiciones que neutralicen todos los motivos externos a la búsqueda cooperativa de la verdad, para el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados. Sobre este saber intuitivo nos apoyamos siempre que argumentamos moralmente; en estas presuposiciones se enraiza el "moral point of view". Esto no quiere decir todavía que esta intuición lega pueda ser también realmente justificada reconstruktivamente; claro esta, me inclino, en estas cuestiones fundamentales de la ética, por una posición cognos

tivista, que, consecuentemente, piensa que las cuestiones prácticas pueden ser decididas fundamentalmente por argumentos.

Esta posición es rica en perspectivas a defender, sólo, ciertamente, si el discurso práctico, a través del que es característico una relación interna respecto a las necesidades interpretadas de los afectados en cuestión, no se asimila precipitadamente al discurso teórico, con su relación a las experiencias interpretadas de un observador" (217).

3. La lógica del discurso práctico sigue el mismo esquema de fundamentación argumentativa que el discurso teórico. Únicamente varían el tipo de datos, las conclusiones, justificaciones y fundamentaciones (218). También aquí, como allí se habla de evidencia casuística es decir, de una modalidad pragmática de adecuación y no de una necesidad lógica. La evidencia casuística proporciona una serie de argumentos, con "buenas razones" adecuadas para poder -- aceptar la aclaración o justificación propuesta.
- a) El fin a conseguir es, asimismo, igual: el acuerdo racionalmente motivado, alcanzado mediante el ejercicio de la libre argumentación y con la sola coacción de las mejores razones. Tal acuerdo intersubjetivo sobre la validez de una norma es universal, es decir, ante todo el mundo como foro y obteniendo un reconocimiento igualmente universal. (219)
- b) El consenso intersubjetivo sobre la validez de una -- norma, alcanzado a través del discurso práctico, es más fácil de conseguir, según algunos autores, que el de la verdad (220). La razón radicaría en la no necesidad de confrontarse con algo objetivo existente en la naturaleza externa. Se puede dudar de tal facilidad, al ver que la actitud hipotética para tematizar experiencias se halla más amenazada por el autoengaño, el no saber, los intereses partidistas, etc.
- c) Parece, sin embargo, más plausible, que el consenso -- conseguido sobre la rectitud, tenga una vinculación más -- estrecha que el del consenso y verdad. Porque el obtenido argumentativamente, de hecho, no es otra cosa que, un proceso de realización de la universalización. Pero también se puede pensar que tal universalización no es, más que el compromiso coyuntural alcanzado a través de los intereses

subjetivos de los concurrentes. La no referencia a algo - objetivo se torna una peligrosa sospecha sobre la racionalidad del consenso (221). Habermas insiste en lo que constituye un principio entre los éticos cognoscitivos : "solo la universalidad acierta a caracterizar a los intereses como racionales" (222). Y la propuesta que defiende - justamente es que "el modo de justificación universalista no refleja las peculiaridades aleatorias de una cultura o de una sociedad (o grupo) determinado, sino que corresponde al sentido (implícito, en cualquier caso, en las pretensiones de validez de índole normativa) de la solventación por vía de discurso" (223).

El discurso práctico, lo que realmente posibilita es - examinar la generabilidad de los intereses. Cuando muestra que una pretendida exigencia de validez, oculta tras su - pretensión de universalismo el sistema de valores de una clase o el interés de dominio de un grupo, hemos demostrado que sólo en apariencia expresan un interés generalizable. Por tanto, concluiremos la imposibilidad de legitimarlos racionalmente.

Recíprocamente, "cuando se alcanza un consenso acerca de la recomendación de aceptar una norma, y se logra en - el intercambio de argumentos (es decir, sobre la base de justificaciones propuestas como hipótesis, ricas en alternativas), ese consenso expresa entonces una "voluntad racional". Puesto que, por principio, todos los afectados - tienen la posibilidad, al menos, de participar en la deliberación práctica, la "racionalidad" de la voluntad constituida discursivamente consiste, en que, las expectativas recíprocas de conducta elevadas a la condición de una norma, ponen en vigor un interés común asegurado contra el engaño : común, porque el libre consenso admite solamente lo que todos pueden querer ; y libre de engaño, porque -- también son objeto de la formación discursiva de la voluntad aquellas interpretaciones teóricas de la necesidad, dentro de las cuales cada individuo tiene que poder reconocer lo que puede querer. Podemos llamar "racional" a la voluntad formada discursivamente, porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan, de manera suficiente, que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses generalizables, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades compartidas comunicativamente " (224).

4. Una vez vista la necesidad de la argumentación para la justificación de las normas, inmediatamente volvemos a encontrarnos con la necesidad de suponer recíprocamente que se han cumplido las condiciones de una situación ideal de diálogo. Porque, "en cuanto admitimos un discurso práctico, inevitablemente suponemos una situación ideal de habla que, por virtud de sus propiedades formales, no admite otro consenso que el de intereses generalizables" (225). De aquí se desprende que, sólo tienen perspectivas de ser solventados discursivamente las pretensiones de validez - de aquellas normas en las que - en relación a un contexto dado - se encuentran adecuadamente cumplidas las condiciones de una situación ideal de diálogo. En la realidad puede ser controvertido "cómo resulta posible, en determinadas condiciones restrictivas, asegurar una estructura comunicativa suficientemente aproximada a una situación ideal de diálogo" (226).

5. El análisis de la situación inicial del discurso práctico le permite eliminar a Habermas, más allá de otras interpretaciones de signo cognoscitivo (227), los restos de decisionistas de estas éticas. El problema que se plantea es que, "aunque admitamos que las cuestiones prácticas -- son susceptibles de una clarificación discursiva, en los discursos prácticos es una decisión lo que posibilita la entrada en el discurso. Las propuestas de solución (Apel; Radnitzky, Kambartel) se encaminan "a convencer a quien se está preguntando por la fundamentación de un principio racional concebido en términos argumentativos de que, --- bien entendidas las cosas, con su ánimo cuestionador, se está situando precisamente sobre la base de este principio" (228).

Habermas piensa que, esta forma del argumento "tu cuo que", articulado en sentido pragmático formal, no puede - aplicarse sólo a todo aquel que se ha entregado, al menos una vez, a una argumentación, sino a toda clase de sujetos capaces de habla y acción. Es decir, Habermas detenta una versión fuerte del argumento anterior, por la que piensa, que es superflua la introducción de un principio moral. "Una ética cognoscitiva basada en el lenguaje no necesita principio alguno ; se apoya únicamente en las normas básicas del discurso racional, normas que tenemos que suponer tan pronto como abordamos un discurso" (229).

El énfasis del racionamiento habermasiano, supuesto el marco general de la pragmática formal, radica en la reflexión sobre las condiciones iniciales del discurso práctico.

El discurso práctico sólo lo podemos iniciar :

- a) "desde la condición última de un conflicto de acción identificado en común y suspendido a los fines de - comprobar por vía argumentativa las pretensiones -- normativas de validez" (230). Luego,
- b) "la identidad de significados, las relaciones interpersonales generadas por medio de actos lingüísticos, la diferenciación entre las acciones, de una - parte, y expectativas de comportamiento recíprocas y vinculantes intersubjetivamente (normas), por otra parte, son condiciones que han de cumplirse antes - de que puedan surgir conflictos de acción moralmente relevantes" (231).
- c) La predisposición a entrar en un discurso práctico significa inmediatamente " una orientación transubjetiva" (Lorenzen) que está haciendo suya - supuesta una situación ideal de diálogo - la obligación - del principio de la universalidad, según el cual, - solo han de tener validez aquellas normas cuya pretensión de validez podría ser reconocida razonadamente por todos los sujetos potencialmente afectados.
- d) En conclusión, "la idea de la solventación discursiva de pretensiones de validez normativa torna superfluos aquellos postulados que apuntan a la generalización de las normas, o, en su caso, de los intereses a ellas subyacentes, y, por lo mismo, también al principio moral previsto en el programa de la Escuela de Erlangen" (232).

6. Las consecuencias que se derivan del análisis de la estructura inicial del discurso práctico, que implica ya la transubjetividad y la universalización, son de enorme alcance.

- a) Muestra que "todo aquel que actúa consensualmente - lo hace entregado a una racionalidad inmanente al lenguaje" (233). La idea del discurso racional, como hemos visto siguiendo la pragmática formal, se -

funda en las estructura básicas de la acción comunicativa

- b) Indica la vinculación indisoluble entre razón teórica y razón práctica. El análisis de la acción comunicativa, especialmente de las pretensiones de validez de todo acto de habla, nos ha conducido a ver que la verdad de los enunciados y la rectitud de las acciones, solo pueden resolverse por vía discursiva. Y esta presenta una forma argumentativa semejante - en ambos. Incluso, somos conscientes de que el alcance de la argumentación moral depende decisivamente de nuestro nivel de saber y poder : "nos ponemos de acuerdo sobre la interpretación de nuestras necesidades a la luz de las informaciones disponibles - sobre el ámbito de lo factible y alcanzable. Qué -- clase de informaciones en el futuro con preeminencia sobre otras queremos crear, es de nuevo una cuestión práctica ; por ejemplo, las prioridades de la exigencia de la ciencia (que supone la formación cognitivo-política de la voluntad). A este nivel del - discurso surge la pregunta : ¿ qué debemos querer - conocer? .

De esta manera, el discurso práctico se extiende a su vez a la argumentación ligada al desarrollo -- cognitivo. Al mismo tiempo, este último paso hace - saltar los límites del discurso práctico, porque la cuestión práctica, qué conocimiento debemos querer, según lo que nosotros sabemos que debe valer como - conocimiento, aparece dependiente de la cuestión -- teórica, qué conocimiento podemos querer" (234).

La razón teórica y la razón práctica aparecen en este nivel como dos momentos de una única racionalidad más abarcadora : la racionalidad comunicativa - (235). Racionalidad, que vista desde el discurso -- teórico y práctico, aparece como el proceso del desarrollo de la formación discursiva de la voluntad (236).

- c) Señala por dónde tiene que caminar la solución - a los problemas de legitimación. Es decir, los problemas funcionales de la sociedad en su conjunto, - allí donde el potencial justificativo, accesible al nivel existente, se encuentra agotado, resultando -

accesible, sin embargo, un nuevo nivel de justificación.

La sociología sabe que "las sociedades no pueden sustituir, en límites discrecionales, instituciones y normas de acción dotadas de validez intersubjetiva, y necesitadas de legitimación por medio de máximas de actuación racional-teleológicas. Pues también las modernas sociedades, que regulan amplias esferas de la vida (...), según criterios de percepción estratégica de intereses individuales, continúan teniendo que asegurar, como antes lo hacían, la legitimabilidad del marco institucional (...). Las sociedades, pues, no pueden renunciar según sus conveniencias a apoyarse en pretensiones normativas de validez " (237).

Vista la problemática de la justificación de las normas desde una perspectiva socio-política, no se puede optar, tan fácilmente como en los planteamientos individuales, entre acción consensual y estratégica. De aquí que, el discurso práctico sea el medio de legitimación de las sociedades racionales. - La racionalidad de una sociedad depende del nivel de formación discursiva de la voluntad. Y recíprocamente, allí donde se somete a reinterpretación las convenciones establecidas en materia de necesidades, a través de la argumentación sin coacciones, se torna transparente la propia sociedad y se corrigen los auto-engaños. Es decir, se está construyendo una sociedad racional, donde la legalidad es legítima.

Siguiendo la flecha de esta reflexión, una sociedad racional y humana, en el estado actual, exigiría un proceso reflexivo de interpretación de las necesidades y normas que hasta la fecha se viene verificando de forma espontánea. "En sociedades del tipo de la nuestra, las pretensiones de validez de las normas sólo encuentran reconocimiento, muy probablemente, si disfrutan de la presunción de que resistirían a un modelo de justificación universalista, en última instancia, pues, a una formación discursiva de la voluntad de los afectados. (Semejantes presunciones frecuentemente sólo pueden asegurarse mediante bloqueos de la comunicación producidos en términos sistémicos)" (238).

d) Apunta cual es el principio que sirve como norma de la teoría crítica de la sociedad : el modelo de la represión de los intereses generalizables. "Una teoría de la sociedad que se proponga ser una crítica de las ideologías, solo puede identificar la fuerza normativa encerrada en el sistema de instituciones de una sociedad, si se parte del modelo de la represión de intereses generalizables y compara las estructuras normativas existentes en cada caso, con el estado hipotético de un sistema de normas construido, "ceteris paribus", discursivamente. Una reconstrucción de esta índole, emprendida por vía contrafáctica, puede llevarse a cabo, según creo, desde el punto de vista de una pragmática universal " (239).

7. En el discurso práctico, también es cierto, que el nivel de justificación depende de las estructuras de la imagen del mundo acentado. Volvemos a situar el discurso práctico sobre el inevitable subsuelo del mundo de la vida.

Pero, para Habermas, las estructuras del mundo de la vida no experimentan variaciones arbitrarias, sino que siguen una lógica evolutiva reconstruible "a posteriori" (240).

Quiere decir esto, que el discurso práctico, históricamente, "se verifica contra fundamentos de legitimación --cuestionados cuando se han alcanzado umbrales en la evolución social, siempre con referencia al nivel siguiente de justificación, hecho accesible en la evolución de las imágenes del mundo. Este nivel, a su vez, puede ser puesto en cuestión en el curso de la ulterior evolución. La crítica a las legitimaciones existentes tiene una validez --siempre relativizada por referencia a los sistemas conceptual y lingüístico adoptado en la argumentación (o, si se prefiere, por el lenguaje teórico). Pero los postulados a los que asiste una bien fundada carga crítica de la legitimación no pierden su validez por el hecho de que el lenguaje teórico en el que recibieron formulación haya sido superado históricamente por uno nuevo, sino que debiera ser posible reconstruir su validez relativa en el nuevo sistema de referencias, de modo similar, a como ocurre en el marco de la mecánica cuántica con la pretensión de validez de la mecánica clásica (sin que, con esta --

comparación, pretenda diluir las diferencias estructura-- les entre el desarrollo de la ciencia y el de la moral)" (241).

Descubrimos así que, desde una perspectiva evolucionis-- ta, lo que realmente interesa es la criticabilidad de pre-- tensiones de validez que están enfocadas hacia su solven-- tación discursiva. Esto supone haber alcanzado el nivel -- de la universalidad en el desarrollo político-moral de la ciencia. Tal nivel se institucionaliza en la humanidad, en la Inglaterra del S.XVII y en U.S.A , teniendo como -- predecesores a las ciudades italianas del renacimiento , el surgimiento de la opinión pública burguesa y la demo-- cracia burguesa como forma de gobierno (242).

Se nos hace también comprensible que, dado el carácter histórico-evolutivo del proceso de aprendizaje moral, el necesario complemento a un tramamiento pragmático-formal sea el histórico-evolutivo y del desarrollo de la conciencia moral (243).

3.4. La racionalidad estético-expresiva

La reflexión no pertenece en exclusiva al ámbito cogni-- tivo-instrumental y práctico-moral. Hay una racionalidad típica de las expresiones evaluativas y expresivas.

"Los actos de habla expresivos, que sirven a la expre-- sión de vivencias, pueden ser afirmados o negados desde -- el punto de vista de la veracidad de la auto-descripción del locutor. Claro está, la exigencia de veracidad vincu-- lada con las manifestaciones expresivas no es del mismo -- género que la pretensión de verdad o rectitud, que podían ser solventadas directamente por argumentos. El hablante puede demostrar en cualquier caso con la consecuencia de sus acciones, si él realmente había pensado lo dicho. La veracidad de las expresiones no se puede fundar, sino -- sólo mostrar; la no veracidad se puede traicionar en la -- falta de consistencia entre una expresión y la acción li-- gada internamente con ella" (244).

No hay, pues, discurso para la veracidad de los actos de habla expresivos . Como tampoco para las expresiones --

evaluativas o estéticas. Estas se sitúan en el ámbito de los valores culturales de una determinada tradición y sociedad. " Los valores pugnan, en todo caso, por interpretaciones que, en un momento dado, en el círculo de los afectados, pueden ser descritos y normados según un interés común. La corte de reconocimiento intersubjetivo que se forma alrededor de los valores culturales, no significa en absoluto, una pretensión de asentimiento cultural general o universal. Por esta razón, las argumentaciones que sirven a la justificación de los standards de valor, no satisfacen las condiciones de los discursos. En el caso prototípico adoptan la forma de la crítica estética"(245).

La argumentación de la crítica estética es una forma de tematizar nuestras expresiones evaluativas a la búsqueda de los baremos más adecuados. Las razones pretenden presentarnos la obra literaria, musical, pictórica, etc, de tal manera que sea considerada como una auténtica expresión de una experiencia ejemplar, como encarnación de una exigencia de autenticidad.

La función, por tanto, de las razones aportadas por el crítico, tratan de hacer que la percepción de la obra conduzca a la evidencia de la autenticidad. La experiencia se convierte en motivo racional para la aceptación del correspondiente estándar valorativo. "La fundamentación de las expresiones evaluativas quiere decir, la indicación de la preferibilidad de los valores y la fundamentación de las manifestaciones expresivas, la mostración de la transparencia de la auto-descripción" (246).

Pero la discusión sobre las cuestiones del gusto, aunque se apoyan en la fuerza racional motivante del mejor argumento, no tienen un valor universal. Estén siempre remitidos al horizonte del mundo de la vida de una determinada cultura. De aquí que, "la crítica de los standards de valor presupone una precomprensión común entre los participantes en la argumentación, que no está a disposición, sino que constituye y limita a la vez, el ámbito de las exigencias de validez tematizadas " (248).

Un caso especial dentro del campo de la crítica de las manifestaciones expresivas es el trabajo del terapeuta. "La crítica de un terapeuta, sobre los auto-engaños de su analizando, se puede entender también como el intento de -

influenciar, es decir, de convencer al otro en sus opiniones con ayuda de argumentos. El paciente que no se conoce así mismo en sus deseos y sentimientos, que está preso de ilusiones sobre sus vivencias, tiene que ser llevado en la conversación analítica por medio de argumentos a la visión de la falsedad no percibida de sus manifestaciones expresivas. Sin embargo, no existe aquí la misma relación, entre la pretensión de veracidad del enunciado de una vivencia expresada con intención comunicativa y el habla argumentativa, que la relación entre una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y una disputa discursiva. La argumentación no se vincula aquí de la misma manera que en las expresiones comunicativas que contienen pretensiones de validez. En una conversación terapéutica orientada al auto-conocimiento no son satisfechos algunos presupuestos para un discurso : la pretensión de validez no es reconocida de antemano como problemática ; el analizando no tiene ninguna hipótesis sobre lo dicho ; por su parte, no son excluidos en absoluto todos los motivos, excepto la búsqueda cooperativa de la verdad ; no existen relaciones simétricas entre los interlocutores, etc. Al mismo tiempo se apoya la fuerza sanante de la conversación analítica, según la concepción psicoanalítica, también en la fuerza convincente de los argumentos usados . Quiero dar cuenta de esta circunstancia especial hablando siempre de "crítica" en vez de "discurso", cuando los argumentos son aplicados, sin que pueda ser presupuesto que los participantes satisfacen las condiciones para una situación de diálogo libre de toda coacción externa e interna" (247).

Aunque no se encuentran en Habermas muchas reflexiones acerca de las vinculaciones entre los actos de habla expresivos, regulativos y constativos y sus respectivos mundos, queda claro : 1) su enraizamiento común en las estructuras básicas de la acción comunicativa ; 2) el carácter racional, aunque no discursivo, de la pretensión de veracidad y su consiguiente pertenencia a la racionalidad comunicativa ; 3) la necesidad de la veracidad para una forma de vida en verdad y rectitud, o, dicho de otra manera, la acción comunicativa pone de manifiesto la mutua exigencia y necesidad de los momentos cognitivo, moral y estético. Precisamente, a través de este ligamen interno, profundo, que descubre el análisis pragmático formal de la acción comunicativa, se entienden algunas sugerencias esporádicas de Habermas, que apuntan hacia la función creativa de nuevos niveles de expresión. Estos posibilitarían un -

salto cualitativo en la discusión de convenciones y necesidades que representa un avance en la formación discursiva de la voluntad. En esta línea están todos los procesos que "pueden ser resultado de una auto-reflexión que torne --- transparente la propia naturaleza interior y corrija los auto-engaños ; pero también puede ser resultado de un proceso creador de semantización que aflora nuevos potenciales significativos a través de los sistemas no proposicionales de signos de la literatura, el arte, la música. En este sentido la argumentación moral permanece abocada al apartamiento - ya sea terapéutico, ya sea artístico-creador - de las barreras comunicativas" (249).

4. LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD EN LA PRAGMATICA FORMAL.

Este apartado puede ser un avance provisional de lo alcanzado hasta ahora en la tarea de una fundamentación de la sociología. La cuestión fundamental gira en torno a las aportaciones del análisis pragmático formal de la acción comunicativa, para solucionar los problemas planteados -- por el modelo de la teoría del conocimiento. Más allá, -- nos encontramos con la cuestión abierta, no respondida en la primera generación frankfurtiana, acerca de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad.

Procuraré, como en todo balance, indicar el debe y el haber, lo positivo y lo negativo, las ganancias adquiridas y las deudas que todavía nos quedan por saldar.

4.1. LA TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA Y EL COMIENZO DE LA TEORIA DE LA SOCIEDAD

En las primeras líneas de la "teoría de la acción comunicativa" (250) lanza Habermas una afirmación con todas las pretensiones de una tesis: "la teoría de la acción comunicativa no es ninguna metateoría, sino el comienzo de una teoría de la sociedad que se esfuerza por mostrar sus normas críticas". Me parece que en el recorrido efectuado con Habermas esta tesis, esté ya validada en sus rasgos principales.

a) Las aportaciones del cambio de paradigma

La pragmática formal en cuanto busca la reconstrucción de las reglas generales de la acción comunicativa, se sitúa con un modelo de al menos dos sujetos. Hemos pasado de la filosofía de la conciencia o subjetividad que enfrentaba siempre a un sujeto con un objeto, a un sujeto que entra en interacción con otro, sobre algo, en el mundo, a través del lenguaje especialmente. Este modelo de la acción comunicativa:

1) Ofrece la posibilidad de escapar de la condena de la objetivación.

Horkheimer y Adorno, a partir de las experiencias dolorosas y nefastas de su tiempo, indagaron la -- raíz de la barbarie que veían institucionalizarse. En sus reflexiones creyeron alcanzar "la dialéctica de la ilustración" en la inevitable postura objeti-

vente del "homo cognitivus". Para la máquina cognitiva todo devenía objeto de manipulación intelectual, primero, y de control técnico, después. El hombre en su desarrollo intelectual aparecía apesadumado en su cada vez mas poderosa secreción cognitiva. El auto-estrangulamiento era el final entrevisto por una "cosificación" que no era un fenómeno epocal, ni propio de un sistema, sino dinámica propia de una lógica cognitivo-instrumental, que le parecía a Horkheimer "el pecado original" de la humanidad.

Esta cadena macabra se rompe al cambiar de paradigma. Los esfuerzos de Adorno y Horkheimer por buscar una reconciliación con la naturaleza y con los hombres (pero que aparecían paradójicos, puros deseos impotentes y contradictorios), tienen su fundamentación racional en la estructura íntima del ejercicio del pensamiento, como le vemos reflejarse en la acción humana por excelencia, la acción comunicativa. El hombre no está necesariamente condenado a tratar todo "como cosas". Este modo de relacionarse es uno de los posibles. El correspondiente a un tipo de acción teleológica, instrumental o estratégica (251). Pero la acción social, como ya fue entrevisto por Weber, tiene una dimensión cooperativa que se orienta a la comprensión. Es justamente esta orientación al entendimiento mutuo, antes que el éxito egocéntrico o al resultado eficaz previsto, lo que, caracteriza a la acción comunicativa. Si seguimos este tipo de acción a través de la pragmática formal, nos damos cuenta, que la orientación a la comprensión supone un asentimiento de los participantes racionalmente motivado. Y es precisamente esta racionalidad ínsita en la acción comunicativa el gran hallazgo de la pragmática formal de J.Habermas. No la cosificación, sino la colaboración con el otro y los otros habita como telos en el lenguaje humano. Y en su raíz yace el acuerdo racional. Desde esa fuente avista la solidaridad como meta y no el individualismo egoísta; la cooperación en la búsqueda de un objetivo, no la eficacia cueste lo que cueste o el éxito personal; la definición conjunta de planes y situaciones y no la imposición de mi postura, situación o visión; la discusión guiada por las mejores razones, y no la fuerza, la manipulación o el engaño.

El cambio de paradigma nos ha sacado de la jungla de la acción instrumental y estratégica y colocado - en una sociedad habitable. Del infierno de la cosificación hemos pasado a ver el reflejo de un cielo en el caleidoscopio de la pragmática formal. ¿No corremos ahora tras imágenes irreales construidas por la magia del pensamiento idealista?

Habermas no ha negado la existencia y necesidad - de la acción instrumental y estratégica. Ambos son - elementos igualmente fundamentales de la interacción social. Pero frente a su poder devorador, que quisiera mostrarnos solo la racionalidad de la eficacia y el utilitarismo, nos muestra otra parte de la acción social. Esta parte, por lo menos, tiene tantos derechos como la otra de ser considerada y abordada por las ciencias sociales. Más aún, la pragmática formal nos muestra que la acción original es la orientada a la comprensión, las demás son formas derivadas.

Acuí aparece otra aportación del cambio de paradigma .

2) La liberación sociológica de la acción instrumental

Weber ha sido uno de los grandes de la sociología que vió que la acción social pertenecía a sus conceptos centrales. La sociología era teoría de la acción social. Pero su versión oficial, según Habermas, incurrió en un estrechamiento típico en la historia del pensamiento sociológico : la acción social fue tratada desde un actor que se orienta a un objetivo determinado. Desde Weber hasta los actuales tratamientos analíticos de la acción social (252) se mantiene el mismo método. Predomina una consideración atomista, de un actor aislado. Se desprecian los mecanismos de coordinación de la acción. El lenguaje es considerado un medio entre otros, y, lo importante, es el éxito del actor y cómo, para ello, puede influir en el interlocutor.

El modelo de la acción comunicativa - que se remite al interaccionismo simbólico de Mead, los juegos de lenguaje de Wittgenstein, los actos de habla de Austin, la hermenéutica de Gadamer y la corriente de la "verstehende Soziologie" - considera el lenguaje como

el medio para una comprensión no reducida, donde, un hablante y un oyente, a partir del horizonte pre-interpretado del mundo de la vida, se refieren a algo - en el mundo objetivo, social y subjetivo y tratan de ponerse de acuerdo sobre una definición conjunta de la situación (253).

El modelo normológico de un solo actor tiende a -- concebir el mundo como el mundo existente de cosas y pasa rápidamente a primer plano la racionalidad de -- las relaciones medios-fines, quedando el lenguaje recortado a una función transmisora de contenidos proposicionales. Lo que Apel llama la función descriptiva del logos del lenguaje, es en este modelo predominante. Se olvida que más allá de la aserción el lenguaje tiene un rol ilocucionario. Este concepto da paso a un sujeto que salta por encima de la prisión del mundo objetivo y se entiende con otro acerca de las -- normas y conveniencias del mundo social o de su propio mundo interior. No es solo la eficacia de la acción o de la verdad de la afirmación lo que se juega en la acción comunicativa. Aparece la rectitud del -- mundo social y la veracidad de los interlocutores. -- Sin olvidar el saber dado del transfondo de la vida, sobre la que se apoya inevitablemente todo conocimiento reflejo.

El paradigma comunicativo ha ensanchado las perspectivas de la sociología. Su campo no se reduce al mundo objetivo. la racionalidad que tiene que circular en sus consideraciones no puede ser solo la de las -- relaciones medios-fin. El lenguaje vale para algo más que para transmitir información sobre el mundo físico. El mundo de las interrelaciones personales, de la cultura, el mundo social en definitiva, encuentra respetada y expresada su peculiaridad. Los esfuerzos weberianos por apresar el sentido no se escurrirán -- entre los agujeros de la teoría intencionalista de la conciencia. Las luchas de Dilthey y de los neokantianos del sudeste alemán por salvaguardar la especificidad de la cultura frente a la naturaleza, encuentran su razón de ser, sin polarizaciones dualistas. En la raíz del lenguaje el conocimiento se abre con más o -- menos intensidad y claridad tanto a lo objetivo como a lo subjetivo y lo social. La unidad y legamen que se manifiesta en la metateoría no puede romperse totalmente a nivel metodológico. La complementariedad -- de métodos es la consecuencia normal en la que desem-

boca una sociología no reducida al tipo de acción es tratégica e instrumental.

El nuevo paradigma ha originado este complejo haz de consecuencias, que lo podríamos resumir en sus -- tres rasgos mas notorios: 1) la liberación de la sociología de su reducción a la acción social en cuanto acción instrumental y estratégica ;2) un tratamiento más adecuado y objetivo de la acción social, y 3) la necesaria complementaridad de los métodos nomológico y comprensivo.

3) Posibilidad de un tratamiento diferenciado y objetivo de la racionalización social moderna.

Las consecuencias anteriores con ser de gran calado se mueven en una esfera de dimensiones teóricas -- muy amplias. Se corre el riesgo de pensar que cuando tal cambio de perspectiva baje a la realidad del análisis de una sociedad concreta han perdido su virtualidad. En el "campo concreto" todos los gatos son pardos. Me parece, que el ejemplo de Weber y de la Teoría Crítica de la Primera Generación es paradigmático. Weber fué el primero que emprendió un ingente esfuerzo por explicar el proceso de racionalización en occidente y la destrucción de las cosmovisiones -- tradicionales. A través de sus estudios, sobre todo de sociología de la religión, se advierte que Weber ha captado la creciente diferenciación e independencia de las esferas de la ciencia, moral y arte. Pero hay un predominio, en su tratamiento de la racionalidad en la sociedad moderna; la consideración instrumental-estratégica. Como diagnóstico de nuestro tiempo es acertado, pero en cuanto explicación sociológica queda constreñida a un horizonte estrecho. La teoría crítica de Horkheimer y Adorno captan este estrechamiento, pero no dispusieron del instrumental para llevar a cabo un diagnóstico correcto.

Dos ejemplos importantes de la historia del pensamiento sociológico que tienen sus continuadores. Por que la imposibilidad de una teoría adecuada de la modernidad se inscribe en el marco de un tratamiento -- no reductor de la racionalidad. Las consecuencias deducidas por Weber, Adorno, Parsons, Bell, Berger y Habermas sobre la sociedad moderna, la pérdida de sentido

de libertad, liquidación del individuo, etc., se diferencian no solo en detalles o valoraciones, en el fondo, hay aproximaciones diversas con modelos de acción social y de racionalidad distintos.

Todavía nos tendremos que ocupar más detenidamente de esta cuestión. Por eso baste por ahora esta indicación acerca de las repercusiones que el cambio de paradigma puede tener en una teoría de la modernidad. Y apuntar que el giro lingüístico en la teoría social alcanza hasta el relieve de las formas sociales concretas. También aquí es verdad lo anotado por T.S. Kuhn para las ciencias naturales, el paradigma tiene una función regulativa de la investigación, hay problemas que son vistos u ocultos dependiendo del paradigma utilizado (254).

b) La fundamentación teórico-normativa de la teoría crítica de la sociedad.

A través de la teoría de la acción comunicativa se llega a captar los tres pragmáticos universales que están -- presentes en todo acto de habla : verdad, rectitud y veracidad. Se muestra también la exigencia de validez que presuponen siempre, con la implícita o explícita toma de postura. Precisamente la fuerza ilocucionaria radica en la cuestionabilidad a la que están abiertas las pretensiones de validez. Esta criticabilidad es la otra cara de la justificación argumentativa que pueden recibir. Justificación que será intersubjetiva y con la única coacción de los mejores argumentos .

Habermas observa que la universalidad de la pretensión de validez solo se da en el caso de la verdad y la rectitud, pero no en el de la veracidad. Por tanto, todo cuestionamiento que exija una fundamentación racionalmente motivada con carácter universal, es decir, ante cualquier interlocutor de cualquier tiempo, solo se da ante la verdad y rectitud de los actos de habla. Su problematicidad funda el discurso teórico y el discurso práctico.

El punto central del razonamiento habermasiano son los presupuestos de la disposición a iniciar un discurso. Quiere decir que, hemos aceptado entrar con otro (s) en interacción a la búsqueda conjunta de las razones mejores para aceptar o rechazar la verdad o rectitud de una expresión efectuada. Acuí mismo ya hemos dado el paso a la "transub

jetividad" y sentido como regla el consenso por razones, -- para solucionar los conflictos sobre la verdad o la rectitud. La guía será la universalidad de los argumentos e interés. Hemos descubierto la estructura racional implícita en la acción comunicativa. Y esta conduce sin solución de continuidad, o si quiere, contiene en ella misma, un principio moral : hay que proceder sin coacción de ningún género, en búsqueda cooperativa de las mejores razones, hasta alcanzar el consenso racional de los participantes. El discurso así relacionado está postulando una situación -- ideal de diálogo. Las propiedades formales anteriores solo se pueden cumplir en una situación de simetría de los participantes, donde todos puedan argumentar y todo se -- pueda argumentar. Pero, a su vez, la situación ideal de -- diálogo postula una situación ideal de sociedad. Sólo hay situación ideal de diálogo en una forma de vida donde la libertad fuera real, la ausencia de coacciones la regla, la transparencia en la comunicación lo cotidiano y la justicia y solidaridad el complemento necesario a una cooperación democrática en la determinación de los intereses y necesidades comunes. La lógica descubierta por la pragmática formal nos conduce a una racionalidad que atraviesa el lenguaje y que se manifiesta en el discurso teórico y práctico. En su raíz última, la verdad se revela en la comunidad lingüística libre (Bruno Puntel) y está inhabitada por la "buena vida". Verdad, justicia y libertad se -- dan la mano.

Si el análisis efectuado por Habermas es correcto, hay que incluir que hemos tocado los fundamentos de la investigación social. Si el camino de la acción comunicativa, en cuanto acción social, nos muestra al final, que la verdad se revela en una comunidad de hombres libres y solidarios, hemos alcanzado el cimiento de la teoría crítica de la sociedad. El objetivo de esta era mostrar que sus análisis en cuanto fueran correctos, tenían una exigencia moral. El juicio existencial que Horkheimer adscribía a la Teoría Crítica quería decir, que su análisis de sociedad no podía ser tomado como una descripción social más, que se sigue o se deja, según gusto y decisión personal. A su objetividad (verdad) le pertenecía la exigencia de tener que ser realizada de acuerdo, o en contra, de lo tematizado. La teoría no se podía desvincular de la praxis, ni esta de aquella.

Como nos recuerda Lorenzen (255) esta pretensión es tan vieja como el pensamiento occidental. Sócrates y sus discípulos Platón y Aristóteles, trataban de demostrar - que la razón podía y debía dirigir la vida. El cristianismo heredó este planteamiento, sustituyendo la razón por - la voluntad de Dios. La ilustración señala la vuelta a la razón. Tras la crítica de Kant a la razón teórica y a la razón práctica, la pretendida unidad pareció quebrarse - definitivamente. La tradición neo-tomista mantuvo siempre esta exigencia, pero pertenece a la tradición hegelomarxista la rotunda afirmación, de que la razón no sólo es - teórica, sino que la razón es primariamente práctica, ahora bien esta afirmación siempre ha estado amenazada de ser - más, o un principio que no se demuestra, o un eslogan para el activismo sociopolítico. El análisis de Habermas es el audaz intento de recomponer la unidad de las dos razones perdida desde Kant. Es una reconstrucción kantiana -- que vendría a mostrar que la verdad y la justicia, la ética y la ciencia, la teoría y la praxis, se implican mutuamente. Estamos ante una repercusión de la unidad razón -- teórica, razón práctica, que en la clave de teoría social, quiere decir, que el rigor de la teoría se alía estrechamente con la crítica y el juicio ético, sobre lo que está dado en la sociedad y su futuro.

Dada la importancia de las afirmaciones que estamos haciendo, conviene reflexionar más detenidamente sobre su alcance.

1) La verdad inhabita en la sociedad justa, luego no hay teoría social neutra.

El núcleo de la pragmática formal habermasiana alcanza esta afirmación : la verdad se consigue mediante el acuerdo alcanzado en la libre discusión de todos los implicados. Pero aquí se está aceptando ya un principio : el principio del consenso o del discurso. Descubrimos que allí - donde se argumenta libre y racionalmente, buscando intersubjetivamente la verdad, se ha reconocido ya, al menos - implícitamente, este principio. Quiere decir esto, aplicado al caso del sociólogo, que en la investigación de la verdad de los hechos sociales, está ya implícito este principio normativo del discurso. Principio consensual, que supone "una sociedad buena", es decir, libre y justa.

Esta vinculación entre verdad y justicia o, más en general, entre "hechos" y "normas" o "valores", pone en tela de juicio la tesis de la "Wertfreiheit" weberiana. Habermas converge en este punto con los constructivistas de Erlangen, que muestran el contexto existente entre las normas fundamentales de la racionalidad científica y las normas fundamentales del comportamiento racional o del diálogo racional. El científico necesariamente procede guiado por unos standards cuyo reconocimiento no es arbitrario (256).

A este mismo resultado llega un Ch. Taylor, siguiendo a G. Myrdals, cuando prueba cómo las premisas valorativas del investigador, prejuzgan el espacio de variaciones de los análisis empíricos. Las teorías mismas presentan, así mismo, una vinculación con determinados valores. No hay hechos puros; estos son vistos siempre a través de determinados valores (257).

P. Winch ha indicado cómo toda interpretación antropológica es deudora de la propia cosmovisión del investigador. Pero como Habermas mismo le ha indicado, esto no impide la aplicación crítica del propio saber y del de la cultura extraña a dicha cosmovisión (258). Winch presupone esta mezcla de horizontes, cuando advierte la posibilidad y necesidad de aprender de otras culturas. Esto solo se puede decir, si se acepta situarse en un ámbito común de referencia a la verdad.

La ventaja del planteamiento de Habermas es que permite explicar, porqué hay una referencia radical a la verdad, aunque en el sistema teórico se hagan presentes los juicios de valor del investigador. Y con la teoría constructiva, y más allá de ella, afirma la radical vinculación entre verdad y norma.

Y si es cierto que no hay neutralidad posible, tampoco se admite ni un relativismo, ni un pluralismo valorativo cualquiera. La verdad no se revela a cualquier tratamiento, sino sólo al que se ejerce en la argumentación libre orientada al consenso racional. Y sabemos que detrás de la comunidad ideal de diálogo está la sociedad libre, igualitaria y solidaria. Hacia ella apunta el compromiso de la razón, porque en ella se desvela la verdad.

2) La objetividad sociológica pasa por la rectitud (justicia) social.

El dar cuenta de los hechos sociales objetivamente recibe un nuevo tratamiento si la verdad no se puede desvincular de su dimensión práctica. Como dice A. Wellmer: "si se afirma la capacidad de la verdad tanto respecto a las cuestiones empírico-teóricas como también normativo-prácticas, si además, se afirma una interdependencia entre la decisión práctico-normativa y empírico-teórica, brevemente, entre pretensiones de validez "descriptivas" y "normativas", entonces es cuestionado, con el irreducible pluralismo de las últimas decisiones valorativas, igualmente - el irreducible pluralismo de las pre-decisiones categorizales. Hay entonces un continuum del discurso racional que abarca tanto a los problemas de decisión normativa, empírica, como categorial. Pero esto significa que el concepto de "objetividad" en las ciencias sociales solo se deja aclarar suficientemente en relación a las tres dimensiones del discurso" (259).

Lo acabamos de señalar antes: el libre decisionismo de valores cae por tierra, si la verdad se da la mano con la rectitud de las normas, y en el fondo, con una sociedad libre y solidaria. Objetivo será entonces, aquel análisis que de cuenta de lo que hay y lo que debe ser, de lo dado y sus potencialidades, apuntando a la realización de la -- "sociedad buena". Así lo entrevieron Adorno y Horkheimer (260), y ahora encuentra coherencia y justificación su -- afirmación.

Dicho a la manera habermasiana: si la verdad tradicional se ha mostrado en la pragmática formal, que se desglosa en la verdad del contenido proposicional, la rectitud de las normas que regulan la acción, y la veracidad del -- locutor, por ahí tiene que pasar la objetividad. La racionalidad recorre estas tres dimensiones de todo acto de habla, por consiguiente, en las tres se juega la objetividad, afectando a cada una en su sentido y mundo de referencia. Pues no parece lícito romper lo que está unido internamente, ni será adecuado y suficiente un análisis en una única dimensión, por ejemplo la proposicional. El hecho social se desvela en el contenido, pero también en sus referencias a las normas y al mismo sujeto cognoscente, dialo-- gente y actuante. Un análisis solo proposicional dará cuan-

ta de la objetividad de lo afirmado respecto al mundo físico, pero ese contenido (guerra, contrato, saludo, ...) - está referido a un mundo social normativo, que le proporciona justamente los aspectos morales, normativos, jurídicos... , sin los que no se puede entender "objetivamente" el hecho. La violencia que priva de esta dimensión al hecho social, o de la dimensión subjetiva (expresividad propia, aproximación personal al hecho, ...), descoyunta al hecho mismo y se aleja de una objetividad conforme a la racionalidad de la acción social comunicativa.

Estas breves reflexiones creo que bastan para indicar :
1) el nuevo lugar donde se sitúa la problemática de la objetividad en la sociedad, según la teoría comunicativa ;
2) la imposibilidad de reducirla a "objetividad proposicional" y, 3) la necesidad de que pase por la "objetividad - normativa".

3) El consenso como horizonte normativo de la Sociedad.

El discurso libre, que busca cooperativamente la verdad y rectitud, postula una situación ideal de diálogo, que se refleja sobre el trasfondo de una forma de vida ideal. Luego habrá que decir que esta es la norma que mide la sociedad. Más allá o más abajo, no podemos ir. Estamos ante el horizonte normativo de la sociedad.

Las instituciones, sistemas, regímenes, convenciones, .. sólo podrán ser llamados "racionales", "justos", "verdaderos", si se pueden fundar en un consenso discursivo, es decir, apoyado en razones convincentes para todos los participantes actuales y para cualquier participante. Únicamente este principio del consenso discursivo puede presentar una realización social como "verdadera" y "justa". El principio del consenso libre por razones se alza como el principio legitimador de la sociedad.

Es un principio formal. No presenta contenidos concretos exigidos para todos. Sino un método y norma exigido para todo : solo se acepta aquello que acepten todos los afectados a través de un proceso discursivo libre. En el fondo, como ya dijimos, se ve que sólo se podrán caracterizar como racionales, verdaderos y justos, aquellos intereses comunes factibles de ser generalizables.

Únicamente en el universalismo de los sistemas de valores se abre la racionalidad. Desde aquí se advierte que

todo pretensión por dotar de vigencia general a intereses de índole particular, se mostrará como un engaño, una manipulación o una violencia. La legitimidad democrática - se apoya en este principio, pues "legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovista de buenos argumentos ; un orden legítimo merece el reconocimiento (...). Tanto histórica como analíticamente, el concepto encuentra, pues, aplicación a situaciones en las que se discute la legitimidad de un orden" (261).

El principio del consenso discursivo en cuanto no señala los contenidos, sino las condiciones normativas bajo las que se alcanzan las decisiones e intereses racionales, presenta algunas semejanzas con la idea del contrato del derecho natural moderno y con la ética formal kantiana. - Pero "supera" (aufhebt) a ambas.

El imperativo categórico, en cuanto expresión del principio fundamental de la ética formal de Kant, es desarrollado como lógica, no como procedimiento. De aquí el imperativo categórico se presenta con rasgos monológicos ; como una construcción lógica fruto de un solo individuo. Es la voluntad de un individuo quien se determina en su actuación, siguiendo la lógica de un principio formal : que sea una actuación generalizable para todos.

"Pero si los motivos y los objetivos de una acción solo son accesibles bajo el significado dependiente de la tradición no puede ser el actor individual la última instancia para la continuación o la revisión de la interpretación de sus necesidades. Sus interpretaciones cambian - más bien en el contexto del mundo de la vida de los grupos sociales a los que pertenece, en cuyo proceso natural poco a poco pueden penetrar los discursos prácticos. Así como la tradición en la que ha crecido, no está a disposición del individuo, tampoco es el señor de las interpretaciones culturales a cuya luz entiende los motivos y los objetivos, sus intereses y sus orientaciones valorativas. El principio monológico de la ética kantiana es impotente como todo método monológico, frente a tal tarea" (262₁).

Además, como Marx mostró en su crítica al derecho de - Hegel, Kant y Hegel, presuponen un contexto de libertad igualdad y propiedad privada, falso. El principio de la -

equivalencia en el intercambio es ideológico. Ni histórica, ni estructural, ni en su perspectiva de desarrollo futuro, hay tal equivalencia, ni libertad. Habermas recuerda que el principio que Marx aplica en sus análisis para desvelar el carácter ideológico de esta situación es el principio del universalismo de los intereses. Los intereses de la burguesía se mostraban falsos porque no se podían generalizar: expresaban los intereses de sólo una clase.

Y ¿cómo se puede examinar la generalidad de los intereses, a no ser en el seno del discurso?

La otra tradición, más antigua, que presenta condiciones formales de una posible formación del consenso como factor de fuerza legítimamente, es la idea del contrato del derecho natural. Su primera elaboración se debe a Rousseau. Significa un nuevo principio social: "el principio de la regulación del comportamiento, mostrando las vías a través de los cuales en el comportamiento (de las personas), la justicia puede ocupar el lugar del instinto. Aquella situación en la que el individuo se transfiera totalmente a la comunidad, con todos los derechos que espontánea y moralmente le corresponden, sintetiza las condiciones desde las que sólo pueden fingir como legítimas, aquellas regulaciones que expresan un interés común o, más claramente, la voluntad general" (262).

También aquí son las condiciones formales las que cobran fuerza legítimamente por sí mismas. Los procedimientos y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio. Pero también en el contrato se jugaba con una situación de libertad falsa y se quería hacer pasar el interés particular por el general. En ambas teorías se introducía el a priori de la legitimación de la ordenación burguesa de la propiedad privada.

El principio del consenso discursivo prosigue ambas tradiciones, de que la fuerza legítimamente sólo la poseen reglas y premisas comunicativas que permiten distinguir un acuerdo o pacto obtenido entre personas libres e iguales, frente a un consenso contingente o forzado. "El único contenido normativo sobresaliente que se desprende de tal principio del consenso, consiste en el relativo a la forma estructural de una relación dialógica entre individuos, que podemos caracterizar también como una relación libre de coacción, de reconocimiento mutuo. Con ello ^{se} alcan

za, pienso, la intención fundamental kantiana mejor que lo consiguió el mismo Kant con su ética : esto es, resaltar - una determinación formal como el único a priori de contenido visible de la conciencia moral. No se trata solo de la forma de una relación del sujeto actuante cabe sí mismo, sino de la forma de una relación intersubjetiva, que al mismo tiempo es una praxis del diálogo. A través del discurso se evita, al mismo tiempo, el recurso a la pura -- facticidad - o a las normas válidas, o a las necesidades - coyunturales, intereses e interpretaciones de los individuos - como ocurre en Kant, al no ser cuestionable el --- transfondo, porque por detrás es más activa la mediación de forma y contenido. En el discurso todas las dimensiones de la facticidad social son introducidas en el movimiento de la posible crítica y del posible cambio discursivo " - (263).

"El concepto fundamental teórico de una ética comunicativa es el discurso universal, la forma ideal de comprensión lingüística. Porque esta idea de la comprensión racionalmente motivada, está ya establecida en la estructura del lenguaje, no es ninguna mera exigencia de la razón práctica, sino está integrada en la reproducción de la vida social. Cuanto más asume la acción comunicativa las -- cargas de la integración social, tanto más fuerza debe ganar el ideal de una comunidad comunicativa ilimitada y sin distorsiones en la comunidad comunicativa real" (263₁).

La ética universal es la ética dialógica. Si una norma quiere ser universalizable y digna de consenso no forzado, no parece que haya otro medio, para^{no} suponer sincronizaciones preestablecidas de la reflexión, que el diálogo abierto y argumentativo. Desde este punto de vista la ética comunicativa representa una revisión reconstructiva de la - ética kantiana. R. Gabás sintetiza la máxima fundamental de esta ética " à la Kant", diciendo : "razona de tal manera que en los discursos pueda alcanzarse un punto de -- vista generalizable"(264). Esta ética dialógica asume en sí misma la idea central vehiculada por la tradición del derecho natural : las decisiones son tomadas por los afectados en situación de libertad e igualdad. Es una ética - que, como A. Harendt, no sabe lo que es "bueno" en cuanto contenido, sino en cuanto procedimiento de búsqueda. Proceso siempre abierto y que mira en la dirección de lo razonable, universalizable y libre.

4) La fundamentación normativa de una teoría crítica de la sociedad.

El principio del consenso motivado racionalmente no solo es el método para probar la legitimidad de un orden social, sino que nos proporciona la norma crítica de dicha sociedad. Sobre el fondo de una forma de vida ideal donde verdad, libertad y justicia coexisten, se destaca la situación social donde no se da un consenso racional de todos los participantes, sino una imposición mas o menos velada, o la manipulación de la comunicación, o se reducen al silencio determinados argumentos, etc. Es decir, se pone en evidencia hasta qué punto es posible, en una sociedad dada, las condiciones para un consenso sobre normas fundamentales en libertad e igualdad.

Dado que este punto ha sido muy debatido y malinterpretado (265), conviene aclarar el alcance de esta fundamentación crítica de la sociedad. El principio del consenso racional ofrece esta norma u orientación crítica que afecta, sobre todo, a las normas fundamentales de la sociedad y su legitimidad. Pero, como ya supo el derecho natural, no asegura este funcionamiento crítico respecto a la legitimidad de las normas derivadas. Dicho de otro modo, la anticipación de la situación ideal de diálogo y con ella, de la sociedad buena, ofrece una imagen de sociedad donde el interés particular coincide con el general (Hegel, Horkheimer), donde converge la "buena vida" con "la vida justa" ..., ; esta imagen utópica de sociedad, no ofrece lo que Horkheimer deploraba en toda utopía : su pretensión de saber concreto y claro de la futura sociedad. No hay tal saber. Hay, como se ve, una orientación conceptual, que en cada momento histórico se va llenando de contenido diverso supuesta una determinada línea : la de la verdad, justicia y libertad. Pero, qué sea libertad o justicia no se puede definir de una vez por todas. Permanece un concepto abierto, dinámico.

Si se han entendido bien estas precisiones, creo que se pueden evitar tres peligros y críticas no certeras al principio del consenso social como norma crítica de la sociedad .

- 1) Argüir que es una norma crítica vacía, que como prueba la realidad, no tiene aplicación. Funcionamos en un determinado orden institucional donde tal situa-

ción ideal de diálogo es un imposible. Y hay que tomar decisiones. Y se toman . Decisiones que, por tanto, no se guían por el principio del consenso racionalmente motivado, sino por el de la prioridad. Luego frente al postulado del consenso se podría esgrimir el postulado de la prioridad.

Acuí se confunde el nivel de la legitimidad de los principios con el nivel de las formas concretas de organización social. Como hemos dicho, es en el primer nivel donde funciona el principio del consenso como legitimador y como crítico. Allí no es una fórmula vacía. Porque, ¿qué otro principio^{se} puede presentar con pretensiones de racionalidad radical?.

Sin embargo, es cierto que respecto al segundo nivel no estamos muy dotados con solo el principio del consenso racional. Se requiere mediarlo concretamente a través de teorías socio-políticas que alcancen las formas sociales concretas de que se trate. A este nivel el principio del consenso puede -- proporcionar un impulso crítico, pero el resultado concreto del análisis no depende, como es lógico, -- de solo la voluntad crítica, sino de la adecuación y agudeza del análisis. Toda teoría crítica de la sociedad tiene que ser consciente del nivel en que se mueve y no hacer extrapolaciones para las que no está capacitada. En este punto puede y debe aprender de los análisis institucionales de una sociología tecnológica. Mejor expresado, aquí se atisba ya, la necesidad de tal sociología dentro de la teoría crítica. Aunque también se advierte, que la orientación vendrá proporcionada por el avance hacia una sociedad consensual.

- 2) Denunciar al consenso racional como una norma dogmática que conduce al totalitarismo y al terror (266). De nuevo se da la confusión entre poseer una orientación hacia el futuro de la "sociedad buena", con la posesión de la descripción de la futura sociedad que encarnaría la "sociedad buena" o consensual.

Sólo en este último caso se daría un cierre de la historia. Se conocería ya el futuro y el camino seguro hacia él. Toda disidencia, crítica, ... sería -

eliminada como contraria a la verdad peseida. Pero como dijo Herkheimer, la sociedad buena y emancipada es objeto de deseo, pero no de representación. Sobre ella pesa el segundo mandamiento del éxodo : -- del Absoluto no se pueden hacer imágenes. Esta tradición crítico-negativa la conoce Habermas y la prosigue conscientemente en este punto. Está lejos de afirmar que posee un baremo concreto con el que medir con exactitud los avances o los retrocesos de la sociedad en su marcha ineludible hacia la comunidad, ideal de diálogo. Ni hay tal marcha inevitable hacia un futuro social consensual, ni se conoce el camino para poder seguir pisadas totalitarias. Al contrario, el principio del consenso, al ser racionamente motivado y aceptar la via de la discusión argumentativa, está en el polo opuesto del dogmatismo y de sus consecuentes totalitarismo y terror. El -- principio del consenso racional no defiende a priori contenidos, sino solo el método discursivo como el criterio para poder alcanzar un posible consenso racional.

Habermas lo ha dicho claramente respondiendo a sus críticos : "La razón comunicativa opera en la historia como una fuerza "vengadora". Una teoría que identifica esta razón según el modo de las características estructurales y la conceptualiza como una racionalidad de procedimiento - en vez de misticar la como un destino - está protegida contra el peligro de asentardogmáticamente sus exigencias, precisamente a través de su ser formalizado. Tal teoría -- tiene a su disposición standars para la crítica de las relaciones sociales que traicionan la promesa de encarnar intereses generales, que son dados con la moralidad del orden legítimo y las normas válidas. Pero no puede juzgar el valor de las formas de vida rivales.

La racionalidad comunicativa contiene, ciertamente, una perspectiva utópica ; en las estructuras de la intersubjetividad no dañada se pueden encontrar las condiciones necesarias para que los individuos alcancen una comprensión entre ellos sin coacción, tanto para su identidad como individuos, llegando a la comprensión de él mismo o ella misma sin violencia.

Sin embargo, esta perspectiva solo comprende determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de posibles formas de vida y de historias de vida : no se extiende a la forma concreta de una forma de vida ejemplar o a una historia de la vida paradigmática. Las formas actuales de vida y las historias de vida actuales están encarnadas en tradiciones únicas. A. Heller tiene razón al insistir que la comunicación libre de dominación puede contar como una condición necesaria para la "buena vida", pero no puede reemplazar la articulación histórica de una forma de vida feliz" (267).

3) Indicar que es un holismo crítico improductivo

Si una teoría crítica de la sociedad se apoya en el principio normativo del consenso racionalmente motivado, únicamente puede efectuar denuncias generales o indicar la orientación general hacia donde se debe avanzar. Pero, como ya quedó indicado, no sirve para proporcionar ni una crítica concreta de las formas sociales organizativas, ni una orientación práctica aquí y ahora. Desde una teoría de los sistemas se cuestiona la razón de ser de un principio de este género tan poco productivo. En el fondo se pone en tela de juicio la existencia misma de la razón práctica. El principio de legitimación se pudiera sustituir por el principio de reducción de la complejidad en una situación determinada .

Acuí se evita el verdadero peligro que supone esta depotenciación de la crítica de la sociedad desde un principio práctico-moral intersubjetivo : sustituir la emancipación por la técnica. Detrás del dilema de la razón práctica y el principio del consenso racional, en cuanto su expresión crítica o su eliminación, está la mediación de la sociedad por los sujetos de la misma, o lo que Hegel denominó, la miseria moral de los individuos. En forma de pregunta : sin un punto moral crítico, ¿cómo se puede evitar la caída en la administración generalizada? La respuesta para Habermas es clara : sólo "la toma de partido en favor de la razón" puede salvar al individuo y la sociedad. Y esto significa, que sin discurso racional no hay dignidad del hombre, como dice al terminar los "Problemas de la legitimación en el capitalismo tardío"

Sintetizamos lo dicho : el consenso racionalmente motivado, con la situación ideal de diálogo que presupone y su correspondiente forma de vida ideal, constituye el fundamento crítico-normativo de toda teoría de la sociedad. -- Desde este punto de vista "la teoría de la acción comunicativa es el comienzo de toda teoría de la sociedad que se esfuerza por acreditar sus normas críticas". Pero tal norma se mueve al nivel de principio de legitimación y no de las formas concretas de organización social. Este status meta-teórico del consenso racional aporta un nuevo -- tratamiento de los problemas de la verdad y la objetividad en la sociología.

c) Un nuevo concepto de racionalidad

La teoría de la acción comunicativa nos ha descubierto la racionalidad immanente a las estructuras básicas de la acción comunicativa. Desde aquí, hemos regañado un concepto de acción social más rico y diferenciado. Sobre todo, hemos escarado al cerco de la racionalidad de la acción instrumental y estratégica. Como, desde Weber y la primera generación frankfurtina, la problemática de la racionalización y la racionalidad se ha convertido en una cuestión capital para la sociología y la teoría de la modernidad, me parece de particular importancia resaltar el concepto de racionalidad y los rasgos de la teoría de la racionalidad subyacente a la teoría de la acción comunicativa.

1) Un concepto de racionalidad no reducido.

Racional, después del análisis habermasiano, quiere decir la consideración cognitivo instrumental -- de la efectividad de los medios para alcanzar un -- fin o de la elección adecuada de reglas para la consecución de un objetivo. Estamos ante una decisión racional (acción estratégica) o una aplicación técnica adecuada para alcanzar un fin (acción instrumental). Ambos son momentos racionales de dos tipos de acción que tienen en común el estar orientados a la obtención de un objetivo. Es la racionalidad preocupada por la verdad de las proposiciones y la efectividad de los medios.

Pero junto a esta racionalidad está la propia de

la acción comunicativa, es decir, de aquella acción social realizada por al menos dos actores y orientada al entendimiento mutuo. Aquí también hay una dimensión cognitiva de la verdad, del contenido proporcional de las afirmaciones, pero, además, una racionalidad práctico-moral propia de las normas que regulan las acciones. Y estas dimensiones se han de completar con las dimensiones evaluativas, acerca de la adecuación de los standards valorativos empleados, como se manifiestan en la crítica estética por ejemplo, y la dimensión expresiva. La veracidad de las expresiones, la racionalidad de la acción dramática, posee también criterios racionales, que alcanzan su mayor cota en la crítica terapéutica. Sin olvidar que la corrección de las construcciones simbólicas es capaz de explicaciones y aclaraciones acerca de su inteligibilidad.

El espectro racional se ha ensanchado. Y ha alcanzado aquellos ámbitos que, desde una consideración cientista, pertenecían a la mística. Con grados y formas diversas de argumentación, pero siempre dentro de la racionalidad, hemos alcanzado un concepto de racionalidad a través de : 1) la distinción de las diversas acciones y tipos de argumentos ; 2) las pretensiones de validez que se manifiestan en todo acto de habla.

2) Una racionalidad teórica y práctica

El análisis de las pretensiones de validez de la verdad y rectitud de los actos de habla nos ha conducido, a través del discurso libre y argumentativo, a percibir como en el interior de la verdad anida la justicia y libertad; como las condiciones de la verdad y de la rectitud se implican mutuamente. En conclusión, no parece ser un residuo romántico el que la razón puede ser práctica. Desde la teoría de la acción comunicativa, la razón tiene que ser práctica. La unión de la razón teórica y práctica no es un mito, sino la exigencia misma de la razón, tal como se muestra siguiendo su lógica a través de la acción lingüística orientada a la comprensión.

La pretensión contraria de mantener separada la razón teórica de la práctica, se muestra desde aquí

un reduccionismo cientista fruto, casi siempre, de una incomprensión del funcionamiento mismo de la -- razón.

3) La racionalidad comunicativa

El nuevo concepto de racionalidad ganado a través de la acción comunicativa, muestra sobre todo su -- rasgo más característico en su capacidad justificativa a través del discurso. En este proceso de argumentación racional y libre en comunidad, se manifiesta la esencia de la racionalidad.

