

# *Acción comunicativa y teoría de la razón*

Manuel JIMÉNEZ REDONDO

Universidad de Valencia

## I

Hay pasajes en la obra de Habermas que, al menos en una primera lectura, resultan llamativos. Considere el lector el siguiente: «Durante mucho tiempo estuve convencido de que la empresa de una teoría crítica de la sociedad tendría ante todo que poder dar cuenta de sí misma por vía metodológica y de teoría del conocimiento... pero es una convicción que he dejado de lado desde que, al intentar introducir la acción comunicativa desde una perspectiva metodológica, me percaté de que ello no conducía sino a un callejón sin salida. El trabajo que recojo en el apéndice<sup>1</sup> se quedó en fragmento entre otras razones porque las categorías complementarias de “acción comunicativa” y “mundo de la vida” no pueden introducirse si nos limitamos a una consideración metodológica de la problemática de la “comprensión”. La teoría de la acción comunicativa<sup>2</sup> que he publicado mientras tanto no es una prosecución de la metodología con otros medios. Esa obra rompe con el primado de la teoría del conocimiento, es decir, trata las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento con independencia de los presupuestos trascendentales del conocimiento. Este giro desde la teoría del conocimiento a la teoría de la comunicación me ha permitido dar respuestas sustanciales a cuestiones que desde una perspectiva metateóri-

---

<sup>1</sup> J. Habermas, «Un fragmento (1977): el objetivismo en las ciencias sociales», en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, p. 454 ss.

<sup>2</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 tomos, Madrid 1987.

ca sólo hubieran podido iluminarse como cuestiones y aclararse en sus presupuestos; a la cuestión de la base normativa de una teoría crítica de la sociedad, a la cuestión de la objetividad de la comprensión y de la unidad de la razón en el pluralismo de formas de vida y de juegos de lenguaje, a la cuestión de la posibilidad de un "funcionalismo de orientación histórica" y a la cuestión de cómo cabe superar la competencia de paradigmas entre teoría de sistemas y teoría de la acción.»<sup>3</sup>

Ciertamente no parece fácil saber qué es lo que Habermas puede querer decir con esto. Y, sin embargo, mi experiencia como lector de Habermas es que cuando Habermas dice algo, por confusamente que sea, no suele decirlo al azar, máxime cuando lo que dice señala una ruptura respecto de sus propias posiciones anteriores. El único pasaje de *La Lógica de las Ciencias Sociales* en el que Habermas vuelve a hacer referencia a la misma cuestión, es el siguiente: «Con ayuda de la descripción de capacidades o competencias universales relativas al habla y a la acción, efectuada en términos de pragmática formal, viene ya intentándose desarrollar teorías evolutivas con que poder explicar cómo estos sistemas de reglas reconstruidos se "aprenden" paso a paso, es decir, se materializan en estructuras de la personalidad como etapas en la adquisición de las distintas competencias individuales o en sistemas de instituciones sociales a título de niveles de organización. Si estos enfoques evolutivos tuvieran éxito, cabría poner bajo control la vinculación de la teoría de la acción comunicativa a su contexto de nacimiento. Se trataría de comprobar si en el curso de los procesos de aprendizaje socioevolutivo ha surgido una situación objetiva en que los universales de la acción orientada al entendimiento se tornan reconociblemente accesibles como tales universales y si además el efectivo contexto de nacimiento de nuestra teoría de la comunicación responde exactamente a esas condiciones objetivas de conocimiento. Estas consideraciones ponen cabeza abajo la relación habitual entre metodología y teoría experimental. He introducido la problemática de la "comprensión" (*Verstehen*) desde un punto de vista metodológico; pero bajo mano se nos han ido introduciendo problemas que ya no pueden resolverse desde un punto de vista meta-teórico: ni tornando reflexivamente conscientes los contextos particulares de nacimiento de la teoría, ni por construcción de un lenguaje científico que neutralice todos los contextos cuasinaturales de nacimiento, ni, finalmente, mediante una reflexión epistemológicamente generalizada que saque a la luz —en términos de antropología del conocimiento— el enraizamiento de la práctica de la investigación en la práctica de la vida<sup>4</sup>. En nuestro contexto la discusión metodológica sólo tiene el sentido de despertar la

<sup>3</sup> *La Lógica de las Ciencias Sociales*, p. 15 s.

<sup>4</sup> Se está refiriendo aquí Habermas a sus discusiones del programa de «sociología reflexiva» de A. W. Gouldner, del constructivismo de la Escuela de Erlangen, y de la teoría de los intereses cognoscitivos del propio Habermas y de Apel; cfr. *I.C.S.*, pág. 484 ss.

conciencia para problemas que sólo pueden resolverse mediante progresos teoréticos sustanciales, pero no mediante nuevas investigaciones metodológicas. En cualquier caso, la discusión metodológica nos permite ver por qué en ciencias sociales cuestiones sustanciales se nos imponen a veces en forma de dificultades metodológicas.»<sup>5</sup> Este pasaje dista también mucho de resultar claro, pero representa la única manera de entender las afirmaciones de Habermas en el primero que he citado. Y entendiéndolas así, no cabe duda de que se refieren también, como vamos a ver, a un problema central de *Teoría de la Acción Comunicativa*, y a la propia autocomprensión de *Teoría de la Acción Comunicativa* como «teoría».

## II

Pero para entender bien esta idea de una sustitución de cuestiones metodológicas por cuestiones sustanciales, es decir, para percatarse de qué clase de problemas no podrían ser ya resueltos por vía metodológica, sino pasando a la teoría propiamente dicha, conviene dejarse iluminar por la discusión metodológica, y para ello vamos a detenernos en el «Fragmento» (1977) de la *Lógica de las Ciencias Sociales*.

El «Fragmento» es una magnífica discusión acerca de qué tipo de teoría se acomoda al ámbito de conocimiento que representan las ciencias sociales. Se trata de la vieja contraposición entre «explicación» y «comprensión» y de optar por una teoría «explicativa» o por una teoría «comprensiva». Veamos.

Como el ámbito de conocimiento de las ciencias sociales es una realidad simbólicamente estructurada de antemano, en cuya generación el científico social participa también como lego, y parece que esta participación es el único modo que el científico social tiene de acceder a su campo de conocimiento, siempre será preciso el elemento «comprensión», siquiera sea a título propedéutico. Si esto es así, se plantea el siguiente dilema, según que al *Verstehen* (a la «comprensión»), en lo que al desarrollo de la teoría se refiere, se le atribuya sólo ese papel introductorio, como tenderá a hacer la teoría «explicativa», o también un papel constitutivo, que es lo que hará la teoría «comprensiva»: «Si, y en la medida en que, el saber preteórico sólo fuera aprehensible contraintuitivamente (es decir mediante una teoría de tipo “explicativo”), los conceptos teoréticos tendrían que estar elegidos de forma que la perspectiva del mundo de la vida resultase neutralizada, pues de otro modo el ámbito de conocimiento quedaría deformado en términos subjetivistas (es decir, la teoría objetivante y explicativa quedaría contaminada por el modo subjetivo de acceso al objeto). Pero si el saber preteórico de ambas partes (el del científico social y el del lego)

<sup>5</sup> LCS, p. 494 s.

es imprescindible tanto para el contexto ya de antemano simbólicamente estructurado de la vida social como para tener acceso teórico a ella por vía de comunicación, es decir, si el saber preteórico, ha de ser ingrediente esencial de toda teoría, los conceptos teóricos y las técnicas de investigación tienen que estar elegidas de forma que sea posible una reconstrucción de ese *Vorwissen* (saber previo), pues de otro modo el ámbito objetivo quedaría deformado de antemano en términos objetivistas.»<sup>6</sup>

Tras poner en duda la viabilidad de los planteamientos que tratan de eliminar, o al menos de neutralizar, las relaciones reflexivas del investigador con su ámbito de conocimiento, es decir, tras poner en duda la viabilidad de los planteamientos integralmente «objetivistas» y optar por que el «saber previo», reconstruido en términos de «comprensión», habrá de ser siempre elemento central de la teoría, Habermas pasa a considerar los problemas que lleva consigo tal reconstrucción, la cual habrá de ser tarea importante de todo planteamiento en ciencias sociales que no venga diseñado en términos integralmente objetivistas, es decir, Habermas pasa a dar un repaso a los planteamientos de «sociología comprensiva», para llegar a la conclusión de que sólo si ese *Vorwissen* contiene un elemento universal puede pretender la teoría que trate de reconstruirlo objetividad y universalidad. Habermas plantea sus tesis en forma de pregunta: «¿No habrá de buscar más bien el científico social en las estructuras generales de los procesos de entendimiento en los que él mismo participa, las condiciones de objetividad del conocimiento, para ver si averiguando esas condiciones puede asegurarse reflexivamente de las condiciones de esa su participación?».<sup>7</sup> Si tal cosa fuera ilusoria, no habría más salida que el «objetivismo» (en el sentido antes indicado), salida rechazada por igualmente ilusoria, o el relativismo.

Supongamos que no lo es, es decir, supongamos que ese *Vorwissen* contiene un elemento universal y que además tal elemento universal es (en principio) susceptible de reconstrucción; pues bien, hasta poder diseñar una teoría de ese elemento universal, es decir, hasta poder diseñar una teoría de las «estructuras universales de los procesos de entendimiento» en los que el propio científico social participa, todavía quedan algunos problemas que resolver, precisamente problemas metodológicos.

Habermas nos los expone en una de esas «cabalgadas» típicas suyas, en la que quedan puestos en relación los procedimientos hermenéuticos en ciencias sociales, su propia teoría del «interés cognoscitivo emancipatorio», y su posterior teoría de la comunicación: como «los análisis que se apoyan en la experiencia comunicativa, operan con una conceptualización que en cierto modo está ligada a su contexto de nacimiento... el científico social sólo podrá fiarse de ese elemento universal, de ese elemento regulativo (que in-

<sup>6</sup> LCS, p. 474.

<sup>7</sup> LCS, p. 482.

tuitivamente domina) de un proceso de entendimiento si puede contar con la garantía de que en toda forma de vida, en las circunstancias adecuadas, tal elemento regulativo puede hacerse valer a sí mismo»; y «ésta es de hecho la suposición de la que parte el idealismo hermenéutico... pero tal suposición pasa de largo ante la realidad... el “poder estructural” se alía con la ilusión de la ausencia de coerción... la coerción que nace de las objetivaciones autogeneradas la experimenta el afectado en el instante en que se percata de cómo está padeciendo bajo el peso y la lógica de una pseudo-naturaleza, es decir, de una autoobjetivación o autoextrañamiento individual o social, que tiene su razón de ser en motivos inconscientes y en intereses reprimidos. Esta experiencia reflexiva hace referencia, por tanto, a una práctica emancipatoria que se enciende en las deformaciones de la intersubjetividad... una teoría dirigida por ese interés (un “interés emancipatorio”) tiene que hacer críticamente uso (como horizonte normativo) de la forma de intersubjetividad libre de coerción que el idealismo hermenéutico supone como caso normal de los mundos de la vida sociales, para poner en cuestión las interpretaciones que hacen de sí individuos y grupos.»<sup>8</sup> Ahora bien, para hacer críticamente uso de «la forma de intersubjetividad libre de coerción», es menester una teoría de la «comunicación sistemáticamente distorsionada». Y ésta necesita a su vez de una teoría de la acción comunicativa, «que se entiende a sí misma como una reconstrucción de los supuestos pragmáticos universales de la acción orientada al entendimiento.»<sup>9</sup> Y, como esta teoría no puede recurrir a ningún «interés de profunda raigambre antropológica» que asegure la objetividad del conocimiento (en 1977 Habermas ya ha dejado, pues, tras de sí *Conocimiento e Interés*), ni tampoco se entiende a sí misma como filosofía trascendental en sentido estricto, sino como una reconstrucción hipotética de elementos universales, volvemos a dar con la cuestión de partida, a saber: la de cómo controlar la inevitable vinculación de esa teoría al contexto en que nace, volvemos a dar con el problema de cómo garantizar la objetividad de la teoría. Y es en este punto donde se halla uno de los pasajes que he citado al comienzo: «Hoy, por medio de una descripción pragmático-formal de la capacidad de lenguaje y la capacidad de acción se ha intentado desarrollar teorías evolutivas con las que podemos explicar cómo estos sistemas de reglas (susceptibles de reconstrucción) se aprenden gradualmente, es decir, cómo quedan incorporados como etapas (del proceso de formación de una determinada competencia) en las estructuras de la personalidad o cómo quedan incorporados como niveles de organización en los sistemas de instituciones sociales. Si estos planteamientos evolutivos tuvieran éxito, se podría intentar controlar la vinculación de la teoría al contexto. Se trata de ver si en los procesos socioevolutivos ha surgido una situación objetiva en

<sup>8</sup> LCS, p. 493.

<sup>9</sup> LCS, p. 494.

la que los universales de la acción orientada al entendimiento se hacen reconocibles como tales universales y si además el contexto efectivo de nacimiento de nuestra teoría cumple exactamente esas condiciones objetivas de conocimiento.»<sup>10</sup>

### III

La pregunta es: ¿cuál es esa «situación objetiva» que ha podido hacer que en el contexto de las «evoluciones sociales» los «universales de la acción orientada al entendimiento» se nos tornen reconocibles como tales universales?. Repárese bien: si cabe señalar una «situación objetiva» en la que eso ocurre, entonces la vinculación de nuestra teoría al contexto no será sino una vinculación precisamente al contexto que representa esa «situación objetiva» que resuelve nuestro problema metodológico, y por cierto de un plumazo. Pues diríase que entonces, “contextualmente”, esas estructuras se nos dan objetivamente en su universalidad.

Voy a detenerme a este propósito en dos textos de Habermas. El primero se halla en la semblanza intelectual que Habermas traza de Alfred Schütz en *Perfiles filosófico-políticos*. Se trata del siguiente: «Alfred Schütz se dio cuenta de que las ciencias sociales tenían que hacer un uso empírico de un método filosófico. De lo que no se dio cuenta fue del problema de que no depende solamente de la elección de una actitud teórica el que el científico social encuentre o no un acceso efectivo al *Lebenswelt*, al mundo de la vida. Pues la totalidad del saber de fondo constitutivo del mundo de la vida no resulta tampoco accesible al científico, a no ser que se produzca un desafío ante el que el mundo de la vida quede problematizado en su totalidad. El análisis del mundo de la vida es una empresa autorreflexiva. El científico no podría abrigar la esperanza de aprehenderlo, si no se produjeran amenazas que constituyen una provocación para las estructuras simbólicas de aquellas esferas de la vida cuya reproducción depende de la acción comunicativa. Hoy estamos ante una de esas amenazas. Proviene de los procesos cada vez más profundos de conversión de las cosas en mercancías, y de la creciente autonomía de los sistemas económico y administrativo, que confrontan al mundo de la vida con los imperativos de la racionalidad instrumental y que con ello no solamente entierran las formas de vida tradicionales, sino que atacan también la infraestructura comunicativa de aquellas esferas en que los hombres no tienen más remedio que seguir actuando en común, es decir, comunicativamente. Y no creo que hoy podamos analizar con éxito esta cosificación ya patente del mundo de la vida, si no nos apoyamos en una perspectiva normativa tomada de ese mis-