La razón aparece así, como expresamente acepta -- Habermas en formulación de A. Wellmer (268), sin -- unos contenidos mínimos, o standards mínimos, que -- sirvieran desde la magia primitiva al sistema económico moderno. "La racionalidad discursiva significa mucho más:

- a) una concepción procedimental de la racionalidad, es decir un modo específico de cantar -- las incoherencias, contradicciones y disensos y,
- b) un standard formal de racionalidad, que opera en un meta-nivel, vis-à-vis de todos los -- standards "substantivos" de racionalidad, que son parasitarios de un standard mínimo de racionalidad en el sentido de Lukes"

Es decir, con el nuevo concepto de racionalidad comunicativa "de ningún modo puede hablarse de una razón substancial, de una única razón objetiva, dotada de un único contenido. Materialmente solo tenemos -- diversos campos de razonamiento. En la evolución histórica la razón ha pasado desde una unidad de contenidos a su disgregación en diversos campos independientes. En nuestro tiempo la unidad de la razón es meramente formal : en todos los campos se argumenta por razones de cara a un consenso" (269).

Avistamos también, en la respuesta de Habermas, -- el carácter histórico, evolutivo y de forma de vida, que posee esta racionalidad. Este estadio de la racionalidad formal se ha alcanzado en un momento de la

evolución de la humanidad. No ha estado dado desde siempre. Este carácter evolutivo nos muestra, otra vez, la necesidad de completar el análisis pragmático formal con una reconstrucción evolutivo social - de la lógica de la racionalidad.

La racionalidad comunicativa es comprendida como una forma de vida. Razón y vida crecen entrelazados. A partir de las tres dimensiones principales que se manifiestan en la acción comunicativa, piensa Habermas que "quizá debieramos hablar en lugar de un equilibrio entre los momentos necesariamente complementarios de lo cognitivo con lo moral y lo estético-expresivo, de un juego conjunto y de igual importancia" (270). Y haciéndose eco de Wellmer, y de la -- "buena vida", que late en el fondo de la racionalidad formal comunicativa, estará de acuerdo que "sólo podemos indicar determinadas condiciones formales de una vida racional - como una conciencia moral universal, un derecho universal, una identidad colectiva que ha llegado a ser reflexiva, etc -, en tanto se trata de la posibilidad de un sentido substancial de la vida racional, de una identidad racional, no hay en términos de estructuras formales ningún valor límite ideal describable; sólo hay el acierto o desacierto del empeño por una forma de vida, en la que la identidad no coaccionada de los individuos, en reciprocidad no coaccionada entre ellos, llega a ser una realidad experimentable" (271).

4.2. LAS LIMITACIONES DE LA TEORIA ACCION COMUNICATIVA :

Las aportaciones de la teoría de la acción comunicativa para el esclarecimiento de los fundamentos teórico-normativos de una teoría de la sociedad, son decisivas. En el apartado anterior me he esforzado por recogerlos y presentárselos al lector. Incluso hemos salido al paso de algunas malinterpretaciones. Pero las dificultades no acababan allí. La teoría de la acción comunicativa ofrece algunos puntos cuestionables o todavía no aclarados. Su presentación pertenece a la visión completa de la teoría.

a) La ambigüedad del estatuto científico de la pragmática formal.

La pragmática formal o universal en cuanto representa

"el intento de una re-construcción racional de las reglas universales y de los presupuestos necesarios de un acto de habla orientado a la comprensión" (272), se vincula con la semántica formal, la teoría de los actos de habla y otros tratamientos de la pragmática del lenguaje. Y aun que Habermas en su última obra, completando las aclaraciones efectuadas ya anteriormente (273), nos explica que : "tal programa apunta a una reconstrucción hipotética de aquél saber pre-teórico que el locutor competente introduce cuando utiliza frases en acciones orientadas a la comprensión. Este programa no contempla ningún equivalente respecto a la deducción trascendental de los universales comunicativos descritos. Las reconstrucciones debieran -- ser probadas con las intuiciones de los hablantes, que se mueven en un posiblemente amplio espectro socio-cultural. La exigencia universalista de la pragmática formal no se puede justificar forzosamente en este camino de la reconstrucción racional de las intuiciones naturales, en un sentido trascendental, pero se puede hacer plausible" (274). Habermas ahora , como antes (U.P., 1.976) quiere evitar que su reconstrucción racional de las reglas universales de la comunicación, sea tachada de transcendentalista . Y esto por dos razones : a) porque trascendental supone desde Kant una clara diferenciación con lo empírico (275); b) porque permanece oscuro para él, qué clase de método es el trascendental. La reconstrucción de la pragmática formal es hipotética (276), tiene que ver con lo empírico. La reconstrucción de este saber exige mediaciones que tienen que ser recogidas de los hablantes, e.d., supone una lingüística, que tiene que ver con un saber a posteriori (277).

Pero si es un saber que tiene que ver con lo empírico y quiere permanecer hipotético y comprobable, falsificable, con los datos de la realidad, es una ciencia experimental no-nomológica (278). ¿ Qué quiere decir con esta expresión Habermas?. Siguiendo sus aclaraciones hay que entender por tal ciencia "una vinculación peculiar de análisis lógico y empírico" (279). Tal peculiaridad nos la ejemplifica Habermas a través de la sicología del desarrollo cognitivo de Piaget y de la competencia lingüística de Chomsky. Ahora bien, aunque se nos sugiera la línea en que quiere proceder, como él mismo reconoce, no queda suficiente aclarado este status científico. Sobre todo, como la controversia Chomsky/Quine muestra, e indica el con

tacto con científicos que proceden más según el modelo de la unidad de la ciencia, no queda claro a qué se refiere. Porque, si el método reconstructivo muestra lo latente e implícito, el saber pre-teórico es, sencillamente, - de comprobación empírica. Y si procede por intuición (280) es incontrolable empíricamente. Pero, entonces, ¿Cómo se le puede conceder credibilidad ante otra reconstrucción?. La respuesta de Habermas a esta cuestión propuesta por M. Hesse, en los términos de distinción entre ciencias nomológicas y ciencias reconstructivas es la siguiente: "el esencialismo que, en mi opinión, atañe a reconstrucciones del conocimiento pre-teórico de un sujeto competente en - el conocimiento, habla y acción, no significa negar que - se está tratando aquí con hipótesis falibles, como en las ciencias objetivantes. Sin embargo, en el intento de transformar las capacidades implícitas en conocimiento explícito, el "terminus a quo" está conectado con el "terminus ad quem" internamente, y así, de una manera diferente de como un estado de cosas está conectado con su descripción teórica, cuando, más tarde, esta basado en una teoría nomológica" (280₁).

Cerramos, por ahora este tema. Volveremos más adelante cuando a la vista de su reconstrucción racional de una -- teoría de la evolución social, se nos vuelva a plantear - el mismo problema desplazado a otro ámbito.

b) La fundamentación relativa de la teoría de la sociedad

Habermas quiere aportar criterios para distinguir un - consenso racional de otro que es puramente fáctico. Apela para ello a las condiciones estructurales de la situación ideal de diálogo. Un consenso es racional cuando acontece bajo las condiciones de la situación ideal. Como ya vimos, Habermas no discute que el discurso es un hecho -- fáctico que puede darse o abandonarse, pero lo que enfatiza es que, quien entra en un discurso, acepta de hecho -- las bases de la racionalidad y las condiciones de una situación ideal: la situación simétrica de los dialogantes, la posibilidad de intercambiar distintos actos de habla y el cambio de nivel en el discurso.

Wellmer opina, creo con razón, que para que se pudiera acudir a esas características de la situación ideal como determinantes de la racionalidad de un consenso,

sería necesario, que tales rasgos se pudiera determinar, operacionalizar, desde fuera del discurso. Es decir, tendrían que poder ser determinados por observadores. Pero para aplicar con sentido esos criterios se requiere participar de la situación del discurso. "Con otras palabras: los criterios formales solo se pueden aplicar sobre la base de una pre-comprensión del contenido; y esto significa, que, al mismo tiempo, no se puede captar una comprensión de la racionalidad a través de la indicación de estructuras formales del discurso teórico sin coacción (...). Un discurso sin coacción es realizado sólo allí donde domina meramente la coacción del mejor argumento. Pero si este es el caso, no se puede decidir mediante la aplicación de criterios formales para un discurso sin coacción (...). Las características estructurales de una situación ideal de diálogo no proporcionan ningún criterio suficiente para la racionalidad de los discursos" (281).

Aquí, además, se ve con claridad algo ya dicho más arriba: los rasgos de una situación ideal no funcionan como standards ideales para enjuiciar y criticar formas de vida concretas, ni tampoco para autocriticar los discursos. Sencillamente no se puede mirar detrás del discurso y sus condiciones.

La crítica efectuada concierne a las pretensiones a veces excesivas de discernimiento de las características de la situación ideal, pero esto no quiere decir, que sea una fórmula vacía. Sigue teniendo su validez crítica. Pero se discernie, en su alcance general y orientador, desde dentro del discurso, en posición de participante.

Hay otras dos observaciones a la fundamentación crítico-normativa del consenso motivado racionalmente.

Una afecta al carácter histórico, de forma de vida, de la racionalidad comunicativa.

La racionalidad discursiva dice Habermas es una estructura que ha surgido históricamente. Incluso se puede señalar hacia Grecia y los comienzos de la filosofía, para el discurso teórico, o hay que esperar hasta el siglo -- XVIII la institucionalización del discurso práctico. Esto quiere decir, que esta fundamentación crítico-normativa --

sólo es válida para aquellos que ya han alcanzado este nivel. Si pensamos que hay otras culturas primitivas con -- una cosmovisión que impide todavía la diferenciación de -- niveles y la aplicación del discurso, estamos aceptando -- la imposibilidad para ellos de una ética comunicativa o -- dialógica.

Siguiendo esta línea de la reflexión nos damos cuenta que el consenso racional y la posibilidad de principios -- universales, supone un sistema de reglas que son reconocidos por el hablante de determinada manera. "Simplificando se pudiera decir, que el tránsito a una ética universalista ocurre allí donde el sujeto actuante mismo elige este nivel de abstracción como adecuado para sus cuestiones morales. Esta elección supone un cambio de perspectiva del individuo actuante respecto a los otros y a sí mismo . En este caso llega a ser deficitario el poder fundamentador del análisis pragmático-universal en otro sentido: tal -- análisis no puede fundar él mismo exactamente todo "paso de abstracción", que señala, al mismo tiempo, el tránsito a una ética universal, porque metódicamente la presupone" (282).

Rizando el rizo se pudiera aplicar el argumento a Habermas y decir que, su ética comunicativa o dialógica presupone justamente que el consenso racional es el único modo de poder fundamentar principios universalizables racionalmente.

Me parece que, supuesto un determinado estudio evolutivo, el nuestro, su pragmática formal es el método que justifica el porqué de ese principio y no de otro.

De estas dos últimas limitaciones, creo que se sigue, que una fundamentación última de un principio normativo, -- sea de forma trascendental o pragmático-formal, es imposible. Siempre hay una serie de presupuestos de los que hace uso el mismo fundamentador. El hecho de que estos presupuestos han nacido en el proceso de la formación del -- lenguaje en el mundo de la vida, nos remite hacia una reconstrucción de dicho proceso. Pero cabe sospechar ya que todo el saber implícito de el mundo de la vida es indisoluble a nivel consciente. Siempre permanecerá un resto oscuro e impenetrable.

Pero de esto ya es consciente Habermas. Por tanto, su fundamentación se sabe no absoluta y situada dentro de la evolución socio-histórica. De aquí que se sepa relativa a un momento histórico y abierta a nuevos desarrollos. Estos datos hacen que la fundamentación en el consenso racional sea crítica y autocrítica. Y nos hace comprender la fundamentación crítico-normativa habermasiana correctamente, - sin pretensiones imposibles. Nunca buscó una transparencia total que no se puede dar. Ese no es su ideal, como algunos le achacan (283). Hace suyas las palabras de J. Mendelson : "¿ Pretende alcanzar la teoría crítica tal transparencia o se orienta hacia ella como a un ideal regulativo o normativo?. Es necesario, de acuerdo con Habermas, distinguir entre aquellas precomprensiones inevitables que derivan simplemente de la participación de uno en la cultura, y - aquellas falsas preconcepciones que están ancladas en formas de comunicación sistemáticamente distorsionadas. La teoría crítica espera elucidar una auto-reflexión en la - que sus destinatarios penetren y disuelvan esta última. Su ideal normativo es la eliminación completa de los bloques sistemáticos a la comunicación con uno mismo y con los otros. Pero ciertamente no pretende hacer consciente todas las preconcepciones a sus destinatarios ; tarea imposible. En este sentido Habermas está de acuerdo que somos "más ser que consciencia" (284)

100 00-

100 00-

LA EVOLUCION DE LA SOCIEDAD Y LA SOCIOLOGIA.

PARTE PRIMERA

100 00-

III PARTE: LA EVOLUCION DE LA SOCIEDAD Y LA SOCIOLOGIA

En la teoría de la acción comunicativa Habermas era -- consciente que apoyaba la espalda sobre lo desconocido. Como bien supo Schütz, conocemos desde lo típico y lo dado por supuesto. Hay un acervo de conocimiento a nuestra disposición que, sin embargo, no permite numerar, ni controlar la cantidad de mercancía cognitiva de este almacén cultural. Es un saber implícito que sostiene y posibilita al explícito. Estos cimientos o raíces son invisibles. Cuando un marasmo los saca a flote, han dejado de ser cimientos.

Pero este mundo de la vida cotidiana se ha forjado y - se forja en medio de la historia social. Habría que decir mejor, que la historia social es, sobre todo, la historia del mundo de la vida. Una historia con su propia lógica. Es como dice nuestro autor "un proceso orientado" (1). La brújula que nos señala el punto cardinal de esta evolución son las imágenes del mundo. Habermas sostiene, con sus colaboradores R. Döbert y K. Eder, que las estructuras de -- las imágenes del mundo no varían de modo arbitrario, sino de acuerdo a una lógica de desarrollo reconstruible a posteriori (2).

Hacer luz en este concepto del mundo de la vida es reflexionar sobre ese proceso, intentar reconstruirlo, detectar la lógica de las imágenes del mundo y las tendencias de la evolución social. Una tarea espinosa "del difícil - concepto de la racionalización del mundo de la vida" (3). Pero importante, porque, como hemos visto, sobre la lógica del mundo de la vida o el desarrollo de la evolución social, se asientan las posibilidades de la racionalidad comunicativa. La posibilidad del discurso, de la argumentación racional libre, que busca razones universales, "depende del nivel de justificación respectivo de las estructuras de la imagen del mundo aceptada" (4). Por este motivo, el complemento natural, solicitado por el mismo impulso del análisis, a una pragmática formal de la acción comunicativa, es una teoría de la evolución de las imágenes del mundo y, más en general, una teoría de la evolución social.

Hay otra razón de gran importancia para indagar los pa-

esos dados por la evolución de la racionalidad colectiva participada a través de la evolución social: nos hallamos a la altura de un desarrollo racional discursivo. Al menos esto es válido para occidente. Esto significa, como ya indicó Max Weber, que las esferas de valor de la ciencia, - la moral, el derecho y el arte, se han independizado. Pero sería erróneo, lo repetimos una vez más, creer que esta situación ha sido siempre así, o el fenómeno se ha producido "espontáneamente". El proceso de racionalización - de occidente es la historia moderna de la evolución social y la historia de la evolución de la racionalidad que hoy predomina en occidente. Acercarnos a ella, esclarecer sus - rasgos, nos proporcionará una aproximación a ese continente del saber presupuesto del mundo de la vida sobre el -- que operamos racionalmente. Y nos puede permitir aclarar por qué la ciencia en occidente, en cuando fenómeno social, tiene el estatuto alcanzado.

Una explicación de este tipo nos ayuda a comprender las razones auténticas, por radicales, de las crisis y disputas entre las ciencias sociales y culturales o del espíritu y las ciencias naturales. Es este un modo de recuperar, desde la evolución de la racionalidad y la racionalización en occidente, la disputa Erklären/Verstehen. Dar cuenta de este proceso es asistir a la preparación del alumbramiento de la nueva ciencia moderna. El sociólogo explica así no solo las estructuras de la sociedad moderna, sino el - quehacer de sus colegas y el suyo propio. Y puede llegar por este camino a explicar la crisis de la sociología como crisis de la sociedad. Más allá de nuestra problemática concreta, la Teoría de la evolución social está orientada a facilitar la comprensión de la situación actual. - La reconstrucción racional de esta evolución tiene que -- mostrar su virtualidad en la aclaración de las patologías comunicativas de nuestra Sociedad. (5)

Con este paso en la teoría de la evolución social alcanzamos la segunda columna de la teoría crítica de la sociedad de J.Habermas. La pragmática formal y sus análisis de la acción comunicativa, forman una unidad, que se entremezcla y sostiene con la teoría de la evolución social (6). Adentrarnos en ella es penetrar en los fundamentos de una sociología crítica.

Antes de comenzar la exposición y examen de las ideas

de Habermas sobre la teoría de la evolución social, hay - que hacer una apreciación global : esta teoría tiene toda vía un caracter programático y esquemático (7). Quiere decir esto, que nos hallamos en un terreno movedizo y donde, incluso, habrá momentos en que me atreveré, con las sugerencias del autor y otros investigadores, a completar algunos desarrollos, que para las reflexiones de este estudio, me parecen necesarias.

1 . A LA BUSQUEDA DE LOS SENDEROS DESAPARECIDOS.

Habermas define la racionalidad por el uso del conocimiento en los actos lingüísticos y en las acciones (8). - Esta racionalidad encuentra una medida según el grado de generalidad de sus propuestas. Por esta razón, si fuera posible mostrar que en la dimensión cognitiva, moral y expresiva se da en el transcurso de la historia humana, una evolución que tiende hacia el incremento de la crítica racional y de la satisfacción de las condiciones del discurso teórico y práctico, se aportaría: a) una prueba de la universalidad de las pretensiones de validez de la pragmática formal y sus análisis; b) una norma crítica para identificar situaciones sociales generales de regresión moral; c) una explicación del camino seguido hasta alcanzar el estadio diferenciado y discursivo de la sociedad moderna (9).

Esta tarea es una auténtica búsqueda de los senderos desaparecidos (10). En Habermas ha adoptado la forma de una "reconstrucción del materialismo histórico" (11). "He intentado explicar el estadio de las fuerzas productivas y la madurez de las relaciones de producción por el camino del proceso de aprendizaje en las dimensiones del pensamiento objetivante y de las visiones práctico morales y medirlas de cara al nivel de aprendizaje caracterizado en términos de estructuras cognitivas y no en términos de contenido. Si mi conjetura es correcta, estas estructuras -- pueden ser ordenadas jerárquicamente (en un sentido que requiere una mayor clarificación), luego el "progreso" o la innovación evolutiva se relaciona con las capacidades para el dominio cognitivo-instrumental de los procesos naturales y para la resolución consensual de los conflictos de acción moralmente relevantes. Como este concepto de -- progreso no toca en absoluto las zonas sensibles de la -- buena vida - que estan según mi visión, más allá de la -- captación de la teoría - la teoría de la evolución social no permite conclusiones sobre el orden de la felicidad. Si la balanza de la felicidad (la cual es difícil de soportar) gira completamente, ciertamente no ocurre dependiendo de la racionalización del mundo de la vida". (12).

Voy a intentar resumir a continuación las principales ideas de esta reconstrucción esbozada por Habermas y sus colaboradores (13).

1. El fundamento antropológico.

"Podemos suponer que es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que -- han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social. Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad.

Para los conceptos fundamentales de la antropología, - elegidos por el materialismo histórico, esto podría implicar lo siguiente :

- el concepto de trabajo social es fundamental, porque la conquista evolutiva de la organización social del trabajo y de la distribución, evidentemente, precede al desarrollo de una comunicación lingüística, y ésta, a su vez, al desarrollo del sistema de roles;
- pero la forma de vida específicamente humana tan sólo puede caracterizarse de un modo suficiente cuando unimos el concepto del trabajo social con el del principio de la organización familiar ;
- las estructuras de la actuación de roles determinan una etapa nueva del desarrollo con respecto a las estructuras del trabajo social ; las reglas de la actuación comunicativa, esto es : las normas de acción con validez intersubjetiva y aseguradas de modo ritual, no se pueden remitir a las reglas de la actuación instrumental o estratégica ;
- la producción y la socialización, el trabajo social y el cuidado de la infancia, tienen la misma importancia para la reproducción de la especie ; lo fundamental es, por tanto, la estructura social familiar que orienta tanto a la integración de la naturaleza exterior como interior" (14).

Para Habermas el concepto marxiano de trabajo social no caracteriza suficientemente la forma de reproducción de la vida humana (15). Esta se alcanza con el lenguaje. Es el paso de la interacción mediada simbólicamente a la comunicación verbal la que señala el comienzo de la vida -- propiamente humana. Con Mead, señala Habermas, cómo la comunicación lingüística supone : a) una organización sin--

táctica ; b) un convencionalismo en los signos . Se pasa así a una interacción regulada por normas, que supone un paso importante en la construcción de un mundo social, en la estructuración de los motivos de las acciones y en el proceso de formación de la identidad (16).

Son, pues, el trabajo y el lenguaje los dos presupuestos irreducibles de toda sociedad. Ambos hacen posible la producción y reproducción de la sociedad. Sobre la reproducción material ("eterna necesidad natural del hombre") y sobre la socialización (no menos necesaria para organizar el trabajo y las estructuras normativas de la vida con otros) se asienta la antropogénesis (17).

2. Una concepción de la sociedad.

Habermas propone un concepto de Sociedad que es a la vez sistema y mundo de la vida. Como veremos más adelante, es precisamente una teoría de la evolución social, la que garantiza esta concepción (18).

En el fondo se presuponen dos modos diversos de considerar la sociedad : a) desde dentro, como participante, - aparece la sociedad bajo el aspecto de la interacción social (Mead) o de la representación colectiva (Durkheim) o como mundo de la vida (Schütz). La integración del sistema de acción social^{sc} asegura mediante el consenso obtenido siguiendo las normas sociales o el acuerdo comunicativo. Pero hay otro modo de considerar la sociedad : b) desde fuera, en postura de observador. Ahora la sociedad aparece como un sistema de acciones que no es regulado por las reglas normativas y las decisiones de los individuos, sino auto-regulado por sus propios mecanismos.

Pero esta razón, ante el problema de la estabilidad y prosecución de una sociedad, es decir, de su integración, Habermas distingue entre integración social e integración sistémica (19).

3. El principio que rige la evolución social.

Habermas lo ve como hipótesis y problema formulado en Durkheim : la vinculación que existe entre los grados de dife

renciación del sistema y las formas de integración social (20). Como análisis a investigar sería "la relación existente entre el aumento de complejidad del sistema y la racionalización del mundo de la vida" (21). En una primera respuesta e hipótesis dirá : "entiendo la evolución social como un proceso de diferenciación de segundo orden : sistema y mundo de la vida se diferencian no sólo en cuanto crece la complejidad de uno (el sistema) y la racionalidad del otro(mundo de la vida), sino en cuanto se diferencian, al mismo tiempo, uno de otro, en cuanto sistema y mundo de la vida. En la sociología se ha formado la convención de distinguir entre el grado socio-evolutivo de las sociedades tribales, las sociedades tradicionales organizadas estatualmente y las sociedades modernas (con un sistema económico diferenciado). Bajo el aspecto sistémico se pueden caracterizar estos estadios a través de la entrada de nuevos mecanismos sistémicos y los correspondientes niveles de complejidad. En este análisis se refleja la desvinculación entre sistema y mundo de la vida, de tal manera que, el mundo de la vida, que es coextensivo, al principio, con un sistema social poco diferenciado, llega a reducirse cada vez más a un subsistema junto a otros. Con ello se desvinculan los mecanismos sistémicos cada vez más de las estructuras sociales, sobre las que se realiza la integración social. Las sociedades modernas alcanzan, como veremos, un grado de diferenciación sistémica, en base a organizaciones que han llegado a ser autónomas y están unidas unas con otras por medio de comunicación no verbal. Estos mecanismos sistémicos controlan las normas y valores todavía dependientes de la circulación social, es decir, todos los subsistemas orientados a la consecución de objetivos económicos y administrativos que, según la diagnosis de Weber, son independientes frente a los principios práctico-morales.

Al mismo tiempo, el mundo de la vida permanece como el subsistema que define el estado del sistema social como un todo. De aquí que, los mecanismos sistémicos necesitan estar anclados en el mundo de la vida, tienen que ser institucionalizados " (22).

Pero, ¿ de dónde procede el impulso para ese proceso de diferenciación?. Habermas responderá : "Creo que el mecanismo fundamental de la evolución social en general consiste en un automatismo del no-poder-dejar-de-aprender : lo

que en el nivel del desarrollo socio-cultural requiere explicación no es el aprendizaje, sino la falta de él. En ello consiste, si se quiere, la racionalidad del hombre y, de rechazo, es también lo que revela la irracionalidad que donde quiera prevalece en la historia de la especie (22₁).

En su última obra aclara un poco más cómo se desata el mecanismo del aprendizaje: "Las sociedades aprenden en cuanto tienen que resolver problemas sistémicos, que representan un desafío evolutivo. Bajo tales problemas entendiendo aquellos que superan, dentro de los límites de una formación social dada, las capacidades de dirección disponibles. Las sociedades pueden aprender evolutivamente en cuanto se aprovechan de las representaciones morales y legales contenidas en las imágenes del mundo para la reorganización de sus sistemas de acción y forjan una nueva forma de integración social. Este proceso se puede presentar como la encarnación institucional de estructuras de racionalidad que están ya formadas a nivel cultural" (22₂).

4. El proceso de la evolución social visto desde el aumento de la complejidad del sistema.

En la reconstrucción a posteriori de la evolución social se advierte una creciente institucionalización sistémica. De acuerdo con la clasificación aceptada, ya señalada, y utilizando datos procedentes del campo antropológico (23), Habermas resume su reconstrucción en este punto de la siguiente manera, vista desde la perspectiva interna del mundo de la vida: "La diferenciación sistémica se vincula en las sociedades tribales directamente a las estructuras de interacción existentes, a través de los mecanismos del intercambio de mujeres y la formación del prestigio; por lo tanto, no se pueden hacer notar todavía en los ataques a las estructuras del mundo de la vida.

Sobre este estadio de simples interacciones se eleva, con el estado, en las sociedades de clases políticamente estratificadas, un nuevo estadio de contexto funcional. Esta diferencia de nivel se refleja en todas las relaciones determinadas de la teoría clásica del estado, entre el todo político y sus partes; la imagen especular que surge en el aspecto de la cultura popular y la alta cultura se diferencian de modo apreciable. Además el nuevo es-

tadio de diferenciación sistémica tiene la forma de una - legitimación necesaria de todo el orden político ; esta - sólo puede ser lograda al precio de un sentido ilusorio - de la sociedad de clase, es decir, a través del mundo de la vida cuyas imágenes religiosas del mundo de la vida - asumen funciones ideológicas.

Con los procesos de intercambio que ocurre a través de medios, surge, finalmente, en las sociedades modernas, un tercer estadio de contexto funcional. Este se separa de - los contextos normativos hacia subsistemas del contexto - sistémico autónomo, que desfilan la fuerza asimiladora del mundo de la vida. Alcanza una segunda naturaleza de una so - cialidad libre de normas, que se puede encontrar como al - go en un mundo objetivo, como un contexto de la vida obje - tivado. La desvinculación de sistema y mundo de la vida se refleja dentro del mundo de la vida moderno como objetiva - ción : el sistema social salta definitivamente el horizon - te del mundo de la vida. Se separa de la precomprensión de la praxis comunicativa cotidiana y es ahora accesible al saber contra-intuitivo surgido a partir del siglo XVIII en las ciencias sociales" (24).

5. La regularidad que muestra el proceso de complejidad sistémica.

La descripción efectuada por Habermas, permite descu - brir una regularidad en el proceso de la evolución de la sociedad, desde el punto de vista de la mayor complejidad del sistema. Habermas la enuncia como una regularidad co - rroborada por la perspectiva externa : "cuanto más comple - jo sea el sistema de la sociedad, tanto más provincial se hace el mundo de la vida. En un sistema social diferen - ciado se reduce el mundo de la vida a un subsistema. Esta ex - presión no puede dar origen a modos de lectura causales, acerca de cómo cambian las estructuras del mundo de la vi - da en dependencia de la mayor complejidad del sistema. Lo contrario es correcto : la mayor complejidad es dependien - te de la diferenciación estructural del mundo de la vida. Y este cambio estructural obedece de nuevo, como puede ser explicado siempre en su dinámica, al sentido propio de -- una racionalización comunicativa" (25).

No hay posibilidad de una mayor complejidad en el sistema, si no se da una correspondiente racionalización en el mundo de la vida. Este hecho nos fuerza a volver nuestra atención al proceso de racionalización del mundo de la vida.

6. El proceso de racionalización del mundo de la vida.

Habermas presenta el mundo de la vida como un concepto complementario de la acción comunicativa (26). Anteriormente hemos presentado el mundo de la vida como la sociedad vista desde la perspectiva del actor o sujeto participante. Después de analizar la acción comunicativa presentamos el mundo de la vida como el contexto o lugar transcendental donde se encuentran el hablante y oyente. Con la tradición fenomenológica (Husserl/Schütz) y de las formas de la vida del último Wittgenstein, se presenta el mundo de la vida, como aquel conjunto de saberes a disposición de los interlocutores, obvio, y que estos utilizan en el proceso cooperativo de entenderse acerca de algo en el mundo objetivo, social o subjetivo (27).

El mundo de la vida es por tanto constitutivo para la comunicación. Toda acción comunicativa se mueve siempre dentro del horizonte de su mundo de la vida. Es el trasfondo incuestionable el que se puede problematizar otras cuestiones. Esta seguridad y obviedad la obtiene el mundo de la vida por su carácter de realidad intersubjetiva o conciencia colectiva (Durkheim).

La aproximación fenomenológica al mundo de la vida ofrece un concepto culturalista del mundo de la vida (28). Pero los actores sociales al mismo tiempo que se entienden acerca de algo, toman parte en una interacción. Esto significa que a través de dichas interacciones no solo interpretan acontecimientos, sino que forman su identidad, confirman o renuevan su pertenencia a un grupo, etc. El mundo de la vida visto desde esta perspectiva aparece como un fenómeno institucionalizador o social integrador. En él se mide la estabilidad de la identidad de un grupo y la solidaridad de los miembros.

- a) Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen en la línea de la continuidad del saber válido, de la estabilización de la solidaridad del grupo y la formación de actores capaces de responsabilidad. El proceso de reproducción vincula nuevas -

situaciones al estado existente del mundo de la vida y, ciertamente, tanto en la dimensión semántica de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del espacio social (de los grupos socialmente integrados) y del tiempo histórico - (de las generaciones que se siguen unas a otras). Es tos acontecimientos de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización corresponden a los componentes estructurales del mundo de la vida, cultura, sociedad y persona" (29)

- b) "Los procesos de reproducción singulares pueden ser valorados según la medida de la racionalidad del saber, la solidaridad de los miembros y la responsabilidad de las personalidades adultas. Claro está, varía la medida dentro de estas dimensiones según el grado de diferenciación estructural del mundo de la vida. De este (grado) depende también cuan grande sea la necesidad del consentimiento del saber, del orden legítimo y de la autonomía personal respectivamente. Las disfunciones de la reproducción se manifiestan en el propio ámbito de la cultura, de la sociedad y de la persona, como pérdida de sentido, anomía o psicopatologías, respectivamente (...). Cada uno de los procesos de reproducción puede cooperar al mantenimiento de todos los demás componentes del mundo de la vida" (30).
- c) Habermas apoyándose en Durkheim y Mead intenta reconstruir las variaciones de las estructuras del mundo de la vida. Recogiendo únicamente el resultado fundamental del proceso denominado por nuestro autor "verbalización de lo sagrado" (31), tendríamos esta formulación sintética : "cuanto más se diferencien los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que colaboran a su mantenimiento, tanto más entra un contexto de interacción bajo las condiciones de un acuerdo racionalmente motivado, es decir, de la formación de un consenso que se funda, en último término, en la autoridad del mejor argumento. El esbozo utópico del discurso universal de Mead (32), (...) permite por una parte el auto-desarrollo y por otra la argumentación moral. Detrás está la idea más universal de un estado, donde la reproducción del mundo de la vida no sólo sea alcanzado a través del medio

de la acción orientada a la comprensión , sino que - sea imputada a la producción de interpretaciones de los mismos actores. El discurso universal se refiere a un mundo de la vida idealizado, que se reproduce - gracias a la fuerza de un contexto normativo cada -- vez más desligado, a través de una toma de postura - si/no racionalmente motivada, transformada en meca-- nismo de comprensión. Tal autonomización puede pene-- trar solo en la medida en que las coacciones de la - reproducción material no se oculten tras la máscara de una comprensión fundamental normativa impenetra-- ble racionalmente, es decir, detrás de la autoridad de lo sagrado. Una racionalización del mundo de la - vida en este sentido, no se reproduciría, en absoluto, en formas libres de conflicto, pero los conflictos - entrarían ahora bajo su propio nombre, no se esconde-- rían más bajo convicciones que una prueba discursiva no puede sostener. Claro está, el mundo de la vida - ganaría una transparencia peculiar, en tanto las cir-- cunstancias permitieran distinguir claramente a los actores adultos, en las acciones orientadas al éxito y a la comprensión, entre las actitudes empíricamen-- te motivadas y las tomas de postura si /no racional-- mente motivadas" (33).

El proceso de racionalización del mundo de la vida se presenta así, siguiendo a Mead, como el paso desde la interacción simbólica no verbal, a la lingüística, y en esta avanza hacia una comunicación orientada -- crecientemente al acuerdo motivado racionalmente. Es-- te proceso se corresponde y completa, según Habermas, en Durkheim, en su análisis del desarrollo de las nor-- mas sociales y la identidad personal. Desde unas nor-- mas sociales ancladas en el rito religioso y una iden-- tidad (conciencia) personal que se confunde con la - colectiva, se evoluciona, en una creciente seculariza-- ción o desencantamiento de lo sagrado (Weber), hacia unas imágenes del mundo cada vez más universales, que posibilitan y exigen una fundamentación de las nor-- mas sociales mediante una interacción más cooperati-- va y racional (democrática) y una individualización más personal. Al final, aparece en Durkheim, como en Weber, un mundo de la vida diferenciado en esferas - de valor (ciencia, moral, arte) a las cuales subyace el ideal de una objetividad asegurada por un discurs-- so no limitado (34).

Dada la importancia para nuestros propósitos de esta universalización y racionalización orientada al consenso fundado en razones, vamos a observar más de cerca este proceso, siguiendo dos indicadores clásicos en la tradición durkheimiana : la moral y el derecho. Pero antes veremos la evolución de las imágenes del mundo, en la medida que son determinantes para la moral y el derecho.

7. La evolución de las imágenes del mundo y la forma de comprensión ante la legitimación social.

El concepto de la legitimidad va ligado a las cuestiones del poder. Se trata de "conocer los principios últimos en que puede apoyarse la "vigencia" de un poder, es decir, la pretensión de que el gobernante sea obedecido por sus funcionarios, y todos ellos, por los gobernados" (35). Es un problema que en último término va ligado al sentido -- que tiene el orden institucional y la sociedad entera. De aquí que la cuestión de la legitimación tenga dimensiones, cognitivas, normativas y motivacionales para la acción personal e intersubjetiva que tiene que ver con la concepción total o imagen del mundo (36). Vamos a ver esquemáticamente la línea evolutiva que descubre Habermas apoyado en -- los autores citados.

a) En las sociedades arcaicas o tribales.

El sistema institucional es ritual en estas sociedades organizados por relaciones de parentesco. La praxis social se funda en narraciones míticas que -- proporcionan interpretaciones, a partir de las cuales, las normas obtienen su validez y estabilidad. Estas narraciones míticas interpretan la praxis y la hacen comprensible, ellas mismas son una parte de dicha -- praxis. En la praxis ritual se da el triple momento de la acción orientada a fines, a través del conjuro mágico, como el momento normativo de la acción, ya -- que cada participante queda vinculado obligatoriamente por el rito, y el momento expresivo, a través de las manifestaciones estandarizadas de la ceremonia -- ritual.

El mito mantiene en el nivel de la interpretación los mismos aspectos que en el nivel ritual están mezcla

dos. En un primer nivel este estadio no hay diferencia entre las pretensiones de validez de una acción orientada hacia la comprensión y la eficacia de una acción orientada al éxito.

El ámbito de la producción de la guerra facilita una cooperación basada en la división del trabajo. A través de un aumento del conocimiento técnico y estratégico se alcanza un segundo nivel en el que ya se diferencia entre la acción orientada al éxito y a la comprensión. Aunque no se distinga todavía en la acción comunicativa entre las diversas pretensiones de validez.

La estructura social sigue siendo una parte del orden del mundo que es aclarada míticamente y asegurada ritualmente (37).

b) En las sociedades organizadas estatalmente.

En este estadio los recursos son más fácilmente movilizables y más activamente combinados. Pero crecen las desigualdades sociales. Desde este punto de vista la legitimación de estas sociedades es necesaria y precaria. Se pasa a una sociedad donde la organización familiar se va transformando en una sociedad estratificada de clases. La represión y la explotación de la autoridad del señor y las clases dominantes, precisan una legitimación. Las imágenes del mundo pueden proporcionar y al hacerlo funcionan como ideologías.

Las religiones mundiales o universales y las metafísicas son las encargadas de proporcionar tales cosmovisiones con funciones ideológicas. Como Weber mostró, actúan a través de teodíceas que ofrecen una imagen del mundo generalmente dicotomizada. El mundo por encima o detrás de este mundo visible, ofrece el orden fundamental del cual este es reflejo. Mediante tal homología pierde el orden vigente el carácter histórico y contingente y adquiere un sesgo transhistórico. La legitimación ideológica de las desigualdades sociales, políticas, económicas, está realizada (38).

Las religiones universales facilitan una división de la cultura en alta y popular. Sus conceptos fundamentales se mueven, todavía, en un primer nivel, de forma indiferenciada respecto a pretensiones de validez (verdad, rectitud, veracidad). Incluso hay que decir que su fuerza legitimadora ideológica se apoya en esta fusión crítica, normativa y expresiva, que es asegurada mediante el culto sacramental e inmunizada contra la crítica por las correspondientes visiones de la fe (dogma). Se advierte por esta indiferenciación de las esferas de valor y de inmunización -- contra la crítica, que la cosmovisión religiosa y metafísica "limita sistemáticamente las condiciones -- formales de una posible comprensión " (39).

En un segundo nivel, gracias a las instituciones políticas y del derecho se va distinguiendo la esfera objetiva externa de la interna y se libera la --- acción comunicativa de los contextos particulares. -- La interpretación argumentativa de textos aclara la distinción entre acción comunicativa y discurso. Finalmente, el saber profesional y técnico que se transmite y enseña, facilita el aislamiento de la pretensión de verdad y con ello va creciendo la distinción de las esferas de validez (40).

c) En las sociedades modernas.

En este estadio aparece una creciente distinción de las "esferas de valor": la ciencia, el arte, la moral y el derecho se han diferenciado claramente. -- Aunque en el nivel de la primitiva modernidad no se hayan desligado completamente del ámbito sacral.

Las formas de la religiosidad moderna se caracterizan por una pérdida de las exigencias dogmáticas, la creciente destrucción del ámbito trascendente metafísico-religioso y la aparición de lo que R. Bellah denomina "la religión civil".

En este estadio se avanza hacia una clara distinción de las pretensiones de validez de la acción comunicativa y el discurso.

Las instituciones sociales ya no se legitiman por cosmovisiones religiosas o metafísicas. Con la introducción de mecanismos de comunicación no verbales, - dinero y poder, y los éxitos de la ciencia-técnica, se avanza hacia el modelo científico de objetivación de la naturaleza. Pero estos mecanismos sistémicos pueden reprimir sistemáticamente los elementos simbólicos de reproducción del mundo de la vida. Estaríamos ante una mediatización del mundo de la vida en forma de una colonización.(41)

Quizá, cabe sintetizar esta evolución de las imágenes - del mundo y de las formas de comprensión de la manera siguiente :

- 1) Se percibe un desarrollo de las imágenes del mundo - en un proceso creciente de descentramiento, que consiste, expresado descriptivamente, en : (42)
 - "- Expansión del ámbito de lo profano a expensas de la esfera sagrada.
 - Tendencia a pasar de una amplia heteronomía a una - autonomía creciente.
 - Las imágenes del mundo se vacían de contenidos cognitivos (desde la cosmología hasta un sistema moral puro.
 - Desde el particularismo étnico se pasa a orientaciones universalistas y al mismo tiempo individualistas.
 - El modo de la ciencia cobra una reflexividad creciente, como se infiere de esta secuencia : mito como - sistema de orientación vivido de manera inmediata, - doctrina, religión revelada, religión racional, ideología".

- 2) Al mismo tiempo se percibe un proceso de diferenciación creciente de las acciones y de las pretensiones de validez de la acción comunicativa, siguiendo esta secuencia : indiferenciación entre acciones comunicativas y orientadas al éxito, diferenciación de acciones, distinción entre expresiones internas y externas, aislamiento de la pretensión de verdad, distinción entre acción comunicativa y discurso, diferenciación de la verdad, la rectitud y la veracidad, - condiciones para el discurso práctico.

Algunos de estos aspectos quedarán todavía más claros al seguir el proceso evolutivo del derecho y la moral en las formaciones sociales que veníamos tratando.

8. La evolución Social de la moral y el derecho como indicadores de la racionalización del mundo de la vida.

La moral y el derecho están especializados en bloquear los conflictos abiertos. De esta manera no se rompen los fundamentos para una acción orientada a la comprensión y la integración social del mundo de la vida. Se asegura -- un nivel de consenso próximo al que se puede recurrir cuando fallan los mecanismos de comunicación de la vida cotidiana o aparece la posibilidad de una confrontación violenta.

Como ya mostró Durkheim, el cambio de las formas de integración social se pueden analizar de la mano del desarrollo de la moral y el derecho. Durkheim descubrió en la evolución del derecho y la moral la tendencia a la abstracción y la universalización, al mismo tiempo que se se paraban uno de otro.

Habermas ofrece una reconstrucción muy general de esta evolución social, combinándola con los estadios de la evolución ontogenética de la conciencia moral (43) y de las estructuras homólogas de la conciencia, que K.Eder ha indicado para el desarrollo de la moral y el derecho en las sociedades arcaicas, tradicionales y modernas (44). A esto añade la tipología del derecho tal como es interpretada bajo este punto de vista evolutivo por Schluchter (45). He aquí el cuadro resumen (46) :

FORMACIONES SOCIALES	NIVEL DE LA CONCIENCIA MORAL	CONCEPTOS FUNDAMENTALES SOCIO-COGNITIVOS	ETICAS	TIPOS DE DERECHO
SOCIEDADES ARCAICAS	PRE-CONVENCIONAL	EXPECTATIVAS PARTICULARES DE COMPORTAMIENTO	ETICA MAGICA	DERECHO REVELADO
SOCIEDADES TRADICIONALES	CONVENCIONAL	NORMA	ETICA DE LA LEY	DERECHO TRADICIONAL
SOCIEDADES MODERNAS	POST-CONVENCIONAL	PRINCIPIO	ETICA DE LA REFLEXION Y LA RESPONSABILIDAD	DERECHO FORMAL

Si analizamos más detenidamente esta evolución, habría que fijarse en los siguientes aspectos :

- a) Tesis fundamental : " No se pueden establecer altos niveles de integración en la evolución social, sin haberse formado antes las instituciones del derecho en las que se encarnen los niveles de la conciencia moral convencional o post-convencional" (47).

- b) En las sociedades arcaicas o tribales " el derecho todavía no es ningún derecho coactivo. La ayuda misma de los partidos en disputa es la razón última, que no puede ser complementada obligatoriamente mediante el dictamen de un juez. No hay todavía en estas sociedades - instituciones que estén especializadas en un dictamen jurídico (o en la aplicación de un castigo). Pero también allí donde falta el juicio, hay rutinas para la - concesión del arbitraje en casos de disputa, que afectan a los intereses de un individuo y su familia o del bien-estar de todo el colectivo (...). Los hechos son juzgados bajo puntos de vista pre-convencionales de -- restitución de un daño causado ; como relevantes moralmente valen las consecuencias que se siguen de la acción y no las intenciones del autor. Esto vale, por ejemplo, para la transgresión de la prohibición del incesto como un crimen, que tiene como consecuencia la inficción espiritual de la sociedad, una especie de contaminación del medio ambiente, y la pena consiste, no como un castigo pensado por la violación personal de -- una norma, sino que tiene la función de preservar al -- colectivo de los males que le amenazan. La validez de la norma está enraizada directamente en las acciones -- rituales de la comunidad de culto ; se funda no en sanciones externas que estuvieran monopolizadas en las -- manos de un señor que juzga. El castigo por la trans-- gresión del orden sagrado mantiene el carácter de una expiación que no puede ser exigida en último término -- por ninguna autoridad social" (48).

- c) En las sociedades organizadas estatalmente "el fundamento de la autoridad política es la disposición de un medio de sanción centralizado que presta a las decisiones el carácter vinculante del poseedor de una función. El detentador del poder gana esta autoridad no sólo a

través de un poder de sanción púramente fáctico, sino mediante el reconocimiento legítimo de tal poder por parte de sus contemporáneos. La disposición legítima sobre los medios de sanción, que señala el núcleo del dominio político, se remite, según una hipótesis desarrollada por K.Eder, a la función real de juez. Esta función se puede formar de nuevo, una vez que las instituciones de la sentencia cognitiva se haya transformado, y, ciertamente, al nivel convencional de la conciencia moral.

Bajo puntos de vista convencionales aparece la transgresión como una colisión individual responsable contra una norma reconocida intersubjetivamente. La transgresión de la norma se mide según la intencionalidad del sujeto actuante responsable, no por la pura compensación de las consecuencias negativas de la acción. En este nivel del juicio moral se orienta la regulación consensual de las acciones conflictivas, no según el modelo de una reconstrucción del *statuo quo* anterior trastornado, sino según la idea de sanar el trastorno de la norma, liberar del delito cometido.

Con ello, se cambia en la conciencia de los contemporáneos con derecho, la función de la sentencia y la posición del juez. El juez defiende la integridad del orden legal ; y el poder que exige en el ejercicio de su función, relaciona su legitimidad con el orden legal válidamente respetado. El poder de juzgar no se funda ya más sobre el prestigio de un status adscrito por nacimiento, sino sobre la legitimidad de un orden legal, en el que es estructuralmente necesario la posición de un poder de sanción exigido, dotado de una garantía legal. Porque la misma función de juez indica una fuente legítima de poder y puede cristalizar alrededor de esta función un poder político.

Sobre los fundamentos del derecho tradicional se alcanza claramente la separación concerniente a las instituciones legales arcaicas entre derecho penal y derecho civil ; el derecho civil necesita de la transformación del arbitraje de sentencias concebidas al modo preconvencional, a un estadio convencional de la conciencia moral. En general, el derecho tiene ahora la posición

de una meta-institución, que asume, algo así, como - una garantía, en caso de déficit, de la que carece de fuerza vinculante de las instituciones de primer orden. El orden político general se constituye como orden legal. Yace como un manto sobre la sociedad cuyo núcleo todavía no está organizado legalmente. La circulación social está todavía institucionalizada legalmente según formas más bien tradicionales de la moral. Esto cambia en las sociedades modernas " (49).

d) En las sociedades modernas.

"Aquí surge un sistema de acción moralmente neutro, a través de una economía diferenciada por el medio - dinero, que inmediatamente se institucionaliza en la forma del derecho privado burgués. El sistema del -- trabajo social es transformado inmediatamente de ins titución de primer orden, que es garantizada legalmen te a su vez, a norma de derecho civil. En cuanto las acciones son coordinadas por un medio no verbal como el dinero, se transforman las interacciones, incorp_o radas en una normativa, en transacciones activamente orientadas al éxito entre sujetos de derecho privado. El cambio del derecho vinculado a la tradición, en un medio organizativo orientado a la consecución de un objetivo, en un derecho coactivo impuesto externamen te, desvinculado de los motivos morales, y en un ins trumento de la delimitación de los ámbitos de la ar bitrariedad, lo he denominado con las fórmulas de la positividad, la legalidad y el formalismo del dere-- cho (50). En este contexto he indicado que este dere cho moderno encarna unas estructuras de conciencia - que se pueden formar por vez primera en el estadio - post-convencional de la conciencia moral. El sistema del derecho privado, que entra en el ámbito de la es tructura económica en lugar de la acción vinculada - a normas y orientada a la comprensión, está referi do en su legislación continua a sentencias profesio nales y a una judicatura y administración pública -- formadas jurídicamente. Por lo tanto, el derecho civil pierde cada vez más el puesto de una meta-institución y se forma dentro del sistema legal mismo una grada ción funcional equivalente de instituciones de pri-- mer y segundo orden.

A partir de la diferenciación entre derecho penal y derecho civil se distingue ahora, entre derecho privado y derecho público. Mientras la sociedad burguesa es institucionalizada como una esfera legal de concurrencia doméstica, entre gente privada que actúa estratégicamente, forma los órganos legales y públicos del estado. El nivel al que puede ser reconstruido el -- consenso en casos obtinados de conflicto. Con ello, se puede ver claramente como la problemática de la -- justificación se desplaza y se agudiza al mismo tiempo. En cuanto el derecho es positivo se desplaza la vía de la legitimación. La legalidad de las decisiones, que se mide por el mantenimiento de un método -- formalmente libre de intromisiones, descarga al sistema legal de la problemática de la fundamentación, que recorre todo el derecho tradicional. Por otra -- parte, se tiene que agudizar esta problemática allí donde la necesidad de justificación y de criticabilidad de las normas legales sólo muestran la cara de -- su positividad, ya que los principios justificadores y los principios legales se exige mutuamente. El sistema legal necesita como un todo un enraizamiento en las instituciones básicas legitimantes. En el estado constitucional burgués son estas en primer lugar, los derechos fundamentales y el principio de la soberanía popular ; en ellos se encarnan las estructuras de la conciencia post-convencional. Se sitúan, conjuntamente con los principios práctico-morales del derecho -- penal y civil, en el puente entre una esfera legal -- sin moral y externalizada, por una parte, y una moral desinstitucionalizada e internalizada, por otra parte" (51).

Después de este breve resumen, a través de las palabras del mismo autor, de la evolución del derecho y la moral, siguiendo las tres grandes formaciones -- sociales y la evolución de la ciencia moral personal, hay algunos datos que llaman la atención : 1) la necesidad de un tránsito de las condiciones de la concepción del derecho y la moral convencional a la post-convencional, para el surgimiento del ámbito institucional de la sociedad de clases política y económica (52). 2) Aparece la posibilidad de un nivel de diferenciación sistémica mayor, si hay un correspondien-

te nivel de mayor racionalización del mundo de la vida. 3) Se aprecian dos tendencias que corren paralelas : el desarrollo de la moral y el derecho hacia un universalismo y abstracción crecientes, al mismo tiempo, que un mayor grado de complejidad del sistema (53).

9. El avance hacia la generalización de los valores.

Habermas ha percibido la tendencia evolutiva hacia la universalización en el derecho y la moral. Con ayuda del concepto parsoniano de "la generalización de los valores" (54), busca la explicación a la tendencia hacia motivos - cada vez más universales en el ámbito de las interacciones sencillas de la vida cotidiana. El resultado de sus indagaciones, en las tres formaciones sociales ya indicadas, se puede resumir así :

- a) Aparece una doble tendencia contrapuesta hacia la - generalización de los valores al nivel de la interacción. "Cuanto más progresan la generalización de motivos y valores, tanto más se libera la acción comunicativa de los modelos de comportamiento ligados a normas concretas y tradicionales" (55).
- b) Se desliga la integración social de un consenso formado alrededor de una visión religiosa. Se pasa de una sociedad que enraiza la coordinación de sus acciones, a partir de motivos religiosos, a un consenso fundado en el proceso del acuerdo por el diálogo. "El desplazamiento del polo de la coordinación de la acción a los mecanismos de comprensión permite que resalten las estructuras generales de la acción orientada a la comprensión" (56)
- c) La conclusión a que parece llegarse por esta línea de reflexión es: 1) a captar una vinculación entre la generalización de los valores y la puesta en libertad de unos potenciales de racionalidad subyacentes en la acción comunicativa; 2) "a comprender la - evolución del derecho y la moral, a la que se remite la generalización de valores, como un aspecto de la racionalización del mundo de la vida" (57); 3) a ver en la liberación de la acción comunicativa de - los valores orientados particularmente, una condición

para que aparezca la tendencia hacia acciones orientadas a la consecución de objetivos. Es decir, "con la generalización de motivos y valores aparece el espacio para subsistemas de acción orientados a la consecución de objetivos" (58).

10. La desvinculación de la integración sistemática y social

En el proceso de la evolución hemos alcanzado este punto : con la universalización de los valores se posibilita, tanto la acción orientada a la comprensión, como la acción orientada al éxito. Pero aquí mismo están presupuestos diversos mecanismos de la coordinación de la acción. "Sobre el fundamento de acciones orientadas cada vez de forma más generalizada, surge una red cada vez más densa de interacciones, que se desvincula de una dirección directamente normativa y tiene que ser coordinada por otro camino. Para la satisfacción de esta necesidad creciente de coordinación tenemos a disposición o la comprensión lingüística o los mecanismos de alivio, que disminuyen el consumo de comunicación y los riesgos del disenso. Sobre la diferenciación característica entre acción orientada al éxito y a la comprensión, se forman dos clases de mecanismos de alivio y, precisamente, en forma de medios de comunicación que, o condensan o suplen la comprensión verbal" (59).

Al nivel de la diferenciación sistémica moderna, política y económica, aparecen dos medios con funciones de coordinación de las acciones : el dinero y el poder. Ambos se vinculan a motivos empíricos y coordinan un tipo de acción instrumental y estratégica. La introducción de tales medios no verbales de comunicación supone :

- a) Una desvalorización del mundo de la vida : "el mundo de la vida no es necesario en adelante para la coordinación de las acciones" (60).
- b) Una tecnificación del mundo de la vida : "el traslado de la acción a los medios de dirección aparece, en la perspectiva del mundo de la vida, tanto como una descarga del dispendio de comunicación y sus riesgos, como también un condicionamiento de los daños en un ámbito de juego contingente más amplio, en este sentido se manifiesta como una tecnificación

del mundo de la vida" (61). Se constata que el tránsito de un estadio o forma de sociedad a otra, supone innovaciones técnicas en el ámbito de la comunicación. Así por ejemplo, el tránsito a las sociedades organizadas estatalmente fue acompañado del descubrimiento de la escritura. Las sociedades modernas están caracterizadas por innovaciones comunicativas significativas, por ejemplo, la prensa escrita y -- los medios electrónicos de comunicación (62).

c) Una instrumentalización del mundo de la vida :

La integración sistémica cada vez más compleja puede agredir al mundo de la vida, funcionalizándolo. Ocurre esto cuando se da una sistemática limitación de las condiciones para una acción comunicativa ; - cuando la participación comunicativa acerca de algo en el mundo objetivo, social o subjetivo es prejuzgada de forma determinada. Entonces, se está ejercitando una violencia estructural, que tiene el carácter del engaño, es decir, de una conciencia objetivamente falsa. Esta conciencia forma como un apriori relativo de la comprensión, que Habermas, en analogía al apriori cognoscitivo de las formas objetivas de Lukács, denomina "forma de comprensión" (63).

11. Conclusiones de las tendencias de la evolución social.

Volvemos la vista hacia el objetivo que perseguía Habermas. Nos hemos encontrado, con nuestro autor, que una consideración únicamente pragmático formal de la acción comunicativa fundaba relativamente una normativa crítica de la sociedad. Pero se trataba de una reflexión ahistórica. No tenía en cuenta la evolución histórico-social. Así mismo, estaba centrada en los aspectos verbales y transparentes del mundo de la vida.

El planteamiento evolutivo histórico-social debiera - servir de hipótesis de contrastación de las aspiraciones universales de validez de la pragmática universal, y ofrecer una imagen de la sociedad menos traslúcida verbalmente.

Al final del recorrido socio-evolutivo de Habermas me parece que se pueden constatar :

- a) La tendencia creciente hacia una racionalización del mundo de la vida y el parejo aumento de la complejidad de los sistemas en la sociedad. La sociedad aparece cada vez más netamente como mundo de la vida y sistema ; como acción social coordinada por normas y acción social con una lógica autónoma respecto a las normas sociales e individuos.
- b) En el mundo de la vida la racionalización tiende a :
 - 1) un descentramiento de las imágenes del mundo, que significa una creciente desacralización y creciente diferenciación entre cultura, sociedad y personalidad .
 - 2) Una universalización del derecho y la moral, así como la generalización de los motivos y la creciente individualización y autonomía de la persona.
 - 3) Una liberación de los potenciales racionales de la acción comunicativa, con la creciente diferenciación de las pretensiones de validez.
 - 4) La exigencia del discurso teórico y práctico como el modo legítimo para solventar los conflictos - sobre la verdad, y la rectitud en los grupos y en la sociedad ; la transposición de la integración social por la fe, a una integración basada en el acuerdo comunicativo y la cooperación.

c) La tendencia creciente a la complejificación sistémica, que conduce a la reducción del mundo de la vida a un subsistema entre otros. Las estructuras del mundo de la vida son cada vez más mediatizadas por los medios de comunicación no verbales de los subsistemas autonomizados (sobre todo, economía y política). Crece el peligro de una colonización del mundo de la vida por el sistema, que produce patologías sociales en forma de cosificación (Lukacs), anomia (Durkheim), pérdida del sentido y de la libertad -- (Weber), limitaciones sistemáticas de las condiciones para la acción comunicativa y el discurso (Habermas).

¿ Qué se puede deducir de estas tendencias?. Según Habermas (64), una corroboración, en primer lugar, de la evolución hacia una universalización de las razones. Tanto en el pensamiento cognitivo-instrumental como en el práctico moral, la argumentación tiende a ser cada vez más generalizable. Habermas se fija en que, lo que en cada estadio -- supone una evolución respecto al anterior, son las estructuras cognitivas y de la conciencia, que avanzan hacia una abstracción mayor y una mayor capacidad de desvinculación de los contextos e intereses concretos. Lo que realmente se da es una generalización del nivel de aprendizaje.

Al final, se avista el discurso como método para la resolución consensual de los conflictos sobre la verdad de las afirmaciones y la rectitud normativa político-social.

Querría decir esto, que la historia de la evolución humana muestra una tendencia hacia una racionalidad crítica, formal, apoyada en la fuerza de los mejores argumentos y que, en el fondo, tendería a la satisfacción de las condiciones del discurso, es decir, a la utopía de la verdad -- y justicia en la libertad personal y social.

En segundo lugar, se pudiera emplear la teoría de la evolución como metateoría para la valoración de procesos históricos y situaciones histórico-sociales concurrentes. Habríamos alcanzado de nuevo la norma crítica general que, desde la perspectiva de futuro a la que apunta, funciona como elemento de diagnóstico sobre las formaciones sociales contemporáneas (65). Sería esta, nuevamente hay que --

recordarlo, una norma crítica : 1) para identificar situaciones sociales generales de regresión moral y no para -- efectuar diagnósticos concretos sobre formas de vida particulares más o menos felices ; 2) para utilizar la argumentación práctica, que supone, por tanto, el contexto de la formación discursiva de la voluntad. Con palabras de Habermas : "el universalismo ético tiene ciertamente un contenido utópico, pero no describe ninguna utopía" (66).

En tercer lugar, la teoría de la evolución social, en cuanto explicación del camino seguido por la humanidad en la configuración propia y de su mundo social, nos ayuda a comprender mejor el estadio actual de nuestra sociedad, - sus patologías y peligros, que contrastan tan fuertemente con las tendencias racionales discursivas y universalizantes descritas más arriba. Referido concretamente al problema de la fundamentación teórico-normativa de la teoría de la sociedad, nos ayuda a explicar su crisis actual como - crisis de la sociedad. Esta cuestión es precisamente la - que voy a abordar ahora, siguiendo la aplicación que Habermas hace de su análisis de la teoría evolutiva de la - sociedad para una teoría de la modernidad.

2 . LA RACIONALIZACION DE OCCIDENTE Y LA COLONIZACION DEL MUNDO DE LA VIDA.

En la teoría de la evolución social hemos alcanzado los umbrales de la situación actual. La elevada complejidad - sistémica acompañada por el proceso de creciente racionalización del mundo de la vida, se estaría produciendo con una peculiaridad : la colonización del mundo de la vida por el sistema. Aquí radicarían las patologías de la sociedad moderna que preocuparon a Marx, Durkheim y Weber. Para Habermas hay un peligro de deshumanización, de irracionalidad y falta de libertad por este camino. El predominio de la acción instrumental y estratégica y el bloqueo de la acción comunicativa, puede conducir a una sociedad tecnolozada hecha a costa del hombre y su dignidad (67).

Pero, en el análisis, prácticamente, nos habíamos quedado a la altura del S.XVIII, en la primera etapa de la modernidad (68). Hay que proseguir el estudio. Como era acentuado por los Horkheimer, Adorno, Marcuse, ~~los~~ análisis y periodizaciones de la historia social sirven para explicar mejor la situación histórico-social presente. En su momento de aplicación a lo dado hoy, tienen que mostrar su fuerza y utilidad. Por lo tanto, la teoría de la evolución social tiene su desembocadura normal en una teoría de la modernidad. En la aclaración del presente debe mostrar indirectamente la objetividad de su reconstrucción.

Con la mirada puesta en la problemática de la fundamentación teórico-normativa de la teoría de la sociedad, seguimos el rastro de un dato inquietante para tal fundamentación : la aceptación generalizada en nuestro tiempo del carácter no normativo, neutral, del conocimiento científico. De qué manera se puede explicar este proceso y cómo incide en una concepción crítico-normativa de la teoría social, nos lo puede ayudar a desvelar una teoría de la modernidad vinculada a la teoría de la evolución social habermasiana.

2.1. El proceso de racionalización de occidente: la perspectiva de M.Weber.

Weber se enfrentó con el acontecimiento único en la historia de la humanidad, de la creciente racionalización de

la cultura y sociedad occidentales (69). Para la aclaración de este fenómeno emprendió una serie de investigaciones socio-religiosas monumentales. Su obra, no concluida, "es la única entre los clásicos de la sociología que habría roto con las premisas de pensamiento de la filosofía de la historia, como con las asunciones fundamentales del evolucionismo y, al mismo tiempo, habría querido conceptualizar la modernización de la sociedad antigua europea como el resultado de un proceso de racionalización histórico--universal" (70). La tesis general weberiana la podríamos sintetizar afirmando que, el proceso de desencantamiento de la religión funda las condiciones internas necesarias para la entrada de la racionalización en occidente (71). Habermas se adhiere a esta tesis y a las consecuencias generales que de ellas se derivan. Aunque, como veremos más adelante, critique el tratamiento weberiano en aspectos importantes. Sobre todo, en lo que Habermas denomina la limitada concepción de la racionalidad de Weber, reducida a la idea (moderna) de la racionalidad orientada a la consecución de objetivos (72).

El interés del análisis weberiano de la racionalización de occidente "se orienta a las analogías estructurales en los diversos ámbitos vitales de la circulación económica capitalista, de la administración moderna, del ejército -- permanente, del derecho abstracto, de la ética protestante, de la democracia burguesa, de una ciencia que procede, al mismo tiempo, de modo experimental y matemático, de la música de contra-punto, de la pintura de perspectiva, etc. Al hilo de este amplio proceso de racionalización, Weber penetra en las estructuras de conciencias que han sido decisivas, desde un doble punto de vista, para el surgimiento de la formación social moderna, esto es : a) como estructuras de la imagen del mundo, que, a través de ciertas tradiciones, especialmente a través de interpretaciones religiosas, se han convertido en orientaciones -- axiológicas y en actitudes, y, de este modo, han determinado la base motivadora de una forma de vida racional ; -- según la tesis de Weber, esto afecta, entre otras cosas, a la importancia socializante del protestantismo para la ética económica empresarial del capitalismo primitivo ; -- b) como estructuras que ya eran accesibles de modo selectivo en imágenes del mundo, con anterioridad a la transición a la modernidad, que mantuvieron su presencia y única

mente con el acceso a la modernidad determinaron el nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad ; esto afecta a la -materialización institucional de los principios universalistas en las diversas esferas vitales" (73).

Si quisieramos concretizar cuáles son estas esferas donde acontece una implantación de estructuras unitarias de racionalidad en dirección universalista, tendríamos este resultado (74) :

a) La modernización de la Sociedad.

Weber, al igual que Marx, vió la modernización de la sociedad en la diferenciación de la economía capitalista, y el estado moderno, y al servicio de ambos, el derecho formal. Economía y estado se complementan en sus funciones por lo que se estabilizan mutuamente.

Al núcleo organizativo de la economía capitalista pertenece la empresa capitalista, que separa su presupuesto del familiar y, con ayuda de la contabilidad, orienta las investigaciones según las posibilidades del mercado de materias primas, capital y trabajo. Introduce la fuerza de trabajo formalmente libre y la utilización de los conocimientos científico-técnicos.

Al núcleo organizativo del estado moderno le pertenece la formación de una institución racional sobre los fundamentos de un sistema de dirección centralizado, que dispone de poder militar y monopoliza la jurisprudencia y la aplicación legítima del poder, al mismo tiempo que, dispone de una administración pública burocratizada, es decir, organizada como una forma de dominio de funcionarios.

Como medio de organización, tanto para la economía capitalista, como para el estado moderno y sus relaciones entre ellos, sirve el derecho formal, positivo y legalista.

Estos tres elementos serían constitutivos, según Weber, de la racionalización de la sociedad. Son --

tanto expresión de este racionalismo, como los fenómenos centrales necesitados de explicación. Por esta razón, hay que hablar de los fenómenos de racionalización a nivel cultural y a nivel de la personalidad.

b) La racionalización de la cultura.

Radica para Weber en la ciencia y técnica modernas, la autonomía de un arte y una ética, cuyos principios estaban orientados por la religión.

La ciencia moderna es para Weber la ciencia que amplía su saber empírico, su capacidad de prognosis, y de control y dominio instrumental de los fenómenos. Es la ciencia que sigue el método galileano apoyado en el formalismo matemático y la experimentación. A ella pertenece la objetivación de la naturaleza y la aplicación instrumental de sus conocimientos. Su institucionalización acontece en la industria científica. En su posterior vinculación con la técnica será metódicamente aplicada al servicio de la economía.

Aunque Weber le concede un lugar especial a la ciencia en cuanto racionalización de la cultura occidental, sin embargo, trató muy poco el surgimiento de la ciencia moderna y su influjo en la sociedad moderna (75). Pero no deja de señalar el poder desracionalizador que conlleva una consideración matemático-empírica del mundo. Desde este punto de vista la ciencia moderna representaría "el poder del destino de una sociedad racionalizada" (76).

El arte autónomo es aquel que crecientemente se independiza de los motivos y del ámbito religioso. Posee una temática más secular y entra en el mundo del mecenazgo y la producción burguesa. "El arte se constituye ahora como un cosmos cada vez más consciente de su propio valor autónomo" (77).

La racionalización del arte la entiende Weber como dominio de la técnica de la producción artística, no de los valores mismos. Como liberación de la subjetividad, que puede llegar hasta lo orgiástico o la posesión patológica.

Weber concede un valor y función compensatoria a este arte, como "salvación intramundana de lo cotidiano y, sobre todo, de la creciente presión del racionalismo teórico y práctico" (78).

El derecho y la moral se autonomizan y avanzan - en una línea que lleva al derecho formal y a la ética profana de la reflexión y la responsabilidad. - De forma semejante a la ciencia, crece en la filosofía práctica de la modernidad, la sistematización formal. Un formalismo que en la ética apunta hacia principios universales. De esta manera, las normas legales referidas, de una u otra forma, a dimensiones mágicas, tradicionales o de revelación,... pierden su justificación. Cada vez aparece más claro -- que las normas legales son meras convenciones que - tienen que ser accesibles a una consideración hipotética y pueden ser positivamente introducidas. Weber, siguiendo el positivismo legal de su tiempo, ha enfatizado esta característica de la racionalización del derecho moderno : el derecho como expresión de la voluntad de un legislador soberano que regula convencionalmente hechos sociales con medios jurídicos organizativos. Las leyes son cada vez más convenciones públicamente sancionadas.

El derecho, pues, se desvincula de la ética. Persegue sus objetivos sin consideraciones éticas. "El derecho moderno no supone que los sujetos jurídicos tengan ningún motivo ético. El derecho protege las inclinaciones privadas de éstos dentro de límites sancionados. No se sanciona la mala intención, sino las acciones que se desvían de la norma (y aquí se presupone la responsabilidad y la culpabilidad, mientras que la expiación queda relativizada por el punto de vista de la enmienda)" (79).

"La separación, que se realiza en el derecho moderno, entre moralidad y legalidad acarrea, como consecuencia, el problema de que la esfera de la legalidad, en conjunto, necesita de una justificación práctica. La esfera del derecho, independiente de la moral, que al mismo tiempo exige de las personas jurídicas que estén dispuestas a obedecer a la ley, -- tiene que estar anclada, a su vez, en una moral ba-

sada en principios" (80). Weber dedicó muy poca atención a este aspecto de la necesidad de justificación de las normas, como una característica del derecho formal moderno. Descuidó esta dimensión práctico-moral en beneficio de la cognitivo-instrumental del positivismo legal (81).

Podríamos decir que esta racionalización cultural de la sociedad moderna hace surgir estructuras de la conciencia típicas, que se extienden a las dimensiones cognitiva, estético-expresiva y evolutivo-moral de la tradición religiosa. Con la ciencia y la técnica, el arte autónomo y la auto-descripción expresiva de los valores, con las representaciones universalistas de la moral y el derecho, se llega a una diferenciación de las tres esferas de valor que siguen su propia lógica respectiva. Se alcanza así la conciencia, no sólo de las leyes internas -- propias de la dimensión cognitiva, expresiva y moral de la cultura, sino que, con su diferenciación, crece también la tensión entre dichas esferas. Mientras el racionalismo ético mantiene todavía una cierta afinidad con el contexto religioso, del que procede, entran ambas, ética y religión, en confrontación con las otras esferas de valor. En ello, ve Max Weber, "para la historia de la religión una consecuencia muy general y muy importante del desarrollo de la posesión de bienes (intra y extramundanos), sublimado hacia lo racional y conscientemente deseado a través del saber" (82).

c) Racionalización del sistema de la personalidad.

Weber descubre un cambio importante en aquellos principios motivacionales que guían la orientación personal hacia los valores y las disposiciones para la actuación. El nuevo estilo de vida, tiene su centro en la ética protestante de la profesión como vocación. Weber indaga tal forma de vida en su orientación cotidiana a través de sus portadores ejemplares : los calvinistas, pretistas, metodistas y bautizantes. Acentúa enérgicamente su orientación racional que les hace deshechar los medios mágicos, sacramentales, etc,. Esto significa un desencantamiento definitivo de la religión.

La transformación de la idea religiosa de la predestinación libre de Dios a la salvación, en una ascesis sistemática y racional de la satisfacción de los deberes profesionales. Se forja así un indivi--duo auto-controlado, autónomo, ascético en el dis--frute de los bienes y sistemáticamente racional en la prosecución de sus objetivos.

Weber habría descubierto la base motivadora (dogma de la predestinación y la consiguiente necesidad psicológica de una certeza de la salvación) de una forma de vida racional.

d) La materialización institucional de la racionalización.

Volvemos a insistir en una idea que fue enunciada como una característica del análisis weberiano : la tendencia a la materialización institucional de los principios universalistas en las diversas esferas vitales. Este proceso que es visible en el Siglo XVI, pero que alcanzará su madurez en el S.XVIII, lo podemos indicar de una forma no sistemática, con las siguientes palabras de nuestro autor, que son ordenadas esquemáticamente en el cuadro resumen que ofrecemos al final de este párrafo. La racionalización se va institucionalizando "en el sistema del trabajo social, al surgir mercados también para la mercancía fuerza de trabajo ; en el sistema del derecho privado ; en una administración pública orientada hacia las necesidades del intercambio jurídico privado -- (con la implantación de la "dominación legal") ; en la esfera de la socialización donde, con el derecho a la libertad confesional y con el surgimiento de la familia burguesa, fueron adquiriendo mayor influencia los fundamentos universalistas, y al mismo tiempo individualistas, de la ética y de la orientación hacia el rendimiento en el sistema científico, que aseguró el marco para los discursos teóricos, esto es : para la libertad y publicidad de la discusión ; en la esfera de la constitución de la voluntad política (con la extensión de los derechos formales - de participación, así como con la extensión de las prestaciones sociales) e, incluso, en las esferas -

marginales de la distribución" (83).

FORMAS DE MANIFESTACION DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL EN EL SURGIMIENTO DE LA MODERNIDAD.

	DIMENSION COGNITIVA	DIMENSION EVALUATIVA		DIMENSION EXPRESIVA
CULTURA	CIENCIA NATURAL MODERNA	DERECHO NATURAL RACIONAL	ETICA PROTESTANTE	ARTE AUTONOMO
	INDUSTRIA CIENTIFICA : (UNIVERSIDADES ACADEMIAS LABORATORIOS)	ENSEÑANZA JURIDICA UNIVERSITARIA FORMACION LEGAL PROFESIONALIZADA	ASOCIACIONES RELIGIOSAS	INDUSTRIA ARTISTICA : (PRODUCCION, COMERCIO, RECEPCION, CRITICA ARTISTICA)
SOCIEDAD	ECONOMIA CAPITALISTA	APARATO DEL ESTADO MODERNO	PEQUEÑA FAMILIA BURGUESA	
PERSONALIDAD	DISPOSICIONES PARA LA ACCION Y ORIENTACION A VALORES :			
	... DE UNA VIDA DIRIGIDA METODICAMENTE		DE UN ESTILO DE VIDA CONTRACULTURAL	

e) La diagnosis weberiana sobre el proceso de racionalización.

Weber ve esta tendencia hacia la racionalización con sus correspondientes institucionalizaciones, como un proceso generalizado hacia la burocratización. La forma que tiende a adoptar la sociedad moderna - racionalizada es la de una máquina de trabajo racional. La economía y el estado, con su aparato organizativo de funcionarios y reglamentos, aparece cada vez más como una máquina autónoma que somete y - determina a los individuos. Utilizando otro símil, Weber hablará del estuche de acero de la servidumbre (stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit) (85). Se -- comprende que la sociedad moderna se le ofrezca como ámbito reductor de la libertad. Esta es una de - las paradojas que Weber descubre en la sociedad : - se avanza hacia una sociedad cada vez más programada, mejor planificada para la consecución de unos -

objetivos determinados, pero donde el individuo carece de libertad. La tesis de la pérdida de la libertad, se le presenta a Weber plausible sobre el proceso de burocratización desatado por el sistema económico y estatal, regulados por el derecho formal.

A lo que antecede se añade el desencantamiento - de la religión, que alcanzará a la misma ética protestante. La lógica de la ética de la profesión puede proseguir su "funcionamiento", guiada por el derecho y las leyes del mercado, pero vaciada de contenido religiosa y aún moral. Al final se alcanza - ese estadio de expertos sin espíritu y estetas sin corazón, que era para Weber el signo de una generalizada pérdida de sentido. Este mismo problema se puede alargar a la sociedad entera : ante la desvinculación del sistema político de las imágenes del mundo metafísico-religiosas legitimadoras se halla amenazado su sentido. Weber no cree en la posibilidad de que un nihilismo heroico se pueda institucionalizar, ni que un escepticismo valorativo satisfaga las necesidades de la mayoría.

2.2. La re-asunción de Weber a través de la tradición marxista.

Habermas acepta gran parte del análisis weberiano, pero mantiene unas reservas críticas fundamentales, de gran repercusión para un diagnóstico del proceso de racionalización de occidente y su evaluación en el presente.

De su pormenorizada confrontación con Weber (86), voy a intentar los puntos principales de discrepancia y la interpretación a que da origen.

a) Las raíces de la deficiente interpretación de M. Weber

Fundamentalmente son dos : el uso de un modelo selectivo de racionalidad y un concepto insuficiente de sociedad (87).

Habermas piensa que Weber quedó preso en la misma racionalidad que descubría elevarse y crecer de forma gigantesca en la sociedad occidental moderna. Esta falta de claridad frente al concepto de racional-

lidad se advierte, sobre todo, en el análisis del - derecho (88). Como ya indicamos, Weber vió el carác- ter positivo, convencionalista y legal que adoptaba el derecho formal moderno, en su función reguladora en el ámbito de la economía y el estado, y entre am- bos. Pero quedó deslumbrado por esta funcionalidad estratégico-instrumental del derecho. Percibió su - separación de la ética, pero no llegó a captar que la distinción entre legalidad y legitimidad no se - podía superar sólo por medio de un mecanismo o méto- do de jurisprudencia legal. La justificación de las normas solo se trasladaba, pero no se resolvía. Se hubiese requerido, en un estadio de autonomía del - derecho respecto a las fundamentaciones tradiciona- les, haber captado la postulación de un nuevo nivel de justificación.

El desencantamiento religioso del mundo y la uni- versalidad y abstracción como principios de la re- flexión teórica y práctica, apuntaban a un estadio postconvencional de la estructura de la conciencia moral. Quiere decir esto que si Weber hubiese segui- do la demanda de justificación implícita en el dere- cho moderno, separado de la moral religiosa, tendría que haber atisbado la necesidad de una fundameta- ción práctico-discursiva. En la argumentación libre, simétrica y apoyada en razones, estaría la justifi- cación del derecho. Y este descubrimiento le habría conducido a Weber a distinguir entre la acción so- cial orientada a la consecución de objetivos (acción instrumental y estratégica), y la acción social co- municativa orientada a la comprensión. Ya vimos en su momento como Weber no estuvo lejos de la distin- ción. Incluso, según Habermas, implícitamente la -- utilizó. Pero en su análisis de la racionalización de occidente no tuvo peso. Quedó cogido en las mis- mas redes que trataba de desenmarañar. Esta falta - de distinción, en último término, entre racionalidad orientada al éxito y racionalidad comunicativa, no le permite dar cuenta correctamente del proceso de racionalización. Esta deficiencia se percibe en las consecuencias que saca para su juicio o diagnóstico de la sociedad moderna de su tiempo.

La tesis de la burocratización, que conduciría a

la pérdida de libertad y la pérdida del sentido, pue de ser mejor entendida desde una concepción de sociedad, que ve a ésta en un proceso de diferenciación y autonomización de la dimensión sistémica frente a la dimensión mundo de la vida. Vamos a detenernos brevemente en la reinterpretación habermasiana de esta tesis.

b) La reinterpretación de la tesis weberiana de la pérdida de libertad.

Expresado de un modo directo y frontal, el proceso de racionalización de occidente no se puede explicar, según Habermas, por medio de un modelo de diversos grados de racionalidad en la orientación a la acción. No se trata del tránsito de una racionalidad fundada en valores (Wertrationalität) a una racionalidad orientada a la consecución de objetivos (Zweckrationalität). Se trata del proceso de desvinculación del sistema y del mundo de la vida (89). Por esta razón, el problema y las paradojas de la modernidad no está en los diversos tipos de orientaciones a la acción, sino en los distintos principios de socialización. "La racionalización del mundo de la vida posibilita la transformación de la integración social, a través de medios de dirección independiente del lenguaje y, con ello, una articulación formal del ámbito organizado de la acción, que retro-actúa, a su vez, como una realidad objetivada, sobre el contexto de la acción comunicativa, contraponiendo sus propios imperativos a los del marginalizado mundo de vida" (90). Siguiendo esta línea explicativa, la tesis de la pérdida de libertad, es más bien, la mediatización del mundo de la vida por el sistema, que se transforma en una colonización. ¿Cómo se pueden hacer más visibles estas afirmaciones críticas ?.

Habermas propone una reinterpretación de la sociedad siguiendo el modelo de la doble dimensión, sistema y mundo de la vida, que cree justificado a lo largo de la evolución social y en el diagnóstico de la modernidad. Según este esquema, las relaciones en la sociedad moderna entre sistema y mundo de la vida, vistas desde las perspectiva del sistema, ofrecerán esta forma que ofrecemos en el cuadro siguien-

te (91). En este cuadro se atiende únicamente a las relaciones entre los dos subsistemas más importantes de la sociedad burguesa (señalados también por Weber) y el orden institucional del mundo de la vida, tal como va quedando dividido precisamente por efectos de las relaciones de ambos subsistemas : la esfera privada queda determinada por aquella zona de la vida y relaciones de los individuos que es descargada de las funciones económicas. Así por ejemplo, el presupuesto privado de la pequeña familia burguesa es separado del presupuesto de la empresa.

Relaciones entre Sistema y Mundo de la vida desde la perspectiva sistémica

ORDENES INSTITUCIONALES DEL MUNDO DE LA VIDA	RELACIONES DE INTERCAMBIO	SUBSISTEMAS DIRIGIDOS POR MEDIOS
ESFERA PRIVADA	1) $\xrightarrow{M'}$ FUERZA DE TRABAJO \xleftarrow{G} SALARIO 2) \xleftarrow{G} BIENES Y SERVICIOS $\xrightarrow{G'}$ PETICIONES DE CONSUMO	SISTEMA ECONOMICO
ESFERA PUBLICA	1a) $\xrightarrow{G'}$ IMPUESTOS \xleftarrow{M} ORGANIZACION 2a) \xleftarrow{M} DECISIONES POLITICAS $\xrightarrow{M'}$ LEALTAD DE LAS MASAS	SISTEMA ADMINISTRACION PUBLICA

G = el medio dinero
 M = el medio poder

La esfera pública es aquel ámbito de participación en el que el ciudadano toma parte en la reproducción de la cultura y la formación de la - opinión política respecto a la praxis del estado (92).

Se advierte en las relaciones ofrecidas en el cuadro-resumen:

- 1) En las categorías de intercambio (1) y (1a) las relaciones se definen mediante roles organizados independientemente. Los sistemas regulan su intercambio con el mundo de la vida mediante roles de organización : organización de la fuerza de trabajo mediante el rol del empresariado y organización de las relaciones del público con la administración, mediante la organización del rol cliente público.

Se produce así una monetarización de la fuerza de trabajo y una burocratización de las relaciones con el estado. Esta es la "racionalización" que -- vió Max Weber en la forma de organizaciones de la empresa y del aparato estatal, organización que -- desde el punto de la adecuación de funciones respecto a unos objetivos a conseguir superaba con mucho a las instituciones feudales o estamentales anteriores.

Marx mostró, además, que en estas relaciones, -- que se abstractizan y se realizan a través de medios no verbales (dinero o poder), se da una realabstracción" (93). Es decir es falso que el trabajo -- se comporte como una mercancía sin más. El trabajo concreto que se transforma en abstracto para que pueda ser cambiado por dinero, está referido al mundo de la vida, de los objetivos, relaciones, servicios, espacio y tiempo vitales. Todo esto es definido monetariamente. No se puede afirmar menos de que, tal modo de proceder constituye : a) una falsa abstracción de su verdadero lugar y funcionamiento; b) -- una intromisión demedida, colonizadora, del mundo de la vida (94).

Otro tanto hay que afirmar respecto a la burocratización de las relaciones con la administración pública. Aquí se produce una abstractización respecto a las orientaciones en el uso, la articulación de la opinión pública y formación de la voluntad popular, que se traduce en una burocratización de las decisiones, deberes y derechos (95).

- 2) Si volvemos la vista hacia las categorías de intercambio (2) y (2a), vemos que el rol de consumidor y de participante en los procesos de la opinión pública están referidos hacia un ámbito de acciones - organizadas formalmente, pero, no se pueden definir como dependientes de la organización.

Se advierte en un caso y en otro, que son, tanto la autonomía del comprador, como la autonomía del elector, aquellas libertades de las que se gloria - el ideal burgués de vida. Aquí hay una petición de justificación que ^{se} mantiene como un postulado, aunque sea ficticio, de la teoría económica y del estado - burgués. En estas dos categorías de intercambio se capta la relación inevitable de los subsistemas económico y político al mundo de la vida, y más concretamente, a las relaciones de interacción comunicativa. Esta referencia es menos clara, y por ello más fácilmente oscurecida, en las dimensiones de la fuerza del trabajo y los impuestos.

- c) Reinterpretación de la tesis de la pérdida de sentido

La tesis weberiana de la pérdida de sentido recibe también, a través de la reformulación habermasiana de la racionalización, un nuevo enfoque. Si se tiene presente el fenómeno de la colonización del mundo de la vida, aparece claro, que no es la inconciabilidad de las esferas de valor, ni el estilo unidimensional de vida de la racionalidad orientada a objetivos, o la necesidad insatisfecha de legitimación social, las causas de la pérdida de sentido. Se trata de nuevo de la monetarización y burocratización del mundo de la vida cotidiana, tanto en la esfera - privada como en la pública.

En cuanto el sistema económico somete y vacía la esfera privada, como el sistema de la administración pública la esfera pública, se instrumentaliza el mundo de la vida y es reprimida la praxis comunicativa cotidiana.

Las consecuencias, en un mundo desvinculado de las imágenes del mundo religioso-metafísicas es, como bien vió Weber, la muerte de las tradiciones vivas y la diferenciación de las esferas de valor : -

ciencia, moral y arte. Cada una de estas esferas se independiza. Cada una comienza a tener su propia -- historia interna. Cada ámbito se institucionaliza a través de expertos y organizaciones de producción -- científica, estético-crítica, moral. Esta profesionalización produce una cultura de expertos que cada vez se aleja más del público (95). Esta racionalización cultural más que amenazar con una desvalorización de la substancia de la tradición, produce su empobrecimiento (96).

El empobrecimiento cultural sería la patología -- social del síntoma de la pérdida de sentido visto -- por Weber. La cosificación sistémicamente inducida es la que produce tal empobrecimiento. Los procesos de comprensión, en las que está centrado el mundo -- de la vida, necesitan de una tradición cultural abierta totalmente. Pero estos se ven bloqueados y sustituidos por la cosificación de la praxis cotidiana, -- por la imposibilidad de que la comunicación libre -- penetre el suelo de la hermenéutica cotidiana y el discurso pueda hacerse cargo de la problemática de la verdad, la justicia o la belleza.

En este proceso de empobrecimiento cultural por colonización sistémica del mundo de la vida, se des-- miente como una pura ideología la utopía de la razón ilustrada (97). En un mundo de la vida instrumentalizado por los sistemas económico y político, no puede tener lugar la conformación racional de las -- relaciones sociales. Ni, como soñó un Condorcet, la ciencia, el arte y la moral, servirían para un ma-- yor y mejor dominio de la naturaleza, ni conformarán una sociedad justa, donde los hombres fueran felices.

La destrucción de las formas de la vida, donde los rastros de dicha utopía se podría apreciar, no elimina, sin embargo, la utopía. No sólo en las nostalgias de restauracionismos tradicionales, sino, en -- lo que Habermas denomina "el instinto enseñado por la razón", aletea la razón comunicativa e instrumental, la sociedad como sistema y mundo de la vida en perfecta hermandad. "Como una sombra sigue al proceso de la modernización, se podría decir, a través --

del instinto enseñado por la razón, la sensación de que, con la canalización unilateral y la destrucción de las posibilidades de la expresión y comunicación en la esfera privada como en la pública, desaparece la ocasión que ha de llevar de nuevo, sin coacción, a un momento de una praxis cotidiana post-tradicional de la unidad, ciertamente ilusoria que, bajo -- los significados religiosos y metafísicos, se había forjado en la forma de vida tradicional de manera -- solo difusa " (98).

d) Consecuencias de la re-interpretación del proceso de racionalización en la sociedad moderna.

Estamos ya viendo algunas. Las patologías de la sociedad moderna aparecen con un rostro distinto. -- Esto significa, de ser correcto el análisis, un -- diagnóstico más acertado. No sería ni la secularización de las cosmovisiones, que les hacen perder su fuerza socio-integradora, ni la elevada complejidad de la sociedad moderna, que sobrepasaría las fuerzas integradoras del individuo, las causantes de las patologías modernas. Estas dos causas repetidas en la crítica cultural burguesa, no apoyarían la postura cultural-apologética burguesa, que presenta el desencantamiento (Entzauberung) del mundo y la alienación (Entfremdung), como condiciones estructurales necesarias de la libertad.

"Ni la secularización de las imágenes del mundo, ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen "per se", inevitablemente, efectos secundarios patológicos. No es la diferenciación y el desarrollo propio de cada una de las esferas de valor las que conducen al empobrecimiento cultural de la praxis comunicativa cotidiana, sino la separación elitista de la cultura de los expertos del contexto comunicativo de las acciones cotidianas. No es la -- desvinculación de los subsistemas dirigidos por medios y sus formas de organización las que conducen al mundo de la vida a una racionalización unilateral o cosificación de la praxis comunicativa cotidiana sino , antes bien, es la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción, lo que se contradice con su trasla--

ción a los medios dinero y poder, ya que estos (ámbitos) están especializados en la tradición cultural, la integración social y la educación, y permanecen referidos a la comprensión como al mecanismo de coordinación de las acciones " (99).

Las causas de estas patologías son, como vemos, también distintas de las apuntadas por Weber. Y sobre todo, nos obliga a replantearnos la pregunta ligada al proceso de racionalización de occidente : - ¿ por qué los subsistemas guiados por medios desarrollan una dinámica propia indetenible? ¿ Por qué causan, al mismo tiempo la colonización del mundo de la vida y la segmentación de ciencia, moral y arte? (100).

2.3. La colonización del mundo de la vida.

La tradición marxista, cree Habermas, tampoco ha resuelto los interrogantes suscitados por Weber y su tratamiento del proceso de racionalización. Ya vimos que Lukács y su tesis de la cosificación, aunque prolongada hasta las formas de comprensión, no responde a la situación moderna. La asunción de esta tesis en la Escuela de Frankfurt condujo a la teoría de la razón instrumental y a la aporía de un todo no verdadero, del cual sólo a través de la estética (Adorno, Marcuse) o la religión (Horkheimer) se podrá escapar. Para Habermas la imposibilidad de una correcta asimilación de Weber y de una respuesta adecuada a la problemática de la racionalización de la sociedad moderna y sus consecuencias, radica en el mismo Marx. A él, como a Weber, se le puede achacar el mismo fallo de perspectiva: el pensar con el modelo de la acción orientada a la consecución de objetivos (Zwecktätigkeit), considerándolo fundamental para la acción social (101).

En concreto, Marx con su tesis de la teoría del valor llegó a pensar la dimensión trabajo en su doble aspecto de actividad o trabajo concreto, referida a un sujeto y - al mundo de la vida, y como producción, o trabajo abstracto, dirigido por el mercado de trabajo y el salario equivalente dado como contraprestación. La genial aportación de Marx, en este caso, radica en que su análisis permite moverse en las dos dimensiones sociales : sistema y mundo de la vida. Pero Marx trabaja con un modelo demasiado sim-

plificado, reducido fundamentalmente al subsistema económico. Es un esquema, el de su teoría del valor, "con un solo canal, el de la monetarización de la fuerza de trabajo" (102). Se incapacita así para dar cuenta y distinguir entre :

- 1) "El nivel de la diferenciación del sistema y las -- formas específicas de su institucionalización" (103). Marx, diríamos, no ha sido suficientemente dialéctico. Piensa el todo social, sistema y mundo de la vida, como un "todo no verdadero". Piensa el sistema capitalista como una forma mistificada de relaciones de clase. "Marx no ve que la diferenciación del aparato del estado y la economía también representa un nivel más elevado de diferenciación sistémica, que abre, al mismo tiempo, nuevas posibilidades de dirección y fuerza una reorganización de las viejas, feudales, relaciones de clase" (104). Se comprende así que, en Marx falten criterios para distinguir -- entre :
- 2) Las formas de vida tradicionales rotas y la cosificación de los mundos de la vida post-tradicionales. "Marx dirige su crítica a las relaciones de vida -- que surgen con la proletarización de los artesanos, labradores y campesinos plebeyos en el transcurso -- de la modernización capitalista. Pero no puede distinguir entre el desenraizamiento represivo de las formas tradicionales de vida y el aspecto de la cosificación de las diferencias estructurales del mundo de la vida. Para ello no es suficientemente definidor el concepto de la alienación. La teoría del -- valor no ofrece ningún principio para su concepto -- de cosificación, que permitiera identificar relativamente el síndrome de la alienación con el grado -- de racionalización alcanzado del respectivo mundo -- de la vida. En el nivel de las formas de vida post-tradicionales, cuenta el dolor que añade también la formación de la identidad en la sociedad moderna, -- donde crece la confrontación de la cultura, sociedad y personalidad, como un proceso de individualización y no de alienación. La cosificación puede medirse en un mundo de la vida cada vez más racionalizado, sólo como condición de una socialización comunicativa en general, no como un deseo nostálgico de formas

de vida del pasado frecuentemente romantizadas"(105).
En el fondo, se da :

- 3) Una generalización de un caso especial de subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos del sistema . "El tratamiento marxista exige una interpretación de las sociedades capitalistas reducidas a lo económico. Marx tenía razón al afirmar una primacía evolutiva de la economía en estas sociedades : son los problemas de este subsistema los que determinan el camino del desarrollo de toda la sociedad. Pero esta primacía no permite orientar las relaciones complementarias entre economía y aparato estatal a una representación trivial dividida en infraestructura y supraestructura. Al contrario que en el monismo de la teoría del valor, tenemos que contar con dos medios de dirección (dinero y poder) y cuatro canales, en los que, los dos subsistemas complementarios someten al mundo de la vida a sus imperativos. Los -- efectos cosificadores se pueden deducir, del mismo modo, de la burocratización y de la monetarización, tanto de la esfera pública, como de la privada del mundo de la vida" (106).

Estas tres deficiencias de la teoría marxista del valor, son las que no le permite prestar atención a la interacción estado y economía. De esta forma, "la interpretación ortodoxa de Marx tiene muchas dificultades para proporcionar una explicación plausible del intervencionismo estatal, de la democracia de masas y del estado de bienestar social" (107), características de un capitalismo avanzado.

El intervencionismo estatal se explica con el modelo -- de los dos subsistemas complementarios. El primado del -- crecimiento económico y el proceso de producción es dirigido ahora por el medio poder. En concreto, el intervencionismo del estado se dirige a tres dimensiones centrales : la seguridad militar y legal-institucional del orden presupuesto por el modo de producción, el influjo coyuntural y la política de infraestructuras para preparar las condiciones de la aplicación del capital. Esta actuación estatal mantiene la manipulación indirecta de las -- condiciones circunstanciales por parte de la empresa privada y es una forma reactiva de evitar las estrategias o compensar los efectos secundarios (108). Las consecuencias

que se derivan de este intervencionismo estatal es lo que Claus Offe, con su modelo oscilatorio, trata de mostrar : las crisis económicas son empujadas hacia la administración política y viceversa. Las crisis oscilan de un subsistema a otro (109).

La democracia de masas. En la sociedad capitalista se da una indisoluble tensión entre capitalismo y democracia (110). Habermas, siguiendo a C. Offe, caracteriza esta tensión como la confrontación entre dos principios contrarios de integración social. "Las sociedades capitalistas se distinguen de otras, sobre todo, no a través del problema de su reproducción (la unión de la integración social y la sistémica), sino a través de la manera como elaboran este problema fundamental de todas las sociedades. Introducen, al mismo tiempo, dos caminos de solución que se excluyen mutuamente desde el punto de vista lógico: la diferenciación o la privatización de la producción y su socialización o politización. Ambas estrategias se entrecruzan y se paralizan mutuamente. El sistema está confrontado continuamente con el dilema, de que tiene que abstraerse de las reglas normativas de la acción y de las relaciones de sentido del sujeto y, al mismo tiempo, no puede dejar de considerarlas. La neutralización política de la esfera de el trabajo, producción y distribución es, al mismo tiempo, reforzada y contradecida" (111). Habermas dirá que "esta paradoja encuentra su expresión en los partidos cuando alcanzan el poder o quieren alcanzarlo, tienen que asegurar al mismo tiempo la confianza de los inversores privados y de las masas" (112).

¿Cómo logra, sin embargo, mantenerse la tensión dentro de unos límites que asegure la lealtad de las masas?. A través de una ingerencia de los imperativos del sistema político en el mundo de la vida y, concretamente, en la formación de la opinión pública, que debiera ser autónoma frente al sistema de administración pública. Este manejo de la opinión pública, entendida como juicio público crítico de la administración de la cosa pública, se ejercita de modo positivo y selectivo : a) positivo, a través de la realización de programas de bien-estar social que compran la lealtad de las masas ; b) selectivamente, mediante la manipulación : 1) de temas que son excluidos de la discusión pública mediante filtros interpuestos en la opinión pública, o una preformación y deformación burocrática

de las estructuras de la comunicación ; 2) la orientación de los flujos de la comunicación ; 3) la segmentación del rol de las elecciones de la participación en la opinión pública y en los procesos de decisión. Las elecciones se reducen al reclutamiento del personal directivo sin participar discursivamente en la formación de la voluntad general. Con estos arreglos se consigue una neutralización -- del rol de ciudadano, abierto legalmente a la posibilidad de una participación política (113).

Ahora bien, hay que concluir que tales manipulaciones son técnicas de ingeniería social que contradicen la única forma de legitimación que tiene el medio poder : el método democrático de la formación política de la voluntad general. Dicho de otro modo, a la altura del estadio post tradicional de la conciencia moral, y de un derecho y una moral secularizadas , mediante la formación discursiva de la voluntad de los afectados. Esto supone, aceptar las -- condiciones del discurso práctico, como el único consenso verdaderamente legitimador. Al contrario de lo que sucede con el medio dinero, con el medio poder se advierte directamente la necesidad de su legitimación. Hay un déficit -- latente permanente de legitimación, es decir, de creencia de legitimidad fundada en razones, mientras el poder no -- asiente sus pretensiones de dominio y su ejercicio, sobre la base del consenso racional de los afectados (114).

El estado social trata de enjugar y compensar las consecuencias negativas que tiene una posición estructural -- débil en el mercado capitalista. Los trabajadores, consumidores, jubilados, parados,...etc, son compensados individualmente de las disfuncionalidades estructurales que -- los afectan. Pero, al mismo tiempo, el estado tiene que asegurar y mantener los mecanismos de producción, la acumulación del capital, la infraestructura material e inmaterial, la competitividad, etc. Se trata de un dilema irresoluble : el estado debe resarcir de los costos sociales y materiales que genera la producción privada y los deterioros que origina, sin poder tocar las verdaderas causas que los producen (115). Al final, se reduce a un interven cionismo estatal para pacificar los conflictos de clase, de tal modo, que prosigan las condiciones para la acumu lación del capital, y las maniobras reformistas sobre los sa larios y los riesgos de los individuos y grupos, acallen su potencial de protesta. De nuevo nos hallamos ante un --

manejo de mecanismos para obtener un compromiso de clase. De esta manera, se consigue que el conflicto de clase : - 1) pierda su forma histórica ; 2) sea desviado hacia conflictos marginales ; 3) adopte la forma de problemas técnicos, administrativos, ... Se alcanza un nuevo tipo de -- efectos cosificadores que toman una forma no específica - de clase (116).

Si miramos al esquema habermasiano de los cuatro canales, comprendemos lo que está sucediendo. Se pacifica el mundo del trabajo mediante su rol de consumidor : se acallan sus protestas estructurales mediante la "humanización" del puesto de trabajo, la oferta de compensaciones económicas, la seguridad legal frente a los riesgos del futuro, etc. Se neutraliza su función crítica y la exigencia de - legitimación del sistema y sus medidas, a través de su -- rol de cliente de la administración : participación política y ^{tomada de postura} opinión pública segmentada y controlada (117).

La primera generación frankfurtiana ya captó la no especificidad de clase de los conflictos en la sociedad moderna. De aquí que, ante el anonimato de las estructuras - de clase, lanzaron su teoría de la cultura de masas (118). Como Marx, muestran el doble carácter, utópico e ideológico, que tiene la cultura burguesa. Por una parte, apunta a la autonomía y la científicidad, pero, por otra, manipula las posibilidades para el ejercicio de la crítica y la fundamentación racional. Ofrece unas perspectivas de libertad individual con la búsqueda de los intereses y necesidades para todos (universalismo), pero, en la realidad, - maneja tales intereses según la lógica subjetiva de unos pocos.

Esta ambivalencia de la cultura burguesa explicaría los rasgos reaccionarios que tuvieron, a menudo, los movimientos de emancipación en el S.XIX. Sobre todo los deseos visionarios de una mayor participación, las tendencias estéticas a una expresión auténtica y la moralización de la - vida y la sociedad, se encuentran, tanto en movimientos ^{autoritarios} (fascismo), como antiautoritarios (anarquismo). Tales reacciones responden a las dimensiones oprimidas por el sistema. Pero, para Habermas, este análisis, todavía se estaría moviendo dentro de alternativas ideológicas. Es decir, estaría presuponiendo concepciones totalizantes de la sociedad.

En la sociedad capitalista avanzada ya no habría esta posibilidad de ideologías totalizantes. Lo característico es, no orientar ideológicamente la totalidad, sino, la di fusividad, fragmentación e incapacidad para articular una visión de conjunto. "En lugar de la tarea positiva de satisfacer determinada necesidad de interpretación orientán dola ideológicamente, entra, antes bien, la exigencia ne- gativa de no dejar aparecer las interpretaciones al nivel integrador de las ideologías. Ahora se constituye el mun- do de la vida siempre en la forma de un saber global inter- subjetivo repartido entre los miembros ; así, pudiera ra- dícicar el equivalente buscado de las nunca más disponibles ideologías, en la forma totalizada de un saber cotidiano que permanece difuso y, en todo caso, que no alcanza el ni- vel de articulación, en el que el saber, según las medidas la cultura moderna, puede ser aceptado como válido. Se le roba a la conciencia cotidiana su fuerza sintética, queda fragmentada" (119).

¿ Por qué ocurre este fenómeno del " fin de las ideolo- gías ? . Como Weber explicó, el desencantamiento del mundo produce la diferenciación de las esferas de la ciencia, - la moral y el arte. Y, además, ocasiona una separación -- creciente de estas esferas, no sólo entre sí, sino, res- - pecto al saber de la vida cotidiana. La creencia cotidiana pierde así su referencia a la tradición y no alcanza el - círculo de las pretensiones de validez de los expertos. Las manipulaciones del sistema ya vistas, la incapacitan para alcanzar un nivel discursivo, crítico y fundado en - razones, al que, por otra parte, tiende inevitablemente. Queda, no como una conciencia falsa, sino como una con- - ciencia fragmentada, sin suficiente articulación.

La conclusión final que obtenemos es doble : 1) se ex- plica así, mejor, la aparente dinámica propia de los sis- temas, y 2) la colonización del mundo de la vida por el - sistema.

"Con ello se satisfacen las condiciones para una colo- nización del mundo de la vida. Los imperativos de los sub sistemas autonomizados empujan, tan pronto son desvesti- dos de su velo ideológico, desde fuera sobre el mundo de la vida - como señores coloniales en una sociedad tribal- - y fuerzan la asimilación " (120)

Hasta aquí, hemos procedido, siguiendo a Habermas, de una manera bastante general. ¿ Se podría ofrecer algún ejemplo ilustrativo de tal colonización, que, al mismo tiempo, sirviera como método de análisis ? Habermas efectúa este tipo de análisis siguiendo el desarrollo del derecho (121). Prescindimos de reproducir este estudio. Nosotros proseguimos la reflexión en la línea del influjo que esta situación de la sociedad moderna tiene sobre la ciencia, y, especialmente, sobre la ciencia social, indagamos así el modo como acontece la colonización en este ámbito.

3 . CRISIS DE LA SOCIEDAD, CRISIS DE LA SOCIOLOGIA.

Hemos obtenido una teoría de la evolución social en la que el vector del descentramiento y secularización de las imágenes del mundo, impulsa hacia la diferenciación de -- las esferas de valor en el mundo de la vida, y una complejidad más elevada en la estructura sistémica. Alcanzamos así la situación de la sociedad moderna del capitalismo -- avanzado, donde, una y otra vez, tropezamos con una situación dilemática : el mundo de la vida, en sus elementos -- estructurales, dice relación a una acción comunicativa y al discurso teórico y práctico, mientras que las ingerencias de los subsistemas autonomizados, económico y político, -- manipulan funcionalmente la acción orientada al consenso. Hay una colonización del mundo de la vida.

Arrastramos una sospecha : los pretendidos esfuerzos -- por probar la neutralidad de la ciencia, ¿ no serán, primero falsos, y, segundo, expresión de la colonización sub sistémica del mundo de la vida científico ?. Y en el caso de la ciencia social, la confrontación funcionalismo sistémico versus teoría crítica de la sociedad, ¿ no será un signo del mismo problema ?. Creemos que si. Pensamos que el diagnóstico habermasiano de la sociedad moderna actual, puede ayudarnos a explicar estas cuestiones.

Este análisis nos hace ver, qué es lo que está en juego, cuando abordamos la fundamentación normativa de las -- ciencias sociales.

3.1. La Historia interna de la Ciencia.

A través del análisis weberiano de la racionalización de occidente hemos alcanzado la diferenciación de las tres esferas de valor : ciencia, moral y arte. Aunque Weber no le dedicó mucha atención al surgimiento y desarrollo de -- la ciencia moderna, está implícito en su análisis, que : 1) el potencial de racionalización ligado a la tradición religiosa de occidente, se libera y alcanza el ámbito -- extra-religioso, según Weber, con la ética protestante -- de la profesión. Pero, tal proceso es paralelo al surgimiento de la ciencia moderna. Más aún, sin su desarrollo es impensable el del derecho (Habermas) (122). 2) El salto que representa la argumentación teórica, la universalización de la teorías, en cuanto desvinculación del ámbito

de la experiencia, se alcanza y resuelve en las ciencias naturales (123).

Para Weber era claro que la primera pretensión de validez que se diferenci^ó fue la verdad de las afirmaciones científicas. Desde este momento se puede "reconstruir la historia interna de cada complejo del saber moderno"(124).

Vamos a seguir esta sugerencia. Guiados por los estudios de este género, reconstruimos, esquemáticamente, el avance de la ciencia desde su creciente diferenciación y autonomización, hasta los síntomas actuales de colonización (125).

a) Surgimiento y diferenciación de la ciencia.

Tres son fundamentalmente las teorías clásicas sobre el surgimiento de la ciencia moderna. W.Krohn, las sintetiza de la manera siguiente (126) :

- "La primera explicación parte de la renovación de la alta escolástica, de la que se afirma que se desprendería paulativamente la ciencia moderna. Esta es la teoría de la continuidad en la historia de la ciencia.
- La segunda explicación se refiere a los nuevos comportamientos y formas de pensar que el hombre forja en el Renacimiento frente a la naturaleza y frente a sí mismo. Se afirma que hay una re-estructuración de las relaciones sujeto-objeto que son el presupuesto necesario de la ciencia moderna. - Es la teoría de la transformación en la historia de la ciencia.
- La tercera explicación toma como punto de partida la existencia de nuevas teorías y estrategias de investigación, así como la fundación de instituciones totalmente nuevas en el S.XVII. Es la teoría de la revolución en la historia de la ciencia".

A juicio de Krohn, las tres teorías no se contradicen, sino que se complementan. Siguiendo a este mismo autor, dirá Habermas, en referencia a Weber : "los portadores sociales de las líneas de la tradición - que se unen de manera sorprendente en la ciencia mo

derma, sabios escolásticos, humanistas y, sobre todo, los ingenieros y artistas del renacimiento, juegan un rol semejante, para la desvinculación de la práctica de la investigación del potencial acumulado en las imágenes del mundo cognitivo-rationales, como las sectas protestantes para la transposición de las imágenes del mundo ético-rationales en la vida cotidiana" (127).

Es interesante constatar que, en este proceso de surgimiento y formación de la ciencia moderna, se da una transformación del esquema del conocimiento. Desde la liberación de la filosofía de la teología dogmática, mediante el nominalismo de los siglos XIII y XIV, hasta la unión en el Renacimiento de la tradición académica con la artesanal y hasta la institucionalización social de la llamada "filosofía experimental" (H. Power, Londres, 1.663), hay una transformación de la competencia cognitiva. Siguiendo el modelo de Piaget, se podría sintetizar esta re-estructuración del esquema cognitivo en los pasos siguientes (128) :

- Una creciente reflexividad. Se entiende por tal una abstracción reflexiva creciente en las actividades cognitivas. Según Piaget, esta reflexión conduce a
- Un descentramiento del sujeto en el proceso del conocimiento. Se pasa de una posición fenoménico-egocéntrica de la visión del mundo a una operación cognitiva relativa de la visión del mundo. Se logra superar, así el absolutismo de la forma de conocimiento egocéntrica. Este proceso de descentramiento del sujeto en el mundo del conocimiento y en el mundo social, supone siempre un crecimiento de la operatividad. La transformación del esquema cognitivo, en el sentido de un descentramiento, se puede caracterizar como,
- El tránsito a una relación sujeto-objeto constructivista. Es decir, se comienza a pensar según hipótesis. La realidad nos viene dada, no en directo, sino en modelos de pensamiento, cuya objetividad sólo se puede fundar sobre la intersubjetividad crítica de las diversas certezas.

Esta visión de la evolución de la historia interna de la ciencia, está en la línea de la reconstrucción habermasiana general y señala un crecimiento interno hacia la universalización. En terminología de Habermasm diríamos que el creciente descentramiento advertido también en el desarrollo del conocimiento científico, significa el avance hacia las condiciones de un discurso teórico. La verdad de las afirmaciones se establece en el curso de una búsqueda cooperativa de dicha verdad, es decir, mediante el ejercicio crítico y libre y la decisión consensual apoyada en los mejores argumentos. Esto significa que la ciencia se ha diferenciado de los otros dos elementos estructurales del mundo de la vida: la moral y el arte. El discurso teórico se independiza del práctico. La ciencia se autonomiza respecto a los otros dos ámbitos. La institución científica puede iniciar su propia andadura, pero se expone a ser asaltada en el camino.

b) Autonomización e injerencias sistémicas.

La ciencia moderna alcanza su consolidación con su institucionalización social en el siglo XVII. - Sobre todo con la incorporación política de la "Royal Society" en Inglaterra y la "Academie des Sciences" en Francia (129).

Ahora bien, el proceso de institucionalización social de la ciencia es, al mismo tiempo, el proceso de institucionalización de una determinada variante de ciencia. Como han mostrado los estudios históricos de Webster, corrigiendo la tesis de K.R. Merton, (130) en la primera mitad del S. XVII la nueva ciencia estuvo vinculada con ideas humanistas de cambio de la sociedad. El movimiento "Nuevo Aprender" impulsaba la "nueva filosofía" bajo la idea basconiana de proporcionar un nuevo potencial tecnológico, que condujera, según la orientación puritana, a un estado de bienestar para los hombres. La medicina, sobre todo, fue considerada el prototipo de esta ciencia experimental orientada a la reforma de la sociedad y el bien del prójimo.

Pero "el fin de la revolución puritana a través de la guerra civil y la restauración de la monarquía el año 1.660, fue también el fin de la vinculación de la ciencia con la reforma social, política y pedagógica y significó el fin de las pretensiones de una relación entre el conocimiento científico y el religioso " (131).

La ciencia moderna se institucionaliza como "pura" ciencia. Separada de la reflexión social y religiosa y la acción política. Desde entonces el científico se separa del filósofo ilustrado. Quizá coincidan en su persona, pero no en su método y contenido.

Posteriormente ha ocurrido que se ha interpretado, este compromiso histórico de la ciencia experimental con la situación socio-política, como un desarrollo debido a la lógica interna de la ciencia. La crítica de Kuhn a la separación popperiana entre " contexto de descubrimiento" y " contexto de justificación", no haría más que justicia a la historiografía y a una separación, institucionalizada en la segunda mitad del S.XVII, pero siempre problemática.

De hecho se instauró una diferencia clara entre el discurso teórico y el práctico. La nueva filosofía experimental solo quería ser ciencia. Entró dentro de una dinámica, propia de especialistas, que parecía entregarse, según Leibniz, a cosas curiosas pero sin provecho (132).

El ethos de la ciencia institucionalizada era la profesionalización, de segmentos especializados y que aprovechaba su separación del ámbito normativo de la cultura, para maximizar el conocimiento. El horizonte de la ciencia era el crecimiento del conocimiento (como el del sistema económico, era la acumulación del capital).

La separación e independencia de la ciencia respecto de la moral y las normas sociales, condujo a la ciencia hacia un tipo de institución propia de

un subsistema social autónomo. Pero tal pretendida orientación sistémica siempre permaneció ambivalente. El S.XIX mostró que la ciencia está referida a las necesidades de los hombres. Pero responde también a las directrices del dinero y el poder : así la aplicación de la ciencia a la economía y a la -- técnica. Weber ya señaló la aplicación metódica de la ciencia en la economía, como "un servicio a la eco nomía" (133). El desarrollo gigantesco posterior de una tecnología cientifizada hace pensar, cada vez -- más, en la imposibilidad de desvincular la ciencia de las necesidades sociales y de la ética. "El shock de las armas atómicas, el daño al equilibrio ecológico a través de una técnica producida por la ciencia, el rol de la ciencia en la guerra del Vietnam, la posibilidad de las manipulaciones genéticas por la investigación biológica, han desatado fuertes -- críticas a la forma actual de ciencia y la exigencia de una alternativa social del rol de la ciencia. La exigencia de un juramento "hipocrático" para los -- científicos naturales, el movimiento de "science for the people" o del "free clinics", que surgieron en USA al comienzo de los años 70, el programa de la -- revolución cultural china de una "des-academización" de la ciencia, los intentos de un plan de investiga ción de acuerdo a objetivos sociales, son distintas expresiones de la exigencia de una forma alternati va de ciencia" (134).

Esto quería decir, leído en clave habermasiana, que el proceso de diferenciación de la ciencia, su separación del arte (cfr. todavía Leonardo de Vinci) y de la ética, condujo desde su institucionalización a una injerencia creciente de los subsistemas econó mico y político sobre ella. Weber reconoció la inje rencia del sistema económico. Webster, W.V.d. Daele nos recuerdan hoy, que en la misma institucionaliza ción de la ciencia moderna, los motivos políticos -- jugaron un rol decisivo. La historia del S.XIX y XX aportará numerosos datos sobre esta continua intromisión creciente de los subsistemas económico y político, en la institución científica. Las disputas anteriores a la primera guerra mundial sobre "la --

ciencia alemana", o no alemana, y los usos militares de la ciencia-técnica, en la segunda guerra mundial y hasta nuestros días (135), es un indicador de la colonización de los subsistemas económico y político en la institución científica.

c) El significado de la colonización de la ciencia.

La colonización de la ciencia no puede ser entendido como un proceso histórico-lineal. La historia de las relaciones ciencia-técnica indica, cómo a finales del S.XVIII y principios del S.XIX se da -- una separación entre ambas, aunque más correcto sería decir, entre la investigación académica y la ingeniería (136). Posteriormente la creciente cientificación de la técnica y su evidente influjo en la industrialización, tampoco permiten, con todo, en -- detalle, precisar el influjo de la ciencia en la industrialización y el desarrollo económico y, al revés, la incidencias de estos sobre la ciencia.

El influjo del sistema político en la ciencia es innegable. Pero también aquí, cuando se analizan -- proyectos, se advierte que hay que poner a su lado el estado de desarrollo de la ciencia y la opinión pública (137). Es decir, que sería falso el utilizar, tanto un modelo unilateral de la disponibilidad de la ciencia por la política y la economía, como -- la teoría tenocrática del manejo de la política y -- la economía por la ciencia-técnica.

Desde un punto de vista macroteórico, la evolución de la ciencia parece estar caracterizada por -- la diferencia y autonomía crecientes y por su colonización por los medios dinero y poder, utilizando el derecho formal. La innegable presencia e injerencia creciente de los subsistemas económico y político en la institución científica, no ha acontecido -- sin resistencias de los propios científicos y sin -- reacciones de la opinión pública. Estos datos verdrían a corroborar el dilema en que incurre el desarrollo de la ciencia dentro de la sociedad moderna.

Por una parte, su diferenciación y autonomización respecto a la religión, la moral y el arte, posibilita un planteamiento más nítido de la cuestión de la verdad. Tal pretensión de validez avanza hacia un universalismo y una solución racional, que sólo encuentra cabida en el discurso teórico. En el ejercicio de confrontación crítico-racional de la comunidad de los científicos, libre de presiones ajenas a la argumentación sobre el debate, se asienta la decisión sobre la verdad. Se presupone, por tanto, una situación ideal de diálogo, como condición del discurso teórico.

Sin embargo, por otra parte, la instrumentalización de niveles de conocimiento alcanzados, al servicio de fines políticos y económicos, se quisiera efectuar, obviando toda pregunta por su finalidad. La ciencia sería reducida a un medio. Medio que, -- como mostró la primera generación frankfurtiana y el mismo Habermas, funciona cubriendo con su prestigio de racionalidad, las contradicciones o irrationalidades que se la hacía jugar. Es la "técnica y la ciencia como ideología" (138). Es el intento de tecnificar el mundo de la vida. Utilizar la técnica como medio de la burocracia y la economía, para resolver problemas del mundo de la vida : en el mundo del trabajo, el sistema educativo, las relaciones matrimoniales, etc. Los rechazos de esta injerencia, como las visibles peticiones de una ciencia con responsabilidad moral (139), indican : 1) la inevitable referencia de la ciencia al mundo de la vida. La verdad se resuelve en discursos teóricos. No hay posibilidad de arrancar a la ciencia de su relación al marco de la acción comunicativa. 2) La irrenunciable vinculación de la verdad con la rectitud (justicia) social. La independencia y autonomía de la ciencia no puede conducir a una neutralidad que signifique desentendimiento moral. Las repercusiones de la ciencia en la sociedad y de los subsistemas en la ciencia, muestran, lo que el análisis pragmático formal había descubierto : la verdad habita en la sociedad justa. Verdad y rectitud, ciencia, moral y estética, no pueden separarse tanto que se desconozcan. En una racionalidad, no recortada unilateral-

mente, "ciencia, moral y arte comulgan mutuamente" (140).

3.2. Razón sistémico-funcional versus razón comunicativa en la Sociología.

En el párrafo anterior hemos examinado brevemente la historia interna de la ciencia, en el marco de la teoría de la modernidad de Habermas. El esquema presentado quedaba iluminado desde la teoría comunicativa y la teoría de la evolución social. Pero la presentación se centró fundamentalmente en la nueva ciencia experimental. Ahora quiero mostrar cómo pueden ser leídas las vicisitudes más importantes de la ciencia social en relación con el proceso de diferenciación y colonización de la ciencia en general, en la sociedad occidental. Me aproximo así, más claramente, a las consecuencias que se dilucidan en el fondo de esta problemática abstracta de la fundamentación normativa de la ciencia social.

a) Incidencia de la independización de la ciencia en la sociología.

La institucionalización de la ciencia positiva - tras la restauración de la monarquía en Inglaterra (1.660), significó la separación de científicos y filósofos ilustrados. Los filósofos experimentales se separaron de los movimientos de liberación cultural y social. Desde entonces la ciencia de los expertos no aspira a realizar la emancipación a través de la ciencia, aunque en versiones más populares y modernas funcione, o haya sido considerada, como un sistema de creencias. Pero la institución científica - se siente desligada, por su método y finalidades, de la religión, como de la ilustración político-social.

Esta situación nos permite comprender la particular historia de las nacientes ciencias del espíritu, culturales, humanas o histórico-sociales.

En un primer momento, si ponemos el origen de la sociología, con Habermas, en los filósofos morales escoceses, no hay duda de su función crítica, dentro de la continuidad : " la sociología de los fi-

lososofos morales escoceses se dirige contra el ciego respeto a las instituciones existentes y las autoridades ; exigen una investigación crítica de sus aportaciones y de sus fallos. Pero, al mismo tiempo, reconoce "la tradición como el tranquilo fundamento de un desarrollo continuo ; porque no cuestionan fundamentalmente el carácter natural del progreso y son, por tanto, al mismo tiempo conservadores" (141). En el mismo origen de la sociología hay una ambivalencia que, según su tesis, defendida actualmente de otra manera, llega hasta nuestros días.

La ambivalencia se reproduce con S.Simon y Comte. La sociología aparece como una ciencia de la crisis, mejor, de la superación de la crisis producida por la revolución francesa. Tras el marasmo político-social se vuelve problemático el suelo social que se pisa. Se comienza a tomar conciencia crítica de la relatividad de las instituciones y organizaciones sociales (142). Tanto De Bonald, como S.Simon, quieren superar la crisis, aunque los dos propagan visiones y análisis irreconciliables : restauración, reconstitución de la sociedad y revolución, cambio y transformación de la sociedad.