<sup>10</sup> LCS, p. 494.

mo mundo.»<sup>11</sup> Sólo un «desafío objetivo», una crisis que afecta directamente a esas estructuras, nos permite reconocer y acceder a los universales de la acción orientada al entendimiento como tales universales. Sólo al quedar amenazados, y precisamente en cuanto amenazados, se nos revelan esos universales. Sólo ese desafío nos permite por tanto acceder al elemento o perspectiva normativos de los que, por otro lado, hemos menester para analizarlo (a ese desafío) adecuadamente. Pero repare el lector en que lo sorprendente es que, si esto es así, entonces la condición de posibilidad metodológica de la teoría de la racionalidad comunicativa consiste en, o viene asegurada por, la propia tesis central de *Teoría de la Acción Comunicativa*, la tesis de la «colonización del mundo de la vida»<sup>12</sup>. La relación entre discusión metodológica y teoría sustancial queda efectivamente puesta «ca-beza abajo».

El segundo texto se halla en *Teoría de la Acción Comunicativa*. Es éste: «Aún hay otra razón por la que una teoría de la sociedad basada en la teoría de la acción comunicativa no puede caer en extravíos fundamentalistas. Efectivamente, en la medida en que se refiere a las estructuras del mundo de la vida, tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad. Al teórico, lo mismo que al lego, el mundo de la vida le está “dado” por de pronto como su propio mundo de la vida, y ello de una forma paradójica. Pues, como hemos visto, la precomprensión o saber intuitivo con que estamos familiarizados con nuestro propio mundo de la vida, en y desde el que vivimos, en el que entablamos relaciones y hablamos unos con otros, contrasta peculiarmente en su modalidad con la forma que reviste el saber explícitamente algo. El saber que sirve de horizonte, que sustenta tácitamente a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la certeza con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida; y, sin embargo, ese saber no satisface el criterio de un saber que guarde una relación interna con pretensiones de validez y que pueda, por tanto, ser abordado en actitud hipotética y ser sometido a crítica. Lo que está fuera de toda duda aparece, en efecto, como si nunca pudiera tornarse problemático; y en tanto que absolutamente apblemático, un mundo de la vida lo más que puede es venirse abajo. Sólo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos cerciorarnos. Sólo un terremoto nos hace cobrar conciencia de que habíamos considerado incommovible el suelo en que estamos y nos movemos a diario. Pero incluso en tales situaciones sólo un fragmento del saber de fondo se hace incierto, queda arrancado de su inclusión en tradiciones complejas, en relaciones solidarias y en compe-

<sup>11</sup> J. Habermas, *Perfiles Filosófico-Políticos*, Madrid 1985, p. 360 s.

<sup>12</sup> Cfr. *Teoría de la Acción Comunicativa*, II, p. 427 ss.

tencias individuales. El saber de fondo, cuando una razón objetiva nos pone en la precisión de entendernos sobre una situación que se ha tornado problemática, sólo se deja transformar en saber explícito palmo a palmo. De ello se sigue una importante consecuencia metodológica para las ciencias que se ocupan de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización de los individuos; una consecuencia de la que el pragmatismo y la filosofía hermenéutica se percataron muy bien, cada uno a su manera, cuando pusieron en cuestión la posibilidad de una duda cartesiana. Lo que Alfred Schütz, que tan convincentemente describió el modo de certeza incuestionada con que nos es presente el mundo de la vida, no vio, sin embargo, fue precisamente un problema, a saber: que no depende de la elección de una determinada actitud teórica el que un mundo de la vida escape en su opaca autoevidencia a la mirada indagadora del fenomenólogo o se abra a ella. Pues ni él ni ningún otro científico social puede hacerse con la totalidad del saber de fondo determinante del mundo de la vida, a no ser que se produzca un desafío objetivo ante el cual el mundo de la vida se torne problemático en conjunto. Por eso una teoría que quiera asegurarse de las estructuras generales del mundo de la vida no puede proceder en términos trascendentales; sólo puede esperar estar a la altura de la *ratio essendi* de sus objetos cuando exista una razón para suponer que el propio contexto de la vida social en que se encuentra "ya siempre" el teórico se encarga de que se le abra la *ratio cognoscendi* de sus objetos.<sup>13</sup>

Aunque se trata de la misma cuestión, lo que a Habermas parece ante todo preocuparle en este pasaje no es precisamente el problema de la objetividad y universalidad de la teoría, habida cuenta de la contextualidad de la «comprensión», sino el de qué tipo de filosofía sigue siendo aún posible, una vez que ha quedado claro que (en lo que respecta a la tradición filosófica y de pensamiento social en la que Habermas se sitúa o desde la que Habermas quisiera ser entendido) resulta imprescindible una teoría positiva de la acción comunicativa, es decir, una vez que ha quedado claro que la filosofía no puede reducirse a «crítica» en contra de lo que había sostenido todavía Habermas en *Conocimiento e Interés*<sup>14</sup>: «¿Cómo se compadece tal papel afirmativo de la filosofía con las reservas que la *Teoría Crítica* mantuvo siempre no sólo frente a las ciencias establecidas, sino también frente a las pretensiones sistemáticas de la filosofía?, ¿no queda expuesta esta teoría de la razón comunicativa a las mismas objeciones que el pragmatismo y la filosofía hermenéutica han hecho siempre con toda razón contra toda clase de fundamentalismo?, ¿no revelan las investigaciones que, sin ruborizarse, hacen uso del concepto de razón comunicativa pretensiones de justificación universalistas que tienen que acabar sucumbiendo a las

<sup>13</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, I, p. 568 s.

<sup>14</sup> «Fuera de la crítica, no le queda a la filosofía derecho alguno» había sido la tesis de Habermas en *Conocimiento e Interés*, Madrid 1982, p.73.



bien fundadas objeciones de base metafilosófica contra toda filosofía primera y todo intento de fundamentaciones últimas?, ¿no han obligado la ilustración historicista y el materialismo al pensamiento filosófico a una modestia, ante la que ya la tarea misma de una teoría de la racionalidad no puede menos de aparecer como un exceso especulativo?. Pues a lo que la teoría de la acción comunicativa apunta es a ese momento de incondicionalidad, que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso; en tanto que pretensiones de validez, éstas trascienden todos los límites espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso.»<sup>15</sup> Y la respuesta es la siguiente: si el acceso a las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento, a las estructuras de la «razón comunicativa», depende metodológicamente de la presencia de un desafío objetivo «ante el cual el mundo de la vida se torna problemático en su conjunto», es decir, del tema abordado por la teoría sustancial, por una teoría que en definitiva es una teoría sociológica, es también claro que, si por filosofía entendemos primariamente el desarrollo de una teoría de la racionalidad, la filosofía no puede caer en extravíos fundamentalistas de ningún tipo, pues *a radice* queda excluida toda filosofía que pretenda estar por encima, por debajo (a título de fundamento), o la lado (en tanto que ajena o independiente) de las ciencias. Por fuerza, toda filosofía posible (si es que la filosofía tiene que tener como núcleo una teoría de la razón o incluso reducirse a ella) habrá de participar, en el seno de las ciencias, del mismo carácter hipotético de éstas. Y en tal contexto la filosofía podrá advertir enseguida que no cuenta ya con ningún terreno que pueda pretender le corresponde en exclusiva, pues lo que antaño se consideró como temática específicamente filosófica, viene siendo invadido por tradiciones de investigación empírica, «filosofantes» desde luego, pero también con pretensiones de ciencia empírica. No existe, pues, el menor motivo para sucumbir a tentaciones fundamentalistas.