Pero tanto De Bonald como S.Simon y, Comte como Marx, mantenían su referencia a una ética social. Y a todos ellos los atraía la ingeniería social. El modelo, lleno de éxitos de las ciencias naturales era el modo que Comte postulaba para su "física social". Marx también pensó según el modelo newtoniano de ciencia, aunque en la realidad hiciera otra cosa (143) y no dejó de buscar la mediación de la técnica política para su teoría (144).

Esta incidencia de " la nueva ciencia" sobre la sociología conduciría al monismo metodológico : la idea de la unidad del método científico, a pesar de la diversidad de objetos temáticos de la investigación científica, según el canon de la física matemática. El tipo de explicación que dentro de esta concepción positivista, tiene carácter científico, es el "causal" : la subsunción de casos individuales - bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza - (145).

La reacción antipositivista sucedió hacia finales del S.XIX y comienzos del XX. Dilthey y los neo-kantianos de Baden reaccionaron contra esta tiranía metodológica. Frente a la explicación causal y al monismo metodológico, propusieron una dicotomía metodológica, reivindicaron el método de la comprensión o *verstehen*, como el propio de las ciencias del espíritu.

No me voy a detener en caracterizar esta primera fase de la disputa *Erklären/Verstehen* (146). Más importante encuentro su lectura desde la independencia de la ciencia experimental moderna respecto a la moral y los proyectos socio-políticos. Entiendo, desde ahí, la reivindicación diltheyana de una teoría de las ciencias del espíritu, como los intentos de Rickert, Windelband, Simmel y Weber, como verdaderas resistencias a liquidar la referencia al mundo de la vida. Reivindicación del carácter inevitable de tal referencia. Descubrimiento, facilitado por el objeto a estudiar (la sociedad, la historia humana), que -- implica al mismo sujeto en el objeto de estudio. Esta paradoja remite una y otra vez a un mundo que se constituye, no de forma solipsista, sino comunitaria. En la interacción simbólica con otros, tanto como -- en la acción orientada a un objetivo determinado, se produce la realidad histórica. De aquí que, la constitución del mundo de la experiencia histórico-social no es un aspecto puramente empírico, sino de comprensión de las interacciones y su sentido. El científico social es siempre, como dirá Habermas, -- un participante, al menos virtual, de lo que estudia. Esto supone que está remitido a la misma estructura de posible comprensión que los participantes directos. Está referido, sin escapatoria, a las estructuras de la acción comunicativa.

Durkheim y Weber, los dos grandes sociólogos, del cambio de siglo, mantienen la equivocidad. Se ha dicho que Durkheim fue esencialmente un positivista -- en su metodología, pero en su sociología de la religión hay, como hemos visto con Habermas, elementos como la conciencia colectiva, las imágenes del mundo, la evolución del derecho y la moral, que perte-

necen a una metodología hermeneútica de la comprensión. Es decir, es inevitable en el genio durkheimiano, por encima de sus explícitas reglas del método positivo, la presencia y el análisis del mundo de la vida. Habermas interpreta, con razón, su análisis de la autoridad de lo sagrado, como el transfondo - normativo de la acción comunicativa (147).

Weber ofrece más claramente una referencia comprensiva, pero su obra está teñida de positivismo. El análisis de la acción social está fundamentalmente preso del "Zweckrationales Handeln". El intento habermasiano de reganar una versión "no oficial" de la acción comunicativa en su obra, es suficiente -- síntoma de la ambivalencia que cerca su obra.

b) Incidencia de la colonización de la ciencia en la Sociología.

La historia de la metodología de las ciencias sociales se ha batido a la defensiva en todo el S.XX, hasta quizá estos últimos años (148). Entre las dos guerras mundiales el positivismo floreció con el nombre de neo-positivismo. Y aunque estén los nombres de Husserl y Heidegger en filosofía, y A. Schütz, - Mead en sociología, hay que afirmar un predominio - del monismo metodológico. Críticos del positivismo del Círculo de Viena como K. Popper, "no debe permitir que se difumine la continuidad histórica aquí - existente, ni que se haga borrosa su contraposición a otras corrientes de la filosofía contemporánea manifiestamente antipositivistas. El movimiento intelectual llamado a veces "racionalismo crítico" es, esencialmente, un defensor en nuestro tiempo de esa tradición intelectual cuyos grandes clásicos son - Comte y Mill" (149).

La creciente colonización de los subsistemas en el mundo de la vida científico, durante este periodo entre-guerras y hasta hoy día, no ha dejado de pasar desapercibido para la sociología.

La consolidación de la industrialización y el -- traslado de la lucha de clases a nivel de rivalidades de estados y bloques en lo internacional, faci-

lita una burocratización científizada del ámbito so
cial (150).

La sociología ha seguido esta evolución y señala los efectos colonizadores de los subsistemas a través de sus versiones tecnológico sociales. "La socio
logía ha desarrollado ahora no sólo adecuados métodos para analizar empíricamente tales trastornos de funcionamiento institucional de una sociedad burocratizada. Algunos de sus representantes más significativos han desarrollado un ideal de ciencia pragmático, que corresponde exactamente a la elaboración práctica de los problemas singulares. Un contexto deductivo de proposiciones hipotéticas, incluso una teoría debe ser desarrollada en vista a problemas singulares "ad hoc", prácticamente dados y técnicamente so
lubles. Pudiera comprenderse toda crítica como una clase de pragmatismo histórico-mundial (...), de esta manera, a través de este estricto pragmatismo es instrumentalizada la sociología como ciencia auxiliar al servicio de la administración" (151).

Esta instrumentalización de la sociología acontece, sobre todo, en el funcionalismo sistémico. Parson y Luhmann serían los representantes más cualificados y visibles.

El estructural-funcionalismo parsoniano tiene el doble rostro de Jano (152). Por una parte, se perca
ta de la creciente complejidad y autóm
ización de los sistemas en la sociedad moderna. Explica su diferenciación y autonomía a través del mecanismo de las cuatro funciones y tres revoluciones: ampliación de la capacidad adaptativa, generalización del carácter de miembro o inclusión y generalización de los valo
res, que producen una integración del sistema social más elevado. Este desarrollo habría acontecido a través de tres procesos de cambio revolucionario es
tructural: la revolución industrial, la revolución democrática y la revolución educativa (153). Por otra parte, en opinión de Habermas, Parsons mantiene, en diferencia a Luhmann, una referencia a la pers
pectiva interna del mundo de la vida. La creciente complejidad del sistema la traduce en autocomprensión

de los miembros del sistema. De esta manera, "puede conjuntar la creciente autonomía del sistema con -- una progresista autonomía de la comprensión práctico-moral y la creciente inclusión y generalización de los valores, entenderla en el sentido de una aproximación a un ideal universalista de justicia"(154).

Pero Parsons sostiene un compromiso entre sistema y mundo de la vida, con el que, fundamentalmente, tiene que mantener una equivalencia entre racionalización del mundo de la vida y elevación de la complejidad del sistema. El resultado es que no puede captar en el proceso de modernización las consecuencias del aumento de complejidad del sistema para el mundo de la vida. Las patologías de la sociedad moderna que ocuparon y preocuparon a Marx, Weber, Durkheim, permanecen invisibles para Parsons. Quedan reducidas a crisis. Incluso, la creciente complejidad sistémica es comprendida "eo ipso", como un progreso en la dimensión de la conformación racional de las relaciones en el mundo de la vida (155).

La ambivalencia parsoniana que todavía trabaja -- con una concepción de sociedad como sistema y mundo de la vida, desaparece en Luhmann (156). Para la teoría de sistema luhmaniana la preocupación central son los mecanismos con cuya ayuda mantener la integración sistémica. Es decir, interesa la capacidad de control y de aprendizaje de un sistema en relación a la necesidad de orientación, que surge siempre en un medio ambiente complejo. La cuestión de la legitimidad o de las pretensiones de validez (verdad, -- rectitud) constitutivas, según Habermas, para la reproducción cultural de la vida, son consideradas como puros medios. Se las sitúa junto a otros medios de dirección de los subsistemas como el dinero, poder, confianza, influencia, etc. Todo queda reducido a medio y función. "La teoría de sistemas solo -- puede admitir en su campo de objetos acontecimientos y estados empíricos, y tiene que trasponer los problemas de validez en problemas de comportamiento. Por eso Luhmann tiene que situar de continuo la reformulación de conceptos tales como conocimiento y discurso, acción y norma, poder social y justificación ideológica, por debajo de ese umbral superado,

el cual, únicamente es posible diferenciar entre los rendimientos de sistemas orgánicos y de sistemas sociales (esto vale también, a mi juicio, para el intento de Luhmann de introducir el "sentido" y la "negación", como conceptos demarcatorios básicos). Las ventajas de una estrategia conceptual abarcadora se truecan en deficiencias de un imperialismo conceptual, tan pronto como el aspecto "autogobierno", se absolutiza y el campo de objetos de la ciencia social se reduce a un potencial de selección" (157).

Luhmann representa la colonización del mundo de la vida por los subsistemas en la sociología. Los conceptos fundamentales de la sociología, sobre todo en relación al mundo de la vida, quedan instrumentalizados, tecnificados. Por ejemplo, "significado, es concebido como un modo de selección, en cuanto se puede imputar a un sistema de interacción" (158). La pregunta que permanece es si verdad, amor, rectitud, justicia, sentido, ... se pueden entender como puros medios especializados en la transferencia y reproducción de ciertas clases de tareas selectivas. Tales conceptos, ¿no hacen referencia a cuestiones, que remiten ineludiblemente a un ámbito de comunicación y argumentación?

c) La pre-eminencia de la racionalidad comunicativa o la norma crítica de la sociedad

La lectura anterior de la evolución de la sociología, como parte de la evolución de la ciencia, en el marco del proceso de racionalización de occidente, nos permite detectar, dentro de la propia teorización sociológica, los problemas de la sociedad moderna.

La crisis de la sociedad moderna es caracterizada por Habermas como invasión desmedida de los subsistemas autonomizados (económico y político) sobre el mundo de la vida. Colonización esta, que, hemos visto, se manifiesta por una sustitución de los medios de dirección o comunicación no verbales, sobre los procesos comunicativos. Las dimensiones de encuentro, relación, opinión pública, ... se tecnifican y burocratizan. La acción comunicativa es reemplazada por la

acción instrumental y estratégica. Más al fondo todavía, la racionalidad funcionalista sustituye a la comunicativa. La versión sociológica que responde a esta reducción u arrinconamiento del mundo de la vida y su tratamiento instrumental, es el funcionalismo sistémico. No es nada extraño, pues, que : 1) la crisis actual de la sociología le parezca a Habermas, la crisis de la sociedad (159) ; 2) el problema actual de la "razón instrumental" (Horkheimer), sea la razón funcionalista. La crítica actual de la razón instrumental pasa por la crítica a la razón funcionalista (160). 3) La crítica afecta tanto a la sociedad como a la teorización sobre ella (161).

Vemos ahora, más claramente, qué es lo que se debate en el fondo de una sociología que concibe la sociedad como sistema y mundo de la vida, pero que no renuncia a una norma de juicio crítico. Se juega una concepción adecuada de sociedad ; una comprensión precisa del proceso de la modernización y, con ello, la posibilidad de un diagnóstico acertado de nuestra sociedad moderna. Está en litigio :

- 1) Una comprensión de sociología : la cuestión acerca si la verdad, la justicia, el amor, etc, son medios o son irreducibles a un tratamiento sistémico-funcional, depende de la concepción de sociedad que detentemos. Para una mirada de observador que no indaga por la validez, sino por la variación, selección y estabilización, son mecanismos. Pero si el observador siempre es un participante y él mismo forma parte del objeto de estudio, aparece una dimensión significativa - que no se agota en una selección. Estamos dentro del complejo mundo de la vida ; remitidos a normas y valores, a pretensiones de validez, que nos introducen en la acción comunicativa y sus condiciones.

Una y otra posición señalan dos tipos de teoría social : la primera es una socialtecnología, la segunda una teoría crítica de la sociedad. - Tras esta denominación hay una comprensión de la sociedad.

- 2) Una concepción de sociedad y de persona : la sociología objetivante o social-tecnología, con cibe la sociedad fundamentalmente como sistema. La sociedad como conjunto de mecanismos de auto gobierno, que se autoregulan dentro de un campo de contingencia. Aquí, ya lo hemos visto, lo -- que importa son los acontecimientos y estados -- en su dependencia respecto a las funciones de -- integración sistémica. El ideal que subyace a -- esta concepción es una sociedad donde se pudie ran dominar todas las contingencias. Es decir, una sociedad totalmente controlada, autoregula da, funcionalmente perfecta (funcionalismo uni versal), pero donde los hombres ya no serían ta les : el "final del individuo habría advenido -- ya " (162).

La teoría crítica de la sociedad ve a la sociedad como sistema, pero también como mundo de la vida. Frente al reduccionismo de la teoría de -- sistemas (Luhmann) y al tratamiento decisionista y como puro medio de las normas, acepta las pretensiones de validez de estas. Atiende, por tanto, a la evaluación crítica de las pretensio nes de validez normativa. Se toma en serio la -- capacidad de justificación de las normas y valo res que rigen una sociedad. De ella depende la racionalidad y humanidad de dicha sociedad. Se está suponiendo una sociedad de personas libres con capacidad de habla, acción y responsabilidad. El ideal de sociedad entrevisto es una comunidad comunicativa libre y justa.

- 3) Una praxis o acción determinada. Cada concepción de sociedad y sociología conlleva una praxis. La socialtecnológica es instrumental y estratégica. Se orienta a la consecución de determinados ob jetivos. Lo que importa es la eficacia. No los motivos, ni las razones, sino la eficacia. La -- "legitimación" de un sistema político, económico, ... acontece por las prestaciones de dicho -- sistema, desde la perspectiva neutral del apara to de estado o la organización económica (163).

La sociedad se convierte en un sistema que - sustituye la autoridad por la integración, la - motivación por la eficiencia, la acción comunicativa por la instrumental y estratégica.

En la concepción de la teoría crítica de la sociedad la praxis es búsqueda coordinada de la verdad y rectitud de las normas y procedimientos, a través de la acción orientada a la comprensión. Estamos en la acción comunicativa, el discurso y la legitimación motivados racionalmente.

Al final, como vamos viendo por este resumen, se trata de dos concepciones de racionalidad contrapuestas : la racionalidad comunicativa frente a la racionalidad funcionalista. Los supuestos de una y otra están ahí. Nuestro esfuerzo, tras Habermas, es intentar fundamentar argumentativamente la preeminencia de la razón comunicativa. Cabría decir, para terminar este apartado, que la visión de las consecuencias a las que conduce una razón no-comunicativa, - debería ser, en no poca medida, un argumento de peso para reconocer la mayor "racionalidad" de la razón comunicativa. Formulado metodológicamente se quiere insistir " en - la primacía metodológica de la teoría de la acción en relación a la teoría de sistemas" (1631).

3.3. La teoría de la Sociedad como Sociología reflexiva.

La Sociología como Teoría Crítica de la sociedad nos - conduce a una determinada concepción de sociedad, de hombre y de razón. Aunque ya hemos indicado algo de su alcance como instrumental de análisis de la sociedad, quiero - precisar un poco más este aspecto. Sobre todo, quisiera - recoger, en la brevedad de un apartado, la importancia -- que la concede J.Habermas y, en lo posible, la forma concreta que toma su propuesta.

a) Una sociología que aprende de las demás tradiciones.

Presentar a esta altura del desarrollo del pensamiento sociológico, una propuesta teórica y una línea de investigación, significa "ipso facto" contraponerse a otras direcciones de la investigación.

La manera como Habermas se confronta con las principales posturas sociológicas actuales es crítica, pero no de rechazo. Antes bien, trata de aprender de ellas y toma aquellos acentos, puntos de vista o hallazgos, teóricos o metodológicos, que sirven para avanzar en la comprensión de la sociedad. También - aquí vale la actitud y práctica comunicativas, antes que la simple oposición o competencia.

A su juicio, hoy existen tres corrientes fundamentales en la sociología (164) :

La primera estaría referida a Weber y en alguna medida a Marx. Utiliza un método comparativo y tipológico. Se suele presentar actualmente bajo el título de historia de la sociedad. Atiende a la problemática de la dinámica de la lucha de clases. Pero su núcleo teórico está centrado "en la diferenciación de la sociedad en sistemas de acción funcionalmente especificados" (165). No incurre en un funcionalismo porque se orienta más bien, dentro del proceso - de modernización, a la diferenciación institucional.

Su teoría moderna de la sociedad procede según - el modelo de diferenciación sistema y mundo de la vida, y analiza los efectos retroactivos de los medios de dirección subsistémica sobre el mundo de la vida, estructuralmente diferenciado. No analizan, - sin embargo, suficientemente las patologías de la - sociedad moderna. "Carecen para ello de un instrumental conceptual adecuado para distinguir : a) la diferenciación estructural del mundo de la vida, especialmente el componente social, b) de la autonomización de los sistemas de acción, que se diferencian de los medios de dirección, así como las diferencias internas de estos subsistemas ; finalmente, c) todo proceso de diferenciación tiene que distinguirse de acciones sociales integrativas en el sentido de una colonización del mundo de la vida" (166).

Entre los representantes de esta corriente, citados por Habermas, se encuentran : R.Bendix, R.Lepsius, C.W.Mills, B.Moore, U.Weehler.

La segunda corriente sería la teoría de sistemas de la Sociedad. Se vincula con la teoría económica neo-clásica y el funcionalismo sociológico. Se ha ocupado preferentemente del análisis de la complejidad interna de los subsistemas económico y de la administración pública.

Considera el surgimiento y desarrollo de la sociedad moderna desde el punto de vista, exclusivo, del crecimiento de la complejidad sistémica. Es insensible a las patologías sociales producidas por la penetración dominadora de los subsistemas en el mundo de la vida. Adoptan la perspectiva del observador y asimilan las patologías a diferencias de peso en el intercambio intersistémico.

Los representantes natos de esta corriente serían Parsons y, todavía más, N. Luhmann.

La tercera corriente procede de la fenomenología, hermenéutica y el interaccionismo simbólico. Ha adoptado finalmente la forma de una teoría de la acción. Bebe en la tradición de la sociología comprensiva. Sus intereses se orientan hacia una iluminación de las estructuras de las imágenes del mundo y las formas de la vida. Su núcleo lo forma la Teoría de la vida cotidiana, que a menudo está vinculada a investigaciones históricas (ej. E.P. Thompson).

Ven el proceso de modernización desde el punto de vista del mundo de la vida. "La modernización aparece como una historia de sufrimiento, que debía pagar un precio, por la implantación de un nuevo modo de producción y un sistema estatal moderno, en la moneda de la destrucción de las tradiciones y de las -- formas de vida" (167).

Habermas, citando a Benjamin, hará mención del "re cuérdo crítico" presente en esta corriente y en sus análisis. Pero le achaca no prestar atención al desarrollo y dinámica de los subsistemas económico y político, como tampoco a los aspectos estructurales racionalizados del mundo de la vida. Las patologías de la sociedad moderna se reflejan en las vicisitu-

des de las subculturas rotas y rechazadas, pero adoptan una forma subjetiva y casual.

Entre los clásicos se hallarían en esta línea A. Schütz, G.H. Mead, y actualmente P. Berger, T. Luckmann, E.P. Thompson, y la corriente etnometológica.

Estas tres corrientes, a menudo, se contraponen y enzarzan en críticas mutuas. La postura de Habermas estaría más bien orientada a la búsqueda de los elementos que cada tradición sociológica aporta para el esclarecimiento de la realidad social y sus patologías. Me parece, que los criterios de fondo que sostienen el discernimiento de tales elementos, viene dado por :

- 1) Una consideración global de la sociedad. Se trata de dar cuenta de la realidad social como todo. De aquí que haya una consideración acerca del modelo adecuado de comprensión de la sociedad. A través de la propia historia de la teoría sociológica, críticamente analizada, cree Habermas, que no se puede detentar una concepción unidimensional de la sociedad, ni solo sistema, ni solo mundo de la vida. La sociedad ofrece una dimensión con su lógica propia, sistema, y, a la vez, es ineliminable el momento normativo, comunicativo del mundo de la vida. Ni la sola teoría de sistemas, ni la teoría del mundo de la vida. Ambas hay que verlas en relación complementaria y desde una consideración histórico-evolutiva, que está atenta a las diferentes formas de su relación.
- 2) Una preocupación por las patologías sociales. Este es un criterio que matiza la anterior búsqueda de eliminación del todo social. Se trata de poseer la visión más completa y precisa de la sociedad, para detectar mejor sus patologías. Hay una preocupación de diagnóstico en la teoría crítica de Habermas. La sociología está al servicio de esa verdad que solo amanece en la sociedad libre y justa por hacer. Es decir, la búsqueda de la fundamentación normativa que indagamos, se torna juicio discriminador de la teoría sociológica : solo aquella que evidencie una sensibilidad para la no verdad, injusticia y carencia de libertad, se puede suponer que ha asumido con

seriedad la razón comunicativa. Es el momento ilustrado, crítico-humanista, presente en la tradición de la primera teoría crítica, y que se desprende -- consecuentemente de la aceptabilidad de un criterio normativo. Donde hay una moral o mejor, una razón - práctica ligada a la razón teórica, es inevitable - la indignación moral por las situaciones de injusticia ; la inquietud por el dolor y sufrimiento de -- los hombres, sobre todo por aquel dolor superfluo, que pudiera ser evitado (Horkheimer). Y esta acti-- tud se transmite a la teoría en forma de preocupación y sensibilidad por las patologías y "realabstracciones" de nuestra sociedad. Por esta razón, una crítica común de Habermas a las tres corrientes anteriores es su insuficiencia, por diversos motivos, frente al análisis de las patologías de la modernidad. Hay que mantener la vista atenta a la desvinculación sistema-mundo de la vida, sin olvidar el nuevo ni-- vel de racionalización del mundo de la vida alcanzado y la más elevada complejidad de los sistemas.

Una teoría crítica de la sociedad tiene que empeñarse por mostrar dónde están hoy los elementos patógenos que enferman a nuestra sociedad. Esta tarea es primordial e indeclinable en "la teoría crítica" frente a la "teoría tradicional".

- 3) El carácter hipotético de los análisis sociales en una racionalidad no recortada. Los análisis de la - sociología tienen carácter falsificable. Son hipotéticos. Remiten para su mantenimiento o rechazo a la realidad empírica. Pero tampoco se puede quedar en un empirismo recortado. Los datos viven en la teoría y se alimentan de una visión donde caben los tres - momentos autonomizados en la modernidad : el cognostivístico, el moral y el estético. Una racionalidad que atiende a uno de ellos no es apta para explicar la sociedad moderna. El primado de la verdad, no -- quiere decir olvido de lo moral y estético. El momento moral está implicado en el veritativo. Habermas - reprocha a las tres corrientes citadas no haber asumido, ni justificado suficientemente, este aspecto - normativo. Aunque desde el punto de vista del análisis todas aporten datos y visiones que deberán ser reinterpretados.

b) El proyecto de la Teoría Crítica de los años 30 como modelo.

Habermas encuentra el modelo de su concepción de teoría sociológica en el proyecto esbozado, y en -- parte realizado, de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt en la década de los treinta (168). No es un modelo para tomar y usar. Se requiere una renovación o reconstrucción crítica a la altura de -- nuestro tiempo y nuestra problemática.

Me contentaré con esbozar los puntos más relevantes a los que hace mención nuestro autor. Seguiré -- fundamentalmente el esbozo utilizado en la esquemática presentación de las otras corrientes sociológicas : 1) el nervio central de su teoría; 2) la -- aproximación que efectúan al proceso de la modernidad; 3) los elementos insuficientes detectados.

1) Una teoría que intentaba dar cuenta del todo social.

La teoría crítica propuesta y en parte ejercitada en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, quería dar cuenta del todo social (empírico) del momento histórico. Esta preocupación por la totalidad social los condujo a: 1) un trabajo interdisciplinar; 2) atreverse a hacer propuestas teóricas de comprensión de la sociedad como un todo. A esta pretensión totalizante, que por otra parte, le parece ineludible para la sociología (169), se remite nuestro autor. A través de los sistemas abordados principalmente -- por la Escuela de Frankfurt en los años 30, podemos captar su núcleo teórico. La problemática abordada se extendía en : a) las formas de integración de -- las sociedades postliberales ; b) la socialización familiar y el desarrollo del yo ; c) los mass-media y la cultura de masas; d) la psicociología de las praxis silenciadas; e) la teoría del arte, y f) la crítica del positivismo y de la ciencia.

Se advierte que el núcleo central de la teoría -- crítica es el análisis de la racionalización de la sociedad como cosificación (170). Se atisba la doble dimensión de la sociedad en cuanto sistema y mundo

de la vida. Y se quiere aproximar a la realidad mediante una metodología que conjunta la aplicación - de las ciencias singulares y la reflexión filosófica, sin olvidar la sensibilidad histórica y la relatividad de todo análisis situado. Esta tensión entre filosofía y ciencias-empíricas le parece a Habermas una aportación indudable que hay que mantener. De ella depende un tipo de teoría social, que sin merma de su cientificidad es crítica y sin dejar de ser crítica y formal, apela a la contrastación empírica de sus formulaciones. Es decir, cuando habla de una racionalidad no recortada empíricamente, ni una pura filosofía idealista de la historia, se remite a esta mediación ciencia-filosofía. Habermas la denominará en sus últimas obras teoría empírico-reconstrutiva (171) y la ve surgir de una consecuente teoría sociológica fundada sobre la acción comunicativa en el marco de una teoría de la evolución social.

2) Una teoría empeñada en el análisis de las patologías de la sociedad moderna.

La teoría crítica buscaba la iluminación de lo que no se podía continuar ni proseguir. El desvelamiento de lo injusto, inhumano e irracional, estaba al servicio de la verdad y la realización de una sociedad buena, imposible, jamás, de ^{ser} descrita positivamente.

Este momento de análisis del presente y sus no-identidades, que diría Adorno, tiene que ser mantenido proseguido y renovado. La teoría crítica de los años 30 trató de mediar el diagnóstico de la patología de la modernidad a través de los seis temas de investigación citados. Habermas, en una evaluación que no vamos a repetir (172), los considera válidos para hoy todavía, en cuanto a la sugerencia que contiene, no en cuanto a su contenido. El análisis de la teoría crítica de los años treinta adolece de algunas serias deficiencias : a) el haberse centrado excesivamente en la razón instrumental y no haber captado - que el auténtico peligro y raíz patológica de la modernidad es, más bien, la razón funcionalista. La posterior caída en una teoría propia de la filosofía

de la historia, indica , b) la insuficiencia conceptual de esta teoría crítica. No fueron capaces de discernir la colonización del mundo de la vida, de la racionalización de los elementos estructurales del mundo de la vida y el aumento de complejidad sistémica. Su paradigma no comunicativo, propio de la filosofía de la conciencia, los aprisionaba e impedía una formulación adecuada ; c) la insuficiente actitud crítica frente a la teoría del valor de Marx y, sobre todo, a sus propuestas filosófico-históricas.

Una teoría crítica actual debe asumir, tanto el cambio de paradigma, como la eliminación de la rémora de una filosofía de la historia, sin dejar de ejercitar una reflexión filosófica, con sensibilidad histórica. Y tiene que enfocar su objetivo crítico hacia las relaciones de colonización de los subsistemas en el mundo de la vida, es decir, debe encasillarse, sobre todo, con la unilateralidad de la razón funcionalista o sistémica, sin caer en posturas románticas desconocedoras del estadio de racionalización alcanzado.

3) Una sociología reflexiva (173)

Si las insuficiencias han sido ya descritas, podríamos, con el grado de formalismo y generalización en el que nos movemos con nuestro autor, intentar una descripción breve de los rasgos positivos de la teoría sociológica propuesta por Habermas.

En un momento determinado, en el balance final de su "Teoría de la acción comunicativa", habla Habermas de una sociología reflexiva. Esta sociología reflexiva o teoría crítica reconstruida, tendría como elementos constitutivos y definitorios :

- una concepción doble de la sociedad : como mundo de la vida y sistema, vistos complementariamente, y surgiendo, desarrollándose, en un proceso histórico evolutivo (teoría de la evolución social) (174)
- una metodología que se comporta empírica y reconstructivamente, es decir, que responde al tipo de -

análisis de las ciencias experimentales y también a la reflexión filosófica. Conjunta la reflexión pragmático formal de la acción comunicativa con la reconstrucción evolutiva social y el análisis de la sociedad moderna.

- una pretensión y centro de atención : desvelar los elementos patológicos de la sociedad moderna actual. De aquí que sea una Teoría de la Modernidad de la sociedad capitalista avanzada, interesada en mostrar la clave de sus irracionalidades, desigualdades e injusticias, a fin de superarlas. El interés emancipador es constitutivo de toda teoría que busca la verdad.
- una norma crítica general : se puede juzgar porque la verdad, justicia y libertad van juntas. En el fondo de la verdad anida la sociedad justa, libre. La acción orientada a la búsqueda cooperativa de la verdad nos anticipa esa situación ideal. A su contraluz se pueden detectar y juzgar las situaciones sociales donde no se dan las condiciones para una comunicación libre donde solo pesa el argumento racional más convincente para todos. En el estadio actual de evolución social, ya no se puede caer detrás de una organización social no legitimada por el consenso racional.
- una racionalidad abarcadora : que sabe dar cuenta de la acción orientada a la consecución de objetivos y atiende a la racionalidad de los medios o la selección de los métodos o estrategias más adecuadas, como la acción orientada a la comprensión, y que toma en serio las pretensiones de validez de quien quiere decir sinceramente algo verdadero, correcto y adecuado. Habermas denomina a esta razón abarcadora, razón comunicativa.
- Una utopía : la sociedad como comunidad ideal de diálogo en sintonía con un sistema social altamente desarrollado. El ideal de sociedad que subyace a la sociología reflexiva o teoría crítica actualizada no es sólo una comunidad ideal de diálogo. Después del análisis evolutivo social, tal propuesta, aunque

fuera ideal, sería unilateral y no haría justicia - al estado evolutivo de la sociedad alcanzado. La -- utopía que alienta en la teoría crítica habermasiana, quisiera una sociedad en perfecto acuerdo y desarrollo de las dos dimensiones que constituyen la Sociedad. Un mundo de la vida donde las esferas de valor estén independizadas pero comulguen unas con otras, siendo patrimonio de todos, no de unos expertos. Y un sistema complejo que dirige y controla -- los problemas económicos, políticos, técnicos, etc, sin sobrepasar la barrera de sus atribuciones. Hacia el mayor grado de conjunción y sintonía apunta la utopía teórico crítica. No la promete, ni la asegura, ni sabe su forma concreta. Dice encontrarla - en el aliento comunitario y la marcha evolutiva de la sociedad.

Una propuesta formal y que está por hacer. Aunque el mismo esfuerzo de Habermas represente un intento de fundamentarla y llevarla a cabo, en cierta medida. Sus análisis - de la sociedad moderna, del capitalismo avanzado y sus crisis de legitimación, son una pequeña muestra de la puesta en práctica de esta sociología reflexiva, de esta teoría crítica renovada. En nuestro estudio esta parte de aplicación y análisis concreto queda fuera de nuestro marco.

A nosotros nos preocupa la cuestión de la posibilidad de fundamentar normativamente una teoría crítica. ¿Sobre qué fundamentos? ¿Cuál es la norma crítica orientadora? - ¿Qué alcance tiene?.

Después del recorrido efectuado, vuelven a resonar estas preguntas. Vamos a recoger y hacer más explícitos, si cabe, los aspectos conseguidos en esta tercera parte.

4 . LA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA CRITICA EN LA - TEORIA EVOLUTIVA DE LA SOCIEDAD.

Recordemos, una vez más, las pretensiones de la teoría de la evolución social : quería ser la prueba o contraprueba de la universalidad de los pragmáticos universales. La historia social de la humanidad, la evolución de la sociedad, tendría que mostrar que tales estructuras universales del discurso teórico y práctico existen, y no han caído - del cielo, se han desarrollado en el proceso de la antropogénesis (176).

La estrategia de la teoría de la evolución social persigue la reconstrucción de la posible lógica de la evolución social ¿En qué dirección procede el desarrollo de la sociedad y del hombre en relación con otros hombres?.

Habermas, utilizando materiales antropológicos y con - estrategias de análisis desarrolladas por clásicos de la sociología, como Durkheim, Mead, Weber, Marx, nos ha mostrado la orientación de esta evolución. Es una reconstrucción a posteriori que no prejuzga necesariamente la dirección del desarrollo.

Los capítulos anteriores, me parece que nos permiten - afirmar que hemos alcanzado una gran plausibilidad para - la universalidad de las normas pragmático formales. Voy a intentar, a modo de evaluación de la teoría de la evolución social de Habermas, explicar esta afirmación. Será - como sintetizar lo alcanzado a través de esta reconstrucción y replantear la fundamentación normativa de una teoría crítica de la sociedad.

4.1. La plausibilidad evolutiva de las normas pragmático- formales .

A través de la teoría de la evolución social nos hemos percatado que los hombres aprenden. Aumentan su capacidad de control y dominio de la naturaleza exterior. Aprenden a organizar sus relaciones entre sí, a dirigir su mundo - social a través de normas, derechos, garantías y penalizaciones. Aprenden a distinguir sus representaciones e imaginaciones subjetivas, de la realidad objetiva, física o

social ; aumenta su capacidad auto-expresiva y la integración y conocimiento de su mundo interior.

El proceso de aprendizaje está orientado. Señala un aumento cada vez más elevado de posibilidades. Este proceso ascendente del aprendizaje no se caracteriza por ideas o contenidos concretos, intrínsecos a determinadas formas de vida, sino por un crecimiento en las propiedades formales de las estructuras de la racionalidad. Claro que, estas estructuras adquieren vida objetiva en formas de vida concreta, en tradiciones culturales particulares, en instituciones, modos de justificación, formación de la identidad, etc. Pero, es importante percatarse de algo que, - Habermas va señalando en cada paso de estadio evolutivo : tales estructuras formales de la racionalidad varían de acuerdo con puntos de vista universales. La universalización y abstractización o formalización crecientes, serían la ley o lógica interna que parece presidir los tránsitos de un estadio a otro.

¿Hacia dónde se avanza en el proceso de aumento de las estructuras formales de la racionalidad y la universalización?.

El proceso de la evolución social tiende a una racionalización creciente del mundo de la vida. La comunicación cotidiana, las tradiciones, la cultura de los expertos y las formas culturales incorporadas en las formas de vida, las cosmovisiones y las historias personales, este complejo del mundo de la vida (177), se diferencializa y autonomiza. Ocurre un proceso doble : 1) la creciente separación de los tres momentos estructurales más importantes del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad) de las cosmovisiones religiosas y metafísicas ; 2) la autonomización de cada una de estas "esferas de valor" (Weber) ; al final, ciencia, moral y arte se han autonomizado, se han separado una de otra e incluso de las corrientes de la tradición que alimentan los procesos de comprensión en la vida cotidiana.

Este proceso de diferenciación y autonomización va acompañado de una universalización creciente. Universalización que acontece en las cosmovisiones a través de una mayor reflexividad. Habermas, con ayuda del concepto pia-

getiano de descentración, hablará de "descentramiento de las imágenes del mundo de la vida". En el avance, desde el mito a las religiones monoteístas y a la ética universal atea o ética lingüística universal (178), acontece una capacidad de distanciamiento respecto a la propia posición. Se es capaz de contextualizarla y de relativizarla. Es decir, se la libera de los contextos provincianos y se la sitúa vez más en una perspectiva universal e intersubjetiva. De las nueve actitudes descentradas que el sujeto cognoscente puede adoptar respecto a las tres dimensiones -- del mundo (179), "solo unas pocas de estas relaciones formal pragmáticas se han seguido en la acumulación del conocimiento" (180). Algunas de ellas adquieren una particular relevancia para nosotros y para el proceso de racionalización de occidente : la universalización en las pretensiones de objetividad de la ciencia y de justicia o rectitud normativa en la moral. El análisis de la moral y el derecho, -- siguiendo el proceso de descentramiento de las cosmovisiones, nos ha llevado al descubrimiento de la universalidad en la dimensión cognitiva y práctico-moral. Universalidad aquí significa objetividad del conocimiento y legitimidad de las normas vigentes. La universalidad avanza hacia la objetividad del conocimiento por una racionalización de -- las estructuras de la intersubjetividad lingüística, sobre todo en el nivel del mundo de los objetivos físicos (o -- proceso de apropiación de la naturaleza exterior). Se presenta en la forma de pretensión de validez discursiva de la verdad de lo afirmado sobre la naturaleza exterior. Adquiere la forma de la exigencia de un reconocimiento consciente en el foro de una ilimitada comunidad comunicativa. Presenta por tanto, el carácter intersubjetivo, reflexivo o basado en razones o argumentos, y válido para todo tiempo y lugar. Quiere decir esto, que la autonomización de -- la ciencia presenta en su lógica un desarrollo que tiende a lo que, con Habermas, hemos llamado, condiciones de un discurso teórico. Dicho de otra manera, la universalización seguida por la línea de la descentración de la imágenes del mundo y racionalización de la vida cultural, desemboca en una ciencia autonomizada, que presenta pretensiones de validez de la verdad de sus afirmaciones, a resolver en procesos discursivos de comunicación.

La universalización en la dimensión práctico-moral sigue un desarrollo semejante. Las justificaciones de las --

normas se van autonomizando de lo sagrado y de las cosmovisiones. Al llegar a la sociedad moderna occidental las cuestiones normativas, la idea de justicia, se van formalizando. Ahora lo recto moralmente es lo capaz de ser universalizado. Aquellos intereses, normas, necesidades, ... que pueden servir, no sólo para mi y mi grupo, sino para todos, son morales. Se prueba su carácter generalizable y válido para todos, en un reconocimiento por todos los afectados y, potencialmente, por cualquiera que se encuentre en dicha situación.

Esto solo puede acontecer a través de una situación -- ideal de diálogo, donde todos pueden argumentar libremente y alcanzar un acuerdo racionalmente motivado. Es decir, parece que la misma lógica del desarrollo evolutivo de la moral, conduce en sus exigencias de pretender una normatividad social basada en el principio de la universalización a las condiciones del discurso práctico (181). La estructura racional del lenguaje y sus pretensiones de validez -- respecto a la rectitud, coincide con el principio de universalización a que tiende en la evolución social.

Si esto es así, fundamentalmente, aunque se puedan seguir discutiendo innumerables puntos y lagunas de la teoría de la evolución social, parece que se alcanza una gran plausibilidad para poder sostener los análisis de la pragmática formal. Estos análisis no habrían sido falsificados. Se pueden seguir manteniendo como los más adecuados, por ahora, para poder explicar, tanto las reglas generales de acción comunicativa, como las exigencias en las que parece desembocar el proceso de aprendizaje realizado en la evolución social, al menos, como desemboca en los grupos y en la situación social de occidente.

4.2. Carácter y alcance de la norma crítica alcanzada.

El proceso de evolución social, nos ha mostrado que las posibilidades de justificación racional de las normas de acción, como de la objetividad del conocimiento, descansa en el principio de la universalización.

¿Qué representa tal hallazgo para la fundamentación -- normativa de una teoría de la sociedad?

a) Una tendencia y un principio normativo.

Hay una tendencia a la universalización en la -- evolución cognitivo-instrumental y prático-moral. Solo es válido, como objetivo y justo, aquello que resiste la prueba de la fundamentación universal. -- El principio de la universalización es el núcleo -- del proceso que preside la evolución social. Tal -- principio exige la idea de un "discurso universal" (182). es decir, sólo a través de un discurso en el que el intercambio de argumentos sea, en principio, ilimitado y sin constricciones de ningún tipo, se -- puede llegar a un acuerdo universal, racionalmente motivado, acerca de la verdad de un enunciado o la justicia (rectitud) de una norma. Acuerdo universal quiere decir, reconocimiento por todos los participantes (y cualquier posible participante) de la verdad o la justicia de lo debatido. La pragmática formal encuentra este principio de la universalidad -- en las condiciones del discurso teórico y práctico. La generalizabilidad de las razones, tanto en un caso como en otro, justificaban las pretensiones de -- validez descubiertos como presupuestos implícitos -- de todo acto de habla, a la altura, al menos, de -- nuestro estadio de evolución .

Ahora nos explicamos que ~~es~~ en este estadio de la -- evolución de las sociedades modernas y de la conciencia moral post-convencional, cuando surge la posibilidad de plantear tales pretensiones de validez. Y comprendemos que las condiciones de posibilidad de la justificación racional de las normas de acción -- o evolución tengan ellas mismas un carácter normativo. Dicho de otra manera, la búsqueda de los principios fundamentales normativos, supone un estadio alcanzado de evolución reflexiva, o de estructuras formales de la racionalidad, pero tales principios se han producido en el proceso antropogenético y están implicados en las estructuras del discurso práctico (183). Buscar las condiciones de la justificación -- racional es equivalente a buscar los principios normativos de las acciones o evaluaciones. Y estas se hallan en la universalización (cfr. cuadro resumen)

El principio normativo de la universalidad

1. Cuadro teórico general en que se inscribe :
 - la acción comunicativa : pretensión de validez (verdad y rectitud) de todo acto de habla.
 - Teoría de la evolución social : estructuras cognitivo-instrumentales y, práctico-morales a nivel de la generalización (universalización).
2. Argumentación (discurso) : condiciones → situación -- ideal de diálogo.
3. Discurso práctico : dilucidación de las cuestiones por consenso racional de todos los afectados (y cualquiera que se viera en dicha situación)
 - Criterio : posibilidad de generalización. Validez general de los intereses.
4. Principio de universalidad.

La sociología en cuanto análisis de la sociedad, que se desvela producida y reproducida en acciones sociales, gran parte inevitablemente comunicativas, es la disciplina que es consciente de las raíces -- sobre las que se asienta, y que fundan su modo de proceder.

b) El principio de la universalización como norma crítica

Si la tendencia de la evolución social camina hacia la universalización y si esta, tal como la hemos analizado, se concreta por el camino cognitivo-instrumental y práctico-moral en propuestas que satisfagan la posibilidad de la generalización (universalidad), entonces tenemos en esta lógica evolutiva y principio racional, una instancia crítica. Por ejemplo, para un estadio dado de evolución en el aprendi

zaje, juzgar si una organización social satisface - las posibilidades racionales, cognitivas y morales, alcanzadas o no : si una sociedad está guiada por - intereses generales o particulares ; si una sociedad es legítima o no.

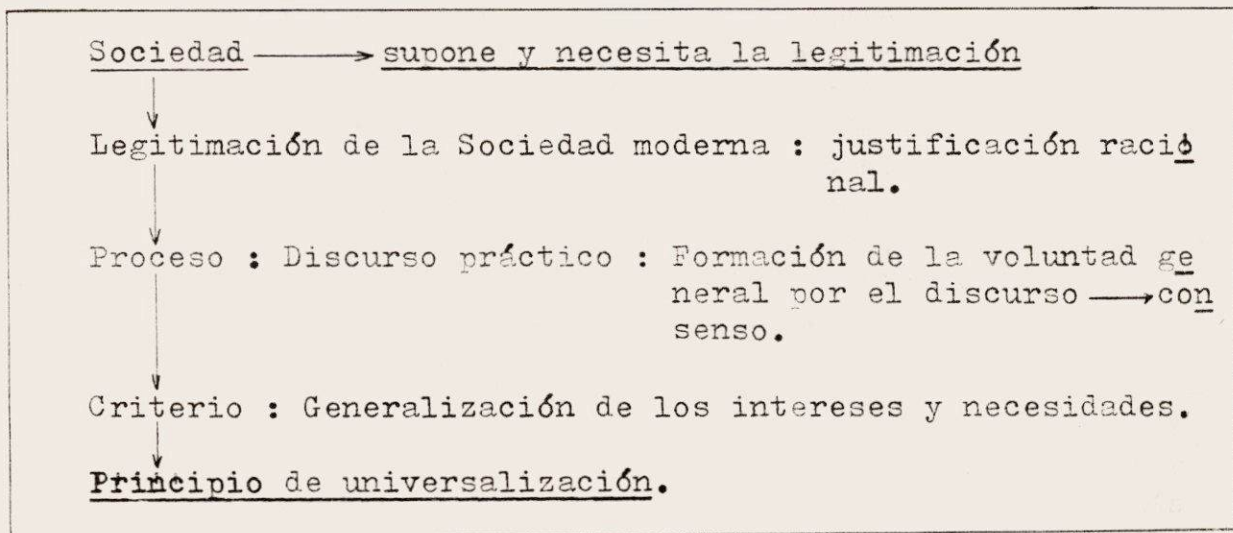
Se podrían detectar o juzgar de esta manera las posibles regresiones morales. Formas de organización social donde el poder se ejerce con coerción social y sin satisfacer los procesos discursivos de formación de la voluntad, hay que considerarlas una regresión moral en el estadio de desarrollo de las sociedades occidentales. Sociedades donde los intereses predominantes son los de un grupo o clase y no responden a las necesidades determinadas libremente por la voluntad de todos los afectados, son sociedades injustas, insanas. De aquí que, Habermas critique que la colonización del mundo de la vida, que impide tal formación discursiva de la voluntad, y la generalización de los intereses, como una patología.- Quiere decir, desde este punto de vista, que la sociedad moderna no satisface el grado de universalidad cognoscitiva y práctico moral alcanzada. Frustran las posibilidades del ejercicio de la razón y de racionalización humanizante de la sociedad. Las patologías de la modernidad son el nombre de las tendencias regresivas de la sociedad moderna.

Se entiende ahora por qué una teoría de la sociedad tiene que tener como punto focal de atención el desvelamiento de tales patologías. Es, ni más ni menos, que observar si la sociedad moderna responde a lo que ya hoy puede ser. La sociología reflexiva no es sino la forma de conciencia de la sociedad y su desarrollo. Y esto supone captar la sociedad según su racionalidad. Esta se vuelve crítica contra aquellos elementos que intentan retrotraerla a estadios anteriores. La racionalidad aprendida, en cuanto estructuras de racionalidad alcanzada, muestra a través de las contra-reacciones que desatan las patologías, que tales aprendizajes no se "olvidan", y su regresión exigirá un precio que habrá que pagar (184).

Las críticas de Habermas respecto a la colonización del mundo de la vida por los subsistemas, son, desde este punto de vista, defensa del grado de racionalidad alcanzada y ejercicio crítico del mismo. Sus análisis críticos tanto del subsistema económico en las sociedades capitalistas (a través de la intrusión del medio dinero, mediado por el derecho, en las estructuras comunicativas del mundo de la vida de trabajadores y consumidores), que produce la cosificación, como del subsistema político, en las sociedades del socialismo real, (a través de la disecación burocrática de los procesos comunicativos de formación de la voluntad), que produce una armonización coercitiva o politización, son denuncias de la irracionalidad y la regresión moral.

Estamos viendo el carácter crítico que adquiere el principio de la universalidad, inseparable del consenso motivado racionalmente o situación ideal, a través de ejemplos del mismo Habermas (cfr. cuadro resumen).

El principio de la universalización como norma crítica



Pero, permanece una cuestión que requiere volver una vez más sobre ella, para evitar su tergiversación : ¿qué alcance tiene este principio normativo y crítico?.

c) Alcance crítico del principio de universalidad.

El principio de la universalidad, o del consenso motivado racionalmente, funciona a un grado elevado de generalidad. A través de él no se pueden deducir standars de formas de vida ideal. Ni tampoco se pueden emitir juicios sobre formas de vida concreta. - "No hay sociedad histórica que coincida con la forma de vida que anticipamos en el concepto de situación ideal de diálogo. Con el discurso ético como una -- guía orientadora, podemos, es verdad, desarrollar -- la idea formal de una sociedad en la que todos los procesos de toma de decisión potencialmente importantes estén ligados a formas institucionalizadas de -- formación discursiva de la voluntad. Esta idea surgió bajo condiciones históricas específicas conjuntamente con la idea de la democracia burguesa. Pero sería un corta-circuito, del tipo de los criticados por Wellmer, pensar que tenemos ahí formulado el -- ideal de una forma de vida que ha llegado a ser perfectamente racional ; no puede haber tal ideal"(185).

La razón por la que no podemos apresar formas de vida centradas en la acción comunicativa aplicando simplemente los standars del universalismo o la situación ideal de diálogo, es por la complejidad de las formas de vida. " Una forma de vida contiene no sólo instituciones que caen bajo el aspecto de la -- justicia, sino juegos de lenguaje, configuraciones históricas de prácticas habituales, grupos de miembros, modelos culturales de interpretación, formas de socialización, competencias, actitudes, etc. Y -- no tendría sentido querer juzgar este síndrome como un todo, la totalidad de una forma de vida, desde -- el punto de vista de aspectos individuales de la racionalidad. Si no queremos, sin embargo, renunciar a standars para juzgar una forma de vida, como más o menos descaminada, distorsionada, desafortunada o alienada, si es realmente necesario, hay que presentar el modelo de enfermedad y salud. Juzgamos privadamente las formas de vida e historias personales -- según standars de normalidad, que no nos permiten -- la aproximación al límite de los valores ideales. -- Quizá debiéramos hablar, por ejemplo, de un balance

entre momentos incompletos en sí mismos, de un juego equilibrado de lo cognitivo con lo moral y lo estético-expresivo. Sin embargo, el intento de especificar un equivalente para lo que se quiso decir con la idea de la buena vida, no puede llevar al equívoco de inferir una idea de la buena vida a partir del concepto formal de razón, que nos ha dejado la comprensión descentrada del mundo en la edad moderna" (186).

Estas dos citas de Habermas, aclaran el alcance de principio de universalidad o la situación ideal de diálogo que presupone, como norma crítica : sirve para emitir un juicio sobre la organización social de acuerdo al desarrollo de las estructuras cognitivas y práctico-morales, y la posibilidad o no, de generalizar los intereses predominantes en una sociedad. Pero no sirve, ni para ofrecer modelos concretos de formas de vida, ni para criticar realizaciones concretas de tales formas de vida. Para ello se requiere mediar tal principio de universalidad o de situación ideal de diálogo con modelos de, por ejemplo, normalidad-anormalidad, que no pueden apelar a una deducción directa de las condiciones del consenso motivado racionalmente. Este funciona como un principio fundamental orientador, rico y enérgico, pero que hay que mediar en los casos concretos y que no elimina los riesgos de la decisión y el error. - (cfr. cuadro resumen).

Funcionamiento crítico del principio de universalidad ante las formas de vida concretas.

SOCIEDAD LEGÍTIMA : Supone NORMAS UNIVERSALES

consensuadas y generalizables

FORMA DE VIDA CONCRETA : supone reglas sociales, prácticas habituales, costumbres culturales, formas de socialización, competencias, actitudes... que dicen relación a las normas generales o universales.

Método : Discusión racional mediada por el análisis

- | | |
|--|---|
| <p>a) <u>Modelo de salud</u> (HD, 262)
Normalidad/anormalidad</p> <p>- Definición de la situación y de la normalidad problemática. Supone inteligencia práctica. Riesgo de error</p> | <p>b) <u>Discusión práctica</u>: consenso entre los afectados acerca del valor de tales reglas como encarnadoras del interés general (D.E.99). Imposibilidad de distanciarse de la propia situación. Supone inteligencia práctica. Riesgo de error.</p> |
|--|---|

Pero esto no quiere decir, como S.Lukes critica (187) que la situación ideal de diálogo, presupuesta en las condiciones de un discurso práctico, es incompatible con seres de carne y hueso ligados a contextos sociales concretos. Por lo que tal grado de idealización es inservible.

La respuesta de Habermas es, una vez más, reafirmar su idea-juicio : si los seres de carne y hueso concretos no presuponen en sus discusiones éticas, que se da suficientemente realizada la posibilidad de un consenso no manipulado, tampoco podemos suponer que han tomado parte en una argumentación. Sólo se puede pensar en un discurso ético, sobre la base de evitar el pseudo-consenso y el compromiso, si -- los sujetos competentes presuponen las condiciones de una situación ideal de diálogo como suficientemente salvaguardadas (188).

Para ello no hay que pensar en seres de formas no terrenas. Al contrario, desde la perspectiva de los participantes, son inseparables los dos momentos : el de la situación concreta y el de las supuestas condiciones formales de la situación ideal. No hay posibilidad de una situación ideal en un discurso práctico sin contenido. "Si los actores no traen con ellos, y dentro de sus discursos, sus vidas personales, sus identidades, sus necesidades y deseos, sus tradiciones, pertenencia a determinados grupos, etc, al discurso práctico le sería robado todo su contenido. Los dos casos, de la "vida real" y del "actor racional", los roles de participante en la comunidad de comunicación real y en la comunidad propuesta como ideal, sólo pueden ser nítidamente separadas desde la perspectiva de una tercera persona, es decir, de un científico social, que aplica el modelo de la supresión de los intereses generalizables" (189).

Tal principio no es inerte. Concede un punto de orientación que discrimina, como hemos visto, aproximaciones sociales, pretendidamente neutrales o de sinteresadas de la cuestión de la legitimación social. Siguiendo su línea surge una teoría crítica de la sociedad, una visión la realidad social empe-

ñada en discernir situaciones sociales no legitimables y en avanzar hacia la utopía de una sociedad - donde se de una conciencia moral universal, un derecho universal, una identidad colectiva reflexiva y unas formas de vida que integran equilibradamente - la dimensión cognitiva, moral y estético-expresiva, en una sociedad compleja, que controla sistémicamente los problemas económicos, técnicos y políticos.

4.3. Preguntas a la reconstrucción de la teoría evolutiva de la sociedad.

La reconstrucción habermasiana de la evolución de la - sociedad no deja de suscitar numerosas preguntas. Ya dije en la introducción a esta tercera parte, que es el estudio más incompleto y problemático de la teoría de Habermas. El mismo es consciente de ello, cuando habla de esbozos, intentos programáticos, etc. Es de esperar que sea esta la parte más controvertida y sujeta a correcciones en un próximo futuro. Tres son las razones más importantes para esta problematicidad : 1) lo ingente de la construcción, a través de una serie enorme de materiales, que un individuo e incluso un equipo científico, es incapaz de controlar ; 2) el carácter no aclarado suficientemente de la metodología científica empleada ; 3) las sospechas de filosofía - de la historia camuflada que despierta.

Voy a señalar más concretamente donde se concentran las dificultades de sus críticos, que frecuentemente son mis propias preguntas ante este estudio de Habermas. Como indicaré hay cuestiones a las que Habermas no ha respondido todavía y proporcionar una alternativa sólo lo podría hacer, quizá, un especialista en este campo.

Este cuestionamiento, creo, que no debiera oscurecer el planteamiento claro que persigue Habermas con tal teoría de la evolución social. La tarea de una reconstrucción que nos pudiera proporcionar, a posteriori, la lógica posible del desarrollo de la sociedad humana, es importante como prueba histórico-social de la pragmática formal, como -- análisis del proceso social mismo, sobre todo, para una - teoría de la modernidad y, no en ultimo lugar, como una -- concepción abierta, histórica, pero no reducida, de la racionalidad, que nos proporcionara algunas indicaciones o

criterios sobre la emancipación de la humanidad.

a) El estatuto científico de la reconstrucción de la evolución de la sociedad.

Son numerosos los críticos que han apuntado deficiencias o no aclaraciones en la reconstrucción habermasiana de la evolución de la sociedad. Sintetizando las objeciones más importantes tendríamos este cuadro:

1) Sobre la distinción de los estadios evolutivos

M. Schmid (190) le achaca el usar para distinguir - un estadio (ej. sociedades tribales, de las organizadas estatalmente o las modernas) de otro, el acudir al criterio de los principios de organización - (191). Schmid duda de que con un único principio comprensivo se pueda describir caracterizadamente cada estadio. En segundo lugar, advierte, que Habermas - varía el portador de tal principio organizativo (así por ejemplo, es el parentesco, concretamente la familia, en las sociedades tribales o pre-civilizadas, - el estado en las organizadas estatalmente o sociedades tradicionales y las relaciones económicas de -- clase, en las sociedades modernas del capitalismo - liberal). Pero lo que no podemos es definir un estadio evolutivo por un principio de organización y, al mismo tiempo, relacionarlo con las estructuras sociales particulares, sin probar tales relaciones empíricamente.

Consciente o no de esta dificultad, lo que se observa en la obra de Habermas, es una variación en el - peso de este concepto : en la "Reconstrucción del materialismo histórico " se presentaba como una innovación importante y necesaria, respecto a la clásica marxista de los modos de producción" (192), y en la "Teoría de la acción comunicativa", no tiene relevancia alguna.

Habermas ha variado de modo de clasificar las sociedades. En la última obra, se aprecia un acudir a "la convención establecida en la sociología" (193) entre sociedades tribales, organizadas estatalmente y modernas. No hay más comentarios o intentos de justificación.

2) La lógica del desarrollo evolutivo y su científicidad.

Sin duda, este es el punto más controvertido. Sobre él se anudan una serie de cuestiones: ¿Es necesaria esta lógica para una teoría de la evolución? ¿No se la carga con un peso normativo ambiguo y sin capacidad explicativa? ¿Para salvarla no se efectúan vinculaciones cuestionables a desarrollos ontogénicos? (194).

Habermas no ha respondido a estas cuestiones de M.Schmid (195). Pero es de suponer que no renuncie fácilmente a la lógica evolutiva. Sobre ella descansa la posibilidad "ya no de hacer vinculantes los contenidos de orientación, sino de que se abran posibilidades estructurales de la racionalización de la acción" (196). Dicho de otro modo, Habermas persigue la hipótesis, que cree no falsificada, de que "es posible reconstruir y determinar pautas de desarrollo en lo que concierne a las estructuras normativas de una sociedad en particular" (197).

Esto no quiere decir, como prosigue Habermas, que se efectúen periodificaciones "que se podrían escoger de forma casi discrecional, sino en lógicas evolutivas en el sentido de Piaget, lógicas que han de satisfacer condiciones verdaderamente improbables. En tal caso, tales pautas, construidas racionalmente a posteriori, representan reglas para posibles soluciones de problemas, esto es: tan sólo limitaciones formales, sin que lleguen a suponer mecanismos que puedan explicar los procesos concretos de solución de problemas, o, en modo alguno, la adquisición de capacitaciones generales en tal sentido" (198).

Respecto a la vinculación de la teoría evolutiva con la psicología evolutiva cognoscitiva (Piaget), moral (Kohlberg), acepta Habermas, que se "basa en la homología que las estructuras de conciencia de la moral y el derecho presentan en los planos de la historia del individuo y la especie" (199).

"Como el desarrollo del individuo se verifica bajo unos condicionamientos sociales enmarcantes, entre los fenómenos del aprendizaje de las sociedades y del individuo se da un proceso circular. Ciertamente, resulta posible fundamentar un primado de las estructuras de conciencia sociales sobre las individuales" (200). Habermas no explica cómo tiene lugar la aplicación de tal homología. Con reservas efectúa paralelismos que, al menos, tienen valor heurístico. Pero es consciente de que : 1) "hay que guardarse de establecer paralelos apresurados ; 2) la historia - de los individuos y la del género, se diferencian - en lo relativo a los puntos de referencia bajo los que se pueden encarnar las mismas estructuras de -- conciencia" (201).

Asimismo es consciente de la cuestionabilidad - de las clasificaciones piagetianas y kohlbergianas. En estas reconstrucciones de la evolución cognoscitiva y moral ve Habermas unidos dos momentos : el filosófico o de reconstrucción racional de las intuiciones morales cotidianas, por ejemplo, y el científico o psicológico, que atañe a las investigaciones empíricas del desarrollo moral. "La ciencia puede probar si una concepción filosófica de la moralidad se adecúa fenomenológicamente a los datos psicológicos. - Pero la ciencia no puede justificar esta concepción de moralidad en cuanto lo que la moralidad debe ser" (202).