Por cierto, éste insistente tema de Habermas, bien oscuro en otros contextos, cobra especial claridad en el contexto del problema que estamos tratando: «Hay que tener presente que la filosofía cambia de papel cuando pasa a cooperar con las ciencias. Al hacer su aportación a una teoría de la racionalidad colabora en una división del trabajo con ciencias que proceden reconstructivamente, es decir, con ciencias que parten del saber preteórico de sujetos que juzgan, actúan y hablan competentemente y también de los sistemas de saber colectivos legados por la tradición, y cuyo propósito es aprehender las bases de la racionalidad de la experiencia y el juicio, de la acción y del entendimiento lingüístico. También las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos mantienen en este contexto un carác-

<sup>15</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, II, p. 565 s.

ter hipotético; a causa precisamente de su fuerte pretensión universalista se ven remitidas a ulteriores comprobaciones de tipo indirecto, lo cual puede suceder por vía de que las reconstrucciones de las presuposiciones universales y necesarias de la acción orientada al entendimiento, de la experiencia y del pensamiento objetivante, del juicio moral y de la crítica estética entren a formar parte de teorías empíricas cuyo objetivo sea explicar otros fenómenos distintos, por ejemplo: la ontogénesis del lenguaje y de las capacidades comunicativas, del juicio moral y de la competencia de interacción social; o el cambio estructural de las imágenes religioso-metafísicas del mundo; o la evolución de los sistemas jurídicos y, en general, de las formas de integración social... una filosofía que expone sus resultados a tales comprobaciones indirectas tiene que ir acompañada de la conciencia falibilista de que la teoría de la racionalidad que antaño (la filosofía) pretendió desarrollar en solitario, sólo puede esperarse hogaño de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos. Pues en este nivel en que las teorías guardan entre sí una relación de complementariedad y presuposición recíprocas, el único criterio de evaluación de que disponemos es la coherencia, ya que verdaderos o falsos sólo pueden serlo los enunciados particulares que puedan deducirse de las teorías. Y una vez abandonadas las pretensiones fundamentalistas, tampoco podemos contar ya con una jerarquía de saberes: las teorías, sean de procedencia filosófica o sociológica, tienen que encajar unas con otras; pues si esto no sucede, las unas ponen a las otras en una situación problemática y habrá que examinar en cada caso si basta con examinar las de una sola categoría.»<sup>16</sup>

Con las tesis de que sólo un «desafío objetivo» nos permite acceder a las «presuposiciones universales de la acción orientada al entendimiento» Habermas, por un lado, se libera de un golpe del tolladar del contextualismo, y, por otro, desarrolla una teoría filosófica que no tiene por qué desmentir o desprenderse de la herencia «materialista» de crítica a la filosofía primera y a la filosofía trascendental. Esa teoría filosófica queda *a radice* en contacto con las ciencias sociales, figurando entre éstas últimas una serie de ciencias o de tradiciones de investigación empírica que, al abordar en definitiva la misma temática que se abordó en la tradición de filosofía trascendental o filosofía de la reflexión, no tienen más remedio que converger con las «teorías de procedencia filosófica».

#### IV

Pues bien, ¿qué hay de tal tesis de una sustitución de cuestiones metodológicas por cuestiones sutanciales, de la que tantas cosas parecen depender para Habermas?, ¿es admisible tal tesis y todo lo que de ella de-

<sup>16</sup> Ibid., p. 566 s.

pende? Sobre lo que de ella depende aún tendremos ocasión de hablar, pero considero que la tesis en sí es de todo punto inadmisibile. En la versión de ella que venimos considerando, es decir, en la versión de ella que hace esencial referencia a un «desafío objetivo» que nos tornaría accesibles los universales de la acción orientada al entendimiento como tales universales, sus consecuencias son tales, que se cae por sí sola. Para ver por qué no es admisible, esto es, para ver cuáles son esas consecuencias, voy a desarrollar un argumento que en cierto modo hace lejanamente uso de la idea básica de la «teoría de los tipos» de Bertrand Russell. La tesis central de esta teoría viene a ser que ninguna proposición puede decir nada sobre sí misma porque el signo de la proposición no puede estar contenido en sí mismo. En caso de que se intente lo contrario, empiezan de inmediato los desbarajustes lógicos.

La lejana analogía viene a consistir en lo siguiente. *Teoría de la Acción Comunicativa* al aplazar una cuestión metodológica y hacer depender su solución de un teorema central de la propia teoría sustantiva (el de la «colonización del mundo de la vida»), no puede menos de nombrarse a sí misma dentro de la teoría, es decir, no puede menos de convertirse en una pieza de sí misma. O quizá fuera más sencillo decirlo de otro modo: *Teoría de la Acción Comunicativa* se convierte a sí misma en condición (metodológica) de su propia posibilidad como teoría. Ahora bien, esto convierte a la teoría en necesariamente verdadera. Y como (si prescindimos de la problemática de los juicios sintéticos a priori, que aquí en modo alguno viene al caso) necesariamente verdadera sólo puede serlo una tautología, de aceptarse esta versión tan fuerte de la tesis de Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa* no sería sino una gran tautología.

Y, paradójicamente, me parece que es precisamente en esto donde radica el atractivo de esos párrafos de Habermas, pues todo argumento circular, cuando no se lo percibe como tal, resulta siempre extremadamente atractivo y convincente, e incluso fascinante, por la aparente contundencia con que opera.

Para convencerse de que, supuesta esta versión tan fuerte de que venimos hablando, *Teoría de la Acción Comunicativa* sería necesariamente verdadera, basta ver que incurriríamos en una contradicción —casi no haría falta decirlo—, si supusiésemos que, siendo metodológicamente posible, la teoría es falsa. Supongamos, pues, que la teoría es falsa, pero metodológicamente posible. Ahora bien, la suposición de que la teoría es metodológicamente posible implica (éste es precisamente, aunque ahora vuelto del revés, el *point* de la argumentación de Habermas) el contenido sustancial de la teoría, en nuestro caso «la colonización del mundo de la vida»; luego nuestra suposición de que la teoría es falsa es contradictoria.

El argumento no es aún concluyente, porque siempre cabe pensar en un «desafío objetivo» (presupuesto metodológico) que tornara problemático el mundo de la vida en su conjunto, que afectara a las estructuras sim-

bólicas que son necesarias para la reproducción de aquellas esferas ligadas necesariamente a la acción comunicativa, y ser falsa la teoría que describe y diagnostica ese «desafío objetivo» como «colonización del mundo de la vida» (teoría sustancial). Aunque no se me ocurre en qué podría consistir tal teoría, no cabe excluir su posibilidad lógica. Por tanto, podrían ser posibles varias teorías, verdaderas unas, falsas otras, pero todas metodológicamente posibles. Ahora bien, cada una de esas teorías, al no poder menos de pretender ser verdadera, no podría menos de identificar ese presupuesto metodológico con su contenido material como teoría, con lo cual estaríamos en la parte primera del argumento, es decir, con lo cual *ipso facto* la teoría se habría tautologizado a sí misma. La única manera de evitar la tautologización sería que la teoría pudiera mantener indeterminado su presupuesto metodológico, cosa imposible, pues de no ser reflexiva, en el sentido de (al menos parcialmente) autoinclusiva, es decir, si ese presupuesto no formara parte del contenido sustancial de la teoría, las dificultades metodológicas seguirían en pie.