Abordamos, otra vez, el punto de la peculiaridad de las ciencias reconstructivas. "Incluyen una división de trabajo entre filosofía y ciencia, donde la verdad de la teoría empírica funciona como un test de "coherencia" para la rectitud de las reconstrucciones de las intuiciones morales" (203). Encontramos la respuesta que conocíamos. A mi modo de ver, queda por aclarar el alcance de esa "coherencia" y cómo, según que criterios, funciona. Habermas la -- utiliza de nuevo en TKH (204) como "único criterio - de juicio" de las teorías. Con el quisiera evitar - el problema de una fundamentación última sin caer - en el eclecticismo. "Me estoy refiriendo a la necesidad de vincularse con varias reconstrucciones apro-

ximativas y líneas correspondientes de la investigación empírica, con la pretensión de asegurarse si - los resultados de las ciencias especializadas se ajustan conjuntamente dentro de la perspectiva teórica avarcadora que me interesa. No acepto una jerarquía de las ciencias en el sentido de una prioridad del conocimiento "apriorístico" de la ciencia formal; - esto lo he aprendido de C.F.von Weizsäcker. La teoría de la coherencia de la verdad es, ciertamente, demasiado débil para explicar el concepto de verdad proposicional; pero esta entra en otro nivel propio, el meta-teórico, donde colocamos conjuntamente las piezas individuales de la teoría de manera semejante a un rompecabezas" (205). Expresado de otra manera : "el modo de teoría especulativa, que Habermas practica, genera una forma de disciplina no disponible para investigaciones aisladas. En una teoría especulativa, pretensiones articuladas en un dominio, pueden ser probadas en su consistencia, o, más permisivamente, consonancia, con asunciones aceptadas en otros. Juicios alcanzados con seguridad en un área, pueden ser conducidos a cargar con soluciones propuestas en áreas más problemáticas o misteriosas de una teoría. Y desde todas las teorías especializadas, necesariamente, se proponen relaciones con asunciones no investigadas en una variedad de campos aliados. Se podría argüir que la teoría especulativa, - cuando está bien echa, proporciona más claridad y disciplina que las teorías mas restringidas" (206).

Comprendemos ahora, al menos, la intención de Habermas con su criterio de la coherencia como elemento de control y prueba de "las ciencias reconstructivas": "coherencia es, en el nivel donde las teorías entran en relaciones complementarias y donde están en presupuesto intercambio mutuo, el único criterio de juicio. Porque verdaderos o falsos son únicamente las proposiciones singulares que se pueden deducir de las teorías. Si hemos abandonado pretensiones fundamentalistas, no podemos contar con una jerarquización de las ciencias; las teorías, ya sean de origen científico social o filosófico, tienen que ajustarse unas con otras; de lo contrario, se arrojan una a la otra en una luz problemática y hay que ver si se satisfacen o si se cuestionan una a la otra". (207).

Atisbamos el modo de proceder que señala Habermas, pero este criterio de coherencia es demasiado amplio y por ello, oscuro, como para entender el funcionamiento científico reconstructivo. ¿Elimina esta oscuridad la credibilidad de los resultados obtenidos? Habermas ha hablado de plausibilidad, es decir, --- una razonable justificación de su propuesta. Tal -- justificación racional no es apodíctica, ni del género del pretendido por las ciencias empíricas. Pero, de nuevo entraríamos en la polémica, ¿son las -- ciencias empíricas el único modelo de justificación racional y de científicidad? ¿No lo pueden ser las teorías reconstructivas? Quizá todavía sirven las -- palabras que Habermas escribió hace algunos años -- (208): "Es cierto, que la teoría de la comunicación, en la que estoy pensando, aún no está tan desarrollada como para que podamos analizar suficientemente -- las estructuras simbólicas que subyacen al derecho y a la moral, a un mundo constituido por vía intersubjetiva y a la identidad de las personas actuantes y los colectivos de convivencia. Y en verdad que -- aún estamos lejos de ofrecer construcciones "ex post" convincentes en lo que a pautas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas de esas estructuras atañe. El concepto de la lógica evolutiva misma requiere una precisión ulterior para que podamos indicar formalmente qué significa describir la orientación evolutiva en la ontogenésis y la historia del género, con ayuda de conceptos como universalización e individualización, descentralización, autonomización y reflexión. Si, pese al hasta el momento insatisfactorio grado de la explicación, insisto en esta temática, lo hago porque estoy convencido de que las estructuras normativas, no siguen, sin más, la senda de desarrollo del proceso reproductivo ni obedecen simplemente a la pauta de los problemas sistémicos, sino que más bien, poseen una historia interna"(209).

b) La teoría de la evolución social como camuflaje de la filosofía de la historia.

Esta acusación se repite entre los críticos de Habermas. Tanto respecto a los esbozos presentados en la "Reconstrucción del materialismo histórico", como en la "Teoría de la acción comunicativa" (210),

se cierne la duda de si no estaremos ante una filosofía de la historia en versión de teoría evolutiva de la sociedad. Sería realmente curioso que nuestro autor, cada vez más consciente de la carga de una filosofía de la historia para el marxismo y para -- una teoría crítica de la sociedad (211), estuviera realizando aquello que critica.

Las sospechas se concentran en estos puntos : 1) el énfasis de Habermas sobre el lenguaje, que parece ser el todo y único constitutivo de la historia (212); 2) la búsqueda de una lógica del desarrollo que "parece explicar la dinámica de la historia de la especie con una historia interna del espíritu" (213).

1) Filosofía de la historia como historia del lenguaje

Explicar toda la historia desde el lenguaje, este peligro lo corrió Habermas en algún momento. El mismo reconoce que en " Was heißt Universalpragmatik ?", - en el modelo final presentado (214), hay un peligro de absorción total por el lenguaje. Asimismo reconoce que " tendía a esto; sin embargo, ahora acentúo -- más claramente que la sociedad no sólo consta de sucesos que se disuelven en la conciencia, en la evolución de las sociedades, el aspecto de "sistema" no entra en la conciencia y funda una autonomía del método empírico-analítico" (215).

Claro que, todavía se puede leer su "Teoría de la acción comunicativa" como una historia de la sociedad hecha no por Dios (teología), ni por el Espíritu (Hegel), sino por el lenguaje (Habermas) (216). No faltan datos para esta lectura : a) en los orígenes de lo sagrado, la praxis ritual representa una forma de acción comunicativa pre-verbal; b) en lo sagrado radica también la fuerza del consenso normativo; c) la historia de la evolución social es la historia de el desencantamiento religioso y la consecuente verbalización de las normas enraizadas en lo sagrado ; d) al final, la fuerza "fascinante y -- tremenda" (R.Otto) de lo sagrado se ha vertido en la fuerza vinculante de las pretensiones de validez -- criticable de los actos de habla, que aparecen en el

estadio de desarrollo moderno. Aquí ha acontecido - "una sublimación y cotidianización" de lo sagrado - (217).

Es decir, "la historia comienza con la religión. Sigue por la vía de la verbalización de lo sagrado, a través de la moral y el derecho, hasta un estadio en el que el lenguaje satisface la funciones de la comprensión, de la coordinación de las acciones y - la socialización de los individuos" (218).

Leída así la obra de Habermas, no hay duda que - se tiene que concluir que: "la historia está enraizada en la comunicación (...) y se desarrolla como historia del lenguaje" (219). Esta no sería más que una versión hegeliana, via lingüística, de "la interpretación y realización del Espíritu universal" (Hegel). Si todavía se extrapolan algunos otros datos sobre el origen de la sociedad moderna, hay más razones para tal afirmación. Así, por ejemplo, se pueden enfatizar el renacimiento y reforma y las estructuras - de la conciencia desarrolladas, pero encerradas en los conventos medievales, como causas determinantes de la modernidad (220). Pero esta es una lectura -- que no hace justicia a la obra de Habermas : a) a - la reinterpretación habermasiana de "la ética protestante y el espíritu del capitalismo"; b) al énfasis de Habermas sobre el desarrollo de la sociedad - como "sistema"; c) a la importancia de la colonización del mundo de la vida por el sistema en la modernidad ; d) a la utopía entrevista por Habermas donde el sistema y la racionalización alcanzada del mundo de la vida, encontraran una armónica relación ; e) a su declarada intención de conectar con el materialismo histórico.

No se puede descartar, que en la reconstrucción habermasiana del materialismo histórico, hay una -- crítica tanto al marxismo ortodoxo, como, mucho más, a los economicismos de cualquier tipo. Tampoco se - puede obviar su énfasis en la acción comunicativa - y la crítica a una unilateral acción racional-teleológica. Ni hay que olvidar que "quisiera sostener la tesis de que el desarrollo de las estructuras normativas representa la avanzadilla de la revolución so

cial" (221). Pero, aquí no hay esa pretendida reducción a la historia del espíritu, es decir, del lenguaje. El hegelianismo que se respira en Habermas preferiría caracterizarlo a través de A. Wellmer. Este autor entiende que el programa de la reconstrucción de la historia de la humanidad, es decir, la teoría de la evolución social, en cuanto es reformulada a través del análisis del lenguaje, aparece como el intento de recuperar una dimensión perdida en el marxismo, a través de la reducción de la historia a un proceso de aprendizaje del saber "práctico" y el desarrollo de las fuerzas productivas. Se ha descuidado la dimensión que recorre el proceso institucionalizador, moral, religioso y legal, es decir, el saber "comunicativo". Desde este punto de vista, la teoría de la evolución social de Habermas, recupera una dimensión de la teoría del conocimiento idealista, pero es, al mismo tiempo, una destrucción crítico-ideológica de la falsa conciencia. A esta reconstrucción histórico-materialista la podríamos denominar una "nueva fenomenología del Espíritu" (222). Pero en todo caso, sabemos la diferencia que existe con Hegel.

2) La lógica del desarrollo como historia interna del Espíritu.

Este punto ya le hemos abordado en parte. Vimos cómo había que interpretar la pretendida búsqueda de "invariantes" en la evolución de la especie humana. Tal lógica descubierta no significa poseer ningún báculo con el cual poder explicar procesos concretos, ni poder concluir nada acerca de una configuración o modo de vida que encarnara "la racionalidad".

Aquí se asienta una clara y determinante separación entre filosofía de la historia y teoría evolutiva. Esta no busca "ideales concretos intrínsecos a las formas de vida, sino sólo las propiedades formales de las estructuras de la racionalidad" (223). La teoría evolutiva está orientada a descubrir las posibilidades abiertas para los procesos de aprendizaje a un nivel más elevado, por el aprendizaje ya alcanzado históricamente.

Es hora de cerrar este balance sobre las aportaciones y limitaciones de la teoría de la evolución social habermasiana. Nos quedamos plantados en el terreno abierto de la plausibilidad. La teoría de la evolución social y la pragmática formal se nos muestran como los dos soportes teóricos de una teoría de la sociedad única con doble faz : -- sistema y mundo de la vida. Ambas teorías componen el intento de una teoría crítica de la sociedad. Sobre ellas se edifica una construcción racional que no renuncia a la orientación normativa. En el subsuelo yacen la verdad con la justicia y la libertad. La teoría de la acción comunicativa, central para la sociedad y toda reflexión sobre ella , descubre esta inbricación. A lo largo de las páginas recorridas hasta aquí, hemos tratado de mostrar el hilo del razonamiento, sorteando los obstáculos que se le oponían y aceptando las debilidades y limitaciones de su alcance. Insistimos : el proceso seguido hasta aquí nos induce a conceder una gran plausibilidad al intento habermasiano.

Pero volviendo la vista atrás y considerando las limitaciones advertidas, ¿qué hemos alcanzado realmente?. ¿Hemos logrado superar el déficit fundamentador que acompañaba a la tradición de la Escuela de Frankfurt? ¿Se puede afirmar que hemos probado definitivamente el carácter práctico de la razón y la consiguiente científicidad de los juicios de valor? ¿Es el principio de la universalidad, el consenso racional, el verdadero comienzo de una teoría crítica de la sociedad?. Estos interrogantes nos fuerzan a efectuar una valoración final matizada y cuidadosa.

PARTE CUARTA

LOS LIMITES DE LA RAZON COMUNICATIVA.

IV LOS LIMITES DE LA RAZON COMUNICATIVA

Hay una preocupación que recorre toda la obra de Habermas : el problema de la racionalidad (1). Busca, como Weber, Marx y Durkheim, aclarar la peculiaridad social y -- cultural de occidente. Al tratar de explicar el tipo de sociedad que se forja en la modernidad, tropieza con un modo característico de organizarse, solucionar sus problemas, determinar sus necesidades y entender el mundo. En el fondo, hay un ejercicio peculiar de razón.

Las respuestas que tratan de caracterizar ese ejercicio de la racionalidad moderna son diversas. Ya hemos visto cómo varía la respuesta de Weber a Lukács y de éste a Horkheimer y Adorno. Nuestro autor tampoco está satisfecho con la respuesta dada por la Primera generación frankfurtiana. Su reformulación, espero que haya quedado reflejada en las páginas precedentes.

Desde la historia interna de la teoría sociológica algo ha quedado claro : no parece posible explicar la sociedad moderna, sin dilucidar la racionalidad que la configura. Sociedad y racionalidad están imbricadas. Por esta razón, la sociología, en cuanto reflexión metódica y sistemática sobre "todo el espectro de las manifestaciones de la acción social" (2), está vinculada con la problemática de la racionalidad. Con la paradoja, que la respuesta que de a esta cuestión le afecta a ella misma. La sociología al reflexionar sobre los hechos sociales y su racionalidad subyacente, lo hace desde un determinado ejercicio de la racionalidad no ajeno a la respuesta. Uno de los mayores esfuerzos de Habermas es intentar mostrar esta vinculación. De aquí, el carácter auto-reflexivo de su teoría y la denuncia permanente de una pretendida ciencia social indiferente a esta tarea. La ya larga historia de sus confrontaciones, expresa la puesta en práctica de esta idea motriz. Quiere decir esto, que "la cuestión de la racionalidad se sitúa para toda sociología con pretensiones teórico-sociales, si procede con suficiente radicalidad, -- al nivel meta-teórico, metodológico y empírico al mismo tiempo" (3).

La tesis que perseguimos en este estudio trata de ser una justificación de esa afirmación. Aún atendiendo predominantemente al nivel meta-teórico, me parece haber ---

apuntado las consecuencias que el cambio de paradigma, -- presenta para una lectura de los datos empíricos observados (teoría de la modernidad y sus patologías), y para las orientaciones metodológicas de una "sociología reflexiva". Queda así claro la importancia y alcance de la tesis debatida.

La razón es práctica fundamentalmente. Así podría rezar la afirmación central habermasiana . La razón comunicativa muestra que razón teórica y razón práctica se unen y -- brotan de una única raíz. Las dicotomías son insostenibles. El escepticismo moral es superable, aún en medio del pluralismo moderno (Weber), porque en el fondo del diálogo -- está presupuesta la posibilidad de un verdadero entendimiento y, precisamente aquí, se alza una pretensión de verdad y rectitud (justicia), que postulan la posibilidad de la argumentación. La evolución de las estructuras cognitivo-instrumentales y práctico-morales corrobora el paso a un nivel de integración social basado en procesos discursivos.

Y si los individuos pueden obviar a menudo esas exigencias de justificación racional de las actuaciones, esto -- no es posible para las sociedades. Estas no pueden prolongar, sin compensarlo a base de coerción, los déficits de justificación (legitimación) de las instituciones y normas de acción intersubjetivas.

Estamos ante el quicio del programa habermasiano. Sobre él gira la base normativa de una teoría de la sociedad. -- El interés que guía su teoría crítica, es el mismo interés de la razón. Por eso, como toda la tradición a la que se remite, su teoría es práctica : esgrime "la forma ideal de vida" anticipada en la estructura del lenguaje, como -- punto de partida de una confrontación crítica con la sociedad existente, y como hipótesis práctica de la posible -- realización de un sistema al servicio de la humanización . Habermas "toma partido en favor de la "Vernunft" (razón)" (4) y con ello, de una forma de hacer sociología como --- "teoría crítica de la sociedad".

Pero tratar de plantear las cuestiones radicales que -- sacuden los fundamentos del edificio sociológico, nos emplaza con la sospecha de nuestro propio fundamento. Una y otra vez aletea la pregunta acerca de las posibles fisuras de los nuevos cimientos. La crítica no puede evadirse de

la autocrítica. A pesar de no haber ahorrado este ejercicio, parece conveniente, antes de poner término a la exposición, volver de nuevo el filo de la sospecha sobre el punto central aquí debatido.

1. LOS LIMITES DE LA ETICA COMUNICATIVA.

Habermas ha centrado sus esfuerzos en favor de "la causa de la razón práctica" (5). Se sitúa en la gran tradicción europea que cree poder fundar el carácter no arbitrario, racional, de las normas. Kant y Hegel ya sostuvieron que la razón es práctica. Y la línea que va de Marx a la Escuela de Frankfurt lo reafirma. Pero la distinción entre entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, se ha ahondado desde los tiempos de Galileo hasta los sucesores del Círculo de Viena. Más aún, desde sus críticas, se ha hecho evidente que no se puede acudir a la simple consideración de la historia del espíritu para decidir en esta polémica. Habermas mismo ha mostrado lo insatisfactorio de las soluciones de Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud y la Escuela de Frankfurt. Se necesita repensar de nuevo, al socaire de esa tradición, que nuestro saber teórico no excluye la razón práctica. El camino seguido por Habermas es demostrar que la razón teórica misma tiene fundamento normativo ; que verdad y justicia se estrechan mutuamente en su raíz. Esta mutua implicación se prueba en el contexto de la acción comunicativa. En las estructuras básicas de la comunicación está ya dada la idea del discurso racional teórico y práctico, que funda el carácter práctico de la razón. De aquí parte Habermas para refutar el decisionismo (Popper, Albert), las profesiones de fe o de neutralidad (Weber) de la ciencia social frente a "los juicios de valor".

Ahora bien, el planteamiento de nuestro autor, ¿ha conseguido ir más allá de la tradición sobre cuyos hombros se encarama? Tres sospechas se ciernen sobre su construcción : 1) la más radical cuestiona si verdaderamente Habermas ha logrado el objetivo de fundar la racionalidad del discurso práctico o de la moral ; 2) la que pone de manifiesto sus límites, dada la lectura de la historia que supone ; 3) la que pregunta si no estaremos ante una ética cognostivista para una élite, y por consiguiente, no vehícula el verdadero interés universal.

La discusión se sitúa no únicamente en el más acá de Habermas (el ámbito cientista), sino más allá de él. Tomamos así conciencia de los límites de su construcción.

1.1. La argumentación como principio de la universalización

Reconstruimos la línea del pensamiento de Habermas respecto a la fundamentación normativa. En síntesis es como sigue :

- a) Encuadre geneal : la acción comunicativa en el estadio evolutivo post-convencional. En todo acto de habla orientado a la comprensión se eleva siempre la pretensión de la verdad de lo afirmado, la veracidad de quien lo afirma y la rectitud (justicia) de la norma a que se remite.

Sólo la verdad y rectitud apelan a la argumentación racional para resolver la duda o negación de su pretensión de validez.

- b) La argumentación (discurso) para resolver la pretensión de validez de la verdad y rectitud, únicamente puede considerarse racional si cumple unas condiciones. Tales condiciones se condensan en la situación ideal de diálogo (simetría de posiciones, ausencia de coacción y limitaciones, seriedad).
- c) El discurso práctico trata de dilucidar los cuestionamientos acerca de la pretensión de rectitud (justicia), por medio del consenso racional obtenido por la fuerza convincente del mejor argumento.
- d) El consenso racional alcanzado intersubjetivamente utiliza un criterio discriminador : la posibilidad de generalizar los intereses y necesidades (normas) en cuestión . Es decir, en el fondo del consenso logrado mediante el discurso racional y libre se halla el principio de la universalidad. Sólo aquellas normas que son capaces de validez general (universalizables) pueden ser consensuadas y llamadas racionales.

¿El camino de razonamiento seguido por Habermas constituye una demostración lógica inapelable?.

En las discusiones precedentes ya quedó constancia que tal pretensión era un imposible. Wellmer y Wimmer coinciden en señalar (6) que la situación ideal de diálogo indica los criterios formales para dilucidar las condiciones

de un consenso racional. Sin tales condiciones no podemos afirmar que el consenso alcanzado por medio del discurso sea ni racional, ni verdadero. Pero tales criterios formales - presupuestos siempre que entramos en un discurso, - según Habermas - no eliminan la duda, inseguridad y error, acerca de si las condiciones concretas de una determinada situación, cumplen dichas condiciones. Los criterios formales se pueden aplicar sólo sobre la base de una precomprensión del contenido, pero no sirven para determinar con seguridad si una situación concreta cumple tales requisitos. Se puede cuestionar siempre tal decisión. Pueden aparecer posteriormente aspectos no detectados o erróneamente interpretados que nos indican la carencia de tales condiciones.

Hay que concluir pues que la situación ideal y las condiciones de racionalidad a ella ligadas, indican un procedimiento formal, que sirve como criterio crítico. Pero jamás puede determinar con seguridad su cumplimiento. Solo se puede dar una "constatación aceptable" (7) de tales condiciones. Los criterios formales no se pueden independizar de la comprensión y del juicio de las situaciones concretas del discurso (8). De ello se desprende, la imposibilidad de una fundamentación deductiva de un criterio de racionalidad aplicable en concreto. Lo que muestra el análisis pragmático formal es "una explicación del contexto formal existente entre pretensiones de valor normativo y discurso" (9). El principio de universalización alcanzado en este nivel, funda una ética comunicativa que sólo puede afirmar una norma general de la verdad, o reconstruir un sistema de reglas donde se reconocen los interlocutores de una determinada clase. Dicho de otra forma : la situación ideal de diálogo no alcanza un auto-discernimiento. Presupone unos actores que han elegido ya ese nivel - como adecuado para las cuestiones morales. Tal supuesto surge en el proceso de formación del lenguaje y no se puede disolver mediante argumentos y análisis lingüísticos - (10). No podemos ir más allá del nivel indicado.

Incluso el consenso alcanzado en una condición de situación ideal, no es necesariamente un verdadero consenso. La razón radica en que la verdad del consenso se apoya en -- los motivos y "buenas razones". Y no se puede excluir el olvido de posibles, buenos y válidos argumentos. De lo -- contrario, aceptaríamos la exclusión del disenso con la si

tuación ideal de diálogo, lo cual supondría ya el resultado ideal del proceso discursivo de la comprensión (11). -- No hay pues, ningún fundamento seguro ni ningún método -- que nos asegure la verdad teórica o práctica. No existen opciones o decisiones que no se puedan cuestionar.

Por esta razón, K.O. Apel (12) critica a Habermas el -- quedarse en el nivel de las condiciones de posibilidad del discurso racional, o condiciones de racionalidad. Todavía no habría tocado la cuestión de la justificación del principio normativo. Esta tarea exige no quedarse al nivel de la mera reconstrucción de las normas generales de la comunicación. Hay que demostrar no solo, que nos topamos con el principio de universalidad como condición de la constitución de un discurso racional, sino que detrás de tal principio se pueden dar más pasos. Según Apel, se puede demostrar que esto es así y además, que siempre que argumentamos discursivamente presuponemos tal principio. Podemos infringir la norma, pero no podemos negarla, sin saltar por encima de las condiciones de posibilidad de la comunicación y la comprensión. Todo participante en una argumentación presupone la validez e irrenunciabilidad del principio de la universalización. Se trata, pues de la -- condición irrebasable de posibilidad y de validez de una argumentación. Sería este tipo de reflexión semejante al efectuado por Kant. Por ello denomina Apel a esta vía de fundamentación de la universalidad de la ética comunicativa, pragmática trascendental (13). No se queda en la pura reconstrucción de las condiciones para la universalización de los discursos. Reflexiona sobre su legitimidad, sobre su validez. No se trata, por tanto, de rechazar la reconstrucción (con pretensiones empíricas) de Habermas, sino de mostrar su insuficiencia : hay que descubrir "en las reglas universalpragmáticas de la comunicación un núcleo normativo trascendental de carácter no empírico"(14).

No tiene nada de extraño que Apel, consecuente con su posición le achacase a Habermas : 1) no haber reflexionado hasta el final en la línea de "la meta-institución trascendental del habla humana o comunicación, como dimensión original de las normas éticas" (15); 2) no advertir las limitaciones de su pretendida teoría reconstructiva empírico-universal de la competencia comunicativa, y por consiguiente, no volver hacia el paradigma trascendental renovado y ampliado (16) ; 3) incurrir en la sospecha de --

una falsa deducción naturalista (17) ; 4) carecer de una base suficiente para la fundamentación de unas ciencias - sociales crítico-emancipatorias (18).

Habermas en un ensayo sobre el discurso ético, en conmemoración del 60 aniversario de K.O. Apel, vuelve a reiterar las dos razones principales de su rechazo de la pragmática trascendental.

En primer lugar, el principio de la universalización posibilita el entendimiento argumentativo en las cuestiones práctico-morales. Y se puede fundamentar aquí mismo, ya que "en cuanto admitimos un discurso práctico, inevitablemente suponemos una situación ideal de habla que, por virtud de sus propiedades formales, no admite otro consenso que el de los intereses generalizables" (19). Quien participa o no en la argumentación, se encuentra, de todos modos, "desde siempre", dentro de las conexiones de la acción comunicativa. "Y en cuanto adopta aquella actitud, reconoce ya ingenuamente pretensiones de validez contenidas en actos de habla, y corroborables sólo discursivamente, aun que estén planteadas de manera conflictiva ; en caso contrario, habría debido separarse del lenguaje de la praxis cotidiana, vivido comunicativamente " (20). El criterio fundamental para poder exigir la validez de una norma es "el consenso que encuentra (o pudiera encontrar) por parte de todos los afectados, en cuanto participantes, en un discurso práctico" (21). Aquí se funda el principio moral fundamental, que es, al mismo tiempo, el principio de la generalización, vale como regla de la argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico. No tiene contenido, es formal. Lo cual, no quiere decir que no sea selectivo : no es compatible con todos los contenidos morales o los principios del derecho. Pero en cuanto regla de argumentación no produce normas de contenido (22). Sin esta regla no funciona el juego de la argumentación. No hay ningún equivalente que la sustituya. Esta carencia de alternativa significa que los participantes en una argumentación la reconocen como un hecho de la razón. "Pero una deducción trascendental en el sentido kantiano no puede ser realizada con tales medios argumentativos" (23). Tal regla constitutiva de la argumentación tiene el status de una aceptación, pero debe ser probada como una ley hipotética en los casos concretos. Dicho de otra forma : "la regla del saber intuitivo que los sujetos capaces de habla y acción tienen que aplicar para participar en una argumentación,

no es en cierto modo falible, pero sí lo es nuestra reconstrucción de tal saber pre-teórico y la pretensión de universalidad que vinculamos con ella. La seguridad con la que practicamos nuestra regla de saber no se traslada a la verdad de la propuesta de reconstrucción para presuposiciones generales hipotéticas, porque estas no pueden -- ser sometidas a discusión, como las descripciones teóricas, por ejemplo, de un lógico o de un lingüista" (24).

Habermas solo encuentra una respuesta para el obstinamiento de Apel en la pretensión de una fundamentación última a través de la pragmática trascendental: "una vuelta inconsecuente a una figura de pensamiento que él mismo ha desvalorizado con su enérgico cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje" (25). Con su pretendida justificación trascendental quisiera lograr "una base inamovible" (Kuhlmann), pero vuelve para ello hacia posiciones propias de la filosofía de la conciencia.

La segunda razón para rechazar Habermas la estrategia de la pragmática trascendental y de la fundamentación última, es que negando tal pretensión no se pierde nada y se gana mucho. La ganancia para Habermas se sitúa en las posibilidades de contrastación de la ética discursiva. -- Entra en el círculo de las ciencias reconstructivas y puede lograr una corroboración indirecta mediante su incorporación a las teorías del desarrollo de la conciencia moral y del derecho, tanto a nivel socio-cultural como ontogénico. Y no en último lugar, puede adquirir una relevancia política pues, no desarma moralmente, como hizo el escepticismo con los académicos alemanes en 1.933. Ejerce una función orientadora de la praxis, no en cuanto prescribe una actuación concreta, sino en cuanto que incorporada a una teoría crítica de la sociedad, sirve para diferenciar entre los intereses particulares y los generalizables (26).

La postura escéptica, además se puede esgrimir contra la estrategia de la pragmática trascendental: se niega, sencillamente, a entrar en la argumentación. Este resto - decisionista (27) se evita introduciendo al escéptico en la praxis cotidiana comunicativa. De esta no puede salirse ya que no puede negar, de forma duradera y sana, su identidad, que dependen de su referencia a una tradición cultural, de la pertenencia a un grupo social y de la participación en procesos de interacción social. En este nivel

la opción entre acción comunicativa y estratégica, no depende sólo del sujeto. Si no quiere reducirse a una mónada que desemboca en la esquizofrenia y el suicidio, tiene que entrar en contextos de acción orientados al entendimiento. Aquí se presuponen las pretensiones de validez, - el discurso y el principio de la universalización.

No podemos asegurar una fundamentación última de la - verdad práctica ni teórica. Pero sin la idea de verdad no podemos vivir. Su abandono supone la psicosis o la barbarie. Su mantenimiento significa una vida humana : la esfera de la verdad es la esfera de la comunicación humana y las relaciones de reconocimiento mutuo entre los seres hu- manos.

El discurso práctico sufre muchas limitaciones. Habermas lo sabe. Su discípulo A. Wellmer ha puesto de manifiesto el peligro de afirmar, tras la comunicación libre de - coacción, una unidad ahistórica de la razón con síglo misma. En esta perspectiva la razón comunicativa parece asegurar unas relaciones entre los individuos totalmente --- transparentes (28). Habermas está lejos de afirmar, actual- mente, el carácter traslúcido de las relaciones. Es cons- ciente que las afirmaciones normativas son dependientes - del contexto cultural, inserto, a su vez, en la praxis del mundo de la vida (29). La cuestión acerca de la rectitud o justicia de una norma no es un puro ejercicio lógico. - Volver una y otra vez a estos planteamientos es salirse - de nuevo del paradigma comunicativo y plantear el proble- ma dentro del ámbito de la teoría del conocimiento. Como ya ha probado la historia, no hay salida por este camino. Este giro es el que no aceptan los críticos de Habermas cuando niegan la posibilidad de una fundamentación de las normas morales (30).

En la cuestión de la rectitud o justicia hay siempre - un doble aspecto : el inevitable ligamen al mundo de la - vida, manifiesto en el uso mismo de la palabra "recto", - "justo", y la intersubjetividad de la pretensión de vali- dez elevada en todo acto de habla. Mientras que esta últi- ma dimensión se puede resolver en la posibilidad de un en- tendimiento a través del discurso libre, la primera cues- tión es insondable. Siempre permanecerán presupuestos inac- cesibles a la verbalización y la explicación lógica. Su - ámbito es la interpretación, la valoración de intereses, necesidades y situaciones. Pero, como Habermas acepta del

análisis de Wellmer sobre "Reason and The Limits of Rational Discourse" (31), "el discurso práctico mantiene una - conexión interna con la crítica estética y la crítica tera péutica, al verbalizar la adecuación de las interpretaciones a las necesidades. Estas dos formas de argumentación no estén bajo las premisas del discurso estricto, que -- apunta fundamentalmente a un entendimiento motivado racionalmente, en el que "fundamentalmente", quiere decir, la reserva idealizada de una argumentación que puede ser suficientemente abierta y suficientemente prolongada. Pero, si las diversas formas de argumentación forman un sistema y no pueden ser aisladas unas de otras, cargan entonces, las formas menos estrictas de la argumentación a las formas más estrictas del discurso práctico (y al teórico y - explicativo) con una hipoteca que procede de la situación histórico-social de la razón" (32).

Hay que reconocer, además, que el discurso práctico no se puede descargar de la presión social. Esto ocurre más fácilmente en el discurso teórico. Pero las disputas acerca de la adecuación, justicia, de las normas sociales, en vuelven al discurso de tal forma, que el reconocimiento - no se puede desvincular de la lucha.

El discurso práctico está más enraizado en el contexto histórico y social que el discurso teórico. Las discusiones sobre cuestiones normativas dicen relación no sólo a principios generales, concepciones o creencias sobre la - justicia, criterios de racionalidad, etc., sino que su -- problematicidad yace en la situación particular. En la -- adecuada interpretación de la situación concreta y en la aplicación de esas orientaciones y normas estriba la dificultad. Los límites del discurso racional sobre la verdad práctica son los límites de un acuerdo prácticamente imposible a través de argumentos. Porque, en el fondo hay más que argumentos. Se trata de formas diferentes de vida. Detrás del discurso práctico está la interacción comunicativa con su referencia a la vida social común y a la matriz cultural. Por esta razón, las diferencias de opinión asumen la forma de lucha por el reconocimiento. Nos encontramos ante una situación moderadamente análoga a la descrita por T.S. Kuhn sobre los paradigmas científicos. Se trata de elegir o modificar un "paradigma práctico" (33). En estos casos no bastan las nuevas ideas, los argumentos, - sin experiencias nuevas. Y estas se adquieren, en el discurso práctico, en el proceso de vivir con otros. Es a --

través de la práctica de la vida, en el proceso de interacción con los otros y su mundo donde ganamos las experiencias que nos permiten descubrir y ver el mundo desde otro sistema de valores o cuadro de prácticas y creencias. Este "paradigma práctico" en cuanto conjunto de creencias, autointerpretaciones, orientaciones normativas, reglas de aplicación, etc, no es un "sistema cerrado". Está sujeto a los embates de las nuevas experiencias (34) y del proceso evolutivo de las estructuras cognitivo-instrumentales y práctico-morales.

La situación social en la que vivimos tampoco favorece la solución consensual de los conflictos. Al revés, amenaza con anegarlo todo en el mar de las coacciones estratégicas y del reconocimiento impuesto por medios violentos. En este clima una ética discursiva experimenta las limitaciones del poder de la historia, frente a las pretensiones de validez de la razón y sus intereses.

1.2. ¿ Ética comunicativa o ética de la compasión ?

Uno de los presupuestos del discurso práctico y la teoría consensual de la verdad práctica, es que todos los -- hombres han nacido libres e iguales. Este contexto de creencia en el igualitarismo humano y el mùtuo reconocimiento entre hombres, surgió en Europa en la edad moderna . Hasta entonces no se habían dado las condiciones de posibilidad para reconocer que todo ser humano debe ser tratado -- como potencialmente racional y con idéntica capacidad para alcanzar la verdad práctica. Sobre este reconocimiento de igualdad de posición se basa la aceptación de la igualdad de derechos y libertades de todos los ciudadanos de -- una comunidad para tomar decisiones normativas y para discernir en un discurso público lo que constituyen los intereses y necesidades universales de dicha comunidad.

Ahora bien, ¿de dónde procede tal reconocimiento del -- otro como absoluto?. Y, ¿ hasta dónde se extiende en la -- historia ?.

La ética comunicativa requiere el reconocimiento recíproco. Pero tal reconocimiento se detiene en los sujetos capaces de acción, habla y reflexión. Quedan así excluidos de la ética de la comunicación la naturaleza en sí misma, las generaciones pasadas y los incapaces actuales. Pero --

en las tres direcciones arrinconadas surgen preguntas que cuestionan el universalismo de la ética comunicativa.

a) Las cuestiones de una ética naturalista.

Cada vez se puede pensar menos el hombre al margen de la naturaleza. La expoliación llevada a cabo por un crecimiento hacia adelante ha mostrado ya su irracionalidad e inmoralidad (35). La suerte de las generaciones futuras y de la vida sobre nuestro planeta depende del tipo de relaciones que se instauren entre hombre y naturaleza. Desde esta sensibilidad se plantea con insistencia la pregunta si no estaremos ante un antropocentrismo ético que bloquea la solidaridad con la naturaleza y favorece la desnuda instrumentalización de las criaturas no humanas (36). Dirigido el interrogante hacia Habermas, se trata de saber si una ética discursiva posibilita una solidaridad con la naturaleza y las criaturas víctimas del abuso humano.

La solidaridad con la naturaleza en este sentido, camina de la mano con una ética naturalista basada en unas leyes cosmológico-naturales. Habermas advierte que tal moral sólo es posible con una concepción substancial de la razón y una cosmovisión religiosa (37). Pero aceptar este planteamiento es volver hacia estadios de la evolución social ya superados.

La segunda salida de una ética solidaria con las criaturas no racionales heridas conduce a una ética de la compasión. Tal ética se le aparece a Habermas como un concepto límite. Sobre todo, no ve cómo se puede fundar a partir del grado de aprendizaje social alcanzado en la sociedad moderna. Es escéptico acerca de la posibilidad de racionalizar las relaciones con una naturaleza no objetivada, por ejemplo a través de ciencias interpretativas de la naturaleza (38). Lo que se puede lograr es una actitud y comportamiento responsable de las intervenciones del hombre y su poder tecnológico en la naturaleza. Y esto entra dentro del marco antropocéntrico de la ética discursiva. Asumiendo la conclusión de Whitebook, dirá Habermas que "las normas propias para regular la relación entre naturaleza y sociedad se --

pueden deducir de la idea comunicativa de la buena vida humana sin referencia a la naturaleza como un fin en si misma" (39).

b) La justicia perfecta y las generaciones pasadas

Si la problemática ecológica plantea las restricciones de una moral interpersonal, estas adquieren un tinte más dramático cuando la cuestión de la justicia mira hacia el pasado. Es decir, hacia todas - aquellas generaciones anteriores que han sido sacrificados para que las actuales gocen de unos procedimientos que, al menos, minimicen la injusticia.

¿Como se puede llamar justa una sociedad que está edificada sobre el fundamento de tanta miseria, sufrimiento y dolor humano? ¿Hay alguna manera de redimir a las generaciones pasadas, a la historia, de las injusticias anteriores?.

La primera generación frankfurtiana fue consciente de este problema. Sobre todo W. Benjamin, convirtió a las generaciones de los vencidos y muertos en piedra de toque para comprender la historia (40). - Junto a él, Horkheimer en 1.936 reconocía que "todos los deseos acerca de la eternidad y, sobre todo, de la llegada de una justicia y bondad universales son comunes al pensamiento materialista y religioso, en contraposición a la cortedad de la actitud positivista. Pero la idea de si este pensamiento se aquietara, si el deseo fuera absolutamente realizado, está penetrado del sentimiento del abandono sin límites del hombre ; esta es la única verdadera respuesta a la esperanza imposible" (41).

La idea y el deseo de una justicia perfecta es - religioso y materialista. Pero éste sabe que "el deseo de una felicidad eterna, este sueño religioso - de la humanidad, es irrealizable" (42). Horkheimer, en su intercambio epistolar con Benjamin, ya le manifestó que su pretendida solidaridad con los oprimidos y vencidos de la historia era "en último término teológica " (43). Habermas ve a una tal ética de la compasión y la solidaridad como un concepto - límite dentro de la ética del discurso. Pero si no se quiere restringir "la ilimitada comunidad de co-

municación" (Apel) a los contemporáneos, habría que incluir en el círculo de los interlocutores a las generaciones anteriores. Esto supondría que no se podría reivindicar un acuerdo o consenso sobre las pretensiones de justicia que no satisficiera a las víctimas de la injusticia. Y no basta expresar meramente la aprobación de su actuación. Esto las deja sin reconciliación. Habermas es plenamente consciente de esta situación cuando escribe que, "aquí permanece una mancha sobre la idea de justicia vertida con la irrevocable injusticia perpetrada contra las generaciones anteriores. Esta mancha no puede ser limpiada ; puede ser olvidada. Pero este olvido dejaría tras de sí los rastros de lo reprimido. La contradicción, que es inherente a la justicia perfecta y pertenece , a su, en principio, irreducible universalismo, no puede ser disuelta. Las reflexiones de Benjamin tienen su puesto aquí. Aquellos nacidos más tarde pueden compensar la contradicción contenida en la idea misma (de justicia perfecta), solamente supliendo el pensamiento abstracto de la universalidad con el poder amamético del recuerdo, que va más allá del concepto mismo de moralidad. -- Este recuerdo se actualiza en la solidaridad compasiva con la desesperación del atormentado que ha sufrido lo que ya no puede ser hecho bueno . A este respecto "compasión", compasión por la violación de la integridad moral o física, es un concepto límite del discurso ético, como la naturaleza en sí misma es un concepto límite de la pragmática transcendental de la teoría del conocimiento" (44).

Habermas no puede ir más allá. Ve que "la solidaridad amamética se sigue como un postulado del universalismo de la ética discursiva ; pero la relación establecida a través de la compasión misma yace más allá de las visiones práctico-morales"(45).

Nos hemos aproximado a un punto crucial. La "solidaridad amamética" desemboca en la paradoja extrema del hombre en cuanto sujeto histórico capaz de la acción comunicativa. Nuestra existencia vive y expresa la solidaridad con los vivos y los muertos. La justicia actual se alimenta de su vejación. La sociedad buena y justa se construye sobre los escombros de la injusticia. ¿Es esto realidad o pesadilla?

¿Nos desentendemos del recuerdo para vivir felices o recordamos con un duelo inconsolable lo que ya no tiene remedio? (46).

Horkheimer vió claramente que avanzar por esta línea, es entrar en la teología. Habermas desde su teoría de la evolución social no ve cómo compaginar el desarrollo teórico-práctico alcanzado con concepciones que vuelven a cosmovisiones religiosas o metafísicas. Estamos ante un punto límite donde por primera vez Habermas ronda algunos pasos dados más claramente por sus antecesores.: la teología y sus relaciones con la teoría de la sociedad.

c) La teología oculta de la razón comunicativa.

Si la ética comunicativa es el fundamento normativo de la teoría crítica de la sociedad, llegamos, a través del análisis de su universalidad, a toparnos con el concepto límite del recuerdo solidario - con las generaciones pasadas, injustamente tratadas. Habermas quiere mantener este vínculo amamético. Pero advierte, incluso, que este tipo de relación - se sitúa más allá del discurso práctico-moral. Vive la paradoja, pero no ve cómo se puede compaginar -- con una cosmovisión moderna, descentrada, no religiosa.

Está lejos de Adorno y su pugna fundamental con esta paradoja : "introducir el motivo de la salvación de los sin esperanza como el intento central - de todos mis intentos, sin poder apelar a un más" - (47). Referido a la teoría crítica, quiere decir -- que "la política que no contenga teología, aunque - sea de una manera muy poco consciente, no dejará de ser, a fin de cuentas, un negocio, por muy hábil -- que éste sea " (48). Y hemos de recordar, que teología para Horkheimer significa "la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta, ni lo último. La teología es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no -- puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra " (49).

La sociología es consciente del dolor, la injusticia y la miseria de cada presente histórico. Pero si permanece en un punto de vista positivista " el odio no es peor que el amor a pesar de todas las diferencias socio-funcionales. No existe ninguna argumentación lógica concluyente por la cual yo no deba odiar, si mediante ello no ocasiono ninguna desventaja en mi vida social" (50). Ahora bien, para Horkheimer, "todo intento por fundamentar la moral en una perspectiva terrena, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá - ni siquiera Kant resistió siempre a esa tentación -, se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología ; toda moral, al menos en los países occidentales, tiene su fundamento en la teología, por más que uno se esfuerce en tomar la teología con preocupación" (51).

Horkheimer llega hasta el anhelo, la nostalgia - de que "el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente". Es el núcleo de la teología como expresión de la esperanza. Pero la "añoranza de una justicia plena, esto no se puede realizar jamás en la historia secular ; pues aún cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante " (52). Volvemos a tropezar con este "impasse" ya detectado más arriba y al cual es sensible Habermas. La diferencia -- respecto a la primera generación (especialmente Horkheimer), radicaría en que éste cuestiona el intento habermasiano de salvar un sentido moral sin Absoluto. Aunque tampoco afirma Horkheimer una ética basada en Dios. "Dios no es representable, repite el juicio Horkheimer, sólo puede constituir el objeto de nuestro anhelo" (53). El anhelo (Sehnsucht) sería - el reducto último de la justicia perfecta. La ética comunicativa en cuanto intento de fundar una estrategia para alcanzar la verdad práctica (justicia), se ve referida a una solidaridad con las víctimas - irrecuperables de la injusticia, y, por consiguiente, remitida a una "teología de la solidaridad o -- proximidad " (54). Pero, por razones diversas, Horkheimer y Habermas se detienen en este punto. Horkheimer (y Adorno) porque piensan que, acerca de lo Absoluto

luto no se puede decir nada. Habermas, porque el hablar religioso representaría un estadio superado de la evolución social, precisamente, por la moral discursiva. Pero, la paradoja de la solidaridad amamnética, ¿no pone de manifiesto que hay preguntas sin respuesta en la teoría de la acción comunicativa -- que remiten a tradiciones superadas? (55). ¿Están, -- por consiguiente, tales tradiciones, realmente periclitadas?.

Estas cuestiones nos devuelven a la larga polémica intra-sociológica sobre si la religión es un fenómeno social pasajero (Marx, Habermas), o mantendrá una permanencia, aunque adopte formas diversas (Durkheim). Desde el punto de vista cognoscitivo y evolutivo : ¿el saber religioso es asumido/superado -- por el positivo científico (Comte) o mantendrá su autonomía propia (Scheler) ?. Preguntas que cuestionan algunos de los planteamientos de la teoría de la evolución social habermasiana y el modo como nuestro autor lee la historia. ¿No se cierne la sospecha sobre una consideración ilustrada de la historia que considera demasiado racionalísticamente la evolución social y olvida la odisea del sufrimiento humano?.

1.3. ¿ Desde qué perspectiva hay que leer la historia?

A. Heller acusa a Habermas de hacer teoría sin un destinatario concreto (56). La razón estribaría en su falta de compromiso con un movimiento o partido singular. Este dato de la biografía habermasiana explicaría la libertad de sus reflexiones y reconstrucciones de la teoría marxista. No habría estado bloqueado por interpretaciones oficiales. Pero cargaría en la cuenta de sus limitaciones -- "la carencia de una experiencia sensible de la esperanza y desesperanza, de la dicha y la humillación" (57). Para Habermas, la filosofía de la desesperanza no es vinculante (58). Sus críticas a Adorno, Lukács y Schelsky manifiestan un rechazo de estos planteamientos .

Pero más allá de las razones "ad hominem" habrá motivos para no poder adscribir fácilmente la teoría crítica a un grupo determinado. Horkheimer y Adorno ya vieron que en las sociedades capitalistas desarrolladas no había un

grupo social claramente circunscribible al que se pudiera hacer representante de la emancipación humana (59). Habermas prosigue esta concepción. El destinatario ahora es un sujeto transcendental : la humanidad o la razón (60). Pero la razón humana no es un grupo, arguye A. Heller. De este giro experimentado por la teoría habermasiana se deduce para Heller tres consecuencias que se anudan una a otra : 1) "el hombre habermasiano no tiene cuerpo, ni sentimientos ; la estructura de su personalidad se identifica con el conocimiento, el lenguaje y la interacción", -- (...) "Los aspectos de ser humano se han perdido" (61) ; 2) la finalidad propuesta, "la "buena vida", parece consistir solamente en la comunicación racional y esta necesidad puede ser argumentada, pero no sentida" (62) ; 3) la historia humana se concibe como desarrollo de la producción y de las instituciones, pero se ha perdido la visión del "progreso humano como sufrimiento" (63). Precisamente es esta lectura sin "pathos" de la historia la que levanta sospechas.

Habermas contesta que también él, como Marx, quiere captar las encarnaciones de la irracionalidad (64). A este fin, emprende su análisis para detectar los mecanismos -- que reducen al silencio las exigencias de la razón, la solidaridad, la individuación y la emancipación liberadora.

a) Lectura desde las fuerzas productivas o desde la ontogénesis.

El intento de Heller es probar que la lectura "pática" de la historia depende de la sustitución -- del desarrollo de las fuerzas productivas por el desarrollo ontogénético. Marx al utilizar como indicador del progreso, el desarrollo de las fuerzas productivas, "le permiten aplicar esta misma variable -- independiente como un doble indicador del progreso : al nivel de producción y al destino de los productos. Los productores llevan el progreso sobre sus -- hombros, sufren el progreso mismo que ellos han creado. El progreso es una contradicción entre la riqueza creada y el empobrecimiento de los creadores de esta riqueza. La idea del progreso en Marx es condicional : sólo la perspectiva de la abolición de la alienación (o al menos un proceso de desalienación) puede hacer concebir la historia como progreso. No

podemos pesar las ganancias contra las pérdidas, porque las pérdidas son inconmensurables. Únicamente - la perspectiva de las ganancias, sin ningún género - de pérdidas, nos permite hablar acerca del "progreso" en la historia. En la obra de Habermas el concepto de progreso no es trágico en absoluto; no es condicional, es absoluto. Para él, el progreso es un hecho, al menos quiere persuadirnos que así es. Estamos desarrollándonos espléndidamente (...). Marx -- nos promete el futuro progreso como inevitable; Habermas no nos lo promete, habla en términos condicionales respecto al futuro. Sin embargo, no habla en términos condicionales retrospectivamente, porque - ha arrojado el concepto de alienación y de esta manera, el destino de los individuos como un indicador del progreso o la regreseón. Si hay progreso futuro la historia entera será comprendida como progreso sin contradicciones, sugiere Habermas. Es frente a este punto de su "reconstrucción del materialismo histórico" que uno reacciona con sentimientos encontrados (...). Podríamos reconstruir el pasado más trágicamente que lo hace Habermas sin poner en peligro una prospectiva del progreso teorizado con intención práctica" (65).

Sin duda, hay una concepción de la evolución histórica más trágica en Marx que en Habermas. En este punto se separa también de la primera generación de la Teoría Crítica. Pero, supuestos los planteamientos efectuados en el párrafo anterior, no podemos estar de acuerdo con A. Heller. Habermas no detenta una teoría de la evolución histórica tan neutra y positiva. De hecho, como ella misma (66), Habermas se interroga por "las vidas destrozadas en su juventud para quienes no habrá futuro", y por -- "un futuro que no podrá hacernos olvidar los horrores, las miserias, la sangre y las lágrimas del pasado y el presente!" Y más allá del recuerdo literario, Habermas se ha planteado "el recuerdo solidario y compasivo". Me parece que Heller no aborda el auténtico problema que se esconde aquí. No se trata - solo de estar de acuerdo en que "si hay progreso será semejante a esto" y "deberá ser hecho en la forma de una argumentación racional" (67). El problema más bien radica en la paradoja de que, "allí donde

se intenta pensar la constitución histórica de una humanidad solidaria, las implicaciones normativas -- de una teoría de la acción comunicativa resultan -- aporéticas para la identidad del sujeto como para -- la estructura de la sociedad" (68).

Hay un momento en que Heller en su ensayo afirma que adoptar el punto de vista del "partidismo de la razón de Habermas, no excluye el partidismo con el oprimido. Ambos, el dominado y el dominador están -- igualmente dotados de razón : el partidismo en pro de la razón no puede hacer ninguna distinción al -- respecto" (69). Desde el análisis de las implicaciones normativas que venimos efectuando, la afirmación muestra una gran debilidad.

No se trata, por tanto, de qué perspectiva es -- más expresiva para hacer vivos y plásticos los -- sufrimientos de los hombres a lo largo de la historia. Hay que ir más allá de la constatación de que una historia de la evolución social leída desde el trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas, es mucho más expresiva que leída desde la comunicación distorsionada. Se trata de solucionar la contradicción y absurdo en que desemboca una fundamentación normativa de las ciencias sociales y de la -- acción práctico-moral, ante una historia de la humanidad leída con consecuencia, acerca de las generaciones injustamente tratadas.

b) La lectura de la tradición religiosa judeo-cristiana.

Los viejos Horkheimer y Adorno fueron muy sensibles a esta solidaridad con los muertos y las víctimas de la injusticia. Pero creyeron necesario vivir en la contradicción del "anhelo de lo totalmente -- otro", sin poder nombrar el Absoluto. Para Adorno, sobre esta prohibición lúcida y, radicalmente mantenida, se apoya la auténtica reflexión.

Habermas, según sus análisis, cree no poder ya -- sostener la identidad de las sociedades modernas, -- enormemente complejas, desde cosmovisiones religiosas o metafísicas (70). Es consciente que, "en vista de los riesgos de la existencia individual no cabe si-

quiera imaginar una teoría que pueda eliminar interpretándolas, facticidades tales como la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que van indisolublemente ligadas a la constitución corporal y moral del individuo, sólo pueden -- ser superadas como tales contingencias en la conciencia: con ellas tenemos que vivir y, en principio, sin consuelo alguno" (71).

Parece que, para estos problemas de la existencia e identidad del individuo, Habermas acepta la funcionalidad de la religión. El hombre podría encontrar consuelo individual para dichas contingencias en la religión. Pero la problemática que venimos abordando no incide únicamente "en la constitución del individuo", sino que se trata de experiencias que afectan a la acción comunicativa en su totalidad y a la identidad que en ella se produce (72). Para estas cuestiones serían importantes las aportaciones de la tradición religiosa. Habermas en un coloquio con teólogos lo reconoció así: "... puedo imaginar que tal vez no podamos prescindir de los teólogos, si queremos aclararnos nosotros mismos sobre las -- condiciones que hacen nuestra vida digna de hombre. Ellos todavía poseen un lenguaje que tiene cualidades de interpelación y metacomunicación y que nosotros, los sociólogos, no nos podemos permitir. Quizá este lenguaje pueda poner en movimiento lo que -- hoy debería ponerse en movimiento para detener la -- invasión de sistemas interpretativos que se objetivan a sí mismos. La segunda dimensión en la que los teólogos acaso sean insustituibles -- aunque sobre -- esto no es mucho lo que yo puedo decir -- es el ámbito de la consolación individual. Y el tercero de esos ámbitos es quizá una forma de praxis cuasipolítica" (73).

Habermas no se cierra a las aportaciones de la -- teología para lo que constituye uno de los objetivos centrales de la teoría crítica de la sociedad: "las condiciones que hacen nuestra vida digna del -- hombre". Aunque, fiel a la tradición frankfurtiana, no pueda decir nada sobre eso. La atención última -- (74) a los planteamientos teológicos de W. Benjamin, avalan esta afirmación.

Y ha sido, efectivamente, dentro de la teología católica y protestante alemanas, desde donde han brotado confrontaciones con la teoría de la acción comunicativa y el problema de los límites de una fundamentación normativa de la ciencia y la ética, basada en dicha teoría.

Tres son los interrogantes fundamentales que la reflexión teológica plantea a la teoría comunicativa :
1) las insuficiencias de la racionalidad comunicativa para recuperar la historia dolorosa de la humanidad ; 2) la ausencia de explicación de la tendencia a la verdad, la justicia y la libertad ; 3) el carácter hipotético de toda ética inmanentista.

- 1) Acerca de las insuficiencias de la racionalidad de la acción comunicativa son H. Peukert y J.B. Metz los que agudizan la paradoja de "la solidaridad amamnética", -- vista ya por la primera generación frankfurtiana y a la que se muestra sensible el último Habermas.

Más claramente que Habermas, acentúan estos autores la categoría de recuerdo, en forma de memoria del sufrimiento y la solidaridad rememorativa con las víctimas de la historia, para resistir a todo intento de interpretar la historia del sufrimiento en sentido evolucionista, como historia no dialéctica del progreso y de los vencedores (75). De lo contrario, al final aparece la asimilación del hombre a la naturaleza. "El sufrimiento del hombre se resiste a todos los intentos de explicar la historia y los procesos históricos por la naturaleza, es decir, de concebir la naturaleza como sujeto de tales procesos históricos (...). Y por eso, no es arrogancia idealista, sino respeto a la dignidad del sufrimiento acumulado en la historia, tratar de entender la naturaleza desde la historia (explicar, por tanto, la relación entre naturaleza e historia dialécticamente, no teleológicamente) e interpretar los miles de millones de años del tiempo natural, en contraposición con el tiempo de sufrimiento del hombre, como un "tiempo de inflación" (Bloch) (76).

Para estos teólogos, la historia natural del hombre es la historia de su pasión. Y es la memoria de esta --

pasión la que hace accesible la continuidad de esta historia. Sin recuerdos no hay hombres, sino esclavos. Por eso, toda esclavitud y colonización comienza robando la memoria histórica a los hombres. Esto ya lo vieron E. Bloch y H. Marcuse. De la misma forma, "todo levantamiento contra la opresión se nutre de la fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Los modernos cínicos del poder político tienen que enfrentarse siempre con la memoria del sufrimiento " (77).

La conexión entre moral y política que busca Habermas se ve interpretada en su intención radical desde el futuro visto en la memoria de la pasión. Lo dicho hasta aquí, no ha hecho sino indicar las funciones del principio de la justicia universal llevado hasta el límite : la solidaridad con los muertos y vencidos.

Pero queda un rastro sin solución : ¿ habrá una revolución no sólo para las generaciones futuras, sino también una revolución que decida de un modo nuevo sobre el sentido de los muertos y sus esperanzas (W. Benjamin) ?.

Para la teología la respuesta está, en si la historia del sufrimiento tiene futuro y no sólo meta. ¿Pero quién o qué asegura un futuro salvador a los muertos y vencidos?. "La memoria cristiana del sufrimiento recuerda al Dios de la pasión de Jesús como sujeto de la historia del sufrimiento universal, al mismo tiempo que se niega a constituir y entronizar políticamente a tal sujeto.(...) La vida política queda liberada o protegida del totalitarismo. Pero, a diferencia de la versión liberal del idealismo, esta liberación es de orientación utópica, no indeterminada" (78).

Alcanzamos aquí un punto límite donde teología y sociología divergen. Sin futuro salvador no hay verdadera ascensión de la historia humana, ya que esta es radicalmente distinta de la historia natural por ser historia del sufrimiento de los hombres. Adorno ya vió que el más mínimo rastro de dolor humano reducía a falacia toda ontología afirmativa. El peligro de la ética comunicativa es no ser suficientemente radical. Ser la ética elitista de los que pueden argumentar, de los que han llegado al nivel de la conciencia post-convencional.

Pero detrás late el recuerdo peligroso de los vencidos como un producto de deshecho de la evolución. La historia humana se convierte en historia natural ; la historia deviene naturaleza ; la libertad es trivialidad ; la verdad es el consenso de los vencedores.

Habermas ha visto estos peligros , pero no quiere - caer en ilusiones. "...La ciencia no puede asumir funciones de imagen del mundo ; pero las teorías universales (se refieran al desarrollo social o a la naturaleza) contradicen menos a un pensamiento científico consecuente, que a su incomprensión en el malentendido positivista. También esas estrategias teóricas contienen, como aquellas, imágenes del mundo que sucumbieron bajo una crítica ilevantable, una promesa de sentido : la - superación de las contingencias ; al mismo tiempo, sin embargo, quieren quitar a esa promesa la ambivalencia de la pretensión de verdad y de un cumplimiento solo - aparente. Ya no podemos defendernos de esas contingencias, ahora admitidas, produciendo una ilusión racionalizante " (79). Además, la tradición judeo-cristiana - se ve crecientemente sustituida por el "nuevo helenismo" de subculturas que funcionan como sustitutivos de la religión (80). La solución, en un estadio histórico de separación entre moral y religión, camina por la -- vía de una ética universal comunicativa. Pero, esta -- ética no resuelve los problemas de las contingencias básicas de la existencia individual. Esta limitación - de una ética comunicativa que pretende ofrecer una racionalidad para la sociedad humana y no lo encuentra - para la existencia individual, ¿ no es muy sospechosa ? . El conflicto entre individuo y sociedad no se soluciona . La insuficiencia de sentido para la historia en su conjunto y para el individuo en particular, ¿ no dejan en - trever que hay que ir más allá de la ética comunicativa? .

2) La insuficiente explicación de las tendencias a la verdad, la justicia, la libertad.

Si por motivos críticos frente a la ambivalencia de las promesas religiosas - que sólo quieren satisfacerse con verdades, pero se quedan siempre en promesas de -- consuelo -, la razón comunicativa permanece en el umbral de la ética de la solidaridad y compasión, ¿no sucede, que renuncia también a explicar sus fuentes? .

Esta es la sospecha de la teología y su tratamiento crítico del recuerdo.

Adorno ya percibió que la historia de la libertad es siempre historia del sufrimiento. El recuerdo de la libertad es un recuerdo determinado, que remite a tradiciones de anhelo y lucha, e.d. sufrimiento, en pro de la libertad. La evocación de la libertad surge así de la evocación del sufrimiento. De aquí nace el interés que motiva y rige la realización práctica de la razón (81).

Aquí la teología política retoma conceptos y cuestiones hermenéuticas : la razón argumentativa que reconstruye la historia críticamente tiene como presupuesto esta tradición y sus relatos de libertad . "La historia evocada del sufrimiento se torna "tradición peligrosa" que no puede ser "superada", ni paralizada en una postura de simple sumisión al pasado - como ocurre en algunas teorías de la razón hermenéutica - ni en una actitud de simple crítica de la ideología - como se hace en algunas teoría de la razón crítica - ; su "mediación" es en todo caso de naturaleza práctica y se produce al relatar "historias peligrosas", que es donde el interés por la libertad se introduce, identifica y...presenta" (82).

No atreverse a transpasar el dintel de la solidaridad amamnética, como hace Habermas, es quedarse sin saber de dónde viene la movilización emancipadora de la historia. La razón práctica en cuanto libertad, justicia y verdad remitiría a este recuerdo de historia de libertad y sufrimiento esperanzado. Nietzsche ya tuvo consciencia de ello : "también nosotros, los entendi-- dos de hoy, los ateos y antimetafísicos, también nosotros seguimos tomando nuestro fuego de la hoguera que una fe milenaria encendió, esa fe cristiana que fue -- también la fe de Platón : que Dios es la verdad, que -- la verdad es divina" (83).