En lo que viene a parar mi argumento es en lo siguiente: toda teoría, cuando describe o diagnostica algo en el mundo, presupone, por así decir, ontológicamente, que el mundo resultará ser de esta o aquella manera; en cambio, cuando una teoría, metodológicamente, y en el mismo plano en que la teoría se desarrolla, ha de presuponer que el mundo es de esta o aquella manera, resulta ociosa como teoría, la teoría empieza presuponiendo lo que tiene que decir sobre el mundo, esto es, la teoría se presupone a sí misma; nada tiene, pues, de extraño que, siendo así, resulte necesariamente verdadera, justo porque ha venido a quedarse en una tautología. Dicho aún con otras palabras: en *Teoría de la Acción Comunicativa* posibilidad metodológica y verdad de la teoría se identifican, cuando para demostrar la verdad de una teoría cuya parte central contiene como ingrediente esencial una referencia a las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento, a las estructuras generales del mundo de la vida, habría que empezar mostrando que tales estructuras, de haberlas, nos resultan también accesibles. Y es ésta notable diferencia lo que Habermas parece querer borrar de un plumazo, pero sólo al precio de una tautologización.

## V

Pero ni siquiera haría falta decir que la obra de Habermas, incluso en relación con la limitada cuestión que vengo considerando, contiene muchos más registros. Habermas da también a su tesis de la sustitución de cuestiones metodológicas por cuestiones sustanciales una segunda versión, mucho más plausible *prima facie*, que creo que es la que en definitiva acaba imponiéndose tanto en *Teoría de la Acción Comunicativa* como en el resto de

la obra posterior de Habermas, y en la que no se hace la menor referencia a ninguna clase de «desafío objetivo», es decir, en la que no se hace referencia al elemento que en la primera versión resulta tautologizador.

Esta segunda versión no puede entenderse bien, si no se hace a la vez historia de la producción de Habermas. Y seguramente el lector tenderá a pensar que encontrar un criterio de orientación con el que enfrentarse a esa compleja e incluso proteica producción habrá de ser también una empresa bien compleja. Pero no es así. Nada más fácil si se parte de *Teoría de la Acción Comunicativa*. Ahí queda todo claro y también el autor parece tener las cosas definitivamente claras respecto a cuáles han sido sus pretensiones<sup>17</sup>. En efecto, de lo que se trataba era de reformular en términos de filosofía y ciencias sociales contemporáneas el marco que para toda la tradición de pensamiento crítico representó siempre la «Filosofía del Derecho» de Hegel<sup>18</sup>. Es decir, de recuperar aquella maravilla, pero de la única forma como es recuperable, esto es, diciéndonos aquel marco en los términos que nos resultan posibles. Y si al decírnoslo así, resultase que aquel marco definitivamente se viene abajo, es que no nos cabe operar ya más con él. Esto implica ante todo una suposición, a saber: que ya no nos lo podemos decir en sus propios términos, aunque sea dándonos la vuelta, poniéndolos cabeza abajo, o estirándolos «negativamente» (como hizo Adorno) hasta el límite de sus posibilidades; en sus propios términos las posibilidades de ese marco están agotadas. He aquí una primera, importante y decisiva suposición (y tesis) de Habermas, que éste desarrolla por menudo en el cap. IV del tomo I de *Teoría de la Acción Comunicativa*, que es por donde el lector debería empezar la lectura de esa obra; quien disienta de esa tesis no tiene por qué efectuar el tránsito de la primera generación de la Escuela de Frankfurt a Habermas, es decir, de *Dialéctica de la Ilustración*, *Dialéctica Negativa* o *Teoría Estética* de Adorno a *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas; pero si lo efectúa, ello no quiere decir en absoluto que esas obras hayan de quedar devaluadas; muy al contrario, muéstrase entonces que incluso son obras de más entidad que la de Habermas; pero, como vienen demostrando los espléndidos estudios de A. Wellmer sobre Adorno, quedan revaluadas desde un marco que no es el propio de ellas, sino que viene suministrado por Habermas. Demuestran ser quizá de más entidad que el adversario una vez trasladadas al marco que el adversario les presta.

Esta posición de Habermas ante la obra de Adorno (y de Horkheimer), el lector puede, pues, compartirla o no compartirla, y precisamente por ello constituirá un primer punto de desacuerdo o de acuerdo fundamental con la obra de Habermas. Digo «fundamental», porque representa nada menos que el abandono del punto de vista del «Absoluto», la adopción de una

<sup>17</sup> Cfr. *Teoría de la Acción Comunicativa*, II, p. 286 s.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien des Philosophie des Rechts* (en lo que sigue: *Rph*).

perspectiva «finitista», y ello marca en efecto una diferencia fundamental, como aún veremos.

Ahora bien, el lector debe tener muy presente que de la adopción de ella no se sigue todavía en absoluto el proyecto de Habermas de reformulación de Hegel que culmina en *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Pues lo primero que Habermas intentó fue rehabilitar en *Conocimiento e Interés* el concepto clásico, hegeliano, de «reflexión»<sup>19</sup>, precisamente el concepto que, cuando se vuelve central, resulta ser el más problemático desde el punto de vista adoptado en el capítulo IV del tomo I de *Teoría de la Acción Comunicativa*, a saber: el de la sustitución del «paradigma de la reflexión» por el «paradigma de la comunicación», y ello porque el concepto de «reflexión», entendido hegelianamente, parece llevar dentro a todo Hegel. En *Conocimiento e Interés*, contra la autocomprensión positivista de la ciencia y del quehacer científico Habermas moviliza reflexivamente a tradiciones epistemológicas no empiristas (Peirce y Dilthey) y logra así repetir admirablemente lo que en parte ya habían hecho Husserl en *La Crisis de la Ciencias Europeas* y M. Scheler en *Conocimiento y Trabajo*<sup>20</sup>, pero, y esto era lo verdaderamente nuevo frente a Scheler y Husserl, desprendiéndose neohegelianamente de la perspectiva de filosofía primera o de filosofía trascendental de Husserl, que había impedido a Scheler aceptar sin reservas el pragmatismo de Peirce, y conectando por tanto (en un ambiente moldeado por la pasión positivista contra la Metafísica) con la pasión idealista-materialista, antimetafísica, del hegelianismo de izquierdas. Esto lo conseguía Habermas viendo plasmados el propio movimiento reflexivo y el propio saber reflexivo (en que el libro por su parte pretende también consistir) en el tipo de conocimiento que representa el psicoanálisis, un tipo de conocimiento que para poder soportar tal función, Habermas necesitaba imbuir por entero de Hegel. De modo que esa reflexión, ese reflexivo y autorreflexivo ejercicio de «crítica», la «Crítica», o bien se sostenía sola, o bien se estaba apelando implícitamente (para poder sostenerla) al marco que supuestamente se estaba tratando de abandonar, el de la filosofía del Hegel. Ni lo primero era ya posible en el contexto del pensamiento contemporáneo, como pronto le mostraron a Habermas sus críticos, ni Habermas podía admitir lo segundo, y por tanto no cabía otra conclusión que la que ya hemos oído a Habermas en uno de los textos citados: la «crítica» que se desata ante las «objetivaciones autogeneradas», ante esa

<sup>19</sup> Naturalmente, sobre esto habría que añadir ulteriores precisiones que tendrían que ver con la indecisión que en la conocida conferencia del mismo título «Erkenntnis und Interesse» (1965) se produce entre el «paradigma de la comunicación» (procedente de tesis de habilitación de Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit*) y el «paradigma de la reflexión», indecisión que en libro *Erkenntnis und Interesse* es resuelta en favor del segundo. Cfr. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt 1969, p. 159 ss.

<sup>20</sup> Cfr. M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit* (1926), *Conocimiento y Trabajo*, Ed. Nova, Buenos Aires 1969, p. 49 ss.

cuasinaturalidad sujeta a su propia lógica, que generada por los individuos o los grupos en la autocomunicación del individuo consigo o de los miembros de un grupo entre sí, se hace sentir como dolor, como algo indigerible por ellos y en definitiva como patología, está apelando implícitamente a «una forma de subjetividad e intersubjetividad no distorsionadas» y presuponiendo por tanto una teoría de la «comunicación sistemáticamente distorsionada» y ésta una teoría de la «acción comunicativa». Y es ahora cuando tenemos ya netamente en perspectiva el proyecto de teoría de la acción comunicativa, que tardaría un decenio en convertirse en la obra de ese título.

Pero en relación con él, conviene ante todo subrayar que, por así decir, el proyecto que es la teoría de la acción comunicativa le «amanece» a Habermas en el contexto mismo de las discusiones directa o indirectamente relacionadas con *Conocimiento e Interés*, lo cual hizo que esa obra de Habermas, pese a toda su resonancia, perdiese de pronto (y enseguida) importancia para el autor<sup>21</sup> y que Habermas se quedase sorprendido por las inesperadas perspectivas que súbitamente se le abrían y que tenían más bien poco que ver con el libro que acababa de publicar. Esas discusiones fueron básicamente dos. La primera (1970) fue una discusión con Gadamer sobre «la pretensión de universalidad» de una Hermenéutica que para Habermas, a propósito de Dilthey, había quedado puesta ya en su sitio en *Conocimiento e Interés*. Y casi simultáneamente (1971) se inició la discusión con N. Luhmann, es decir, la discusión con una obra ante la que tanto los planteamientos «críticos» como los «hermenéuticos» parecían pertenecer a un mismo capítulo de inservibles antiguallas, a un tipo de tradiciones «viejoeuropeas» condenadas a quedar barridas por la forma de recepción de la filosofía de la reflexión que representa la teoría de sistemas. Pues la teoría de sistemas de N. Luhmann, a su modo, conecta admirablemente bien, aunque desmontándolos, con los teoremas básicos de la filosofía de la reflexión.

En ambas discusiones, pero sobre todo en la segunda, Habermas más que rebatir a sus adversarios, lo que trata de hacer es aprender de ellos con vistas a lo que empieza a vislumbrar. Y lo que empieza a vislumbrar es lo siguiente. Tomemos la «Filosofía del Derecho» de Hegel y miremos el índice: Primera parte: «El derecho abstracto», segunda: «La moralidad»; esto es, las abstracciones normativas que caracterizan a las estructuras de conciencia práctica que entendemos como específicamente modernas; es decir, por un lado, derechos fundamentales, esto es, «derechos de propiedad del individuo sobre sí y sobre lo suyo», que confirman normativamente al individuo desatado, suelto, abstracto, moderno, en esa su «postconvencionalidad» y abstracción, en ese su quedar suelto y desatado de toda convención en la que se lo pudiera suponer sumido y de la que pudiera suponerse

<sup>21</sup> Prueba de ello es el «epílogo» que Habermas le añade en 1973, que propiamente tiene poco que ver ya con el contenido del libro.

ser «la sustancia» del sujeto; desde ahora el individuo se levanta sobre su «sustancia», decide sobre cualquier materia en la que él pueda consistir, decide por tanto sobre sí, y como tal es reconocido en la ordenación coercitiva de la interacción social, que representa el derecho; y, por otro lado, un *moral point of view* estrictamente reflexivo, abstracto y universalista. Ambas cosas representan la abstracción que los modernos inevitablemente también somos. Tercera parte: «La eticidad». Para Hegel se trata ante todo de mostrar a esas estructuras operando en su concreción histórica, emergiendo en el seno de los mundos de la vida europeos concretos y transformándolos, esto es, Hegel introduce el concepto de eticidad, para mostrar de inmediato que ese proceso de movimiento de las «eticidades simples» en la dirección de un aumento de complejidad que representa a la vez un aumento de reflexividad, ha de entenderse como un tenerse el «espíritu» a sí mismo de forma tanto más completa cuanto más distancia empieza poniendo de sí a sí, como un hacerse tanta más justicia a sí misma la «Idea» cuantos más son los momentos lógicos, «los momentos de la Idea», que quedan traídos a existencia<sup>22</sup>; por consiguiente: «racionalización del mundo de la vida»; e idea de una lógica evolutiva interna a la dinámica de los desenvolvimientos históricos contingentes.

Hagamos una pausa en este tema de la «racionalización del mundo de la vida». De lo que Habermas se percata, y se percata en cierto modo por primera vez, es de que todas las corrientes de sociología «comprensiva», esto es, la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, la Etnometodología, el interaccionismo simbólico, todo lo proveniente de la sociologizante filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, y asimismo el propio Gadamer, están hablando de lo mismo que está hablando Hegel al hablar de «eticidad». Están hablando asimismo de ello las distintas corrientes de Antropología Cultural. Y ahora precisemos un poco lo que acabo de decir: de lo que Habermas se percata por primera vez, no es de que estén hablando de lo mismo, pues ello salta a la vista, sino de que si se trataba de reformular a Hegel, no había nada que reformular; aquel concepto de Hegel estaba simplemente ahí ya reformulado, había vuelto a emerger él solo en el pensamiento social y filosófico contemporáneo. Mas aún: Habermas estaba tratando de convencer a Gadamer de que la Hermenéutica de éste, pese al concepto de «fusión de horizontes» carece de algo de lo que ha menester, esto es, de ese neto elemento universalista, en cuya perspectiva Hegel sitúa la consideración de los mundos históricos concretos, y de que carece también de una conceptualización adecuada desde la que abordar la cuestión de cómo en el proceso de comunicación lingüística pueden introducirse (o cómo ese proceso puede venir determinado por) distorsiones de la comunicación que se vuelven «sistemáticas», estructurales, es decir, de que la Hermenéutica de Gadamer carece también de una metaherme-

<sup>22</sup> *Rph.*, § 185 ss.