Remitirse, como hace Habermas, a las estructuras -- lingüísticas ahistóricaspológico-evolutivas, supone , - "naturalizar" la libertad y emancipación, hasta el punto de paralizar el proceso del recuerdo (84). Se neu-- traliza y liquida al sujeto. Sin aceptar la apelación a la historia emancipadora de la libertad no hay autén-

tica salvaguarda para esta. Pero, "¿por qué emancipación y libertad no pueden ser igualmente ilusiones de una "sociedad represiva" y "despótica", supuesto, al menos, que a todos los demás valores deba exponerse a la sospecha de ideología?" (...). A pesar de sus propias afirmaciones, la teoría crítica implica, pues, sin duda, un proyecto acerca del hombre, una antropología, y esto vuelve a presuponer implícitamente una interpretación determinada, es decir, una hermenéutica de nuestro ser humano. Así pues, la misma teoría crítica se mueve también, en definitiva, dentro del "círculo hermenéutico?" (85).

Para la teología la pretensión habermasiana supone un implícito círculo hermenéutico. Su opción por la libertad, verdad y justicia no se sigue de la contingencia de las estructuras factuales (lingüísticas, evolutivo-sociales...) científicamente analizadas. Remite a una comprensión del hombre y la historia que se afirma, narra y que implica una opción personal en la línea del impulso ilustrado en pro de la razón, en cuya tradición ve Habermas la base de la verdadera humanidad y dignidad personal.

3) El carácter hipotético de toda ética inmanentista.

Habermas respondería a las cuestiones precedentes, que estamos desde siempre dentro de una forma de vida comunicativa a la que le pertenece el discurso práctico. "La toma de partido en favor de la razón solo puede fundamentarse en la medida en que se planteen alternativas dentro de una forma de vida comunicativa en la cual ya se está y se comparte. Tan pronto como surge una alternativa que rompe ese círculo de intersubjetividad predeterminada, la única toma de partido universalizable, el interés por la razón, se vuelve a su vez particular" (86). No podemos salirnos ni del "círculo de la intersubjetividad" (de la comunidad comunicativa), ni de la implicada confianza en la fuerza de la verdad práctica. No se trata de tomar decisiones, sino de aceptar lo que nos es constitutivo.

H. KÜng contraargumenta : "una cosa parece indiscutible : partiendo de una comunidad de comunicación y argumentación tal como Habermas la propone, no es posible fundamentar una exigencia universal con obligatorie-

dad absoluta. Tal exigencia se basaría siempre en la de ci s i ó n vol un t a r i a de pa r t i c i p a r en di cha co m u n i d a d a d o l o cu al si gn i f i ca q ue es ta e x i g i e n ci a es t a m b i e n pu r a m e n t e hip o t e t í c a ba s a d a en i n te r e s hu m a n o s . En de f i n i t i v a , el de be r hu m a n o t a m b i e n a q u í se de du ce de l q ue r e r e r hu m a n o " (87).

Esta línea de razonamiento le sirve para reafirmar el carácter hipotético de todo humanismo inmanentista (88). La incondicionabilidad, el carácter absoluto de las exigencias éticas tiene como único soporte a lo -- que llamamos Dios (89). A él se estaría apuntando de -- hecho, siempre que se postula algo así como la incon-- dicionalidad de la obligación (partiendo de la autono-- mía, la libertad, la emancipación, la personalidad y -- la apertura hacia el futuro del hombre) (90).

De nuevo, nos encontraríamos con la imposibilidad -- de una teoría de la acción comunicativa para seguir es-- tos derroteros. Se lo impide su carácter de ciencia re co n s t r u c t i v a e m p i r i c a m e n t e co n t r o l a d a . Pero, la so l i d a r i d a d ad u n i v e r s a l q ue pre s u p o n e la ac ci ó n co m u n i c a t i v a , ¿no ab re la pre g u n t a h a c i a es a re a l i d a d ad me n t a d a por la te o l o g i a do nde t u v i e r a fu n d a m e n t e la so l i d a r i d a d a d la ac ci ó n co m u n i c a t i v a ? (91). Este sería el interro-- gante con el que la teología acucia el intento de fun-- damentación normativa de J. Habermas.

Negarse a responderlo, permanecer en el umbral de -- la ética de la solidaridad universal, supone : quedar-- se en una lectura elitista y parcial de la historia; -- no poder explicar racionalmente la facticidad de la -- historia humana, sobre todo su "sentido" (92) global, la suerte de las generaciones pasadas muertas, ni las contingencias existenciales del individuo. Todo ello -- cuestiona la validez de este discurso práctico restrin-- gido para fundamentar normativamente una teoría de la sociedad.

2. PROPUESTAS PARA UNA FUNDAMENTACION

En la confrontación crítica con el intento de J. Habermas van quedando claras "las limitaciones de la razón práctica" (Wellmer). La fundamentación normativa de la teoría de la sociedad tiene que contar con ellas.

Las críticas venidas desde dentro y fuera de la tradición de la teoría crítica nos reafirma sobre lo que es -- bien consciente J. Habermas : no hay fundamentación absoluta. Pero la estrategia de la acción comunicativa y la teoría de la evolución social, aun con sus interrogantes a cuestas, ofrece un acceso a la plausibilidad del carácter práctico de la razón y, por consiguiente, a la fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad.

Ahora bien, en el camino recorrido hasta aquí, las críticas escuchadas, sugieren la consideración de sus propuestas para proseguir la tarea de la fundamentación normativa.

Estas serían las sugerencias a tener más en cuenta : 1) la mayor consideración de las vinculaciones entre discurso práctico y la crítica estética y terapéutica ; 2) la inevitabilidad de los presupuestos y, en concreto, de la referencia a una tradición interpretadora ; 3) la solidaridad universal como condición y base de la razón práctica. Como una prolongación de una universalidad cuestionada, apuntamos, 4) una teoría de la modernidad no tan centrada en el primer mundo.

2.1. Las vinculaciones entre el discurso práctico y la crítica estética y terapéutica.

Habermas ya había sugerido esta vinculación al concebir las diversas formas de argumentación como un sistema, y jamás, aisladas unas de otras (93). Por consiguiente, sólo el bisturí intelectual puede, a efectos de análisis, separar lo que el ejercicio de la acción comunicativa y, en concreto de la argumentación, presentan siempre. Por ejemplo, el discurso práctico con la argumentación o crítica estética y terapéutica.

El primer efecto de esta vinculación es percibido negativamente por Wellmer (94). Habermas lo denomina la hipo-

teca con las que las formas menos estrictas de argumentación cargan a los más rigurosas. La razón estriba en el carácter no discursivo de la argumentación estética y terapéutica. Los valores culturales, aunque se dilucidan en su racionalidad en el foro del reconocimiento intersubjetivo, sin embargo, no presentan una pretensión de universalidad. Los valores de belleza, equilibrio, buen gusto, etc. están ligados a un contexto socio-cultural. Y aunque ahí tratan de validar su autenticidad, mediante argumentos, no presentan la pretensión de una universalidad y la crítica estética resulta, por ello, menos exigente argumentativamente, que el discurso teórico y práctico.

En el caso de la veracidad sobre las propias experiencias, deseos, sentimientos, etc. estas tienen carácter racional cuando están libres de ilusiones y auto-engaños. - Ahora bien, tal objetivo se logra en un proceso de autorreflexión donde las razones juegan un rol importante. Pero, en dicho proceso, incluso con la ayuda del terapeuta, no se dan las condiciones de una argumentación discursiva : no hay simetría de posiciones, ni se puede asegurar con argumentos la veracidad. El éxito mostraría, más que justificaría, la consistencia de la veracidad del individuo.

En los dos casos tenemos crítica pero no discurso (95). Lo característico del discurso práctico es, como ya vimos, su vinculación con los elementos de la matriz cultural y social, mayor que en el caso del discurso teórico. Este, también tiene tal referencia y ligamen inevitable, como ya mostró la primera generación frankfurtiana y hoy repite T.S. Kuhn. Pero "en dicho discurso toman parte individuos que obtienen nuevas experiencias o noticias a través de una interferencia experimental con un otro objetivado (realidad física) ; los científicos se pueden relacionar uno con otro, exclusivamente como interlocutores de un discurso en marcha. El discurso práctico, por el contrario, tiene lugar entre individuos (y grupos de individuos) que obtienen nuevas experiencias solo relacionándose mutuamente como interlocutores de una interacción comunicativa o discurso" (96).

Esta asimetría estructural entre ambos discursos, explica que el discurso práctico esté más sometido a la hipoteca de los valores culturales. Se mueva más dentro del horizonte del mundo de la vida de una determinada cultura - (97).

Por esta razón pesa sobre él la cercanía y vinculación es tructural de la crítica estética o evaluación cultural.

Añádase a esto, que en el discurso práctico, de nuevo mucho más marcadamente que en el teórico, las diferencias de opinión asumen la forma de lucha por el reconocimiento. Es decir, la argumentación y las razones están más entrecruzadas de deseos, inclinaciones, sentimientos, experiencias afectivas, que en el discurso teórico. Nos encontramos que, estructuralmente, el ligamen entre el contexto - de engaño y auto-engaño es más próximo al discurso práctico. Luego, la crítica terapéutica, la necesidad de diluci-dar si la veracidad de las expresiones de un interlocutor son consistentes, se entremezcla con el discurso práctico.

A estas limitaciones estructurales no les ha prestado una gran atención, hasta ahora, Habermas. Y su considera-ción ha sido puramente negativa. Me parece que se pudiera atender a las ganancias que proporciona. Puede hacer va-riar algunos aspectos, si no básicos para una fundamentación normativa, si importantes. Así, por ejemplo, de una mayor atención a los aspectos de la veracidad y autentici-dad, cabe esperar que dimensiones personales y grupales - como el testimonio, la solidaridad, la compasión, el senti-do, etc. adquieran un peso mayor. Se comprenderá así mejor, por qué no sólo desde la acción (Handlung), sino también desde el sufrimiento (Leiden) se conoce. Quizá volvamos - por este camino hacia posiciones más típicas de la prime-ra generación : hacia el joven Horkheimer que asentaba la diferencia última entre teoría tradicional y teoría crítica en la pasión por la justicia, en "el interés por la supresión de la injusticia social " (98) ; o hacia el Adorno que, frente a Popper, pone el comienzo del saber socio-lógico en la experiencia de la contradicción, en "una circunstancia problemática del mundo" (99).

La fundamentación normativa no funcionará según un es-quema de argumentación estricta y pura. Pero siguiendo esta mezcla estructural de discurso y crítica, se asienta - la posibilidad de abrirse a nuevas consideraciones. Y su-puesto que, como dice con toda razón Habermas, cuando ejer-citamos la crítica (terapéutica, estética o valorativa) estamos en el ámbito de la argumentación y de la racionalidad, nos hallaríamos ante una fundamentación más compleja que la expuesta aquí, pero no menos racional. La preten-

sión original quedaría a salvo : probar el carácter racional de las normas fundamentales de una teoría de la sociedad ; mostrar que la objetividad en las ciencias sociales no pasa por la neutralidad valorativa ; explicar por qué libertad, verdad y justicia se postulan mutuamente.

La pragmática formal y el análisis de los diversos tipos de argumentación nos ayudarían a explicar las razones de dichas afirmaciones. No quedaría la emancipación al albur horkheimeriano de la opción basada en las ganas (Lust). Y por la puerta de esta racionalidad se avistarían algunas de las propuestas de la hermenéutica y la teología. Se comenzaría a ejercitar la razón comunicativa en sus diversas modalidades y acceder lentamente a la utopía presentada - por el mismo Habermas : la integración armónica de las dimensiones cognitiva, estética y moral. Las dimensiones estético-religiosas serían confrontadas con la problemática existencial del individuo y no se abandonarían estas "contingencias" como productos de deshecho.

2.2. La referencia a una Tradición.

Gadamer en su controversia con Habermas, puso de manifiesto la necesidad de participar en una tradición cultural como condición de posibilidad de todo pensamiento, incluida la reflexión crítica.

Toda reflexión está históricamente ubicada y depende de un contexto. No hay modo de ejercitar la reflexión o la crítica sin incorporar el momento de la comprensión. Ya vimos cómo Habermas ha reconocido la imposibilidad de esta separación. Esto quiere decir, que la reflexión, la argumentación y el discurso encarnan siempre ineludiblemente e integrativamente el momento de la interpretación. No hay hermenéutica sin tradición. "La tradición siempre es un momento de la libertad y de la historia" (100). La actitud real de nuestro conocimiento no es la desvinculación o la libre y absoluta determinación. Estamos siempre moviéndonos dentro de datos previos y previsiones, pre-comprensiones y pre-juicios (101). Pero este círculo hermenéutico no es un círculo vicioso. Al contrario, alberga "la posibilidad positiva del conocimiento más originario" (Heidegger) .

Habermas ha asumido estos planteamientos desde su concepción del mundo de la vida. El lenguaje es el mediador universal del proceso del mundo de la vida. No podemos captar ningún hecho social en bruto. La red lingüística se interpone siempre y posibilita la tarea de la comprensión. La objetividad se gana en un proceso complejo en el que la distancia a la propia tradición o mundo de la vida no puede ser tal que saque a la luz todos los presupuestos o saber implícito (102). Sin duda, Habermas quiere evitar los peligros de una afirmación excesivamente positiva, -- restaurativa, de la tradición, que sospecha en Gadamer.. -- De ahí su énfasis en que la comprensión hermenéutica sea crítica. Y frente a la autoridad vehiculada por la tradición afirme la reflexión crítica y el criterio de un consenso alcanzado a través del discurso racional.

Pero esta ineludible referencia a la tradición, plantea un problema respecto a la fundamentación normativa de las ciencias sociales. ¿No afirmaremos la idea regulativa de la emancipación, del consenso racional, del principio de la universalización, porque previamente ya habíamos elegido ese nivel para las cuestiones práctico-morales?. Dicho de otra manera: no habría ética de la comunicación, -- si previamente no estuviéramos en una tradición, la ilustrada, que posibilita este modo de abordar la cuestión.

Por este camino desembocamos directamente en la negación de una fundamentación normativa absoluta. El carácter finito e histórico del ser humano conduce a una negación de una razón traslúcida y que se funda a sí misma. -- La tradición, el saber implícito, el pre-juicio (Gadamer) son rehabilitados. Pero, ¿hasta dónde?. ¿Hasta tener que afirmar una tradición que, aunque criticada y depurada, se acepta y cree en último término?. El concepto de razón, libertad y justicia estaría referido a un mundo de la vida, a un saber implícito que necesariamente se acepta. De este mundo de la vida se alimentan los universos simbólicos, las imágenes del mundo que señalan la concepción de la -- realidad y las posibilidades del nivel de la argumentación.

La pragmática formal y la teoría de la evolución social, ¿no alcanzarían a mostrar las raíces fundamentales sobre las que se asienta la racionalidad?. Esta es la estrategia habermasiana. Pero ¿no se olvida con ello la inexhaustibilidad del saber implícito y del mundo de la vida?. Haber-

mas afirma que "la perspectiva utópica de la reconciliación y de la libertad está en las condiciones de la socialización comunicativa de los individuos, que está ya incorporada al mecanismo verbal de la reproducción de la especie" (103). ¿Se quiere decir que todavía se puede ir más allá de los análisis de la pragmática formal, o que hay que -- aceptar como dado históricamente, pero sin por qué último, la tendencia a la reconciliación y libertad?

¿No tendrían, justamente aquí, lugar propio las preguntas metafísicas y religiosas sobre esa reconciliación y libertad que aparece en la estructura de la comunicación humana?. ¿No tendría su sitio en este momento la afirmación de aquellos, -- como el co-director con Habermas del -- instituto Max Planck de Starnberg, F. von Weizsäcker, -- para quienes el fundamento de la convivencia humana no está en la moral, en la razón, en el discurso, sino en el amor? (104). Aunque si en este momento recuperamos lo dicho en el apartado anterior, quizá no debiera estar tan lejos -- Habermas de esta concepción. Si la estética y la veracidad, como el principio de universalización, conducen hacia la solidaridad y la compasión, no distamos tanto de la afirmación de F. von Weizsäcker. Pero según éste el amor remite a la tradición religiosa. Sin la experiencia de la gracia, de la fuerza salvadora del amor al prójimo, no hay -- razón para no odiar (105). Horkheimer repetiría lo mismo. Pero se negaría a una argumentación que sería, según él, inevitablemente teológica. La pregunta que nos asalta es, si el amor y "la esperanza continúan siendo virtudes teológicas, que no se alcanzan sin el concurso de la gracia, pudiendo estar vedadas en ocasiones a la impiedad de la razón" (106). Pero aquí cabría preguntar de nuevo, ¿a qué "razón" se le ocultan estas cosas?. La desconfianza en el poder de la razón, llegado un determinado peldaño de la reflexión, no nos debe impulsar a arrumbar la razón, sino, como propone el mismo Habermas, a ensanchar sus límites.

La teoría de la acción comunicativa nos ha demostrado que las "teorías puras" se insertan en un contexto mas -- general de comunicación y acción. La constatación de que la razón se entreteje en la vida social y se mueve siempre en un universo simbólico o matriz cultural que posee y facilita una determinada imagen del mundo, es el horizonte interpretador insuperable. A pesar de que Habermas pueda detectar con Durkheim y Weber una creciente racional-

zación del mundo de la vida y de las cosmovisiones, no cree en una transparencia de estos basamentos. Estamos lejos de una fundamentación racionalista absoluta. Nos sabemos apoyando la espalda en lo desconocido. Nos sabemos referidos a una tradición u horizonte cultural interpretador. Tampoco este horizonte se puede asentar sobre la pura argumentación o discurso. Hay, como reconoce Habermas, una opción personal a favor de la razón. Es esa "toma de partido en favor de la razón" que él mismo inscribe en la tradición europea ilustrada. Es, por tanto, un saber hipotético, pero no desprovisto de "razones". Ahí se inserta el esfuerzo que recorre la pragmática formal y la teoría de la evolución social. Y, como me gustaría añadir, en este trabajo crítico por cerrar la coartada al nihilismo y al cinismo, se avista la necesidad de una reflexión heurística que trasciende los meros planteamientos "reconstructivos" y críticos, para apuntar hacia la apertura esperanzada de "un totalmente otro" (Horkheimer).

Nos situamos de nuevo en ese umbral que se resiste a ser nombrado, pero que es el incentivo y la energía permanente de la reflexión. El coraje de la razón, diría Adorno, no permite transformar en límites las barreras. Hay que ir, por la fuerza del problema, hasta empeñarse en la pugna con lo que parece el límite de la razón. Sólo a este precio se puede mantener la esperanza de una racionalidad que nos oriente en la praxis y destierre el absurdo de una historia sin salida.

El dinamismo de la razón comunicativa nos lleva a afirmar que las cuestiones de la razón práctica no son materia de conocimiento, sino de esperanza.

2.3. La solidaridad universal base de la razón práctica.

W. Benjamin nos ha sacudido cualquier intento de fundamentación práctico-moral presentista. La praxis no se puede tomar de modo "abstracto" (Hegel) desconectada de su historia pasada. El discurso práctico tiene que rememorar y narrar las "historias en pro de la justicia y libertad". Para que este recuerdo sea algo más que exhortación e interpelación, para que la historia sea verdaderamente humana (Horkheimer) sería necesario asumir esa historia fracasada.

Esta asunción comienza despertando compasión y solidaridad, pero se pregunta por la posibilidad, incluso, de que la historia humana no se asiente ininterrumpidamente sobre una pre-historia inhumana.

Si en el apartado anterior veíamos lo estrecho y falso de una pretendida fundamentación normativa puramente lógica y racional, ahora, al reflexionar desde "la solidaridad amamética", reivindicamos, como forma de ensanchamiento de la razón, la compasión, la solidaridad como sensibilidad para con los sufrimientos de los muertos y vencidos. Intentamos resistir a la rígida presentización y "privatización" de las formas "páthicas" de la praxis social. Luchamos por una concepción antropológica que no entienda - al hombre meramente como sujeto dominador, y a la historia humana como historia del progreso y de los vencedores. -- Buscamos en la línea de la verdad práctica coherente, fruto del libre consenso racional, lo que sea relevante para todos los sujetos implicados... , aun para los muertos y vencidos.

La solidaridad universal llega a solicitar la salvación para las generaciones pasadas. Pero esta petición, no hay teoría de la sociedad que se atreva a hacerla. Sólo la religión habla de resurrección de los muertos. Tocamos el - punto límite. Pero estas consideraciones no son ociosas, aunque sean inoportunas. Indican que una fundamentación - normativa consecuente con un planteamiento universalista conduce a estas preguntas. No se trata sólo de gritar : "valor para la utopía", como reclamaba E. Bloch, sino de mostrar que la razón postula la utopía.

En un momento histórico donde los problemas son mundiales, el que se reivindique racionalmente con Habermas, un discurso práctico asentado en el principio de la universalización de las necesidades y normas, de la libre discusión y del consenso racional de los afectados, es un gran logro. La teoría de la sociedad así orientada sintoniza - con las grandes cuestiones que se plantea nuestro mundo : carrera armamentista, paz mundial, destrucción del medio ambiente, explosión demográfica y las catástrofes del hambre, de la crisis económica y sus potenciales consecuencias políticas. Son preguntas que suponen intereses universalmente humanos. La supervivencia de la humanidad como - interrogante manifiesta la solidaridad mundial a que esta-

mos llamados. Una triste empiria prueba lo acertado del análisis del discurso práctico habermasiano. Pero si los problemas mundiales rehabilitan la actualidad de la razón práctica, las cuestiones despertadas por la solidaridad universal desautoriza cualquier planteamiento puramente epocal. La unificación de la historia y los peligros de un futuro irracional y apocalíptico, nos sensibilizan para un discurso práctico solidario con los de delante. Más difícil es la solidaridad con los de atrás. Pero una razón comunicativa consecuente lanza unos interrogantes que indican lo estrecho de la estrategia puramente comunicativa en el presente y futuro. El pasado y las víctimas de la injusticia elevan su voz. Comte ya vió que "la humanidad está compuesta más de muertos que de vivos", porque, "los muertos gobiernan cada vez más a los vivos" (107). No hay duda que, aunque tabuicemos el recuerdo de las generaciones pasadas, estas están presentes en nuestra vida cotidiana, a través de su legado. Nuestro saber implícito hunde sus raíces en su presente. No perder este pasado es hacer justicia a la realidad y a la razón. Incorporar, por tanto, esta reflexión a los planteamientos de la acción comunicativa es ser consecuentes con su análisis. Esta tarea hace saltar las fáciles demarcaciones entre "discurso científico" y "religioso" o "metafísico". Cuestiona su claridad y evidencia las restricciones de la racionalidad con las que se funciona.

En el caso concreto de Habermas la solidaridad universal cuestiona su concepción de la religión, superada evolutivamente, o, al menos, demanda, una reflexión más cuidadosa de una ética comunicativa verdaderamente universal, que ostenta, como diría Kant, "la esperanza de futuro".

2.4. ¿ La evolución social de occidente como paradigma ?.

El estudio de Habermas se asienta sobre un implícito : la lectura de la evolución social se efectúa según el modelo seguido por la sociedad occidental. La historia del desarrollo de las estructuras cognitivo-instrumentales y práctico-morales han llegado a manifestarse al máximo, en su lógica posible, en la sociedad occidental. El modelo ontogenético de Piaget y Kohlberg parece dar la razón a Habermas acerca de una lógica del desarrollo cognitivo y de la conciencia moral. Asimismo parece necesario haber alcanzado un nivel para pasar al siguiente.

Según este modelo el estadio post-convencional de la ciencia moral, que supone la posibilidad de una ética dis cursiva universal, se habría alcanzado en occidente en la edad moderna. Incluso, como la teoría de la modernidad de los clásicos indica, la esfera de la justicia se habría - independizado de las prácticas cotidianas y de las esferas de la verdad y la belleza.

Desde esta teoría, las otras sociedades humanas en esta dio de pensamiento mítico y con una conciencia moral no - post-convencional, pertenecerían a una historia más primitiva de la evolución social.

Habermas es consciente de que el fin del pensamiento - mítico y los niveles morales preconvencionales suponen a la vez una pérdida y una emancipación.

Aparte de los problemas de homología entre desarrollo ontogénico y filogenético, se puede correr el peligro - de centrarse en el desarrollo de occidente y no ver otros menos desarrollados. Hago esta observación, porque llama - la atención el poco espacio que ocupa en Habermas la pro- blemática del Tercer Mundo o de las sociedades en vías de desarrollo. Solo unas pocas indicaciones acerca del des- plazamiento de los problemas económicos y culturales del sistema capitalista "fuera del nivel institucional, hacia la periferia, hacia los márgenes geográficos, sociales y psicológicos" (108).

¿ Por qué no desarrolla más detenidamente esta cuestión? ¿Por qué, en una teoría que quiere ser diagnóstico crítica de nuestro tiempo, tiene tan poco lugar la suerte de las tres cuartas partes de la humanidad?. Se puede responder que poniendo el dedo en el cáncer del centro y tratando - de extirparlo, estamos sanando la periferia. Pero llama - la atención que una tradición tan sensible al dolor huma- no como la Teoría Crítica se haga tan poco eco de la situa- ción de los países subdesarrollados.

Esta insolidaridad en la expresión y planteamiento de los problemas, lleva a pensar si "la reflexión habermasia na puede tener la suficiente ambigüedad para ser tratado como "revolucionario" o "conservador". Es el destino de - los pensadores que - en el centro - buscan superar los ex- cesos y diferencias en una nueva mediación, que - sin ha-

cerles perder el carácter de centro - les permita dibujar una nueva esfera, más grande, más libre, más segura. Es - decir, dar un reaseguro a la centralidad del poder y de - la razón" (109).

A nadie se le puede pedir que aborde todos los temas. Pero en una obra tan polifacética y orientada al diagnóstico de nuestro tiempo como la de Habermas, el menosprecio de la problemática del subdesarrollo cuestiona su universalismo. Su teoría crítica de la sociedad conecta con la tradición crítica europea, desde los sofistas hasta -- Kant, pero queda ubicada en una geo-política que puede -- marcar una geo-teoría social. Se puede sospechar que la - universalidad de esta razón es la del lenguaje de la competencia y el universalismo del "logos" negador y violento del proyecto histórico europeo (110). Para evitar este peligro tendría Habermas que : 1) atender más explícita y cuidadosamente a la problemática del subdesarrollo; 2) -- abrir su propia tradición no sólo a la "science" sajona, sino a las culturas oprimidas y subdesarrolladas.

3. TESIS SOBRE LA TAREA DE UNA FUNDAMENTACION NORMATIVA DE LA TEORIA SOCIAL

Estas tesis tienen un carácter evaluativo final. Recogen el alcance y validéz de la hipótesis investigada en este estudio. En cuanto que defienden la plausibilidad de la fundamentación habermasiana de la teoría de la sociedad y son conscientes de sus límites, tiene un carácter crítico, abierto y programático en algunos puntos.

La tesis recogen la problemática de la fundamentación normativa en las cinco primeras formulaciones para centrarse en sus consecuencias en las cinco siguientes.

1. No hay fundamentación normativa absoluta

El resultado de nuestra indagación nos conduce a negar cualquier pretensión de una fundamentación normativa absoluta. El análisis de la acción comunicativa nos muestra al discurso práctico contextualizado en un mundo de la vida con un saber implícito irrefutable. No hay posibilidad de una fundamentación estrictamente lógica y pura de las normas. Este planteamiento de la fundamentación normativa es falso, exagerado e inútil. Descansa, en el fondo, sobre un concepto de razón (analítica) reductor.

Cabe aceptar la toma de postura partidista en favor de la razón de una forma hipotética y crítica, la razón (comunicativa) se sitúa siempre en una tradición (en este caso la ilustrada) pero de un modo crítico. Busca "razones" para hacer plausible su opción. Nos encontramos pues, no con un sistema, sino con un programa o teoría crítica, que ofrece como idea regulativa el consenso obtenido a través del discurso racional libre.

2. Plausibilidad del principio de universalización y del consenso obtenido mediante el discurso racional libre.

El análisis de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa en el estadio evolutivo post-conventional, nos conduce a declarar plausible la fun-

damentación de las normas prácticas. El discurso -- práctico nos indica que la verdad inhabita en la rectitud (justicia) y viceversa. Razón teórica y razón práctica convergen en el fondo. Por medio de la argumentación libre y veraz se puede alcanzar un consenso intersubjetivo basado en la posibilidad de generalizar los intereses. El principio de la universalización se halla pues, presupuesto en el discurso práctico. El es la norma o criterio discriminador - normativo de los intereses y necesidades colectivas.

Hemos alcanzado por tanto, un principio formal - que orienta la vida, el pensamiento y la acción social. Desde él se puede legitimar o deslegitimar la organización de la sociedad. E incluso postula una solidaridad universal con todos los hombres de todas las épocas. De aquí brota el empeño por sacar a la luz las patologías del presente, para construir una sociedad buena y racional, responsable del futuro y compasiva con las víctimas del pasado.

El principio de la universalización conduce a la solidaridad universal como supuesto de la razón práctica. Desde aquí se atisba la utopía de un futuro - para los muertos y vencidos por la verdad, la justicia y la libertad.

3. Funcionamiento del principio de universalización.

El criterio de universalización no proporciona - contenidos normativos concretos. No funciona de manera directamente prescriptiva, sino de un modo indirecto : ofreciendo un criterio para diferenciar - los intereses particulares de los universalizables. Proporciona en el ejercicio de la teoría de la sociedad un elemento crítico, discriminador de las sociedades legítimas de las meramente legales o impositivas. En el marco de las formas de vida concreta, sirve como orientación para juzgar si las reglas sociales, los comportamientos y organizaciones se rigen según el principio de la generalización del provecho particular y egoísta. Pero no se puede dedu--cir de él la configuración concreta de una forma de vida que encarne el ideal de la sociedad buena, hu-

mana y racional. Las mediaciones de la inteligencia práctica y el riesgo de error permanecen con el principio de universalización y el consenso discursivo.

4. El comienzo de la teoría crítica de la sociedad.

La acción comunicativa se presenta en el análisis de la pragmática formal y de la acción social, como la acción social primigenia. La sociología y en general las ciencias sociales en cuanto tienen por objeto el estudio de la acción social, se tienen que encarar con las peculiaridades de la acción comunicativa.

A partir de las pretensiones de validez de todo acto de habla se puede llegar a mostrar cómo la verdad y rectitud presupuestas en todo acto de habla -- apelan a una justificación discursiva. El análisis del discurso teórico para dilucidar los problemas de la verdad de los actos de habla, como del discurso práctico, para las cuestiones de la rectitud, indican -- que el discurso racional supone una situación ideal de diálogo. En esta situación ideal el consenso al que se tiende se puede considerar racional. La racionalidad de este consenso señala que en último término verdad y rectitud (justicia) coinciden.

Si esto es así, quedaría fundamentalmente probado que en el origen de la acción social por autonomasia (la acción comunicativa) aparece la justicia como exigencia de la verdad.

El consenso racional obtenido en el discurso práctico, con el principio de universalización que presupone, se constituye así en el fundamento normativo de la teoría de la sociedad. Desde él se puede orientar críticamente el análisis de la sociedad para probar la legitimidad o no de la organización social. Pero no hay justificación o deslegitimación última. Sólo un procedimiento que garantiza, no el contenido, sino el modo de aproximarse a la verdad y rectitud, y de salvaguardarlos.

5. La no neutralidad de los análisis sociales.
El mundo social es el mundo del animal humano hablan-
te.

Las ciencias sociales tienen que ver necesariamente con la acción comunicativa : versan sobre creencias, acciones, actitudes, ... que suponen un retículo de personas. Los "objetos sociales" están remitidos a un mundo de seres que son nuestro interlocutores potenciales. Unicamente en este ámbito tienen sentido los hechos sociales. Quiere decir esto que todo objeto social no puede ser considerado meramente como un hecho puro. Dice relación preciesariamente a un contenido normativo. De ahí que, la explicación de los hechos históricos o los cambios sociales, varíe según la pertenencia política : los límites del discurso racional están conceptualmente relacionados con los límites del discurso práctico en las ciencias sociales. No hay neutralidad valorativa.

De nuevo el único modo de escapar al relativismo y al dogmatismo en las ciencias sociales, es ser -- consecuente con la estructura comunicativa en la -- que se inserta la acción social. A través de este -- camino vemos que la verdad se dilucida en el contexto del discurso teórico sin coacciones y que dice -- relación a la rectitud del discurso práctico. Es de -- cir, sólo la razón comunicativa ofrece garantías para no reducir la peculiaridad del análisis de los -- objetos sociales y salvaguardar su objetividad. Y -- sólo las teorías sociológicas explicativas que mantienen esta referencia inevitable al contexto normativo y, en último término, al discurso práctico y el consenso sobre las normas y valores obtenido mediante libre argumentación racional, tendrá garantías -- de una justificación suficiente. Hay que concluir, -- por tanto , que el científico social solo puede ser neutral si abandona su ubicación en el contexto comunicativo y se sale de la razón comunicativa.

6. Dos tipos de ciencias sociales.

Se comprende ahora, porqué aquellos análisis que consideran los hechos sociales como referidos únicamente a las relaciones nomológicas, sin considera--

ción de su inevitable dimensión normativa, están contextuadas dentro de la acción instrumental o estratégica, y esencialmente relacionadas con la práctica técnica. Constituyen las ciencias sociales del tipo tecnológico social o de ingeniería social.

Pero desde el punto de vista que venimos analizando, no se pueden justificar unas ciencias sociales -- restringidas a este tipo. La acción social es originariamente acción comunicativa. De ahí que su explicación no puede ser puramente nomológica. El conocimiento técnico, empírico, que pueden indudablemente proporcionar las ciencias sociales, no debe olvidar ni perder su orientación práctico-normativa. Más aún, es justamente este tipo de ciencias sociales, empírica y normativa, la que se justifica desde la estrutura comunicativa en la que se contextúan los "hechos sociales".

7. La sociología reflexiva como teoría crítica de la "sociedad.

La acción comunicativa, en cuanto acción social original, se explica en el ejercicio de la razón comunicativa mediante el discurso teórico/práctico, y dice relación última a la verdad y justicia en una situación ideal de diálogo. Se anticipa así un ideal de sociedad racional, justa y libre, que sonstituye la utopía, a cuya luz se mide la sociedad actual.

Desde esta idea regulativa subyacente en la razón comunicativa, brota el impulso para criticar, en este estadio de la evolución social, las formas sociales que no se adecúan a una legitimación discursiva racional, o las normas sociales que no responden al criterio de generalización de los intereses.

Una ciencia social acorde con este arraizamiento en la acción comunicativa está referida esencialmente a la práctica crítica y emancipadora. Tratará de orientarse normativamente según los criterios de una sociedad racional, justa y libre. Pero ya vimos que estos son criterios de procedimiento racional, no de contenido. Por esta razón será mediante el ejerci

cio del discurso teórico y práctico, en el análisis de los hechos sociales, que se podrá avanzar hacia la utopía de la sociedad buena, donde reine la libre comunicación en un diálogo democrático y emancipador.

Frecuentemente este avance se efectuará más fácil y claramente mediante la crítica negativa : el desenmascaramiento de las patologías o contradicciones sociales que no debían existir en una situación social determinada. Aquí se ejercita y expresa ese interés emancipador que se descubre en la raíz de la razón comunicativa humana. La preocupación por evitar el dolor humano innecesario y la pasión por avanzar hacia la sociedad buena, harán de la teoría de la sociedad, una teoría de la modernidad como diagnóstico crítico de nuestra situación. La teoría de la sociedad se convierte en teoría crítica de la sociedad actual.

8. El doble aspecto de la Sociedad.

El análisis de la acción comunicativa y la teoría de la evolución social forman una unidad. A su luz aparece la sociedad como mundo-de-la-vida y como sistema. Este doble aspecto de la sociedad detectado y enfatizado unilateralmente en las tradiciones fenomenológicas y la cibernética social debe mantenerse unido. La ligazón categorial entre ambas dimensiones es justamente una teoría de la acción comunicativa en el marco de una teoría de la evolución social.

Esta consideración comunicativo-evolutiva de la sociedad puede ayudar a explicar las paradojas de la modernidad y sus patologías. También muestra la orientación a seguir para avanzar hacia una relación sana entre ambos aspectos. Al final late la utopía de una sociedad que supiera armonizar las dimensiones estética, moral y científica del mundo de la vida con la cotidianidad y los subsistemas económico y administrativo.

Se descartan, pues, consideraciones unidimensionales de la sociedad : sólo como mundo - de- la vida, o sólo como sistema. Y se obtiene un modo nuevo de

concebir la relación entre ambos sin sacrificar ninguno de ellos. Pero esto únicamente es posible a un concepto de racionalidad que se presente abarcando el proceso de la comunicación y abierta a la evolución histórica.

9. El paradigma de la razón comunicativa.

La fundamentación normativa de la teoría de la sociedad sólo se logra atendiendo al carácter originariamente comunicativo de la acción social. Pero las condiciones de posibilidad de la comunicación sólo se desvela a una racionalidad que supere el paradigma sujeto/objeto. Esta es la razón comunicativa. Esta racionalidad se muestra en el estadio evolutivo actual no como una única razón objetiva dotada de un contenido único, sino como meramente formal. Unifica y posibilita el acuerdo sobre determinados contenidos desde el ejercicio de la libre argumentación. Siguiendo su mismo movimiento tal como se manifiesta en la comunicación y concretamente, en el discurso teórico y práctico, esta razón muestra la unidad última, aunque tensa, entre "razón teórica" y "razón práctica", entre verdad y justicia. Ella postula una situación ideal de diálogo que anticipa la sociedad buena a la que tiende. Y únicamente ella nos conduce a una ética comunicativa universal e incluso solidaria con las generaciones pasadas.

La razón comunicativa se presenta, por tanto, como el ámbito donde hay que plantear la cuestión de la fundamentación normativa de las ciencias sociales y su racionalidad. Es el paradigma donde adquiere plausibilidad la afirmación de una teoría crítica de la sociedad. Fuera de este paradigma, o se niega (como sucede en Weber y la tradición empírico-analista), o se incurre en la pura afirmación sin garantías de justificación (como acontece en la primera generación frankfurtiana y la corriente dialéctica en general).

10. La razón comunicativa y la esperanza de futuro.

El dinamismo de la razón comunicativa nos encara, en el límite, con la solidaridad universal, que

se hace rememoración de los muertos y ansia de que la justicia y libertad no se asienten permanentemente sobre los cadáveres de la injusticia. La esperanza de un futuro para todos, incluidas estas generaciones pasadas, supera la razón argumentativa. Se instala en el ansia y la añoranza ("Sehnsucht" horkeimeriano) en la esperanza de felicidad y salvación (Kant, Adorno, Bloch) incrustada en la voluntad humana y vehiculadas por la tradición religiosa.

La flecha de la razón comunicativa nos fuerza a reconocer que las cuestiones de la razón práctica, no son, al final, objeto de conocimiento, sino de esperanza. La razón comunicativa se nos desvela inexorablemente gnóstico-elpídica y, como ya vió Kant, - con mayor peso específico elpídico. Esta vía no la ha recorrido todavía J. Habermas, en toda su longitudo. Ha preferido quedarse en el umbral, acentuando la dimensión gnóstica de la razón. Pero un intento consecuente de fundamentación normativa de la teoría de la sociedad apunta esta salida. La teología está oculta en la teoría crítica de la sociedad.

NOTAS : INTRODUCCION

- (1) Cfr. W. Lepehies, *Geschichte der Soziologie*, 4 vol. , Frankfurt/M 1.981, vol.I, IIIs. ; P.L. Berger/H. Keller, *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Voca--tion*, N.Y., 1.981, VIII.
- (2) F.H. Tenbruck, *E. Durkheim oder die Geburt der Gesells--schaft aus dem Geist der Soziologie*, en : *Zeitschrift -- für Soziologie*, Jg 10, 4(1.981) 333-350, 333.
- (3) La expresión pertenece a C. Schmitt, considerado como uno de los grandes representantes del decisionismo. El, a su vez, se remite a M. Weber de quien se considera, en este punto, "discípulo legítimo". Cfr. H. Lübbe, *De zisionismus - eine Kompromittierte politische Theorie* en : O. Höffe, G. Kadelbach, G. Plumpe, *Praktische Phi--losophie/Ethik*, vol.2, Frankfurt, 1.981, 167-181, 168. Habermas define el decisionismo como la doctrina de la decisión política entre alternativas en litigio para -- la cual "permanecen inaccesibles la fuerza argumenta--tiva y la discusión vinculante" Cfr . Habermas, *Verwis--senschaftliche Politik und öffentliche Meinung*, en R. Reich (ed.) *Humanität und politische Verantwortung. - Festschrift für H. Barth*, Zurich 1.964, 54-73.
- (4) Cfr . J.M. Mardones, *Dialéctica y Sociedad irracional. La Teoría crítica de la Sociedad de M. Horkheimer*, Bil--bao, 1.979 ; idem, *Teología e Ideología. Confrontación de la Teología política de la esperanza de J. Moltmann, con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Bil--bao, 1.979 ; idem, *Conocimiento, sociedad y sociología. Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad. (De -- próxima publicación)*.
- (5) Se comprende, desde esta orientación, el peso que van a tener en este trabajo aquellas obras de J. Habermas que, tras su polémica con K. Popper y H. Albert en *DPSA*, y sus reflexiones en *LSW* (1.967) y *EI* (1.968) le fueron llevando al convencimiento de la necesidad de una teo--ría de la acción comunicativa y su complemento de una teoría de la evolución social. Son, pues, las obras pos--teriores a "*Toward a Communication Theory of Society*"-- (Universidad de Princenton, 1.971) las que estarán más presentes en nuestro estudio.

NOTAS : CAPITULO I

- (1) Esta es una de las características de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Para una fundamentación mayor de este carácter " no ortodoxa " de la Teoría Crítica cfr. mi estudio sobre el concepto de ciencia Sociológica de M. Horkheimer que analizo en " Dialéctica y Sociedad irracional ", Mensajero/Univ. Deusto, Bilbao, 1.979 ; M. Horkheimer, TTC,263.
- (2) M. Horkheimer, TTC,223-272.
- (3) J. Habermas, EnI en: TWI,147.
- (4) idem, TKH,II,555.
- (5) "Reconstrucción, significa para Habermas, que se procede a desmontar una teoría y luego recomponerla en -- forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto. "
Habermas, RMH,9.
- (6) cfr. esta referencia en la última gran obra de Habermas, TKH,I,455s. ;II., 554s.
- (7) M. Horkheimer, GLS, 33-46.
- (8) Ibidem, 33.
- (9) cfr. , ensayos como " Observaciones sobre la antropología filosófica " (1935) ; Egoismo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa. (1.936) ; Teoría Tradicional y Teoría Crítica (1.937). La función de la filosofía (1.940). Todos en : Horkheimer, Teoría Crítica, Amorrortu, B. Aires, 1.974.
- (10) idem, La función de la filosofía, 287-288.
- (11) GLS, 44-45.
- (12) Habermas, TKH,II,554.
- (13) Horkheimer, GLS,43.

- (14) W. Bonss/A. Honneth (ed.) Kritische Theorie al Interdisziplinäre Sozialwissenschaft, I, Ffm. 1.982 ; G. Brandt, Ansichten Kritischer Sozial-Forschung 1.930-1.980 en : Leviathan Sonderheft 4, 1.981, 9s ; Habermas TKH, II, 555.
- (15) Horkheimer, K.T, I, 253, 258; TTC, 258; Habermas LSW, 291-297.
- (16) idem, GLS, 45
- (17) ibidem, 43-45 ; Mardones, Dialéctica y Sdad. Irrracional, 38, 120
- (18) Este ensayo de Horkheimer, junto con el de H. Marcuse, Filosofía y Teoría Crítica, en Cultura y Sociedad, Sur, Buenos Aires, 1.969 y el "Nachtrag" de Horkheimer al ensayo de Marcuse, cfr. K.T, II, 192-200 , forman los ensayos más definatorios de la Teoría Crítica.
Cfr. A. Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie, en K.T, II ahora, München, 1.974 ; E. Ruseoni. La teoría crítica de la Sociedad, Mtz. Roca, Barcelona, 1.968 ; M. Jay, la imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt, Taurus, Madrid 1.974.
- (19) Cfr. Horkheimer, Der neueste Angriff auf die Methaphysik, en K.T, II, 82-137 ; TTC, 223s.
- (20) E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie, Husserliana, Band VI, Haag ²1.962 ; J. Habermas, Eul en TWI, 147s.
- (21) Horkheimer, TTC, 223 ; K.T, 92
- (22) TTC, 223 ; K.T, 92
- (23) TTC, 223
- (24) TTC, 223, 225, 232
- (25) TTC, 224, 227 ; TK, II, 98
- (26) TTC, 225 ; T.K, II, 95, 96, 98. Horkheimer cita al sociólogo del circulo de Viena O. Neurath quien afirma, "dadurch wird die gesamte Wissenschaft zur Physik!"

- (27) TTC, 229.
- (28) Habermas, TKH, I, 161.
- (29) Horkheimer, TTC, 229.
- (30) idem, TTC, 230.
- (31) idem, TTC, 231 ; Habermas, TKH, II, 590.
- (32) idem, TTC, 233 ; KT, II, 93.
- (33) idem, TTC, 233.
- (34) idem, TTC, 235.
- (35) idem, TTC, 238.
- (36) A. Schütz escribió ya sus ideas fundamentales en --
1.932. Cfr. Femenología del mundo social, Buenos Aires
1.972.
- (37) Horkheimer, TTC, 234.
- (38) idem, TTC, 234.
- (39) idem, TTC, 236.
- (40) idem, TTC, 237.
- (41) idem, KT, II, 97.
- (42) idem, KT, II, 97 : E. Mach, citado por Horkheimer, dirá que el observador se comporta "wie physikalische Apparate".
- (43) idem, KT, II, 97s.
- (44) idem, KT, II, 97.
- (45) Adorno, Sociología e investigación empírica en DPSA.
- (46) La expresión pertenece a Habermas, EI, 12. Y expresa perfectamente la concepción de Horkheimer, TK,II,109: "Los hechos de la ciencia y la ciencia misma son trozos del proceso vital de la sociedad y para comprenderlos realmente, se debe tener la clave de la situación histórica, es decir, la justa (adecuada) teoría social".

cfr. Adorno, C, 149 : "Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa".

- (47) Ibidem, 9.
- (48) Ibidem, 59_s.
- (49) Horkheimer TTC, 239.
- (50) Ibidem, 239.
- (51) idem, TK, II, 110.
- (52) idem, TK, II, 128, 129.
- (53) idem, TK, II, 114.
- (54) idem, TK, II, 96-97, 115.
- (55) idem, TK, II, 130.
- (56) idem, TK, II, 114, 115.
- (57) idem TKI, 91 ; 255 ; TTC, 239, 240, 241, 243, 244, 248, 261.
- (58) idem, TTC, 261
- (59) idem, TTC, 239 (comportamiento humano), 240, 242, 270 (comportamiento crítico) cfr. M. Theu nissen, Kritische Theorie der Gesellschaft, W. de Gruyter, Berlin/N. York, 1.981, 4, nota 7.
- (60) idem, TTC, 241.
- (61) idem, TTC, 252.
- (62) idem, TTC, 241-242.
- (63) idem, TTC, 248.
- (64) idem, TTC, 244, 249, 260, 269, 271.
- (65) idem, TTC, 248, 244, 259.

- (66) Idem, TTC, 244. Aquí suena un anticipo de una idea fundamental habermasiana : el proceso de aprendizaje que acompaña a la historia humana. Esta idea es desarrollada sistemáticamente por J. Habermas en su teoría de la evolución social. Y en un primer desarrollo estuvo estrechamente vinculada a los intereses del conocimiento EI, 242.
- (67) idem, TTC, 245.
- (68) idem, TTC, 246. En el fondo se puede llegar a leer una referencia a Lukács y su obra, - Historia y conciencia de clase, Grijalbo-Barcelona/México. 1.975.
- (69) idem TTC, 247
- (70) idem, TTC, 248. La sociedad buena que recuerda - la "buena vida" (τὸ εὖ ζῆν) de Aristóteles es una idea clave en Horkheimer y Habermas. K. T.,II,306s . ; Habermas, T.P, 13s. ;EUI, en TWI, 162; EI,350.
- (71) idem TTC, 248.
- (72) idem, TTC, 249.
- (73) idem, TTC, 248. Vease el hablar negativo de Horkheimer "... se puedan detectar con exactitud equívocos y confusiones..." En este punto...
- (74) idem, TTC, 249,250.
- (75) idem, TTC, 251.
- (76) idem, 251.
- (77) idem, TTC, 251.
- (78) idem, TTC, 254,256,257.
- (79) idem, TTC, 257.
- (80) idem, TTC, 257, nota, 20.

- (81) idem, TTC, 259. Las dificultades que tiene esta concepción que niega la existencia de la objetividad absoluta en la historia y, por otra parte, se atreve a juzgar la sociedad presente como un todo y lanzarle el reto emancipador desde la anticipación de un futuro bueno no describible, cfr.- Theunissen, Kritische Theorie, 32s.
- (82) idem, TTC, 261; KT, II, 96.
- (83) idem, KT, I, 48s , 145; KT, II, 105, 130.
- (84) idem.
- (85) idem, KT, II, 132s ; 194.
- (86) idem, KT, II, 192 .
- (87) idem, TTC, 258, 270.
- (88) idem, Ein neuer Ideologiebegriff ?, en SP, 13.
- (89) idem, TTC , 270.
- (90) idem, TTC , 270.
- (91) idem, KT, II, 112.
- (92) idem, La función social de la filosofía, en Teoría Crítica, Amorrotu, 284. En este punto Horkheimer prosigue la concepción platónica de filosofía.
 Habría que señalar también que porque " necesitamos una Teoría general de la historia , la sociología sigue siendo insuficiente " cfr. OC.282;TTC,268.
- (93) idem, KT,I,146.
- (94) idem, TTC,270.
- (95) idem, TTC,270.
- (96) idem, TTC,271; KT,II,194;KT,I,44s .

- (97) idem, TTC, 253.
- (98) idem, TTC, 263.
- (99) idem, Vorwort a Zfs, III. Cfr. Theunissen Kritische Theorie, 5; G.W. Küsters, Der Kritikbegriff, 76s. Schmidt, Geschichtsphilosophie, 16s.
- (100) Horkheimer, TTC, 260-265.
- (101) idem, TTC, 265.
- (102) De nuevo aparece la inevitable circularidad del --- pensamiento. En la teoría crítica el posible "circulo vicioso" tiene su salida mediante una anticipa--hermenéutica de la totalidad, que, como ya vimos, no es estática ni cerrada y está sometida a la corrección de los análisis de las ciencias particulares.
- (103) idem, TTC, 259.
- (104) idem, TTC, 244-245.
- (105) idem, TTC, 242.
- (106) idem, TTC, 242-243.
- (107) En el fondo de estas ideas está Hegel. cfr., Hegel, Einleitung in der Verfassungsschrift (1.799/1.800)-, Werke, Bd 1, Polititische Schriften, Ffm, 1966, 17, según lectura de Habermas; cfr. M. Theunissen - , Selbstverwirklichung und Allgemeinheit, W. de -- Gruyter, Berlín/N.Y. , 1982.
- (108) Horkheimer, TTC, 242.
- (109) idem, TTC, 243.
- (110) idem, TTC, 243.
- (111) publicada por primera vez en París, 1.936.
- (112) Habermas, TKH, II, 555 ; idem, The inimitable Zeitschrift für Sozialforschung, Telos, 45 (1.980) 114 - 121.

- (113) A. Wellmer, Teoría Crítica de la sociedad y positivismo, Ariel, Barcelona, 1.979,6 . Dubiel, Wissenschaftsorganisation, 15-133.
- (114) cfr. Horkheimer, et al. , Recht und Staat im National Sozialismus . (introd. y ed. por H. Dubiel / A. - Söllner) Ffm. 1.981 ; Habermas, TKH, II, 556.
- (115) A. Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad 139 ; Habermas ; TKH, II, 498s
- (116) cfr. el optimismo de Horkheimer en KT, II, 168, 309, con el último Horkheimer K.T, II, pág. IX y XI, aunque siempre habló H. de un rasgo pesimista en el materialismo K.T, I, 47 ; 205 ; 372.
- (117) Lukács, Historia y conciencia de clase (3 y 5 cap) ; Habermas, TKH, II, 491s.
- (118) Este giro está avalado por todos los estudiosos de la primera generación frankfurtiana. Hay un problema de datación del cambio. Skura, Gunnior/Ringguth, -- Dubiel, Czuma, G. Witschel, Küsters y yo mismo situamos el cambio entre 1.939-1.942. Habermas, TKH, II, 489 opta por señalar la obra de la "Dialektik der - Aufklärung" (1.944) como el indicador de este giro. A. Schmidt periodiza la biografía intelectual de -- Horkheimer en seis etapas (cfr. Die geistige Physiognomie M. Horkheimers. Introducción a la obra de M. Horkheimer, Notizen, 1.950 bis 1.969 und Dämmerung, ed. por W. Brede , Fischer ., Ffm. 1.974 , pág. IX-LXX, IX.)
 Donde hay una diferencia de interpretación es en la valoración del giro. Para Habermas, como vamos a indicar, se da una ruptura con el proyecto original de la Teoría Crítica. Schmidt, Küsters y yo mismo, somos partidarios de mantener una continuidad en el pensamiento de Horkheimer/ Adorno, aunque señalando los acentos que va tomando. No hay duda que, desde el punto de vista metodológico y la presencia creciente de una filosofía de la historia especulativa , acentuadas por Habermas, el giro es decisivo.
- (119) Horkheimer, La función de la filosofía (1.940) en: T.CA, 289 ; Adorno, C, 116.

- (120) Definición de razón que da Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 8-9 y que se puede ver en Horkheimer , TTC, 224, 248, 259, 260, 269.
- (121) Horkheimer/Adorno, D.I, 7.
- (122) idem, D.I, 12.
- (123) Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 147-148.
- (124) Horkheimer/Adorno, D.I, 16.
- (125) idem, D.I, 46.
- (126) Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 149.
- (127) Horkheimer/Adorno , D.I, 25s, 160 ; Horkheimer, CRI, 9, 64s ; Habermas, E.I, 76s. ; T.P. 251 ; TWI, 46 ; Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 104s , 150.
- (128) Horkheimer.CRI, 22; SP,48.
- (129) idem, CRI, 35, 41, 274 ; SP, 56.
- (130) idem, SP 52-53; CRI, 33-34, 90.
- (131) idem, CRI, 42, 55-56.
- (132) idem, SP, 50.
- (133) Aunque también este tipo de racionalidad impregna el socialismo burocrático de estado. Este quería decir, como en posteriores escritos de Horkheimer se puede leer, que todo el análisis les conviene también a ellos.
- (134) idem, CRI, 184.
- (135) idem, CRI, 162.
- (136) idem, CRI, 184.
- (137) idem, CRI, 184.
- (138) idem, Verwaltete Welt ?. Ein Gespräch , Interview de O. Hersche, Zurich, 1.970.

- (139) Adorno/Horkheimer, La Sociedad, Lecciones de Sociología, Proteo, B. Aires, 1.969, 204.
- (140) H. Marcuse, Industrialización y capital en la obra de M. Weber (1.964), en : Etica y Revolución, Taurus, Madrid, 1.970, 138.
- (141) Habermas, T.W.I, 54 ; EI,45.
- (142) idem, The inimitable Zeitschrift für Sozialforschung, 121.
- (143) Ibidem , 120.
- (144) Ibidem, 121 ; TKH,I,505s.
- (145) Lukacs, Historia y conciencia de clase ; Sohn-Rethel, Geistige und Körperliche Arbeit, Ffm, 1.970 *; Habermas, TKH,I,506.
- (146) Habermas, TKH,I,508.
- (147) Horkheimer, SP, 47.
- (148) idem, CRI, 73s
- (149) idem, SP, 56.
- (150) idem, CRI, 182.
- (151) idem, CRI , 177
- (152) idem, D,I, 73s ; Habermas, TKH,I,512.
- (153) idem,DI,
- (154) Habermas , TKH,I,512. Ya vimos el carácter místico judío que le concedía a esta solución cfr. también Theunissen, Kritische Theorie, 22s .
- (155) Theunissen, Kritische Theorie, 19 ; Habermas, TKH,I 514s.
- (156) Marcuse, Eros y civilización ; Habermas, TKH,514 ; idem, Psychischer Thermidor und die Widergebart der rebellischen Subjektivität, en PPP (1.981).

- (157) Adorno, C, 145 ; D.N. 155
- (158) idem T.E. 73s ; Habermas TKH, I, 515.
- (159) A. Honneth, Adorno and Habermas, Telos, Spring 1.979, 45s.
- (160) cfr. H. Dubiel, Wissenschaftsorganisation, 51s, 81s, 113s, 125s ; Habermas, TKH, I, 517.
- (161) Habermas TKH, I, 10, dice textualmente : "He escrito este libro para aquellos que tienen un interés especializado en los principios ^{fundamentales de una teoría de la sociedad. En} TKH, II, 583, aclara que con la presente investigación entra en una teoría de la de la acción comunicativa , que explique los principios fundamentales normativos de una teoría crítica de la sociedad".
- (162) idem, TKH, I, 517-518.
- (163) Esto supone, de hecho, que dejo en la sombra las -- críticas efectuadas en el cap. VIII del segundo volumen de TKH.
- (164) Habermas, TKH, I, 518-524 y 526s.
- (165) Horkheimer, Vernunft und Selbsterhaltung, en Ebeling, Subjektivität und Selbsterhaltung, Ffm. 1.976, 47.
- (166) idem, CRI, 30s; idem, Sociedad en transición 37 ; Habermas, TKH, I, 521 ; idem, TP, 48s.
- (167) Habermas, TKH, I, 519.
- (168) idem TKH, I, 523s.
- (169) idem TKH, I, 519.
- (170) idem TKH, I, 519, Adorno, C, 143s.
- (171) Horkheimer, CRI 128 ; Adorno, C, 147.
- (172) Habermas TKH, I, 527.
- (173) Habermas TKH, I, 524.

- (174) Adorno, C, 145.
- (175) cfr la crítica de Habermas al intento de D. Henrich, TKH, I, 529.
- (176) Horkheimer, T.C.A, 289.
- (177) cfr. Horkheimer, Sehnsucht nach dem Ganz Anderen, 87
- (178) Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 153.
- (179) Habermas TKH, II, 490.
- (180) idem TKH, II, 491.
- (181) idem TKH, II, 491, 561 ; idem, The inimitable - ZFS., 121.
- (182) idem TKH, II, 561 ; Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 154. H. Dubiel, Wissenschaftsorganisation, 125s. Es cierto que todavía en la década de los 40 la Teoría Crítica, llevará acabo en USA el gran estudio sobre los perjuicios (Studies in Prejudice) pero su no continuación en esta línea, indica lo acertado del diagnóstico.
- (183) idem TKH, II, 562.
- (184) idem TKH, II, 554.
- (185) idem, The inimitable ZFS, 121.
- (186) cfr. P. Lorenzan, Cientifismo versus dialéctica, en F. Kambartel, Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia, Alfa, Buenos Aires, 1.978, 9,36
- (187) cfr. P. Berger/B. Berger/H. Kellner. Un mundo sin hogar, Sal Terrae, Santander, 1.979 ; D. Bell, Contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid 1.977.
- (188) La teoría de sistemas, por ejemplo, olvida los problemas del paradigma de la subjetividad, eligiendo un paradigma sin sujeto cfr. N. Luhmann, TGS, 398s.