néutica. Pues bien, ambas cosas estaban también ya ahí, no era menester sobrecargar la metapsicología de Freud imbuyéndola del concepto de reflexión de Hegel. Por un lado, Habermas da con Karl Otto Apel, quien, procedente de Heidegger y de Gadamer mismo, había puesto en relación con ambos corrientes de filosofía analítica del lenguaje que consideraba afín a ellos, introduciendo la idea de una pragmática formal o pragmática trascendental, una teoría de la base universalista de validez inherente al propio proceso de comunicación, concepto éste último que ahora se convierte por tanto en el concepto central en lo que respecta a una teoría de la razón. Pero por otra parte, Habermas da con las tradiciones de investigación que consisten en algo así como en la reconstrucción de «competencias universales de la especie», esto es, con tradiciones de investigación científica y empírica, pero netamente filosofantes. Se trata de las tradiciones de investigación inauguradas por N. Chomsky y J. Piaget y, en relación con Piaget, de la tradición de análisis estructural del desarrollo ontogenético de la conciencia moral por parte de L. Kohlberg. Y Habermas empieza a mirar esas tradiciones de investigación desde dos lados. De Chomsky, es decir, de la idea chomskyana de que la *competence* lingüística tiene un núcleo universal, el que representa la «la capacidad lingüística humana» o «capacidad humana de lenguaje», que relaciona de antemano entre sí a todas las lenguas (Humboldt), una idea que Chomsky traduce en la de una gramática universal, de Chomsky, digo, a la vez que de Apel, es decir, de la idea de éste de una pragmática trascendental, es de donde proviene la fundamental idea de Habermas de una pragmática universal, es decir, la idea de que también la *performance* lingüística tiene un núcleo universalista, cuya reconstrucción en términos de «competencia interactiva» o «competencia comunicativa» no tiene más remedio que incluir, por tanto, para Habermas una teoría de la razón. Éste es, pues, el lado coincidente con Apel. Pero esas corrientes representan a la vez una investigación empírica de competencias universales. Y éste es el lado de ellas que se convierte para Habermas en la metahermenéutica que echaba en falta en Gadamer. Es por lo demás el propio Piaget quien sugiere la posibilidad de una precavida extrapolación filogenética de su investigación ontogenética<sup>23</sup>, y en todo caso, de un hermanamiento entre psicología y sociología en la búsqueda de estructuras idénticas. Habermas hace suya de inmediato esta idea en unos términos que pueden calificarse quizá de bien sugerentes, pero en ningún caso de precavidos: «Por esta vía pueden obtenerse conceptos básicos de una teoría de la genética de la acción, que permiten dos tipos de lectura: Pueden entenderse, o bien como conceptos de una competencia que los sujetos capaces de lenguaje y de acción alcanzan por etapas al introducirse en un universo simbólico; o bien como conceptos relativos a la infraestructura de los propios sistemas de acción. En este segundo sentido los voy

<sup>23</sup> Cfr. Jean Piaget, *Épistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, Paris 1970, p. 169 ss.

a utilizar para distinguir distintas formas de integración social»<sup>24</sup>, entre las que Habermas en términos de Piaget establece una «jerarquía evolutiva»<sup>25</sup>. Esta tesis, de fundamental importancia en Habermas, es la que está a la base del concepto de «principio de organización», desarrollado en *Reconstrucción del Materialismo Histórico* (1976) y que en *Teoría de la Acción Comunicativa* viene a quedar precisado, rearticulado y transformado en el concepto (metahermenéutico) de «forma de entendimiento»<sup>26</sup>: «Por principios de organización entiendo aquellas innovaciones socioestructurales que se tornan posibles mediante pasos de aprendizaje reconstruibles en términos de lógica evolutiva y que institucionalizan haciendo uso de las capacidades de aprendizaje del individuo (y por tanto de los resultados del aprendizaje individual depositados en las imágenes del mundo), nuevos niveles de aprendizaje de la sociedad; los principios de organización definen espacios de posibilidad. Los principios de organización explican por tanto los mecanismos por medio de los cuales las sociedades pueden ampliar sus capacidades de autorregulación estructuralmente limitada y determinan dentro de qué límites son posibles cambios en el sistema de instituciones; con qué alcance puede hacerse uso de las fuerzas productivas existentes o estimularse el desarrollo de nuevas fuerzas productivas; y con ello también en qué medida pueden ampliarse las capacidades de regulación sistémica.»<sup>27</sup>

El concepto de «eticidad» de Hegel, Habermas lo ve, pues, reflejado en el pensamiento psicológico, sociológico y filosófico contemporáneo de dos formas, que no son sino dos lados de lo mismo: 1) en el concepto de *Lebenswelt* como trasfondo atemático y horizonte de la interacción social; así aparece la eticidad cuando se la aborda en términos de un análisis de «presuposiciones», es decir, de lo que queda más bien a espaldas de los agentes, de la masa de saberes, competencias, tradición y socialidad que los sostiene y hace posible el proceso de interacción social; en palabras de Habermas: así aparece el *Lebenswelt* cuando se lo aborda en términos de un análisis del *background* que soporta a la acción comunicativa y del que la acción comunicativa se nutre; 2) pero también cabe una consideración sociológica objetivante y reconstructiva de lo que al agente le queda a la espalda, es decir, un análisis reconstructivo, bien de las competencias que los sujetos, capaces de lenguaje y acción, adquieren por etapas al introducirse en un universo simbólico, o bien de la infraestructura de esos sistemas de acción; este tipo de consideración aborda ese mismo *Lebenswelt* en términos de un análisis de la estructura y lógica de los procesos de socialización, de integración social y de reproducción cultural, es decir, de una teoría de esferas del devenir social que sólo tienen lugar, o se reproducen, en

<sup>24</sup> J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, p. 171.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 171 s.

<sup>26</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, II, 295 ss.

<sup>27</sup> *Zur Rekonstruktion*, p. 176.

el medio que es la interacción comunicativa entre los agentes sociales, en el medio que es la acción comunicativa; el nexo o punto de unión entre ambas formas de ver el *Lebenswelt* no puede ser otro que la teoría de la comunicación y por tanto también la teoría de la razón, que ésta lleva dentro.<sup>28</sup>

Pero aunque todo ello no es sino Hegel, el concepto de «eticidad» no es todavía todo Hegel, sino por el momento sólo uno de los *disiecta membra*<sup>29</sup>, como Habermas gusta de decir, de la categorización con la que Hegel aborda en su «Filosofía del Derecho» la cuestión de la especificidad, estructura y dinámica del mundo moderno. Y con ello podemos retornar a la idea de «racionalización del mundo de la vida», en la que nos habíamos quedado, y también dar esa racionalización por hecha hasta la altura del mundo moderno.

Precisamente esa racionalización es la que, conforme a la «Filosofía del Derecho» (capítulo: «La sociedad civil»<sup>30</sup>) da lugar a la liberación del elemento sistémico que representa un sistema económico normativamente asentado sobre esa omnimoda capacidad de disposición del individuo sobre sí y lo suyo, jurídicamente protegida por la positivización del «derecho abstracto», de los derechos de propiedad<sup>31</sup>, es decir, da lugar a la liberación de la dimensión sistémica que representa lo que Hegel llama el «sistema de las necesidades»<sup>32</sup>; ese elemento se libera y desenvuelve como una especie de socialidad objetiva sujeta a su propia lógica, la descrita por la Economía política<sup>33</sup>; se trata de una socialidad que se yergue como un trozo de cuasinaturalidad en el centro mismo del «mundo de la vida» racionalizado y que con una coerción del tipo de aquella con que la naturaleza se nos impone, como es, por ejemplo, la anónima necesidad con la que ese sistema pone a todos a trabajar y a competir<sup>34</sup>, obliga también a llevar hasta el final el «proceso de racionalización» relativizando y destruyendo los mundos tradicionales<sup>35</sup>; el «medio de comunicación» en el interior de ese subsistema es el dinero (para Hegel el «concepto existente» del valor de cambio); y el tipo de relación que lo caracteriza, la relación de intercambio, una relación sujeta a criterios de una racionalidad específicamente unilateralizada, instrumental, no tiene más remedio que convertirse en un tipo de relación predominante entre sujetos que se topan como particulares abstractos, esto es, como propietarios; en un tipo de relación que tiende a la vez a imponerse en otras esferas de la existencia distorsionando su sentido «comunicativo» específico;

<sup>28</sup> Sobre estos dos tipos de consideración del *Lebenswelt*, cfr. J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid 1990, p. 98 ss.