- (189) cfr. por ej. la crítica que Wellmer efectúa cfr. -- Teoría Crítica de la Sociedad, 60s.
- (190) La palabra paradigma es empleada por Habermas de una forma amplia y no rigurosa. Sin duda, que está en el transfondo de este concepto el éxito que ha tenido con la obra T.S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas (1.961). Pero también le acompaña la equivocidad que ya mostraran los críticos de Kuhn, sobre todo, dentro de las ciencias sociales. Cfr, R. I. Berstein, The restructuring of Social and Political Theory (Oxford) 1.976, 193s. Habermas utiliza de dos modos principalmente este concepto : 1º) Como equivalente a modo de concebir la sociedad ; desde este punto de vista distinguía ya en LCT, 13s entre el tratamiento de la sociedad por la teoría de sistemas (sociedad como sistema) y la tradición de la sociología comprensiva (sociedad -- como mundo de la vida). Ambos tratamientos los ve Habermas complementarios. Pues bien, Habermas se refiere a menudo (TKH, I, 8 ; II, 7) a "los paradigmas del mundo de la vida y del sistema". 2º) Habermas habla de paradigma refiriéndolo al tratamiento o modelo de pensamiento de la filosofía de la ciencia en contraposición al de la teoría comunicativa (cfr TKH, I, 518). En este sentido seguiremos hablando aquí, con Habermas, de cambio de paradigma. Toda vía ahí otro modo, más circunstancial, donde Habermas utiliza la palabra paradigma : para diferenciar los modos de aproximarse a la realidad social que se han convertido en clásicos en la sociología : el de Marx, Durkheim, Parsons, Mead. Habermas anota -- que, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias naturales, tales paradigmas tienen una permanente -- actualidad y complementaria igualdad. (cfr. TKH, I, 201). Una idea semejante detenta G.H van Wright, -- Explicación y comprensión, Madrid, 1.979, 172.

NOTAS : CAP. II.

- (1) Habermas, TKH, I, 503; E.I, 370. Junto a la obra de Habermas, que se puede leer como un intento de responder a estas cuestiones, hay que poner, como él mismo cita, los esfuerzos de K. O. Apel, Transformation der Philosophie (1.973) ; Erklären und Verstehen (1.979) ; H. Schnädelbach, Erfahrung, Begründung und Reflexión. Versuch über den Positivismus, Ffm. 1.971 ; Reflexión und Diskurs, Ffm. 1.977 ; A. Wellmer, Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre K.R. Popper, -- 1.967 ; Kritische Gesellschaftstheorie und positivismus, 1.969.

Habermas señala a la Escuela de Erlangen entre los que han reflexionado seriamente para la construcción racional de una teoría de la ciencia más allá del cientismo cfr. E. I, 370.

- (2) Esto se advierte reduciéndose únicamente a las tres polémicas más importantes que ha mantenido Habermas: 1) la llamada disputa del positivismo en la Sociología -- Alemana (Adorno, Popper, Habermas, Albert, ...); 2) la polémica sobre la hermenéutica (Gadamer, Habermas, Giegel, Bubner, Apel, ...) ; 3) la de la teoría de sistemas o teoría de la sociedad (Luhmann, Habermas,...).
- (3) Cfr. J. Habermas im Gespräch mit A. Honneth/E. Knödler-Bunte/A. Widmann, en : Asthetik und Kommunikation, -- 45/46 (1.981) ; Habermas TKH, I,10;II, 583.
- (4) Personalmente acepto la ordenación que T. Mc Carthy, The Critical Theory of J. Habermas, Boston, 1.978 (trad. - alem : Kritik der Verständigungsverhältnisse, Frankfurt, 1.981), 456. Según este autor la obra de Habermas se puede clasificar desde el punto de vista de "la lógica de las ciencias sociales" en tres niveles : 1) desde las primeras formulaciones del "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und dem Marxismus" (1.957) (en T.P) hasta sus aportaciones en "la disputa del positivismo en la sociología alemana" (1.963-64) ; 2) desde los primeros intentos de una sistematización de su posición en "Zur Logik der Sozialwissenschaften"-

(1.967) y la investigación sobre "Erkenntnis und Interesse" (1.968) hasta principios de los años 70 ; 3) Desde 1.970 y sus primeros ensayos en la construcción de una teoría de la evolución social sobre los fundamentos de una teoría de la Comunicación: Theorie des Kommunikativen Handelns (1.981).

- (5) Habermas, L S W, 7.
- (6) Idem , TKH,I,7.
- (7) Ibidem, TKH,I, 10.
- (8) Ibidem TKH, II,583.
- (9) Ibidem TKH,I,199.
- (10) Habermas creía ya en 1.973 (cfr. Nachwort, en E.I.370) que la crítica al cientificismo estaba concluida; A ella han colaborado decisivamente hombres que se situaban dentro de la tradición lógico-empírica : Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Toulmin... cfr. TKH, I, 161. El plan original de Habermas en 1.967 de reconstruir críticamente el desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje, fue abandonado. Searle y Wunderlich, entre otros, la habían realizado. A la altura de ese momento le parecía más importante centrarse en una pragmática universal (E.I.,371) y una teoría de la evolución social (E.I, 373).
- (11) A. Wellmer, Kommunikation und Emanzipation, Überlegungen zur "Sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie, en : U. Jaeggi/A. Honneth(ed) Theorien des historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt, 1.977, 465-501.
- (12) Habermas, E.I, 9.
- (13) Ibidem, E.I., 88-89.
- (14) Ibidem, E.I., 91.
- (15) Ibidem, E.I., 92s.
- (16) K.O. Apel, Das Kommunikative a priori und die Begründung.

der Geisteswissenschaften, en : Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli (ed.) Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1.975, 23-55,29.

- (17) Ibidem, 29.
- (18) Ibidem, 28,29,33,45,.
- (19) Habermas, E.I,115,116s : K.O. Apel, Der Denkweg von Ch. S.Peirce, Suhrkamp, Frankfurt, 1.975.
- (20) Cfr. Habermas E.I, 120, cita a Ch.S.Peirce, Scientific Method, VII,54.
- (21) Ibidem, E.I, 144,153.
- (22) Habermas E.I, 128.
- (23) Ibidem, E.I, 131.
- (24) Ibidem, E.I, 140s. No entro en este concepto de verdad que se aproxima en algunos aspectos al de Habermas. Cfr. K.O.Apel.
- (25) Ibidem, E.I, 154.
- (26) Ch. S.Peirce, What Pragmatism is, V, 9, citado por Habermas, E.I, 154-155.
- (27) Habermas, E.I, 176.
- (28) Ibidem, E.I, 176.
- (29) Ibidem, E.I, 178.
- (30) Popper, La lógica de las ciencias sociales, en: DPSA, 102.
- (31) Idem, Conocimiento objetivo, Tecnos, Madrid 1.974,310s.
- (32) Cfr. H.Albert, Traktat über Kritischen Vernunft, Mohr, Tübingen , 1.969 11s1 donde analiza el famoso trilema de Münchhausen ; idem, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Mohr, Tübingen ., 1.982, 58s.

- (33) Idem, Albert, Traktat über Kritischen Vernunft, 35 ; - Popper, Logica de la investigación científica, Tecnos, Madrid 1.971, 39,48, idem, La lógica de las ciencias so ciales, 113-114.
- (34) Popper, la lógica de las ciencias sociales, 110-111.
- (35) Idem, Conocimiento objetivo, 313.
- (36) Ibidem, 106_s ; Cfr. Habermas TKH, I, 115_s y la uti lización que hace de los tres mundos Popper .
- (37) K. Popper/J.C. Eccles, El yo y el cerebro, Madrid 1.980.
- (38) Habermas, TKH, I, 118. También K.O. Apel, Die Erklären/Vers_{te} hen Kontroverse, 44-45 indica la superación ya en "La Miseria del historicismo", Taurus/Alianza, Madrid 1.972, de la unidad de método, ya que, si el progreso de la -- ciencia depende de un saber que, en principio, no se - puede predecir, esto quiere decir que, se advierte la necesidad de completar el método explicativo causal con el interpretativo post-histórico. Esta complementaridad de métodos está todavía más clara con la distinción de los tres mundos.
- (39) Habermas TKH, I, 118.
- (40) Ibidem, 119.
- (41) Ibidem, 124.
- (42) Ibidem, 126.
- (43) Cfr. T.S. Kuhun, La estructura de las revoluciones cien_t tificas. F.C.E., Mexico/Madrid, 1.975 ; idem, Segun_{dos} pensamientos sobre el paradigma científico. Tecnos, Madrid ; Lakatos/Musgrave (ed.). El crecimiento del co_n nocimiento científico. Grijalbo, México/Barcelona. Feyerabend, Contra el método, Ariel, Barcelona, 1.974.
- (44) Habermas, TKH, I, 161, cita a M. Hesse, In Defence of - Objectivity, en : Proc. Aristol. Soc. 1.972. Londres - 1.973, 9, que dice: "I take it has been sufficiently - demonstrated, that data are not detachable from theory,

and that their expression is permeated by theoretical categories ; that the language of theoretical science is irreducibly metaphorical and unformalizable, and - that the logic of science is circular interpretation, reinterpretation, and self-correction of data in terms of theory, "in terms of data".

- (45) Habermas, TKH, I, 161.
- (46) T.S. Kuhn, Postscriptum (1.969 en : La estructura de las revoluciones científicas. 283,
- (47) Entre las que estarían: 1) el escaso peso que Kuhn le concede a la falsificación; 2) la concepción mucho menos lineal que Popper y más evolucionista del progreso científico; 3) el relativismo **kuhniano** que se resiste a aceptar un progreso científico concebido como aproximación creciente a la verdad en cuanto correspondencia con la realidad. Cfr. T.S. Kuhn, Reflections on my critics, en: Lakatos/Musgrave, Criticism and The Growth of Knowledge, 265.
- (48) Habermas, TKH, I, 126.
- (49) Aquí me voy a reducir a indicar los trazos más gruesos de su concepción y orientando la reflexión hacia aquellas limitaciones que conducen a solicitar una apertura hacia una teoría comunicativa. Habermas va a concederle gran importancia a otros aspectos del mundo de la vida en los que no entramos ahora TKH, II, 182_s ; -- TKH, I, 176 ; J.Mª Mardones. El problema de la fundamentación de las ciencias sociales. El análisis fenomenológico de la actitud natural de A. Schütz, en : Estudios de Deusto, vol.- XXVIII, 2 (1.980) 461-482.
- (50) "Realidad social" es para A. Schütz "la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común - de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes con quienes los vinculan múltiples relaciones de interacción". A. Schütz, el problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires, 1.972, 74-75.
- (51) Ibidem, 39-40, 254_s ; 269-270 A. Schütz / T. Luckmann, las estructuras del mundo de la vida, Amorrortu, Buenos Aires 1.974, 224_s.

- (52) Ibidem, 214, 230.
- (53) Ibidem, 41, 81 ; TKH, II, 195-196.
- (54) Ibidem, 44.
- (55) Habermas, LSW, 188.
- (56) Schütz. El problema de la realidad social, 77 ; TKH,II, 199-200.
- (57) Habermas, TKH, I, 162 ; Giddens, New Rules of Sociological Method, London 1.976, 158.
- (58) Schütz, El problema de la realidad social, 54. Habermas TKH, I, 176-177.
- (59) Ibidem, 37 ; Habermas, TKH, I, 177.
- (60) Habermas TKH, I, 178.
- (61) Schütz, El problema de la realidad social, 216. J.Ma Mardones. El problema de la fundamentación de las ciencias sociales, 473s.
- (62) Ibidem, 227s ; Habermas, TKH, I, 178.
- (63) Habermas, TKH, I, 179. Otra crítica que Habermas hace a Schütz/Husserl es el carácter egológico de la conciencia en un modelo típico de la filosofía de la conciencia, TKH, II, 196s.
- (64) H. Garfinkel, Studies in Ethnometodology, Englewood - Cliffs, 1.967, I.D. Douglas (ed.), Understanding Evereday Life, London 1.971, A.V. Cicourel, Methode and Mesurement N.Y. 1.964.
- (65) Habermas, TKH, I, 183.
- (66) Cfr. P. Mc Hugh, On the Failure of Positivism, en : Douglas Understanding Evereday Life, 329 ; Habermas TKH, I, 183.
- (67) Cfr. A.V. Cicourel, Method and Mesurement, N.Y. 1.964 idem ; Cross-Modal Communication, en : Cognitive Sociology, London 1.973, 140s. ; idem, Theory and -- Method in a Study of Argentine Fertility, N.Y, 1.974.

- (68) Habermas, TKH, I, 185.
- (69) Ibidem, 186 cfr. Garfinkel, Studies in Ethnometodology, 33.
- (70) Ibidem, 188.
- (71) Ibidem, 188.
- (72) Ibidem, 188-189.
- (73) Gadamer, La razón en la época de la ciencia, Alfa, Barcelona 1.981, 79.
- (74) Ibidem, 192.
- (75) Ibidem, 193.
- (76) Ibidem, 193 ; cfr. K.O. Apel, Scientismus oder transzendente Hermeneutik, en: Apel, Transformation der Philosophie, II, 213s.
- (77) H.G. Gadamer, La razón en la época de la ciencia, 75.
- (78) Ibidem, 79-80 ; idem, Verdad y Método, Sigüeme , Salamanca 1.977, 376s.
- (79) Idem, Verdad y Método, 366, ; O.F. Bollnow, Studien zur Hermeneutik, Alber, Freiburg/München, 1.982, I, 48s.
- (80) Habermas, TKH, I, 196, cita a Böhler, D. Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode, en : Hartung, H/ W. Heistermann / P.M. Stephan, Berlin, 1.977, 40s.
- (81) Ibidem, TKH, I, 85 ; sobre la controversia con Gadamer: K.O. Apel, Hermeneutik und Ideologiekritik, Suhrkamp 1.971.
- (82) Habermas, LSW, 282s. Sobre todo el énfasis puesto por Habermas en la fuerza de la reflexión, que daría a entender la posibilidad de superar la tradición y el lenguaje y acceder a los "hechos puros". Gadamer puso de manifiesto en su réplica (Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, en : K.O. Apel ^{Hermeneutik und Ideologiekritik.}) la imposibilidad de -

una crítica ideológica radical y de una vez por todas .
Habermas ha seguido posteriormente otro camino: el que
venimos descubriendo. Cfr. TKH,II,190.

- (83) Habermas , TKH,I,195-196.
- (84) Ibidem, 197-198.
- (85) A.Wellmer, Teoría Crítica de la Sociedad, 25.
- (86) Habermas, LSW, 156s. Habermas sigue^{en} su interpretación
de Wittgenstein a K.O.Apel, Transformation des Philoso
phie,I, 335s
- (87) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 23. Suhr-
kamp. Ffm, 1.971 (1.982). Para Apel un juego de lengua
je es una unidad de : 1) usos de lenguaje 2) estilo o
praxis de vida ; 3) una comprensión del mundo . Cfr. -
Das Kommunikations a priori und die Begründung des Geis
teswissenschaften; Habermas TKH,I,90.
- (88) Habermas, LSW, 231.
- (89) P.Winch, ciencia social y filosofía (1.958), Amorrortu,
B.Aires, 1.972, 23,44;Habermas, LSW,232.
- (90) Ibidem, 45.
- (91) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 206.
- (92) Ibidem, 877 ; Habermas, LSW, 241.
- (93) Habermas, LSW, 243-244.
- (94) Ibidem, 244-245.
- (95) Idem, TKH,I,86,102s ; P.Winch, Understanding a primiti
ve Society, en Wilson,B.R. (ed.) Rationality, Oxford -
1.970, originalmente en : American Philosophical Quar
terly (1.964) 307-324.
- (96) P. Winch, Understanding a primitive Society, 105s ;
Habermas,TKH,I,93.

- (97) Cfr. las posturas de Horton y Gellner en TKH, I, 95s .
- (98) Ibidem, 102. Para Habermas "los argumentos de Winch son demasiado débiles para mantener la tesis de que toda -cosmovisión (Weltbild) articulada lingüísticamente y toda forma de vida cultural, poseen un concepto de racionalidad incomparable. Pero su estrategia argumentativa es lo suficientemente fuerte para elevarse contra una acritica autointerpretación de la modernidad orientada al conocimiento y control de la naturaleza externa", en razón de la exigencia de universalidad de toda racionalidad, agudizada en la moderna comprensión del mundo".
- (99) Ibidem, 110
- (991) Cfr. Llama la atención que un libro tan excelente como el de G.H. von Wright, Explicación y comprensión, Alianza, Madrid 1.979 (orig: Explanation and Understanding, Cornell U. P. 1.971), que ha merecido una cuidadosa -discusión por parte de K.O. Apel, Die Erklären / Verstehen - Kontroverse in Transzendentalpragmatischer Sicht, Suhrkamp, Ffm, 1.979, y una elogiosa recensión de A. -Wellmer, G. H. von Wright über Erklären und Verstehen, en: Philosophische - Rundschau, 26 Jr. 1/2 (1.979) - 1-28, no haya tenido apenas eco en las reflexiones de Habermas. Von Wright defiende "la tesis de que el silogismo práctico provee a las ciencias del hombre de algo durante mucho tiempo ausente de su metodología : un modelo explicativo legítimo por sí mismo, que constituye una alternativa definida al modelo de cobertura legal teórica-subjuntiva" (O.C. 49). Es un intento por colaborar a la reconstrucción y superación de la controversia Erklären/Verstehen desde una posición post-Wittgensteiniana (cfr. K.O. Apel, O.C., 129).

Quizá la razón de esta no consideración radique en el tratamiento que Von Wright efectúa en el cap. III - (O.C, 107s) acerca de la comprensión intencional y motivacional como explicación teleológica de las acciones. Sería este permanecer encerrado en los límites de la acción teleológica, los que provocarían los recelos de Habermas. Ya que "los actos de comprensión, que vinculan diferentes participantes en unos planes de acción

estructurados teleológicamente y con ello las acciones individuales en un contexto de interacción, no pueden ser reducidos, a su vez, a la acción teleológica" -- (TKH, I, 388). De aquí, la necesidad de abrirse al modo de la acción comunicativa, como acción orientada a la comprensión.

- (100) Idem, E.I, 15_s.
- (101) Ibidem, E.I, 27.
- (102) Ibidem, E.I, 18.
- (103) Ibidem, E.I, 35.
- (104) Marx/Engels, Werke, Ergänzungsband, Erste Teil, 574.
- (105) Habermas E.I, 39-40.
- (106) Para el concepto de naturaleza el Marx cfr. A.Schmidt, El concepto de naturaleza en Marx, S. XXI.Madrid,1.977.
- (107) Habermas, E.I 41.
- (108) Ibidem, 50.
- (109) Ibidem, 49 ; Marx, Das Kapital, Berlin 1.960, Bd I,47.
- (110) Ibidem, 47, 50_s.
- (111) Ibidem, 58.
- (112) Ibidem, 72-75 cfr. Marx, Einleitung zur Kritik des Politischen Okonomie (1.857) MEW, Band 13, 615-642 cfr. nota 70 de E.I, 72_s
- (113) A.Wellmer, Kommunikation und Emanzipation Überlegungen zur "Sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie, en : U.Jaeggi/ A. Honneth, Theorien des historischen Materialismus, 468; Habermas E.I, 85_s.
- (114) Habermas, E.I, 172_s ; TWI, 155_s. Interés para Habermas son "las orientaciones básicas, enraizadas en las condiciones fundamentales de la posible reproducción y auto-constitución del género humano, es decir, en el trabajo y en la interacción" E.I, 242.

- (115) Ibiem, E.I, 172, 222; TWI, 157.
- (116) Idem, RMH, 35.
- (117) Wellmer, Kommunikation und Emanzipation, 483-484.
- (117₁) Hay una gran semejanza en las diferencias que Habermas critica en el materialismo histórico y en el psicoanálisis de S. Freud. La genialidad freudiana radica en haber utilizado un modelo de interpretación que combinaba la interpretación profunda (E.I, 267) con el análisis causal (E.I, 300). Erklären y Verstehen se veían implicados y los reduccionismos positivistas superados (E.I, 308). Pero también subyace en la obra de Freud una ambigüedad fundamental : el movimiento hermenéutico-reflexivo, que se mueve inevitablemente en el ámbito de la comunicación se quisiera ver sustituido por la farmacopea. El psicoanálisis era considerado por Freud como una ciencia natural (E.I, 301). Sostenía como posible la llegada de un día en el que el tratamiento terapéutico fuera sustituido por la bioquímica (E.I, 301). Este resto positivista es el que, como en el caso de -- Marx, oscurece el acceso a un planteamiento más nítidamente comunicativo. Las reflexiones en esta línea han quedado relegadas. La práctica ha superado con mucho lo teorizado explícitamente.
- (118) Habermas, E.I, 11.
- (118₁) Idem, TWI, 163. Theunissen, Kritische theorie, 38 dirá que aquí Habermas es 1) muy optimista; 2) presenta planteamientos ideal-kantianos típicos de la filosofía trascendental ; 3) es muy dogmático. Habermas estaría también de acuerdo. Lo presentamos como testimonio de una búsqueda más que como tesis a defender .
- (118₂) H.D, 233.
- (119) Idem, TKH, I, 23. Habermas dedica las primeras páginas de esta obra (15-25) a mostrar cómo la problemática de la racionalidad encuentra su lugar en la sociología. La conclusión es significativa : "necesitamos una teoría de la acción comunicativa, si queremos tomar de -- nuevo una adecuada problemática de la racionalización social, expulsada de la discusión sociológica especializada desde Weber", Ibidem, 24.

- (120) Cfr. J. Ferrater Mora, Cambio de marcha en filosofía, - Alianza, Madrid, 1.974.
- (121) Habermas, TKH, I, 374. Cfr. J.L. Austin, How to do things with words (1.955), Oxford 1.962 ; tra. cas. : Cómo hacer cosas con las palabras, Paidós, Barcelona/Buenos Aires 1.982; J. R. Searle, Speech Acts, London, 1.969; trad. cas. : Actos de habla, Cátedra, Madrid, 1.980; --- Idem, ¿Qué es un acto de habla? Cuadernos Teorema, Valencia, 1.977; idem, Expression and Meaning, Cambr., 1.979; D. Wunderlich, Grundlagen der Linguistik, Hamburg 1.974; L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1.960.
- (122) Ibidem, 375. Los estudios de Habermas en este sentido, y que constituyen el transfondo de lo que aquí se diga, son: Toward a Communication Theory of Society, Ciclos de conferencias pronunciadas en la Universidad de Princeton en las "Christian Gauss Lectures", 1.971. Solamente está publicada la tercera conferencia o lección: Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein, en R. Wiggershaus (ed.) Sprachanalyse und Soziologie, Ffm. 1.975, 319s. Cfr. también : Toward a Theory of Communicative Competence en: H. P. Dreitzel (ed.), Recent Sociology nº2, N.Y 1.970, 114s.; idem, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz, en: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung, Ffm 1.971, 101s ; idem, - Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik en: K.O. Apel y otros : Hermeneutik und Ideologiekritik, Ffm. 1.971, 120s ; idem, Wahrheitstheorien, en: H. Fahrenbach (ed.), Wirklichkeit und Reflexión. Walter Schütz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1.973, 211s, idem, Was heisst Universalpragmatik, en: K.O. Apel (ed.), Sprachpragmatik und Philosophie, Ffm. 1.976, 174s. ; Idem, Dos observaciones en torno al discurso práctico, en: La Reconstrucción del Materialismo histórico, Madrid, 1.981, 305-313 ; idem, TKH, I, II sobre todo cap. III, y V,1.
- (123) Ibidem, 379-381.
- (124) Ibidem, 382. Las páginas que cita Habermas de "Wirtschaft und Gesellschaft" (1.964) en apoyo de su interpretación son : 19-26 ; 240-250.

- (125) Ibidem, 385.
- (126) Ibidem, 386.
- (127) Ibidem, 386-387
- (128) Ibidem, 388
- (129) J.R. Searle, ¿Qué es un acto de habla?, 14 ; Habermas, UP, 224_s.
- (130) Ibidem, 22 ; Habermas, TKH, I, 388; UP, 224. Prescindimos aquí de las excepciones : no todos los actos de habla tienen un contenido preposicional.
- (131) Habermas, TKH, I, 376.
- (132) Searle, 13-14. "El dispositivo indicador de la función muestra cómo debe ser tomada la proposición, esto es, qué acto ilocucionario está realizando el Hablante al emitir la oración. Los dispositivos indicadores de la función incluyen en castellano el orden de las palabras el énfasis, la entonación, la puntuación, el modo del verbo y, finalmente un conjunto de los llamados verbos realizativos" (pag 22). Habermas, TKH, I, 389 ; UP, 225-26.
- (133) Habermas, TKH, I, 389 ; UP, 225.
- (134) Ibidem, 389, 393_s; K.O. Apel, Sprachakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, en : idem, Sprachpragmatik und Philosophie, 129_s, 167.
- (135) Ibidem, 389.
- (136) Ibidem, 392.
- (137) Ibidem, 393, 394.
- (138) Ibidem, 396-397.
- (139) Ibidem, 397-398.
- (140) Ibidem, 400-401.
- (141) Ibidem, 401.

- (142) Ibidem, 405-406; U.P, 251s.
- (143) Ibidem, 7, 199,; U.P, 174 ; TGS, 107. Sobre el estatuto científico de esta reconstrucción volveremos más -- adelante.
- (144) Ibidem, 410 ; U.P, 259.
- (145) Ibidem, 410, U.P, 254-255.
- (146) Ibidem, 410_s ; U.P, 175_s.
- (147) Ibidem, 412,413; U.P, 255; RMH,357. Se advierte que Habermas ha variado de presentar "cuatro, exactamente -- cuatro, pretensiones de validez" (RMH, 307 y U.P,176,258) a " tres, exactamente tres, pretensiones de validez criticables" TKH, I, 413. La llamada exigencia específica del habla (U.P, 258), la inteligibilidad, de lo expresado, no sería cuestión de crítica sino algo previo: - la corrección en la forma o inteligibilidad es presupuesto elemental de la comunicación. Por esto renuncia Habermas a situarla entre las otras tres exigencias de validez (TKH, I, 416).
- (148) Ibidem, 413; U.P, 176.
- (149) Ibidem, 413 ; U.P, 176.
- (150) Ibidem, 414, II, 97_s,148_s. Se cuestiona la justificación de estos tres mundos, "exactamente tres", a los -- que nos abre el lenguaje. Para R. Bubner, por ejemplo, (cfr. Rationalität als Lebensform, en : Handlung, Sprache und Vernunft, Ffm. 1.982, 307_s) es una tipología que como todas, representa una simplificación de la realidad. Simplificación peligrosa dirigida por objetivos -- sistemáticos manipuladores (308). Estos objetivos sistemáticos manipuladores se dejan entrever viendo el -- conjunto del programa habermasiano e incluso su evolución. Habermas había sustituido los tres intereses del conocimiento por los tres tipos de acciones: 1) la acción teológica que se refiere al mundo de las cosas ob-- jetivas; 2) la acción dirigida por normas que nos rela-- ciona con el mundo social y las reglas de comportamien-- to generalmente aceptadas y 3) la acción dramática que presenta el mundo subjetivo de los hallazgos psíquicos

frente al mundo exterior y que para el sujeto de la manifestación aparece como objetivo. "Sola la acción comunicativa presupone un modelo de acción donde el lenguaje es el medio no reducido de la comprensión, con el interlocutor y oyente, a partir del horizonte preinterpretado del mundo de la vida, se relacionan con algo en el mundo objetivo, social y subjetivo, a fin de tratar de obtener una definición común de acción" (TKH, I, 142). La respuesta de Habermas a la acusación de manipulación y prejuicio hay que verla en todo el contexto de su teoría. Da una respuesta cuando intenta justificar la necesidad de distinguir las tres pretensiones de validez, (TKH, I, 417s) y cuando en el ámbito de una teoría de la Evolución Social, de la mano de Weber, encuentra que estos tres mundos: objetivo (ciencia), social (moral, derecho) y subjetivo (arte, identidad) se han independizado en el proceso de racionalización -- (TKH, I, 225s).

Sin aceptar el carácter manipulatorio de los datos, si que estaría de acuerdo con Bubner sobre la cuestionabilidad de este modelo. La misma evolución de Habermas de cuatro a tres pretensiones de validez, de un esquema referido a cuatro dimensiones (Cfr. UP.357s) a este de tres, da pie para pensarlo. Como el mismo Habermas dice en otro lugar, es un modelo, es decir, "una estrategia conceptual" (TKH, II, 173), a fin de explicar la realidad. Como inspiradores de estos tres mundos se encontraría, según el mismo Habermas, Popper y sus tres mundos o universos (TKH, I, 115s) y Kant y los tres momentos de la razón que se advierten en sus tres críticas: crítica de la razón pura, de la razón práctica y de los juicios estéticos (Habermas a Honneth/Knödler-Bunte/Widman, en *Asthetik und Kommunikation*, 45/46 --- (1.981); H.D.,. Cabe mejorar la división, pero por ahora, defiende la coherencia y corrección de las divisiones cfr. TKH, I, 416s y 427s. ; HD, 271.

(151) Ibidem, 414-415.

(152) Efectuó esta construcción personal apoyado en el cuadro de Habermas, UP, 246 y 259. Como he indicado hace poco, Habermas defiende la corrección de este modelo. Sobre la base de la tesis de los tres universales pragmáticos funda su diferenciación de los tipos de actos de habla

(regulativos, expresivos y constativos) como más adecuada que la de Austin y, Searle (TKH,I,427_s). No entro en los pormenores de la discusión.

- (153) Habermas, TKH,I,438-439.
- (154) Cfr.R. Gabás, J.Habermas : Dominio técnico y comunidad lingüística, Ariel, Barcelona, 1.980,, 274.
- (155) Ibidem,274; TKH,I,449.
- (156) Habermas, TKH,I,449; II,189,191.
- (157) Ibidem, 450; II,190.
- (158) Ibidem, 450; II,186.
- (159) Ibidem, 450-451.
- (160) Ibidem, 451. Habermas cita a G.E. Moore, Proof of an - External World, en: Proceedings of The British Academy, London 1.939; Wittgenstein, Über Gewissheit, Ffm. 1.970.
- (161) Ibidem, 451.
- (162) Ibidem, 452 cfr. Wittgenstein, Über Gewissheit § 205, 59.
- (162₁) Ibidem 452; II,199,201.
- (163) Ibidem, 452; II,182.
- (164) Ibidem, 440. Habermas cita como cuestionador del provecho pragmático-formales a Kreekel, Communicative Acts and Shared Knowledge in : Natural Discourse, London -- 1.981, 94_s.
- (165) Ibidem, 440.
- (166) Ibidem, 444.
- (167) Ibidem, 441-442.
- (168) Ibidem, 444-445.

- (169) Ibidem, 446.
- (170) Ibidem, 446. Esta crítica queda justificada desde el - conjunto del planteamiento habermasiano. En relación - con el análisis de Weber, del que tantas sugerencias - toma Habermas, (cfr, TKH,I, 207s), haremos una referencia más directa en el próximo capítulo.
- (171) Ibidem, 449.
- (172) Ibidem, 447-448.
- (173) Ibidem, 228s. Habermas asume en este punto las tesis - principales de Weber; T.P. 31-32; RMH, 218s.
- (174) Idem, W,214; TGS,115s.
- (175) Idem, RMH, 307; W. 224s.
- (176) Idem, W.223.
- (176₁) Idem, TKH,I,42,69,408.
- (177) Idem, EI, 381.
- (178) Idem, TKH,16; II,590.
- (179) Idem, U.P. 199.
- (180) Ibidem,199.
- (181) Ibidem,199. No se olvide lo dicho antes sobre el rechazo de Habermas a emplear la palabra transcendental o - cuasi-transcendental.
- (182) Idem, EI,395-396,. En TGS, 207s hace una excepción con el concepto de causalidad.
- (183) Idem,K.K ,285.
- (184) R.Gabás, J.Habermas : Dominio técnico y comunidad lingüística,277.

- (185) Habermas TKH,I,33; idem, Some Distinctions in Universal Pragmatics, en: Theory and Society 3(1.976),161, citado por T. Mc.Carthy, Kritik des Verständigungsverhältni-
sse, 338. Para este apartado sobre la constitución de los objetos de la posible experiencia, me ha sido de gran ayuda este estudio sobre Habermas.
- (186) Idem, EI,396; TKH,II,11s. Crítica a la deficiencia de Mead: TKH,II,86s.
- (187) Idem, RMH, 305s. Hay una referencia a la Escuela de -- Erlangen (sobre todo, P.Lorenzen) y su "Protofísica".
- (188) Idem, EI, 392-393.
- (189) W, 214. En Habermas está implícitamente dada la diferencia entre: 1) afirmaciones de primer orden, sobre todos los los objetos del mundo, que presuponen ingenuamente la verdad de lo que se afirma y, 2) afirmaciones de segundo grado, es decir, sobre la exigencia de verdad de las primeras afirmaciones. Este es el ámbito del discurso y de la lógica de la verdad. Por esta razón, Habermas no está de acuerdo con Ramsay cuando afirma que toda expresión postula la verdad, por tanto, expresión de la forma "p es verdadero" serían redundantes. En el nivel del discurso estarían totalmente justificadas.
- (190) TKH,I,25s.
- (191) La verdad es, para Habermas, un consenso fundado. R. Gábás, I. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística, 261,277, le corrige para no confundir verdadero -- con recto (cfr, discurso práctico); debiera decir: "verdad es un consenso fundado en el lenguaje de la experiencia objetiva". Me parece que en el texto citado el mismo Habermas lo dice ya . cfr. W,219; TKH,I,27.
- (192) W,219; EI,388; TKH,I,26,408s.
- (193) Ibidem, 219. Con este criterio de verdad queda efectuada la distinción entre: 1) CERTIDUMBRE (por ej. por medio de una experiencia de seguridad) y justificación de la pretensión de validez. El carácter intersubjetivo de ésta, marca la distinción. Como dice Habermas, -- "una pretensión de validez la suscribo como algo que --

se puede probar intersubjetivamente, una certeza la -- puedo expresar sólo como algo subjetivo, aunque pueda dar origen a cuestionar pretensiones de validez diso-- nantes. Yo puedo presentar una pretensión de validez, pero tengo una certeza". (W., 223). 2) Se niega la plau-- sibilidad de afirmar que "p es verdadero, a través de una evidencia sensorial determinada, al mismo tiempo -- que sé "no se puede justificar que p". 3) Se niega la posibilidad de formular enunciados elementales cuya -- verdad se funde en la inmediatez de la objetividad de la experiencia. La expresión empírica más elemental -- contiene términos generales cuyo significado no se pue-- de agotar remitiéndolo a la observación o experiencia sensorial. "Las experiencias apoyan la pretensión de -- verdad de las afirmaciones (...) Pero sólo a través de la argumentación se puede satisfacer una pretensión de verdad. Una pretensión fundada en una experiencia no -- es en absoluto una pretensión fundada (justificada)". (Cfr. E.I, 388). Por esta razón, no son, para Habermas, los enunciados elementales el paradigma de las expre-- siones de una teoría de la verdad; lo serían mucho más las expresiones hipotéticas generales. Cfr. W, 233.

- (194) Ibidem, 264. La pregunta que surge ahora es si Habermas no cambia el sentido de "verdad" por el del "método para alcanzar las experiencias verdaderas". Habermas in-- siste en E.I, 388-89, que verdad, desde el punto de vis-- ta pragmático universal, quiere decir, "que cualquiera puede ser obligado por razones a reconocer como justi-- ficada la exigencia de validez de una afirmación". Cfr. también W, 239. Como hemos visto, su criterio de verdad es el consenso racional alcanzado por vía argumentativa sobre las exigencias de validez de una afirmación funda-- da experimentalmente. Con esta referencia al lenguaje de la experiencia objetiva, se evita, además del equí-- voco con la rectitud, un énfasis excesivo en el signi-- ficado de las experiencias. El último Habermas de TKH, I, 149 con su acento en la referencia a los tres mundos -- me parece que encuentra un equilibrio entre la teoría consensual de la verdad y la teoría de la corresponden-- cia de la verdad: "Los actores mismos son los que bus-- can el consenso y se miden en la verdad, rectitud y ve-- racidad, es decir, en la adecuación (fit) o no adecua-- ción (misfit), entre los actos de habla, por una parte, y

los tres mundos por otra, a los que el actor con su expresión hace referencia". Aquí el énfasis recae en la justificación discursivas de las exigencias de validez, por una parte, y por otra, en la relación (correspondencia, adecuación) entre la estructura verbal de las expresiones y la "realidad" de los tres mundos. Así mismo la "relación interna" que ve Habermas (en TKH, I, 26) entre "la efectividad de una acción y la verdad de la pronosis condicionada" es, creo, una razón más que -- habla del debilitamiento de sus posturas anteriores y el acercamiento a la teoría de la correspondencia. "La verdad dice relación a la existencia de hechos (Sach--verhalte) en el mundo". (TKH, I, 26). Me parece que así Habermas asume algunas de las críticas recibidas que -- no veían contradicción entre una teoría consensual de la verdad y sus justas reivindicaciones y "el momento de verdad" de la teoría de la correspondencia.

Cfr. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorien und Theologie, Suhrkamp. Ffm, 1.974, .

Además: K.O. Apel, C.S. Pearse and the post-tarskian -- Problem of an adequate explication of the Meaning of -- Truth: towards a transcendental-pragmatic theory of -- Truth, en: The Monist 3(1.980) 386-407; O. Höffe, Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit -- (Habermas), en: Philosophisches Jahrbuch, 83 Jg. (1.976) 313-332; E. Martens, Der Zwang der Wahrheit. Zum Dezinismusproblem bei J. Habermas, Philosophisches Jahrbuch 83 Jg. (1.976) 392-401; S. Strasser, Zur Konsensustheorie der Wahrheit, en: ^{H. Konjenberger (ed.), Die Wahrheit des Ganzen.} Herder, W/Fr/B 1.976 53-64.

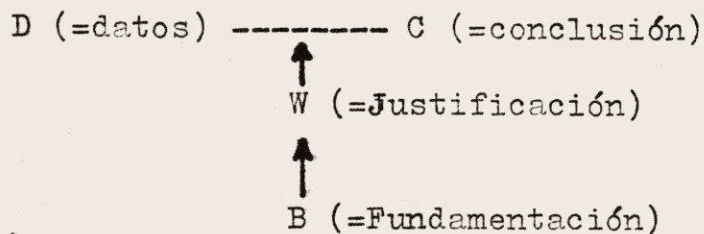
Mc Garthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, 344s; Bruno Puntel, "Verdad", en: H. Krings, conceptos fundamentales de filosofía, T. III, Herder, Barcelona, 1.979, 630s; R. Gabás, J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística, 257-262.

(195) TKH, I, 38. Habermas se orienta fuertemente por la concepción de argumentación de St. Toulmin (The Uses of Argument, Cambrig. 1.958,), aunque, como dice claramente, "la teoría de la argumentación, que se remite en la tradición filosófica a Aristoteles, está todavía en los inicios" (TKH, I, 44-45).

(196) Ibidem, 45; W, 241. Habermas cita algunos motivos y razones del 1º simposio internacional de lógica informal

(cfr, J.A.Blair/R.H.Johnson (ed.) Informal Logic, Inverness Cal. 1.980,X). Allí se dice claramente, que hay modos de argumentar que van más allá de las categorías - analítico-deductivas. Precisamente atender a los diversos tipos de razonamiento práctico, persuasivo, sería el objetivo de la lógica informal (TKH,I,46).

- (197) W,241. "Sustancial " quiere decir, para Habermas, que - son argumentos informativos, y no solo valen en razón de su consistencia o inconsistencia analítica.
- (198) Ibidem, 47. La determinación de las condiciones de una situación ideal de diálogo las efectúa en TGS,136s.
- (199) Ibidem, 47-49; W,241-242. Habermas cita a: Toulmin/Rieke/Janik, An introduction to Reasoning, N.Y. 1.979,106. Esquemáticamente (cfr,W,242) se puede representar así:



- (200) Ibidem,49-50. Los tres aspectos no se pueden separar y señalan dónde están las cuestiones más fundamentales. Para mostrar esta inseparabilidad de las tres cuestiones, Habermas analiza, a modo de ejemplo, los recientes intentos en la teoría de la argumentación de W.Klein, Argumentation und Argument, en: Z.f.Litwiss.u.Ling, H. 38/39 (1.980), 9s, que se centra en el proceso de la - argumentación. Klein quisiera un proceso controlado experimentalmente. Para ello adopta una perspectiva externa. Pero su fallo radica en que su lógica de la argumentación sustituye el concepto de válido por el de lo aceptado, de la validez de los argumentos por la validez social. Klein , para Habermas, no toma en serio suficientemente las consecuencias relativistas y quisiera mantener al mismo tiempo una perspectiva de obseador. Al situarse fuera de la acción comunicativa reduce la racionalidad a explicaciones nomológicas y la argumentación a la verdad del contenido proposicional(TKH,I, - 50-56).

La ventaja de Toulmin, para Habermas, es que desarrolla una lógica de los diversos tipos de razonamientos, siguiendo el modelo legal de los procedimientos jurídicos. Aquí los argumentos o razones son siempre contextuales, adecuados a una situación vital. Esto exige -- comprender la empresa misma y los objetivos de lo que se debate. La ambigüedad de Toulmin radica para Habermas, en que su lógica de la argumentación se limita al marco explicativo de las posibles argumentaciones. No distingue suficientemente entre exigencias de validez universal y contextuales o convencionales (Ibidem, - 59, 62_s). Toulmin apunta con razón, a una reconstrucción histórica del concepto de ciencia (por ej.), a fin de - obtener un juicio racional desde un punto de vista imparcial. Pero no indica cómo efectuar ese análisis. Para Habermas, tal punto de vista imparcial no será conseguido sino se analizan los presupuestos universales de la comunicación y de la búsqueda cooperativa de la verdad. Y esta cuestión remite a la cuestión fundamental de cómo alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y el asentimiento de un auditorio universal (Ibidem, 61_s).

Estos fallos le sirven a Habermas para reafirmarse en la necesidad de seguir la vía de la pragmática universal y la teoría de la acción comunicativa.

(201) Ibidem, 71.

(202) Idem, TGS, 137; W. 252_s ; G.H. Mead (cfr. Selected Writings, ed. A.J. Reck, Indianápolis, 1.964) 404_s, habría ya descubierto la necesidad de una "comunidad de comunicación ideal" para el discurso práctico o resolución de conflictos morales o de normas, TKH, I, 144-145.

(203) Ibidem, 139 ; W. 225_s.

(204) Ibidem; TKH, I, 71.

(205) Ibidem, 136 ; W. 258.

(206) Ibidem, 139, 140, 141.

(207) Ibidem.

(208) Ibidem, 141; TKH, I, 7. Se advierte así el punto central que tiene este concepto de la situación ideal de diálogo

para una fundamentación práctico-moral de la Teoría -- Crítica. Volveremos sobre ello.

(209) TKH, I, 71.

(210) TGS, 140; W. 258-259.

(211) W. 259.

(212) Claro que Gadamer (cfr. Hermeneutik und Ideologiekritik 302_s), diría que Habermas con la situación ideal de -- diálogo posee una "norma crítica" pero no una figura -- crítica concreta, para juzgar sin error la facticidad o la tradición. Y tiene razón. La situación ideal de -- diálogo es el fundamento meta-teórico de una actitud -- crítica y el impulso hacia la liberación de las tradiciones reprimidas y comunicaciones distorsionadas, que tiene que ser mediada por el análisis concreto de las -- situaciones socio-políticas. No es, como ya lo recorda ron insistentemente Horkheimer y Adorno, al hablar del futuro de la vida buena o sociedad justa, humana y racional, una utopía concreta (Bloch), no es ningún diseño del futuro, sino un ansia de emancipación y un concepto que puede proporcionar "las condiciones formales de una vida racional, como una conciencia moral universal, ^{un derecho universal,} una identidad colectiva reflexiva, etc" (TKH, I, 112). Pero, como bien sabe Habermas (W, 257; K.K, 381), en el -- análisis concreto de la situación, no hay ninguna crítica asegurada contra el error o el engaño. Con todo, no me parece poca ganancia poder ofrecer "el comienzo o -- punto de partida de la Teoría Crítica de la Sociedad" (TKH, I, 7). Si así fuera, el hallazgo sería extraordinario. Hasta que punto lo es, debemos analizarlo todavía más pormenorizadamente.

(213) TKH, I, 149-150.

(214) Ibidem, 108. Habermas siguiendo a Piaget, piensa que un mundo de la vida interpretado por una imagen del mundo no descentrada, socio-centrica, no permite una diferen ciación de mundos (físico, moral, subjetivo), ni un sistema de significado, donde pueda tener lugar la toma de postura frente a las pretensiones de validez de una -- acción comunicativa. Aquí no se han alcanzado las condiciones estructurales del discurso.

- (215) TKH, I, 107_s; II, 585, LCT, 22-23. Habermas entiende (veremos más adelante sus motivos), que "la relación entre dos pesos (mundo de la vida y acción comunicativa) cambia con el descentramiento de las imágenes del mundo. Cuanto más descentrada es la imagen del mundo que pone a disposición el acervo de saber cultural, tanto menos es cubierta la necesidad de comprensión de antemano, a través de un mundo de la vida interpretado y críticamente rígido; y cuando mayor sea la necesidad de una interpretación producida por los participantes mismos, es decir, tenga que ser satisfecha mediante un acuerdo arriesgado, racionalmente motivado, tanto más comúnmente podremos esperar acciones orientadas racionalmente. Por lo tanto, se puede caracterizar la racionalización del mundo de la vida primeramente en la dimensión de "un acuerdo prescrito normativamente" frente a "un acuerdo alcanzado comunicativamente". Cuanto más se encuentre en la tradición cultural una decisión previa sobre qué exigencias de validez deben ser aceptadas, cuándo, dónde, para qué, de quién y para quién, tanto menos tienen los participantes la posibilidad de explicitar y probar las razones potenciales sobre las que se funda su toma de postura afirmativa o negativa" (TKH; I, 107-108).
- (215₁) TKH, I, 39.
- (216) Ibidem, 436.
- (217) Ibidem, 39-40; RMH, 308; V, 226-227; U.P. 239_s; D.E. 14_s. La postura cognostivista en la ética, que pretende poder resolver las cuestiones prácticas de forma argumentativa, la encuentra Habermas en al menos estas tres corrientes o posiciones:
- 1) La posición constructivista : J. Rawls, A Theory der Gerechtigkeit, Ffn, 1.975; Of Justice, Oxfor 1.972, sobre él: O.Höffe (ed.), Uber J. Rawls Theori der Gerechtigkeit, Ffm. 1.977; J.Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory, J.Phil, 77 (1.980) 515_s; Sobre el tratamiento constructivista también: O.Schwemmer, Philosophie der praxis Ffm. 1.971; F.Kambartel (ed.) Philosophía práctica y teoría constructiva de la ciencia, Buenos Aires, 1.979.
 - 2) La hermenéutica transcendental : K.O.Apel Das Aprio

ri der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, en , idem, Transformation der Philosophie Bd.II , Ffm. 1.973, 358s. ; idem, Sprachtheorie und Transzendente Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen, en : idem (ed.) Sprachpragmatik und Philosophie, Ffm. 1.976, 10s.

- 3) La teórico-discursiva: J. Habermas, Wahrheitstheorien ; idem, TKH, I y II ; R. Alexy, Theorie juristischer Argumentation, Ffm. 1.978 ; idem, Eine Theorie des Praktischen Discourses, en : W. Oellmüller (ed.) Normen begründung, Normendurchsetzung, Paderbon 1978, 22s ; W.M. Sullivan, Communication and the Recovery - of Meaning, Intern. Philos Quart. 18(1.978) 69s.

Para una visión general : R. Wimmer, Universalisierung in der Ethik, Ffm. 1.980 ; R. Hegselmanor, Normativität und Rationalität, Ffm. 1.979.

(218) W., 244. Habermas pone el ejemplo siguiente:

- C (= conclusión o afirmación que se debe explicar) : tú tienes que devolver a A 50 marcos antes del fin de semana.
D (= Datos justificativos) : A te prestó el dinero para cuatro semanas.
W (= Fundamentación mediante una norma de acción) : los préstamos tienen que devolverse dentro del plazo acordado.
B (= Evidencia casuística para la fundamentación de la norma) : P. ej. a través de indicaciones sobre las consecuencias de la aplicación de la norma . El préstamo permite un empleo flexible de recursos escasos.

Cfr. también; idem, D.E, 25s.

(219) W.251.

(220) Cfr. Mc.Carthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, 356-357.

(221) RMH, 299; LCT, 135. La crítica procede de W. Fach, Zeitschrift für Soziologie, junio 1.974, 221-228. La réplica de Habermas en RMH, 297s.

- (222) RMH, 301, 391; LCT, 132.
- (223) Ibidem, 298.
- (224) Idem, LCT, 131.
- (225) Ibidem, 134; RMH, 299, 311.
- (226) Idem, RMH, 299. Habermas prosigue diciendo que: "los - conflictos sobre cuestiones de este tipo pueden solven- tarse mediante la institucionalización de discursos -- parciales cuando se han tornado relevantes para un sis- tema social. El que tales institucionalizaciones, que cuentan entre las infrecuentes conquistas de los siste- mas sociales, no han sido por su parte resultado de -- discursos, sino de luchas, normalmente de luchas de -- clase, es algo trivial". Cfr. también T.P., 31s.
- (227) Cfr. RMH, 305/: Dos observaciones en torno al discurso práctico; LCT, 124: El carácter veritativo de las cues- tiones prácticas. En ambos discute la problemática de la introducción de un principio moral propuesto por -- Lorenzen y la Escuela de Erlangen (Cfr. Kambartel, Fi- losofía práctica y teoría constructiva de la ciencia). En el fondo se ataca la postura de Popper y del racio- nalismo crítico, de que la resolución de los conflictos de acción requiere una decisión racionalista de creen- cia. Pero también el resto decisionista que Habermas ad- vierte con la introducción de un principio moral en la Escuela de Erlangen o de la fundamentación hermenéutico- transcendental de K.O.Apel (Cfr. LCT, 134-135) es com- batido desde el marco de su pragmática formal.
- (228) RMH, 307 ; Kambartel, Filosofía práctica y teoría re-- constructiva de la ciencia, 13s.
- (229) LCT, 134.
- (230) RMH, 310.
- (231) Ibidem, 311.
- (232) Ibidem, 311-312.
- (233) Ibidem, 309.

- (234) Idem, W.,254.
- (235) Idem, TKH,I,110. Volveremos sobre esta cuestión central para nuestro estudio.
- (236) Idem, RMH,313; LCT,131.
- (237) Ibidem,309. Se advierte aquí la tesis fundamental que guía el análisis de su estudio sobre "Los problemas de legitimación en el capitalismo tardío". Sería este un ejemplo precioso a la Horkheimer "de cómo un problema filosófico es mediado sociológicamente y visto en su relevancia actual.
- (238) Ibidem,310-313; 298-302.
- (239) Idem, LCT,137.
- (240) Cfr. algunos ejemplos o tentativas de reconstrucción - en RMH,159s; LCT, 27s; TKH,I,72s.
- (241) RMH,304.
- (242) T.P.,32; HOP ,94
- (243) RMH,57s; K.K. 195-231. En el desarrollo de la conciencia moral, Habermas sigue los esfuerzos reconstructivos de L.Kohlberg, From Is to Ought, en Th.Mishel (ed.), - Cognitive Development and Epistemology, N.Y. 1.971, -- 151-236; idem, Die Kognitive Entwicklung des Kindes, - Ffm. 1.974.
- (244) TKH, I,69.
- (245) Ibidem, 41.
- (246) Ibidem, 67.
- (247) Ibidem, 69-70.
- (248) Ibidem, 71.
- (249) RMH,312; En este análisis formal no entro en otras reflexiones sobre la obra de arte en nuestro tiempo y sus funciones: K.K, 302-344; LCT,106s.

- (250) TKH,I,7; TGS,141.
- (251) La dimensión teleológica está también presente en la acción comunicativa. También la comunicación se orienta a una comprensión sobre algo. Pero en la acción estratégica e instrumental el fin es perseguido desde el -- punto de vista de la eficacia y el éxito, no de la mutua coordinación orientada a la comprensión TKH,I,384-385.
- (252) TKH,I,142_s, 369_s.
- (253) TKH,I,142.
- (254) T.S.Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, F.C.E, Madrid/Mexico 1.973, 105_s.
- (255) P.Lorenzen, Cientificismo versus dialéctica, en: Kambartel, Filosofía práctica y teoría constructiva de la -- ciencia, 36.
- (256) Ibidem,40_s ; P.Janich/ F.Kambartel/ J.Mittelstrass "Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik, Frankfurt, 1.974.
- (257) CH.Taylor,Understanding in human Science,en:Review of Metaphysics 34 (1.980) 2-23
- (258) TKH,I,101_s.
- (259) A.Wellmer, Praktische Philosophie un Theorie der Gesellschaft, 149.
- (260) Adorno, DPSA.
- (261) RMH,243-244.
- (261₁) TKH,II,146.
- (262) RMH, 251-252.
- (263) A.Wellmer, Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft,158 ; TWI,20-21; TKH,II,147.
- (263₁) TKH,II,147.

- (264) R.Gabás, J.Habermas: dominio teórico y comunidad lingüística, 271.
- (265) Cfr. H.Lübbe, Dezisionismus. Zur Geschichte der politischen theorie der Entscheidung , en: A.Müller (ed.) , - Gesellschaftliche Entscheidungsvorgänge, Basel 1.977; idem, Warnung vor Ideologiediskussionen, en H. Baier - (ed.) Freiheit und Sachzwang . Beiträge zu Ehren H.Schelskys, Opladen, 1.977 ; R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart, 1.977 ; H.Weinrich, System Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches, en K.Eder y otros, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie Diskussion, Supplement 1, Ffm. 1.973.
- Como respuestas hay que contar: J. Habermas, Die -- Utopie des guten Herrschens. Eine Antwort an R. Spaemann, en : K.K, 382s. ; A.Wellmer, Praktische Philosophie und theorie der Gesellschaft, 161s ; idem, Terrorismus - und Gesellschaftskritik, en: J.Habermas (ed.) , Stichworte zur "Geistige Situation der Zeit" Bd.1, 265-294.
- (266) Cfr. A.Wellmer, Terrorismus und Gesellschaftskritik.
- (267) H.D, 227-228.
- (268) A. Wellmer, On Rationality, 12s, manuscrito de A.Wellmer TKH,I,110s.
- (269) R.Gabás, J.Habermas : Dominio técnico y comunidad lingüística (Interviene con Habermas), 278.
- (270) TKH,I,112.
- (271) A. Wellmer, Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie, MS (1.979) 53, en : TKH,I,112.
- (272) TKH,I,199; U.P. 174.
- (273) U.P., 198-204.
- (274) TKH,I,199 ; U.P., 204.
- (275) U.P.,203.

- (276) Habermas repite en TKH,II,587 el carácter hipotético - de su método reconstructivo.
- (277) U.P.,203.
- (278) U.P.,204.
- (279) U.P.,204.
- (280) H.D.,233, cfr. K.O.Apel, Sprachakttheorie und Transzendentale Sprachpragmatik und Philosophie, 95,96. Apel - ve más consecuente que la reconstrucción de una teoría de la competencia comunicativa se haga según el modelo de la filosofía trascendental que de la teoría empírico-universal del lenguaje de Chomsky. Porque de lo que se trata, es de mostrar la posibilidad de la fundamentación de las normas éticas. y esto solo tiene garantías de éxito, "si se logra liberar en las reglas pragmático-universales de la comunicación un núcleo transcendentale-normativo no empírico" (97). La respuesta de Habermas viene dada en un artículo que celebra los 60 -- años de Apel: Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm. (manuscrito). De nuevo ensaya mostrar, a) - cómo la vía del discurso práctico es inevitable para - poder vivir (contra los escépticos) y, b) cómo esta línea conduce a una fundamentación de una ética cognoscitiva que elimina el peligro de una fundamentación última (cfr.71_g).
- (280₁) H.D,277-78.
- (281) A.Wellmer, Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft, 170.
- (282) Ibidem, 173-174 ; TKH,II,108, supone situaciones donde no se ha alcanzado el nivel de un reconocimiento crítico de las pretensiones de validez.
- (283) H.D,235,312. Habermas dice literalmente que "no hay nada que me ponga más nervioso que esta imputación".
- (284) H.D,313, cfr. J.Mendelson, The Habermas-Gadamer Debate en: New German Critique, 18 (1.979) 62-3.

NOTAS : PARTE III - 1

- 1) LCT , 27
- 2) Ibidem, RMH, 12, 298, 310; TKH, I, 75s.
- 3) TKH, I, 72.
- 4) RMH, 298.
- 5) TKH, I, 199.
- 6) TKH, I, 200 . Habermas piensa que la teoría de la evolución social debe servir de contraprueba para ver si se pueden tomar en serio las pretensiones universalistas de la - pragmática formal.
- 7) RMH, 9, 44 ; LCT, 22; H.D, 220 , Habermas aborda la temática de la evolución social fundamentalmente en TGS, 142-290 especialm . 270-86 ; LCT, 15-42 ; RMH ; TKH, I, 72-114; 225s ; II, 7-171. A estos trabajos hay que añadir los de : R.Döbert, System/theorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Ffm. 1.973 ; idem, Zur logik des Übergangs des archaischen zu hochkulturellen Religionssysteme, en K.Eder, (comp.), Entstehung von Klasingesellschaften, Ffm. 1.973, 330s ; K.Eder, - Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Ffm. 1.976.

Desde el punto de vista de la discusión del estatuto científico de tales reconstrucciones : K.Eder, Zum Problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen, en : U.Jaeggi/A.Honneth (ed.) Theorien des historischen Materialismus , 501-523 ; R.Döbert, Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen, en : U.Jaeggi/A.Honneth, (ed.) O.C. , 524-560 ; M. Schmid, Habermas - Theory of Social Evolution, cap.8 de HD, 162-181 ; M.-Müller, Das Konzept der Entwicklungslogik, Ffm. 1.978 (Disertación) ; C.Fleck, Der prominente Uberbau. Studien zur Sozialisationstheorie und Evolutionstheorie von J. Habermas, Graz, 1.979.

- 8) HD, 234.
- 9) Ibidem, 130,236.
- (10) TKH, II, 585.
- (11) RMH, 9. "Reconstrucción significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva, con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto : tal es - el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada". En su última obra, sin embargo, el énfasis de la reconstrucción de una teoría de la evolución social, se efectúa siguiendo más a Durkheim y Mead. Sobre todo, Durkheim, que, a través de su sociología de la religión y de la división del trabajo social, puede mediar entre Weber y Marx. Cfr. TKH, II, 173,180.
- (12) HD, 228. Sobre la imposibilidad del juicio concreto TKH, II, 166-167.
- (13) RMH, 43. Habermas afirma : "No quisiera dejar de mencionar que los análisis de R. Döbert y K. Eder, a quienes he de agradecer muchas discusiones y estímulos, -- apuntan en la misma dirección, sin que me sea ya posible indicar que ideas he tomado, especialmente de Eder, y cuáles otras son fruto del trabajo en común".
- (14) Ibidem, 138-139.
- (15) Ibidem, 134,136.
- (16) Ibidem, 135; TKH, II, 40_s ; 66. También K.Popper piensa que "el progreso mayor y más importante alcanzado - en el desarrollo del hombre, el que hace al hombre ser hombre, es el desarrollo del lenguaje (...) Con el desarrollo del lenguaje es posible sacar las hipótesis - fuera de nosotros y colocarlas frente a nosotros... y así criticarlas" Cfr. F.Kreuzer im Gespräch mit K.Popper Offene Gesellschaft- Offenes Universum, Wien, 1.982, 19.
- (17) E.I, 11_s ; TWI, 9_s. La Teoría de la Evolución Social se asienta sobre los conceptos ya reganados por Habermas de

trabajo e interacción en su confrontación con Marx y Hegel. Para su discusión cfr. HD. 149s, 263s.

- (18) TKH, II, 180, 226-27.
- (19) Ibidem, 179, 226-227; LCT, 15s.
- (20) Ibidem, 179.
- (21) Ibidem, 232.
- (22) Ibidem, 230.
- (22₁) LCT, 31.
- (22₂) TKH, II, 464; RMH, 162.
- (23) Habermas cita en su reconstrucción a Meyer Fortes, Kinship and the Social Order, Chicago, 1.969; M. Fortes - E. Evans-Ritchard (Ed.) African Political Systems, Oxford, 1.970 ; Kramer/Sigrist (Ed.) Gesellschaften ohne Staat, Bd. I, Ffm. 1.978; L.Mair, An Introduction to Social - Anthropologie, Oxford, 1.972; B. Malinowski, The Circulation Exchange of valuables in the Archipelago of - Eastern New Guinea, Man, 1.920; E. Leach, Political -- System of Highland Burma, London 1.964; M. Gluckmann, Order and Rebellion in Tribal Africa, London, 1.963; - M. Mauss, Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Munich, 1.975, cfr. TKH, II, 229s.
- (24) TKH, II, 267-258.
- (25) Ibidem, 258.
- (26) Ibidem, 182.
- (27) Ibidem, 192s.
- (28) Ibidem, 203, 208.
- (29) Ibidem, 209. De aquí que Habermas llame : "cultura, al acervo de conocimientos a partir de los cuales los interlocutores se procuran interpretaciones para entenderse sobre algo en uno de los mundos. Sociedad, al orden legítimo sobre el que los interlocutores regulan -

su pertenencia a un grupo social y aseguran con ello - su solidaridad. Bajo personalidad entiendo las competencias que hacen a un sujeto capaz de habla y acción, es decir, bajo determinadas circunstancias, participar en procesos de comprensión y así afirmar su propia identidad" (209).

- (30) Ibidem, 216. Habermas sintetiza en el siguiente cuadro tales funciones cooperativas al mantenimiento y reproducción de los componentes estructurales del mundo de la vida por medio del lenguaje orientado a la comprensión : (217)

COMPONENTES ESTRUCTURALES PROCESO DE REPRODUCCION	<i>CULTURA</i>	<i>SOCIEDAD</i>	<i>PERSONA</i>
<i>REPRODUCCION CULTURAL</i>	<i>TRADICION CRITICA</i> <i>PRODUCCION DEL SABER CULTURAL</i>	<i>RENOVACION DEL SABER ACTIVO</i> <i>EN LAS LEGITIMACIONES</i>	<i>REPRODUCCION DEL SABER FORMATIVO</i>
<i>INTEGRACION SOCIAL</i>	<i>INMUNIZACION DE UN NUCLEO DE ORIENTACION DE VALOR</i>	<i>COORDINACION DE LAS ACCIONES A PARTIR DEL RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO DE LAS PRETENSIONES DE VALIDEZ</i>	<i>REPRODUCCION DE LOS MODELOS DE PERTENENCIA SOCIAL</i>
<i>SOCIALIZACION</i>	<i>ACULTURACION</i>	<i>INTERNALIZACION DE VALORES</i>	<i>FORMACION DE LA IDENTIDAD</i>

- (31) Ibidem, 118-169 : Habermas entiende por "verbalización de lo sagrado", en referencia a Durkheim, "la transformación de la reproducción cultural, de la integración social, de la socialización, desde los fundamentos de lo sagrado, a la comunicación verbal y la acción orientada a la comprensión" (163). Para una crítica, como -- "medio-transcendental" e incluso de filosofía de la -- historia, cfr. S. Breuer, Die Depotenzierung der Kritischen Theorie. Über Habermas TKH en : Leviathan Jg.10, 1 (1.982) 132-146, 141.
- (32) subrayada por mi cfr. ibidem, 144s.
- (33) Ibidem, 218-19.
- (34) Ibidem, 118s, 140.
- (35) LCT, 118, citando a M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft II, 701.
- (36) Las imágenes del mundo "son no sólo constitutivas para los procesos de comprensión, sino también para la socialización de los individuos. Las imágenes del mundo satisfacen la función de formar y asegurar la identidad en la que los individuos se sustentan con un núcleo de conceptos y asunciones fundamentales que no se pueden cuestionar sin que la identidad de los individuos, como de los grupos sociales, quede afectada. Este saber garante de la identidad, evoluciona en la dinámica de una imagen del mundo cerrada a abierta y cada vez más formal ; está ligado a estructuras que se liberan cada vez más hacia una revisión libre de los contenidos" (TKH, I, 100).
- (37) TKH, II, 279-80, 287-89 ; LCT, 34 ; RMH, 159.
- (38) Ibidem, 281, 289 . P, Berger, Para una Teoría sociológica de la religión . Kairos, Barcelona 1.969, ha -- mostrado el carácter ambiguo de este esquema dicotómico. Puede servir tanto para la ideologización, como para la desideologización de un orden social dado. En es tos aspectos no entra Habermas y queda la impresión, en su tratamiento, del carácter siempre ideológico de las cosmovisiones religiosas y metafísicas.

- (39) Ibidem, 282.
- (40) Ibidem, 290.
- (41) Ibidem, 291-293. Esta caracterización será completada con lo que digamos mas adelante sobre "la forma de comprensión" típica de la sociedad moderna actual.
- (42) LCT, 27 Algunas de las afirmaciones referidas a la moral y el derecho requieren del parágrafo siguiente - para comprender su contenido.
- (43) Aquí Habermas sigue a L. Kohlberg, Zur Kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt, 1.974. Un buen resumen en RMH, 57-83 ; TKH, II, 260-261.
- (44) Cfr. K. Eder, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Ffm 1.976 RMH, 159s. Sobre la cuestión metodológica de la homología de las estructuras de la conciencia moral y el derecho en los planos de la historia del individuo y de la especie cfr. RMH, 14s, 215s. Acerca de las cuestiones que origina HD, 172s.
- (45) W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Tübingen 1.979, 150 .
- (46) TKH, II, 260 . He completado el cuadro añadiendole las formaciones sociales, así se ve claramente la homología entre evolución de las estructurales morales de la -- conciencia y las de la especie.
- (47) Ibidem, 261 ; RMH, 9s.
- (48) Ibidem, 262-263. Se advertirá la aceptación de la distinción durkheimiana entre pecado y crimen, derecho -- expiratorio y derecho restitutivo, que también es aceptado por Radcliffe-Brown (262).
- (49) Ibidem, 264-265.
- (50) Sobre esta cuestión cfr. RMH, 233s : Reflexiones sobre la posición evolutiva del derecho moderno. TKH, I, 332s.
- (51) TKH, II, 265-266. En LCT , 33s efectúa Habermas una ilustración de la evolución social siguiendo "los prin

cipios de organización de las sociedades". Dado el tema que venimos desarrollando, me parece más de acuerdo con nuestra línea de reflexión, enfatizar el aspecto del derecho y la moral, conscientes de que no abordamos -- otros aspectos que tienen su importancia dentro de la teoría evolutiva de la sociedad.

(52) Ibidem, 266.

(53) Ibidem, 267.

(54) Ibidem, 267 "Parsons llama "generalización de valores" a la tendencia por la que las orientaciones a los valores que se fundan en las acciones institucionales, en el correr de la evolución devienen más generales y formales".

(55) Ibidem, 268. Habermas, apoya esta conclusión en el análisis de la evolución de los motivos y el modelo de comportamiento que, en cada formación social, un ego adopta frente a un alter en una interacción que persigue un determinado objetivo. Se advierte el paso de consideraciones del status de pertenencia, (por ejemplo, un miembro que pertenece a una tribu o casta dominante), hasta llegar a consideraciones de legitimidad (sociedades estatales) y a cuestiones de principios generales, (por ejemplo, para el comportamiento personal privado en las sociedades modernas).

(56) Ibidem, 268-69. Me parece que en la última obra de Habermas (TKH), se aprecia en la teoría de la evolución social un énfasis menor, que el concedido en RMH y LCT, a la evolución de las imágenes del mundo. Se siguen considerando como centrales e indicadores de un nivel de desarrollo lógico que posibilita una moral y un derecho. Pero quizá, como sugiere M. Schmid, (Cfr HD, 175). Habermas ha sido consciente que no explican como surgen dichas innovaciones morales y cognitivas. El camino -- durkheimiano y weberiano parece aproximarse más, al menos, al análisis de las condiciones para que tal paso de estadio se produzca.

(57) Ibidem, 269.

(58) Ibidem, 269.

- (59) Ibidem, 269-70. Habermas dirá también, con la mirada - puesta en la sociedad europea, que "la creciente desvinculación entre sistemas y mundo de la vida es una condición necesaria para el tránsito, desde la sociedad de clases estratificada del feudalismo europeo, a la sociedad de clase económica de la primera modernidad" (TKH, II, 420).
- (60) Ibidem, 273.
- (61) Ibidem, 273.
- (62) Ibidem, 274.
- (63) Ibidem, 278. "Las formas de comprensión señalan un compromiso entre las estructuras generales de la acción - orientada a la comprensión y las coacciones reductoras que dentro de un mundo de la vida dado no están disponibles temáticamente. Estas formas de comprensión, variables históricamente, forman igualmente la superficie allí donde las coacciones sistémicas de la reproducción material agreden, no casualmente, a las formas de integración social misma y, a través de ello, mediatizan - al mundo de la vida" (279).
- (64) TKH, II, 147, 266, 427, ; HD, 228 ; RMH, 230_s ; LCT, 168_s.
- (65) Habermas afirma en RMH, 231, "que toda diagnosis Social del presente toma la posición ficticia de la explicación lógico-evolutiva de un pasado que yace en el futuro (...), por lo general^{cs} esta la posición asimétrica del teórico, que analiza los problemas de desarrollo del sistema - social actual con la vista puesta en las posibilidades estructurales, que aún no se han institucionalizado y que, quizá, no encuentren nunca incorporación institucional".
- (66) HD, 19, 251. Claro que esta respuesta, y las aclaraciones anteriores, no apagan el interrogante que, de una y otra forma, indaga de qué modo se relaciona esta ética universal con las situaciones históricas concretas. Cfr., por ejemplo, esta insistente cuestión en el debate con Habermas de A. Heller, Mc Carthy y Lukes, en HD.

- (67) LCT, 170 ; TKH, II, 593.
- (68) TKH, II, 293.
- (69) Todavía hoy se lee con novedad de contenido, y percibiendo el hálito genial de un científico social que hace tarea intelectual de un problema de envergadura impresionante, el prólogo de M. Weber a sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I (1.963). En castellano en: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona. 1.969, 5-22
- (70) TKH, I, 207, 209_s
- (71) *Ibidem*, 207.
- (72) *Ibidem*, 208, 242, 365 ; II, 449, ... Esta crítica constituye un leit-motiv en la última obra de Habermas. Pero no es solo una crítica a Weber. Esta identificación de la racionalización social con el crecimiento de la racionalidad instrumental y estratégica se la achaca - Habermas también a Marx y a la Primera Generación frankfurtiana, cfr. TKH, I, 209. El fallo, como ya vimos, - radica en una concepción estrecha de acción social, -- que margina a la acción comunicativa.
- (73) RMH, 219-220.
- (74) Sigo la estructuración que Habermas efectúa en TKH, II, 226_s, tras la clasificación parsoniana de sociedad, -- cultura y personalidad.
- (75) TKH, I, 228.
- (76) *Ibidem*, 229.
- (77) *Ibidem*, 229, citando a Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, (1.963), 555.
- (78) *Ibidem*, 231, citando a Weber, *Gesammelte*, 555.
- (79) RMH, 236-237 ; TKH, I, 233.
- (80) *Ibidem*, 239.

- (81) TKH, I, 235, 358s. No ver esta inevitable apelación a la justificación del derecho formal en principios éticos, le conduce a Weber, según Habermas a : 1) un diagnóstico equivocado de su tiempo: mientras deplora el vaciamiento ético de las acciones cada vez más motivadas utilitarísticamente, considera los movimientos - contra tal utilitarismo en el derecho, como un ataque a la racionalidad; 2) una incapacidad para ver el potencial crítico de la referencia a una fundamentación ética universalista y consensual, frente a la racionalización instrumental-estratégica predominante cfr. TKH, I, 364-366 ; II, 450s. Claro que se puede discutir , como hace R. Bubner, Rationalität als Lebensform, 305-7, si no es más consecuente la postura de Weber. Esta brotaría de un escepticismo moral ante la imposibilidad, en una época de politeísmo de valores, de reganar una fundamentación ética que no sea subjetiva. Habermas lo cree posible ; Bubner no lo ve convincente.
- I, 306
- (82) Ibidem, 234.
- (83) RMH, 220 ; TKH, I, 236.
- (84) TKH, I, 237.
- (85) Weber, La ética protestante y el espíritu del capita
258 , TKH, II, 454s.
- (86) Cfr. RMH, 215-226. En su última gran obra TKH, Weber - está tan presente que se pudiera leer como una enorme reformulación weberiana cfr. I, 207-366 ; II, 420-489.
- (87) TKH, I, 330s ; II, 450s.
- (88) Ibidem, I, 345s.
- (89) Ibidem, II, 470. La primera generación de Frankfurt siguió en este punto a Weber, de tal manera que, agudizaron, como vimos, la teoría de la cosificación de Lukács en una demonización de la razón instrumental (II, 490). Esto les imposibilitó para distinguir entre una racionalización de un mundo de la vida estructuralmente diferenciado y la ampliación de la capacidad de dirección de un sistema social diferenciado.
- (90) Ibidem, 470.

- (91) Ibidem, 473. Resulta instructivo comparar este esquema con el usado hasta ahora por Habermas, de C.Offe, cfr. LCT, 20.
- (92) Ibidem, 473 ; K.K, 61s.
- (93) Ibidem, 475.
- (94) Ibidem, 474-476. Esto se puede expresar diciendo que, el trabajo en cuanto acción pertenece al mundo de la vida y en cuanto producción al sistema económico. Marx mostró que el trabajo en cuanto mercancía se distinguía - de otras por su inevitable referibilidad al sujeto, 493. Habermas ve en las resistencias contra el desenraizamiento de los campesinos y los levantamientos proletarios, las reacciones contra la destrucción de las formas tradicionales de vida y de la creciente colonización del mundo de la vida por el sistema (474).
- (95) Ibidem, 482.
- (96) Ibidem, 482-483s.
- (97) Ibidem, 486s.
- (98) Ibidem, 487.
- (99) Ibidem, 488.
- (100) Ibidem, 488. Para completar esta relectura de Weber habría que añadir la forma que adoptaría la explicación del surgimiento de la modernidad. Habermas la reconstruye de la siguiente manera : "Para el complejo institucional que caracteriza el nivel de desarrollo moderno se puede indicar, que (i) es funcional para la solución de los hasta ahora insolubles problemas del sistema y que, (ii) las estructuras de la conciencia moral encarnan un estadio más elevado. La explicación causal radica en que, (iii) de la mano de las imágenes del mundo - racionalizadas muestra un potencial cognitivo, (iv) que ofrece las condiciones bajo las cuales se prueba, primero, la encarnación institucional de las estructuras de conciencia ya culturalmente impregnadas y, después, pueden ser estabilizadas, y, finalmente, (v) identificar - las fases del proceso de aprendizaje mismo de la mano

de acontecimientos históricos. Para la explicación causal se deben combinar explicaciones funcionalistas y estructuralistas (TKH, II, 465). Casi la misma reconstrucción ofrece Habermas en RMH, 224.

- (101) Ibidem, 503.
- (102) Ibidem, 503. Marx piensa, según Habermas, a través del esquema hegeliano de la "totalidad moral desgarrada" - (498).
- (103) Ibidem, 501.
- (104) Ibidem, 499.
- (105) Ibidem, 502-503.
- (106) Ibidem, 504.
- (107) Ibidem, 505.
- (108) Ibidem, 506 ; RMH, 260_s ; LCT, 72_s.
- (109) Ibidem, 506 cfr. C.Offe, Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates, Ffm. 1.972.
- (110) Ibidem, 507_s.
- (111) Ibidem, 508, citando a C.Offe, Unregiebarkeit, en : Habermas, Stichworte zur geistige Situation der Zeit, Ffm, 315 ; RMH, 284.
- (112) Ibidem, 508.
- (113) Ibidem, 509-510 ; K.K, 67_s.
- (114) Ibidem, 506 ; RMH, 265_s. Como veremos más adelante, aquí se asienta la diferencia entre la teoría crítica y una teoría funcionalista de la Sociedad o teoría de sistema (Parsons, Easton, Luhmann) : "la cuestión que (estos) se plantean es la de los mecanismos con cuya ayuda pueda procurarse una dosis suficiente de legitimidad, o la de con qué equivalentes funcionales se pueda suplir la falta de legitimación" (RMH, 266).

- (115) Ibidem, 533. Habermas indica como, por ejemplo, los riesgos y disfuncionalidades de la edad, vejez, o del paro, son tratados generalmente desde el punto de vista de - la compensación monetaria . Los demás aspectos "humanos", del mundo de la vida son en gran parte soslayados. Hay una evidente incursión del sistema en el mundo de la vida.
- (116) Ibidem, 512_s ; RMH, 278 ; LCT, 52, 54_s ; TWI, 100_s.
- (117) Ibidem, 514_s ; RMH, 284_s .
- (118) Ibidem, 517 ; Horkheimer/Adorno, DI. cap. Industria Cultural ; DPSA, 145; Marcuse, Contrarrevolución y revuelta, Motriz, México 197 ; idem, Sobre arte y revolución.
- (119) Ibidem, 521.
- (120) Ibidem, 522.
- (121) Ibidem, 523-547.
- (122) Ibidem, I, 297.
- (123) Ibidem, 229-297.
- (124) Ibidem, II, 585.
- (125) En la obra de Habermas hay una sugerencia para esta - reconstrucción. (TKH, I, 297-298; II, 465, 481). En mi reconstrucción seguiré las aportaciones de P. Weingart, W. Krohn, G. Böhme, W. van den Daele, R. Röbert, sobre el transfondo, claro está, de M. Weber, R.K. Merton, - B. Nelson, C. Webster, E. Zilsel, etc.
- (126) W. Krohn, Die "Neue Wissenschaft" der Renaissance, en: G. Böhme, W. v.d. Daele, W. Krohn, Experimentelle Philosophie, Ffm. 1.977, 18; TKH, I, 297.
- (127) TKH, I, 298.
- (128) W. Krohn, Die Neue Wissenschaft, 102_s. Krohn ejemplifica esta reestructuración de los esquemas del conocimiento en la revolución copernicana.

- (129) W. v.d. Daele, Die Soziale Konstruktion der Wissenschaft. Institutionalisation und Definition der positiven Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, en: G. Böhme, et alii, Experimentelle Philosophie, 166. Trad. inglesa en: Mendelsohn / Weinart / Whitley, The Social Production of Scientific Knowledge, Reidel, Dordrecht/Boston, 1.977.
También cfr. W. Krohn, Zur Soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft, en: E. Zilsel, Die Sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft, Ffm, 1.976, 19.
- (130) Ibidem, 148_s. ; cfr. C. Webster, The Great Instauration, Science, Medicine and Reform 1.626-1.660, N.Y, 1.976 ; R. Merton, Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, N.Y, 1.970.
- (131) Ibidem, 156.
- (132) Ibidem, 170. Esto vale, sobre todo, para la Academia - francesa y, más tarde, la prusiana.
- (133) TKH,I,228 ; P. Weingart, Wissensproduktion und soziale Struktur, Frankfurt, 1.976, 93_s.
- (134) W. v.d. Daele, Die soziale Konstruktion der Wissenschaft, 171.
- (135) Hoy la O.N.U. habla del 25% de científicos dedicados a la industria de la guerra. El presupuesto USA para la defensa equivale al 9% del PIB.
- (136) P. Weingart, Wissensproduktion und soziale Struktur, - 96-97.
- (137) Ibidem, 134, 237.
- (138) TWI, 48_s. Recordar, sin embargo, las precisiones de "la ciencia como ideología" de Habermas, respecto a Marcuse y su rechazo total de la actual ciencia-técnica.
- (139) Hoy hasta los políticos hablan de ello. Cfr. H. Schmidt, Gesellschaftliche Moral des Wissenschaftlers, Die Zeit 18.6. 1.982, 16.
- (140) TKH,II,585.

- (141) T.P, 293.
- (142) La Sociología como "la ciencia del relativismo" es acen-
tuado por P. Berger/H. Kellner, The Reinterpreted Socio
logy, N.Y, 1.981.
- (143) E.I, 61s.
- (144) T.P, 297.
- (145) G.H. v. Wright, Explicación y comprensión, Alianza, Ma
drid, 1.979, 21s. J.M. Mardones/N. Ursúa, Filosofía de
las ciencias sociales y humanas. Materiales para una -
fundamentación, Fontamara, Barcelona, 1.982, cfr. "Bre
ve historia de una polémica incesante", donde desde --
otra perspectiva, ofrezco una visión de las relaciones
ciencia moderna-ciencia social.
- (146) Cfr. K.O. Apel, Die Eklären/Verstehen Kontroverse in -
Tranzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt, 1.979, 35s.
En confrontación con G.H. Wright, Explicación y compren
sión, efectúa una reconstrucción de la disputa E/V. en
tres fases.
- (147) TKH, II, 69s. Cfr. la idea de G.H.v. Wright, Explicación
y comprensión, 25, sobre Durkheim afirmando también el
carácter hermenéutico, comprensivo, de categorías como
las citadas.
- (148) J.M. Mardones, Situación actual de la discusión Erklären/
Verstehen, I Congr. de Sociología E, Zaragoza 1.981.
- (149) G.H. v. Wright, Explicación y comprensión, 29. Un inten-
to de recuperar al último Popper, en : Apel, Die Erklä
ren/Verstehen Kontroverse, 92.
- (150) T.P, 298-299.
- (151) Ibidem, 299.
- (152) TKH, II, 420s.
- (153) Ibidem, 423.
- (154) Ibidem, 421.

- (155) Ibidem, 427.
- (156) TGS, 291_s ; LCT, 15_s. ; RMH, 98/s ; 265_s ; TKH, II, 420_s.
- (157) LCT, 21 ; RMH, 205, 266.
- (158) RMH, 205.
- (159) TKH, II, 548_s. Esta evaluación de las tareas de una teoría crítica de la sociedad, expresan esta tesis. C. Offe ha expresado esto mismo.
- (160) Ibidem, 575.
- (161) Ibidem, 549.
- (162) LCT, 168.
- (163) RMH, 246.
- (163₁) HD, 268.
- (164) TKH, II, 550-554.
- (165) Ibidem, 551.
- (166) Ibidem, 551.
- (167) Ibidem, 553.
- (168) Ibidem, 554, 562_s.
- (169) Ibidem, I, 20.
- (170) Ibidem, II, 555.
- (171) Ibidem, 587.
- (172) Ibidem, 555-562, 563-583.
- (173) Ibidem, 550.
- (174) Ibidem, 562.
- (175) Ibidem, 587-88. Habermas se remite a la teoría genética del conocimiento de Piaget, como el mejor ejemplo de - una ciencia de este tipo.

- (176) HD, 253.
- (177) Ibidem, 250.
- (178) Ibidem, 251 ; RMH, 78.
- (179) Ibidem, 244s.
- (180) Ibidem, 245.
- (181) Ibidem, 256. Habermas llega, en estas páginas, a aceptar que su programa quizá no ha realizado las exigencias del principio de universalización. Pero lo que no le cabe duda, es el "status" del principio de universalización para una ética universal (HD, 251,256,257).
- (182) Ibidem, 256. Expresión debida a H.G. Mead.
- (183) Ibidem, RMH, 304, 310.
- (184) LCT, 27.
- (185) HD, 262 ; TKH,I,111 ; TGS, 140-41 ; Wellmer, Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie (manuscrito, 1.979),34.
- (186) HD, 262 ; TKH,I, 111-12 ; Wellmer, Thesen über Vernunft, Emanzipation Utopie, 38s..., indica la imposibilidad de obtener una norma ideal de la perfecta salud. Sólo se puede utilizar el concepto analógicamente para las sociedades, sin poder determinar desde las estructuras de la racionalidad formal "la sociedad perfectamente emancipada". (140).
- (187) HD, 139s ; 254s.
- (188) Ibidem, 254-55.
- (189) Ibidem, 255.
- (190) Ibidem, 162-180 : "Habermas's Theory of Social Evolution."
- (191) RMH, 155 : "Entiendo por principios de organización -- aquellas innovaciones que son posibles a través de estadios de aprendizaje reconstruibles según la lógica del desarrollo y que institucionalizan un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad".

- (192) Ibidem, 154_s.
- (193) TKH, II, 230.
- (194) HD, 172_s.
- (195) Ibidem,
- (196) RMH, 37. (Hay que anotar, que tras estas líneas falta un trozo de 27 líneas ^{del original} en la traducción española de -- RMH).
- (197) Ibidem, 36; HD, 228.
- (198) Ibidem, 36.
- (199) Ibidem, 14.
- (200) Ibidem, 36.
- (201) Ibidem, 16-17.
- (202) HD, 259, citando a Kohlberg.
- (203) Ibidem, 19.
- (204) TKH, II, 588.
- (205) HD, 239.
- (206) Ibidem, 240. Habermas cita a su intérprete, en este caso, W. E. Conolly, Review of T. Mc Carthy, The Critical theory of J. Habermas, en: History and Theory, 3 (1.969) 397-8. Habermas está de acuerdo. Únicamente rechaza la expresión, como inadecuada, de "teoría especulativa".
- (207) TKH, II, 588.
- (208) RMH, 31.
- (209) Ibidem, 31-32.
- (210) Cfr. W. Kunstmann/E. Sander (ed.), Kritische Theorie zwischen Theologie und Evolutionstheorie, W. Fink, --- München, 1.981; S. Breuer, Die Depotenzierung der Kri-

tische Theorie. Über J. Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns, en : Leviathan, Jg. 10, 1 (1.982) -- 132-146; H.D, cap. 1 (A. Heller) y cap. 7.

- (211) Habría que observar la evolución del Habermas de U.P. 387 (1.957) sobre la necesidad de "una filosofía de la historia empírica con intención práctica", a su creciente rechazo, hasta llegar a los esbozos de "una teoría de la evolución social" en TGS, LCT, RMH, TKH. Contra la filosofía de la historia en el marxismo, cfr. por ejemplo TKH, II, 383, 562.
- (212) S. Breuer, Die Depotenzierung der Kritischen Theorie, 141.
- (213) RMH, 35.
- (214) U.P, 257_s.
- (215) R. Gabás, J. Habermas : Dominio técnico y comunidad -- lingüística, 274 (Respuesta de Habermas a R. Gabás).
- (216) S. Breuer, Die Depotenzierung der Kristischen Theorie, 141.
- (217) TKH, II, 118.
- (218) S. Breuer, Die Depotenzierung, 142; TKH, II, 132, 427.
- (219) Ibidem, 142.
- (220) Ibidem, 143; TKH, I, 304; II, 424.
- (221) RMH, 35.
- (222) A. Wellmer, Kommunikation und Emanzipation, 496.
- (223) HD, 254.

IV : LOS LIMITES DE LA RAZON COMUNICATIVA.

- (1) Cfr. T.P. el ensayo escrito expresamente para esta recopilación : Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung ; - TWI, el ensayo del mismo título.
- (2) TKH,I, 21.
- (3) Ibidem, 23.
- (4) LCT, 168. Habermas es consciente de lo paradójico de esta expresión.
- (5) P. Lorenzen, Cientificismo versus dialéctica, 38.
- (6) A. Wellmer, Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft, 169 ; R. Wimmer, Universalisierung in der Ethik , Suhrkamp, Frankfurt, 1.980, 44s.
- (7) Wimmer, Universalisierung in der Ethik, 45.
- (8) Wellmer, Praktische Philosophie und der Gesellschaft, 170.
- (9) Ibidem, 173 ; Wimmer, o,e, 47.
- (10) Ibidem, 174.
- (11) Idem, Uber Vernunft, Emanzipation und Utopie, 45-47.
- (12) K.O. Apel, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, en : Apel, Sprachpragmatik und Philosophie, 42-44 ; 94-97 ; 116-44.
- (13) Ibidem, 96.
- (14) Ibidem, 97, 103-104.
- (15) Ibidem, 104.
- (16) Ibidem, 96.
- (17) Ibidem, 97, 103s, 121s, 127 ; H. Albert.

- (18) Ibidem, 134-144.
- (19) LCT, 134 ; DE, 3, 66s, 75.
- (20) Ibidem, 134 ; DE. 79.
- (21) D.E., 79-80. Habermas cita como próxima la formulación de F. Kambartel, La argumentación moral, en : idem, Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia, 72.
- (22) Ibidem, 80,81.
- (23) Ibidem, 84.
- (24) Ibidem, 87.
- (25) Ibidem, 84-85.
- (26) Ibidem, 89.
- (27) LCT, 134 ; D.E, 90.
- (28) Wellmer, Uber Vernunft, Emanzipation und Utopie, 29s.
- (29) TKH, II, 589.
- (30) Cfr. R. Wimmer, Universalisierung in der Ethik, 358s.
- (31) A. Wellmer, Reason and the Limits of Rational Discourse (Manuscrito, Konstanz, 1.981) ; D.E, 101-102. Agradezco al profesor A. Wellmer el haber puesto sus manuscritos a
- (32) D.E, 101. mi disposición.
- (33) A. Wellmer, Reason and the Limits of Rational Discourse, 64.
- (34) Ibidem, 64.
- (35) Cfr. Meadows, Los límites del crecimiento, F.C.E, México 1.972 ; M. Mesarovic/E. Pestel, La humanidad en la encrucijada, F.C.E, México 1.975 ; A. Peccei, La calidad humana, Taurus, Madrid, 1.977 ; A. King, La situación de nuestro planeta, Taurus, Madrid, 1.978.
- (36) H.D, 87s, 245.

- (37) Ibidem, 245, 248.
- (38) Ibidem, 250.
- (39) Ibidem, 247. Cfr. Withebook, The Problem of Nature in Habermas, Telos 40 (1.979), 61.
- (40) W. Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, en , idem, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Ffm. 1.971, 84,85.
- (41) M. Horkheimer, K.T.I, 372.
- (42) Ibidem, 372.
- (43) Cfr. las referencias a esta correspondencia no publicada en : H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Ffm, 1.978, 300-310, 307.
- (44) H.D, 246-247.
- (45) Ibidem, 247 : W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1.972, 743s.
- (46) H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 310.
- (47) Gumnior/Ringguth, Max Horkheimer, Hamburg, 1.973, 84, citando una carta de Adorno a Horkheimer (25. febrero 1.935). Adorno repite esta idea fundamental en sus últimas obras: cfr. Mínima moralía, Frankfurt, 1.951,333 : "La filosofía - y esta es la única forma responsable - de hacerla ante el hecho de la desesperación - sería el intento de considerar todas las cosas tal como ellas - por sí mismas se presentan desde el punto de vista de la redención". Idem, Dialéctica negativa, Madrid, 1.975, 385 : "Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón, es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna afectaría a la injusticia de la muerte. El secreto de su filosofía es la imposibilidad de pensar la desesperación".
- (48) M. Horkheimer. La añoranza de lo completamente otro, en:

H. Marcuse/ K. Popper/ M. Horkheimer, A la búsqueda del sentido, Salamanca 1.976, 105.

(49) Ibidem, 106.

(50) Ibidem, 105; idem, Las últimas huellas de la teología, en :varios , P. Tillich y Su obra y su influencia, Madrid 1.971, 111_s.

(51) Ibidem, 106.

(52) Ibidem, 111.

(53) Ibidem, 117, 127, Adorno, D.N., 23 no solo prohíbe nombrar al Absoluto (Dios), sino a la esperanza misma. Teología sería, por tanto, aquello que no puede ser -- (permitido) pensar.

(54) Ibidem, 133_s.

(55) Cfr. H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 251

(56) A. Heller, Habermas and Marxism, en : H.D, 21,22

(57) Ibidem, 21.

(58) Ibidem, 21.

(59) DPSA, 145.

(60) H.D, 24, 26, 221.

(61) Ibidem, 21, 22.

(62) Ibidem, 22.

(63) Ibidem, 23.

(64) Ibidem, 221.

(65) Ibidem, 37, 40.

(66) Ibidem, 40.

- (67) Ibidem, 40-41.
- (68) H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 311; J. B. Metz, La fe en la historia y la sociedad, Madrid, 1.979.
- (69) H.D, 26.
- (70) RMH, 92_s ; H.D, 248 ; LCT, 146.
- (71) LCT, 145.
- (72) H. Peukert, Wissenschaftstheorie, 312, nota,3.
- (73) H.E. Bahr (ed.)Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt-Neuwied, 1.975, 29 ; Cfr. H. Kung, ¿Existe Dios?, Madrid, 1.979, 789-790;PPP, 197.
- (74) H.D, 246. Notar asimismo la valoración positiva que --- efectúa del estudio teológico de H. Peukert, Wissenschaftstheorie. Cfr. H.D, 313, nota 37.
- (75) W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze 78-94.
- (76) J.B. Metz, La fe en la historia y la sociedad,119.
- (77) Ibidem, 121 ; E.I, 31.
- (78) Ibidem, 128 ; Peukert, Wissenschaftstheorie, 322s.
- (79) LCT, 146 ; PPP, 197.
- (80) P.P.P, 35-36.
- (81) J.B. Metz, La fe en la historia y la sociedad, 204. DN 26
- (82) Ibidem, 205.
- (83) Nietzsche, Ed. Schlechta II, 208 Cfr. J.B. Metz, La fe en la historia y la sociedad, 207.
- (84) Ibidem, 204.
- (85) Schillebeeckx, la teología hermenéutica en correlación

con una teoría crítica de la sociedad, en : Interpretación de la fe, Salamanca, 1.973, 159-237, 193-194 ; -- TGS, 401, Luhmann refiere la postura de Habermas a su anclaje en la tradición europea ilustrada.

- (86) LCT, 168.
- (87) H. KÜng, ¿Existe Dios?, 790.
- (88) F. Böckle, Unfertilbare Normen?, en : H. KÜng (ed.) Fehlbar ? Eine Bilanz. Zürich/Einsiedeln/Köln, 1.973, 280-304, 291.
- (89) H. KÜng, ¿Existe Dios? 791 ; D. Sölle, ¿Por qué algunos se hacen conservadores? Concilium, 161 (1.981) 124-132, 127-128 ; idem, Du Sollst Keine anderen Jeans haben neben mir, en : Habermas (ed.) Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit, vol. 2, 54ls.
- (90) Ibidem, 792.
- (91) Peukert, Wissenschaftstheorie, 315.
- (92) W. Pannenberg, Teoría de la ciencia y teología, 202-214, 214-219, 221-231.
- (93) TKH, I, 43 ; D.E, 101.
- (94) A. Wellmer, Reason and the Limits of Rational Discourse, 57s ; D.E, 101.
- (95) TKH, I, 42s , 69.
- (96) A. Wellmer, Reason and the Limits of Rational Discourse, 66
- (97) TKH, I, 71.
- (98) Horkheimer, TTC, 268, 270, 271.
- (99) Adorno, DPFA, 122-124.
- (100) G. Gadamer, Verdad y método, 349s.
- (101) Heidegger, Ser y tiempo, F.C.E, México, 1.974, par.32.

- (102) TKH, I, 449s ; II, 590.
- (103) TKH, I, 533.
- (104) C.F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, Hanser München/Wien 1.977, 121
- (105) Ibidem, 119, 121.
- (106) J. Muguerza, La razón sin esperanza, Taurus, Madrid, 1.977, 17.
- (107) A. Comte, Systeme de politigue positive , t. IV, Paris, 1.942, 30.
- (108) H.D, 222; TWI 88s
- (109) C.A. Cullen, J. Habermas o la astucia de la razón imperial, en : Revista de Filosofía Latinoamericana, II, 3/4 (1.976) 3-65, 3.
- (110) Ibidem, 6.

BIBLIOGRAFIA

A) JURGEN HABERMAS

1. Libros

- Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt (Aufsätze 1.954-1.970), Amsterdam, 1.970.
- Erkenntnis und Interesse - Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M. 1.973.
- Kleine politische Schriften, Frankfurt/M. 1.981.
- Kultur und Kritik, Frankfurt/M. 1.973.
- Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 1.973. Trad. cast. : Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Buenos Aires, 1.975.
- Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M. 1.971 . (ed. ampliada 1.981).
- Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt/M. 1.969.
- Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit" (2 vol),- Frankfurt/M. 1.979 (Habermas es el editor de esta obra).
- Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied/Berlin 1.962. Trad. cast. : Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública, Barcelona 1.981.
- Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M 1.971. (publicado junto con N. Luhmann).
- Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt/M 1.968.
- Theorie des Kommunikativen Handelns (2 vol.) Frankfurt/M. 1.981.
- Theorie und Praxis, Neuausgabe, Frankfurt/ M. 1.979. Trad. cast. (incompleta): Teoría y praxis, Buenos Aires 1.966.

- Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz, Frankfurt/M. 1.975.
- Zur Logik der Sozialwissenschaften - Materialien, Frankfurt/M. 1.970.
- Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1.976. Trad. cast. : La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, 1.981.

2. Artículos, Entrevistas

- Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia, en : Materiales 11 (1.978) 5-21 (Entrevista - realizada por A. Bolaffi y publicada originalmente en - Rinascita, 30 y 31 (1.981))
- Dialiktik der Rationalisierung, en : Asthetik und Kommunikation, 45/46 (1.981). Entrevista realizada por A. Honneth/E. Knödler-Bunte / A. Widmann.
- Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogram (Manuscrito en vías de publicación) (1.982).
- Teoría y política. (Entrevista de J. Habermas, H. Lubasz, T. Spengler a H. Marcuse en agosto 1.977). Valencia, 1.980. También en : J. Habermas y otros, H. Marcuse, -- Barcelona 1.980.
- The inimitable Zfs : How Horkheimer took advantage of a historically oppressive hour, en: Telos, 45 (1.980)
- A Reply to my Critics, en : J.B. Thompson / D. Held (ed), Habermas. Critical Debates, London 1.980, 219s.
- Some Aspects of The Rationality of Action, en : F. Geraets (ed.), Rationality Today, Ottawa 1.979, 185s.
- Toward a Theory of Communicative Competence, Inquiry, - vol.13, nº3 y 4 (1.970). También en : H.P. Dreitzel (ed.), Recent Sociology, 2, London (1.970).

- Wahrheitstheorien, en : H. Fahrenbach (ed.), Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1.973, 211s.
- Was heisst Universalpragmatik ?, en : K.O. Apel, (ed.) Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M, 1.976, 174s.

3. Elencos bibliográficos

- Bibliographie der Schriften von J. Habermas 1.952-1.979 von R. Goertzen, en : T. Mc Carthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von J. Habermas, Frankfurt/M 1.980.
- J. Habermas : Eine Bibliographie seiner Schriften und - der Sekundärliteratur 1.952-1.981, Frankfurt/M, 1.982 (Compilador R. Goertzen).

B) LA PRIMERA GENERACION DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

T.W. ADORNO

- Consignas, Buenos Aires 1.973.
- Dialéctica negativa, Madrid 1.975.
- La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona, 1.973 (junto con Popper, Albert, Habermas , Dahrendorf, Pilot).
- Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt, 1.971.
- Prismas, Barcelona 1.962.
- Teoría estética, Madrid 1.980.
- Terminología filosófica, vol. I y II, Madrid 1.976.

M. HORKHEIMER

- Crítica de la razón instrumental, Buenos Aires, 1.969.
- Dialéctica del Iluminismo, Buenos Aires 1.971 (junto con T.W. Adorno).
- Kritische Theorie I-II, Frankfurt/M, 1.968. Trad. cast. no completa en : Teoría Crítica, Amorrortu, Buenos Aires, 1.974 y Teoría Crítica, Seix Barral, Barcelona 1.973.
- Recht und Staat im Nationalsozialismus, Frankfurt 1.981 (junto con otros).
- La Sociedad. Lecciones de Sociología, Buenos Aires 1.969 (junto con Adorno).
- Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1.972.
- Sobre el concepto del hombre y otros ensayos, Buenos -- Aires, 1.970.
- Sociedad en transición : estudios de Filosofía Social, Barcelona 1.976.
- A la búsqueda de sentido, Salamanca, 1.976 (junto con H. Marcuse y K. Popper. Aquí se encuentran dos entrevistas famosas : Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1.970 y Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft (P. Neuenzeit, ed.), Munich 1.969).

H. MARCUSE

- Cultura y Sociedad, Buenos Aires 1.970 (contiene el famoso ensayo de 1.937 : Filosofía y teoría crítica).
- Ensayo sobre la liberación, Mexico 1.969.
- Ensayos sobre política y cultura, Barcelona 1.970.
- Eros y civilización, Barcelona 1.968.

- Etica y revolución, Madrid 1.970.
- El hombre unidimensional, Barcelona 1.968.
- Para una teoría crítica de la sociedad, Caracas 1.979.
- Razón y revolución, Madrid 1.971.

C) OTROS AUTORES

- . ALBERT, H, Traktat über Kritische Vernunft, Tübingen, 1.979
 - Plädoyer für Kritischen Rationalismus, Munich, 1.971.
 - Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen, 1.982.
 - Etica y metafísica, Valencia 1.978.
- . ALEXY, R. Eine Theorie des praktischen Diskurses, en :
W. Oelmüller (ed.), Normenbegründung, Normendurchsetzung,
Paderborn 1.978.
- . APEL, K.O. , Transformation der Philosophie, 2 vol., --
Frankfurt, 1.973.
 - Der Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt 1.975

), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1.976.

klären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt, 1.979.

es of Social Science in the Light of Human Interests
Knowledge, Social Research, vol.44, 3(1.977)425-471.

problema de la fundamentación última filosófica a
luz de una pragmática trascendental del lenguaje,
Anoia (1.975) 140-173.

- (ed
- Erk
tis
- Typ
of
- El
la
Dia

- (con J. Manninen, R. Tuomala, ed.) Neue Versuche über Erklären und Verstehen, Frankfurt 1.978.
- (con D. Böhler, G. Plümpe, ed.) Praktische Philosophische Ethik vol.1 Frankfurt 1.980.
- . ARATO, A. The Essential Frankfurt School Reader, N.Y. 1.978 (junto con E. Gebhardt).
- Critical Theory and Authoritarian State Socialism, en: Thompson/Held, Habermas : Critical Debates, London 1982.
- . ARENDT, H. The Human Condition, N.Y. 1.958.
- . AUSTIN, J.L. How to do Things with words, Oxford 1.962.
- . BAUMGARTNER, H.M. /RUSEN, J. (ed.) Geschichte und Theorie, Frankfurt, 1.976.
- . BECK, G. Sprechakte und Sprachfunktionen, Tübingen 1.980.
- . BELL, D. Las contradicciones culturales del capitalismo, Madrid 1.976.
- . BELLAH, R. Beyond Belief, N.Y. 1.970.
- The Broken Covenant, N.Y. 1.975.
- . BENHABIB, S. The Methodological Illusions of Modern Political Theory, Neue Hefte f. Philo. VIII juli 1.981.
- . BENJAMIN, W. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt, 1.971 (contiene Geschichtsphilosophische - Thesen).

- . BERGER, P.L. La construcción social de la realidad, Buenos Aires, 1.972 (junto con T. Luckmann).
- The homeless Mind, Harmondsworth, 1.974 (junto con -- B. Kellner).
- Sociology Reinterpreted, N.Y. 1.981 (junto con H. Kellner)

- . BERSTEIN, R.J. The Restructuring of Social and Political Theory, N.Y. 1.976.

- . BLOCH, E. El principio esperanza, I, Madrid 1.977.

- . BLUMENBERG, H. Sekularisierung und Selbstbehauptung, -- Frankfurt, 1.974.

- . BOHME, G./W. v.d. DAELE, W. KROHN, Experimentelle Philosophie, Frankfurt 1.977.

- . BONSS, W. Kritische Theorie und empirische Sozialforschung, Bielefeld 1.981 (tesis doctoral)
- A. Honneth (ed.), Kritische Theorie als interdisziplinäre Sozialwissenschaft, vol. I, Frankfurt 1.983.

- . BRANDT, G. Ansichten Kritischer Sozialforschung 1.930-1.980, Leviathan 4 (1.981) 9s.

- . BREUER, S. Die depotenzierung der Kritischen Theorie, Leviathan 1 (1.982) 132-146.

- . BUBNER, R. Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt 1.973
- Handlung, Sprache und Vernunft, Frankfurt 1.982.
- K. Cramer, R. Wiehl (ed.), Hermeneutik und Dialektik, 2 vol. Tübingen 1.970.

- . BUHLER, K. Sprachtheorie, Jena 1.934.

- . CASTORIADIS, C. Les carrefours du Labyrinthe, Paris, 1.978

- . CICOUREL, A.V. Cognitive Sociology, London 1.973.
 - Method and Measurement in Sociology, N.Y. 1.964.

- . COMTE, A. Systeme de Philosophie Positive, Paris 1.942.

- . CHOMSKY, El lenguaje y el entendimiento, Barcelona 1.977
 - Reflexiones sobre el lenguaje, Barcelona 1.979.

- . DAHRENDORF, R. Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie, Munich, 1.974.

- . DALLMAYR, F.R., Th. A. Mc Carthy (ed.), Understanding and Social Inquiry, Notre Dame 1.977.

- .. DALLMAYR, W. (ed.) Materialien zu Habermas "Erkenntnis und Interesse", Frankfurt, 1.974.

- . DANTO, A.C., Qué es Filosofía, Madrid, 1.976.

- . DILTHEY, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung M. Riedel, Frankfurt, 1.981.

- . DOBERT, R., Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1.973.

- Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, en : Eder (ed.), Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt, 1.973, 330s.
 - Methodologische und Forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen, en : Jaeggi, Honneth (ed.), Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt 1.977.
 - G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätsbildung, Frankfurt 1.975.
 - J. Habermas, G. Nunner-Winkler (ed.) Entwicklung des Ichs, Colonia, 1.977.
- . DUBIEL, H., Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung Frankfurt, 1.978.
- A. Söllner, Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung, en: Horkheimer et al., Recht und Staat in Nationalsozialismus, Frankfurt 1.981.
- . DURKHEIM, E., Sociologie et philosophie, Paris, 1.951.
- Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales, en : idem, La science sociale et L'action, Paris 1.970.
 - Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1.968.
- . DUVER, L., T.W. Adorno : Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk, Bonn 1.978.
- . EDER, K. (ed.) Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt 1.973.
- Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Frankfurt 1.976.

- . FOUCAULT, M. Las palabras y las cosas, México 1.971.
- . FREUD, A. Das Ich und die Abwehrmechanismen, Munich, 1.964.
- . FREYER, Teoría de la época actual, México, 1.958.
- . FROMM, E. Uber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie, Zfs. I, 1.932, 28s.
 - La revolución de la esperanza, México, 1970.
 - ¿Tener o ser?, Mexico/Madrid, 1.980.
 - Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, México 1.970.
- . GABAS, R. J. Habermas : Dominio técnico y comunidad lingüística, Barcelona, 1.980.
- . GADAMER, H.G. Verdad y Método, Salamanca, 1.977.
 - La razón en la época de la ciencia, Barcelona 1.981.
- . GARFINKEL, H. Studies in Ethnomethodology, Englewood, 1.967.
- . GEHLEN, A. El hombre, Salamanca 1.980.
- . GERAETS, F. (ed.) Rationality Today, Ottawa 1.979.
- . GETHMANN, C.F. (ed.) Theorie des Wissenschaftlichen - Argumentierens, Frankfurt 1.970.
- . GIDDENS, A. New Rules of Sociological Method, London 1.976.
 - Studies in Social and Political Theory, London 1.977.

- . GROSS, P. Reflexión, Spontaneität und Interaktion.
Zur Diskussion soziologischer Handlungstheorie -
Stuttgart, 1.972.

- . GOLDMANN, L. Sciences humaines et Philosophie, Paris 1.966.

- . GORZ, A. Adieux au prolétariat, Paris 1.980.

- . GOULDNER, A.W. The Coming Crisis of Sociology, N.Y. 1.970.
- The Dialectics of Ideology and Technology, N.Y. 1.976.

- . HELD, D. Introduction to Critical Theory, London 1.980.

- . HELD, D, J. THOMPSON (ed.) Habermas : Critical Debates,
London 1.982.

- . HELLER, A, Sociología de la vida cotidiana, Barcelona, 1.977.
- Habermas and Marxism, en : Thompson/Held, Habermas :
Critical Debates, London 1.982.

- . HOFFE, O. Strategien der Humanität, Minich 1.975.
- (ed. con G. Kadelbach, G. Plumpe) Praktische Philoso-
phie/Ethik, vol. 2 Frankfurt, 1.981.
- Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit
(Habermas), en : Phil. Jahrbuch, vol.83 (1.976) 313-332.

- . HONNETH, A. Adorno und Habermas, Telos 39 (1.979) 45s.
- (ed. con U. Jaeggi) Arbeit, Handlung, Normativität,
Frankfurt, 1.980.

- . HUBNER, K. Crítica de la razón científica, Barcelona 1.981.
- . JAEGGI, U, A. HONNETH (ed.) Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt 1.977.
- . JARVIE, I.C. Die Logik der Gesellschaft, Munich 1.974.
- . JAY, M. La imaginación dialéctica. Una historia de la - Escuela de Frankfurt, Madrid, 1.974.
- . KAMBARTEL, I. (ed.) Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt 1.975. Trad. cast: Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia, Buenos Aires, 1.978.
- . KING, A..La situación de nuestro planeta, Madrid, 1.978.
- . KOHLBERG, L. Zur Kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt, 1.974.
- . KROHN, W. Zur Soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft, en, idem (ed.), E. Zilse, Die -- sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft, -- Frankfurt 1.976.
- Die neue Wissenschaft der Renaissance, en : Böhme/ Daele / Krohn. Experimentelle Philosophie, Frankfurt 1.977.
- . KUHLMANN, W. Reflexion und Kommunikative Erfahrung, Frankfurt 1.975.
- . KUHN, T.S. La estructura de las revoluciones científicas, Madrid 1.975.

- . KUNG, H. ¿Existe Dios? Madrid

- . KUNSTMANN, W./SANDER, E. Kritische Theorie Zwischen
Theologie und Evolutionstheorie Munich, 1.981.

- . LAIN ENTRALGO, P. Antropología de la esperanza, Madrid,
1.978.

- . LAKATOS, I, A. MUSGRAVE, (ed.) Criticism and The Growth
of Knowledge, Cambridge 1.970.

- . LENK, H. (ed.) Handlungstheorien, 4vol. Minich 1.977.
- Filosofía pragmática, Barcelona 1.982.

- . LEPENIES, W. Geschichte der Soziologie, 4vol. Frankfurt
1.981.

- . LOWENTHAL, L. Ges. Schriften, vol.I, Frankfurt 1.980.

- . LORENZEN, P. Pensamiento metódico, Buenos Aires, 1.973.
- (con O. Schwemmer), Konstruktive Logik, Ethik und ---
Wissenschaftstheorie, Mannheim 1.973.

- . LORENZER, A. Sprachzerstörung und Rekonstruktion,
Frankfurt 1.979.

- . LUCKMANN, Th. (con P. Berger), La construcción social de
la realidad, Buenos Aires, 1.972.
- La religión invisible, Salamanca 1.973.

- . LUBBE, H. Dezionismus-eine Kompromittierte politische Theorie, en : O. Höffe, G. Kadelbach, G. Plumpe, Praktische Philosophie /Ethik vol.2, Frankfurt 1.981.

- . LUHMANN, N. Soziologische Aufklärung, vol.I, Opladen 1.970.
 - Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt 1.973
 - Funktion der Religion, Frankfurt 1.977.
 - (con Habermas), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ? Frankfurt 1.971.

- . LUKACS, G. Historia y consciencia de clase, Barcelona , 1.975.

- . LUKES, St. Of Gods and Demons : Habermas and Practical Reason en : H.D.
 - Some Problems about Rationality, en : Wilson (ed.) Rationality, Oxford, 1.970.
 - E. Durkheim, London 1.973.

- . Mc CARTHY, The Critical Theory of J. Habermas, Cambridge 1.978. En alemán : Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von J. Habermas, Frankfurt 1.980.
 - A Theory of Communicative Competence, en : P. Connerton (ed.) Critical Sociology Harmondsworth, 1.976.
 - Rationality and Relativism : Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics, en HD.

- . MACINTYRE, A. After Virtue, London 1.981.

- . MANNHEIM, K. Ideología y Utopía, Madrid 1.973.

- . MARDONES, J.M. Teología e Ideología, Bilbao 1.979.
 - Dialéctica y Sociedad irracional. La Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer, Bilbao 1.979.
 - Conocimiento, Sociedad y Sociología. Ensayos sobre la Teoría Crítica de la Sociedad (Próxima publicación).
 - El problema de la fundamentación de las ciencias sociales, en : Estudios de Deusto 2(1.980) 461-482.
- . MARQUARD, O. Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt, 1.973.
- . MARX, K. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie Berlin 1.953.
- . MARX, W. Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas Philos. Jahrbuch, 81 Jg.(1.974) 50-77.
- . MEAD, G.H. Mind, Self, and Society (ed. Ch. W. Morris) Chicago 1.962.
- . MERLEAU-PONTY, M. La fenomenología y las ciencias del hombre, Buenos Aires, 1.969.
- . MERTON, R.K. Teoría y estructura sociales, México, 1.964.
 - Sociología de la ciencia, Madrid 1.977 (2 vol.)
 - Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, N.Y. 1.970.
- . METZ, J.B. La fe en la historia y la sociedad, Madrid, 1.979.

- . MOMMSEN, W. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt 1.974.

- . MORIN, E. La ecología de la civilización técnica, Valencia, 1.981.

- . MUGUERZA, J. La razón sin esperanza, Madrid, 1.977.

- . OELMULLER, W, (ed.) Tranzendentalphilosophische Normenbegründungen Paderborn 1.978.
 - (ed.) Normenbegründung, Normendurchsetzung, Paderborn 1.978.
 - (ed.) Normen und Geschichter, Paderborn, 1.979.
 - Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Dutung des Menschen, Phil. Jahrbuch, 82, (1.975).

- . OFFE, C, Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates, Frankfurt 1.972.

- . ORTEGA Y GASSET, J, El hombre y la gente, Madrid 1.980.

- . PANNENBERG, W, Wissenschaftstheorie un Theologie, Frankfurt 1.973. Cast : Teoría de la ciencia y teología, Madrid 1.981.

- . PARSONS, T, Toward a General Theori of Acción, N.Y, 1.951.
 - The System of Modern Societies, Englewood Cliffs, 1971.
 - Acción Theory and The Human Condition, N.Y. 1.978.

- . PATZIG, G, Tatsachen, Nomen, Sätze, Stuttgart 1.980.

- . PEUKERT, U, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie Fundamentale Theologie Frankfurt, 1.978.
 - Interaktive Kompetenz und Identität, Düsseldorf 1.979

- . PIAGET, J, Epistemología genética, Barcelona, 1.970.
 - Psicología y epistemología, Barcelona, 1.971.
 - El nacimiento de la inteligencia en el niño, Madrid - 1.972.
 - El criterio moral en el niño, Barcelona 1.971.

- . POLANYI, M, Personal Knowledge, London 1.958.

- . POPPER, K, La lógica de la investigación científica, Madrid 1.973.
 - La miseria del historicismo, Madrid 1.973.
 - Conocimiento objetivo, Madrid, 1.974.
 - La Sociedad abierta y sus enemigos, Buenos Aires 1.967.
 - (con J.C. Eccles), El yo y su cerebro, Barcelona 1.980.

- . RAWLS, J. A Theory of Justice, Oxford 1.972.

- . RICOEUR, P., Le conflit des interprétations, Paris 1.969.
 - El discurso de la acción, Madrid, 1.981.
 - Expliquer et comprendre, Revue Philos. de Louvain, T.75 (1.977) 126-147.

- ROHRMOSER, G, Das Elend der Kritischen Theorie, Fribur 1.970.

- . RODRIGUEZ-IBAÑEZ, J.E, El sueño de la razón, Madrid -- 1.982.
- . RORTY, R. Philosophy and The Mirror of Nature, N.Y. 1.979
- . RYAN, A, (ed.) La filosofía de la explicación social, México, 1.976.
- . SCHELER, M., Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern 1.960.
- . SCHLUCHTER, W., Die Entwicklung des Okzidentalens Rationalismus, Tübingen, 1.979.
- . SCHMIDT, A, (ed.) Beiträge zur Marxistischen Erkenntnis theorie, Frankfurt 1.969.
- Zur Idee der Kritischen Theorie, Munich 1.974.
- Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, Munich, 1.976.
- El concepto de naturaleza en Marx, Madrid 1.976.
- Historia y estructura, Madrid 1.973.
- . SCHNADELBACH, H., Reflexión und Diskurs, Frankfurt 1.977.
- La filosofía de la historia después de Hegel, Barcelona 1.980.
- . SCHUTZ, A., Des Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, --- Frankfurt 1.974.
- El problema de la realidad social, Buenos Aires, 1.977.
- (con Th. Luckmann), Las estructuras del mundo de la vida, Buenos Aires 1.977.

- . SCHWEMMER, O, Theorie der rationalen Erklärung, Munich 1.976.

- . SEARLE, J.R, Speech Acts, London 1.969. cast.: Actos de habla, Madrid, 1.980.

- ¿Qué es un acto de habla?, Valencia 1.977.

- . SKLAIR, L, El conocimiento organizado, Barcelona, 1.977.

- . SOEFFNER, H.G. (ed.) Interpretative Verfahren in der Sozialwissenschaften, Stuttgart, 1.979.

- Soziale Wirklichkeiten und Wirkungslosigkeit, Berlin 1971.

- . SOHN-RETHEL, Geistige und Körperliche Arbeit, Frankfurt 1.970.

- . SPAEMAN, R. Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1.977.

- The Logic of Argument.

- . STEGMULLER, W., Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie vol. I, Berlin/Heidelberg/ N.Y., 1.969.

- . STRASSER, St. Zur Konsensustheorie der Wahrheit, en : H. Kohlenberger (ed.) Die Wahrheit des Ganzen, Viena 1.976.

- . SULLIVAN, W.M. Communication and the Recovery of Meaning: An Interpretation of Habermas, Intern. Philos. Quart. 18, (1.978) 69s.

- . TAYLOR, Ch, Language and Human Nature, Carleton Un. 1.978

- Hermeneutics and Politics, en: P. Conerton (ed.) Critical Sociology, Harmond Worth, 1.976.

- Understanding ind Human Science, Review of Metaphysics
34 (1.980) 3-23 .

- .TENBRUCK, F.H., Das Werk Max Weber, KZSS 27 (1.975) 673_s.

- E. Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem
Geist der Soziologie, Zeitschrift fur Soziologie, --
Jg. 10, 4(1.981) 333-350.

- . THEUNISSEN, M. Kritische Theorie der Gesellschaft, ---
Berlin/N.Y., 1.981.

- Selbstverwirklichung und Allgemeinheit, Berlin/N.Y.,
1.981.

- . THOMPSON, J. Universal Pragmatics, en : HD.

- . TOULMIN, St., La comprensión humana, Madrid 1.977.

- The Uses of Argument, Cambridge 1.958.

- .TUGENDHAT, E, Vorlesungen zur Einführung in der sprachana-
lytische Philosophie, Frankfurt, 1.976.

- . UREÑA, E.M, La teoría crítica de la Sociedad de Habermas,
Madrid, 1.978.

- . WEBER, M, Economía y Sociedad, I y II, México 1.944.

- La ética protestante y el espíritu del capitalismo,
Barcelona, 1.977.

- Sobre la teoría de las ciencias sociales, Barcelona 1.971.

- Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires 1.973.

- El político y el científico, Madrid 1.972

- . WEIZSACKER, C.F., Der Garten des Menschlichen, Munich 1.982.
- . WELLMER, A., Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie, en: Jaeggi/Honnet, Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt, 1.977.
 - Teoría Crítica de la sociedad y positivismo, Barcelona 1.979.
 - On Rationality (Manuscrito, Konstanz, 1.977).
 - Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer Kritischen Sozialwissenschaft, en : Oelmüller (ed.) Normen und - Geschichte, Paderborn 1.979.
 - Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur Kommunikationstheoretischen Begründung einer Kritischen -- Gesellschaftstheorie ,(Manuscrito, Konstanz, 1.979).
 - Reason and The Limits of Rational Discourse, (Manuscrito, Konstanz, 1.980).
- . ZANEN, R. (ed.) Sprachanalyse und Soziologie, Frankfurt 1.975.
- . WILSON, B.R. (ed.) Rationality, Oxford 1.970.
- . Wimmer, R. Universalisierung in der Ethik, Frankfurt 1.980.
- . WINCH, P. The Idea of a Social Science, London 1.958.
 - cast. : Ciencia Social y Filosofía, Buenos Aires 1.972.
 - Understanding a Primitive Society, en : Wilson (ed.) Rationality Oxford, 1.970.

- . WITTGENSTEIN, L. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt, 1.982.
- Tractatus Logico - Philosophicus, Madrid, 1.973.

- . WUNDERLICH, D. Studien zur Sprechakttheorie, Frankfurt, 1.976.

- . WRIGHT, G.H. Explicación y comprensión, Madrid,
- Replicas, en : Hintikka/Mc Intyre/Winch/... Ensayos sobre explicación y comprensión, Madrid, 1.980.
- El determinismo y el estudio del hombre, en : Hintikka/Mc Intyre/Winch/... Ensayos sobre explicación y comprensión, Madrid 1.980.

- . WYGOTSKI, L.S. Denken und Sprechen, Frankfurt 1.961. cast. : Pensamiento y lenguaje, Buenos Aires, 1.964.

- . ZANER, R.M. Theory of Intersubjectivity, Soc. Research 28(1.961) 71s.

- . ZUBIRI, X. Inteligencia sentiente, Madrid, 1.980.
- Inteligencia y logos, Madrid, 1.982.