<sup>29</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, II, p. 277.

<sup>30</sup> *Rph.*, § 182 ss.

<sup>31</sup> *Rph.*, § 209 ss.

<sup>32</sup> *Rph.*, § 189 ss.

<sup>33</sup> *Rph.*, § 189.

<sup>34</sup> *Rph.*, § 196 s.

<sup>35</sup> *Rph.*, § 185.

y que acaba resultando en una nueva relación de clases<sup>36</sup>. Y todo ello implica en los mundos de la vida modernos la liberación y adensamiento complementarios de la organización político-administrativa («La policía y la corporación»<sup>37</sup> en el capítulo «La Sociedad Civil» de la Filosofía del Derecho) (y hablamos por el momento sólo de lo político-administrativo), que se articula y funciona a su vez conforme al código «poder administrativo», siendo la completa configuración jurídica positiva de ese código la que confirma la abstracción, separación y cierre de esa esfera nueva y abstracta de socialidad, atendida asimismo a su propia lógica y que en buena parte se levanta también en medio del «mundo de la vida» como una esfera de socialidad abstracta y «cosificada», y ajena asimismo al ser-en-común, imponiendo y exigiendo un tipo de interacción que responde asimismo a los criterios de una racionalidad específicamente unilateralizada, instrumental. Pero de nuevo, lo que aquí me importa es subrayar que, naturalmente, todo esto no es sino la teoría sociológica de sistemas. Es decir, el elemento sistémico que en Hegel representa «el sistema de las necesidades», esto es, el otro de los *dis-jecta membra* de la conceptualización de Hegel, tampoco es algo que necesite traducción, está ya ahí traducido (y, por cierto, magníficamente) en el pensamiento sociológico del presente. Se trata de la sociología de T. Parsons, que Habermas hace casi íntegramente suya, con el fin de hegelianizarla y sobre todo después de hegelianizarla, y de la sociología sistémica de N. Luhmann, que Habermas, pese a toda la discusión con Luhmann, no hace sino simplemente apropiársela, con una única y decisiva puntualización. Se trata de afirmar el primado de la teoría de la acción, es decir, de todo lo referente a la «eticidad» o *Lebenswelt*, sobre la teoría de sistemas, o si se quiere en términos hegelianos: se trata de mantener la obvia primacía de la categoría de «espíritu» frente a la de distancia, extrañamiento u objetivación del «espíritu» respecto de sí mismo, retornando de los cuales, como de cosa suya y como de sí mismo a sí mismo, el «espíritu» se torna idéntico a sí mismo en más momentos de sí. Supongo que, mirando las cosas desde Hegel, al lector puede resultarle legible aún algo de ello detrás de las siguientes palabras: «La teoría funcionalista de sistemas es el marco en el que la sociología vuelve a conectar hoy con las teorías decimonónicas de la evolución, abandonando los supuestos de monocausalidad, carácter lineal, continuidad y necesidad que había introducido la filosofía de la historia. Pero el funcionalismo implica tomar una predecisión por los problemas de control y regulación sistémicos. El punto de vista de las teorías funcionalistas de la evolución es la capacidad de adaptación de un sistema a un entorno supercomplejo y la elaboración y reducción de esa complejidad. Para las aplicaciones de la teoría de sistemas a la teoría de la evolución queda, por tanto, fijada también la dimensión en que es posible evolucionar, pues tal

<sup>36</sup> *Rph*, § 243.

<sup>37</sup> *Rph*, § 230 ss.

evolución se entiende siempre en el sentido de un aumento de la complejidad. La conceptualización de la teoría de sistemas sólo puede resultar útil para una teoría de la sociedad si se especifica el ámbito objetual y se suministra una teoría del aprendizaje específica de ese ámbito objetual.» Es decir, si se introduce a la vez el concepto de eticidad, o mundo de la vida, y una lógica evolutiva del núcleo universalista que opera en las concreciones históricas o formas de vida concretas a que se refieren esos conceptos, esto es, cuando se introduce en definitiva el concepto de «espíritu». Y Habermas añade: «Cuando no se tiene claro el significado de los *desiderata* que son una conceptualización específica para el ámbito de conocimiento de las ciencias sociales y las correspondientes exigencias que ha de cumplir una teoría adecuada a ese ámbito, la teoría de sistemas no puede evitar el riesgo de convertirse en un juego de lenguaje sin fuerza explicativa alguna.»<sup>38</sup>

Pues bien, lo que Habermas empieza a ver desde principio de los años setenta, en el contexto ya de las propias discusiones sobre *Conocimiento e Interés* es que en el pensamiento social contemporáneo están ya presentes los elementos de un Hegel «finito», que se diría están reclamando se los reduzca, si no a unidad, sí a una perspectiva unitaria, y esa unidad o esa perspectiva unitaria tienen por centro la teoría de la razón incluida en la teoría de la «acción comunicativa». Porque no debemos equivocarnos; hemos hablado ciertamente de la introducción del concepto de «espíritu», pero el retorno del espíritu de su fuera de sí, el «más allá»<sup>39</sup> de la «sociedad civil» entendida ésta como un todo sometido a la dinámica objetiva del «sistema de las necesidades», esto es, ese «más allá» de la «sociedad civil» que representa el «Estado»<sup>40</sup>, la «polis», el ámbito del ser-en-común públicamente sabido y querido, Habermas ya no puede pensarlo sino kantianamente en términos de un «uso público de la razón», es decir, por referencia a espacios públicos deliberativos plurales y variopintos, de tipo cultural, social y político, que se solapen suficientemente con los órganos representativos de deliberación y decisión ligados a lo político-administrativo, pero puestos institucionalmente por encima de ello, espacios públicos que, como es obvio, no pueden tener otra infraestructura que la que les ofrezca una sociedad civil, es decir, la trama institucional y la trama asociativa de una sociedad civil no reducida principalmente a «sistema de las necesidades» y provista de capacidad para poner y mantener a ese sistema (y también al sistema político-administrativo) a suficiente distancia de ella<sup>41</sup>. Y Habermas ha de pensarlo además en el contexto de las evoluciones históricas de este siglo, las cuales frente a la idea de «historia universal»<sup>42</sup> de Hegel, di-

<sup>38</sup> *Zur Rekonstruktion*, p. 133

<sup>39</sup> *Rph.* § 256.

<sup>40</sup> *Rph.* § 267 ss.

<sup>41</sup> Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort 1992.

<sup>42</sup> *Rph.* § 341 ss.

fácilmente permiten pensar la historia como un triunfal y global desplegarse y exhibirse de la Razón en la esfera del tiempo, ni tampoco como «juicio final», y que en todo caso difícilmente permiten pensar la lógica interna a las evoluciones históricas contingentes como teniendo sin más por telos la posibilidad de un ser-en-común racional.

A partir de esa unidad o de esa perspectiva unitaria Habermas pudo y hubo de emprender dos grandes discusiones, que son el tema de fondo de *Teoría de la Acción Comunicativa*. La primera y principal: una discusión con Weber, la cual no tenía más remedio que convertirse en una revisión de la recepción de Weber en el contexto del «marxismo occidental» por Lukács primero y por Horkheimer y Adorno después, pues en esa recepción había encallado la tradición de pensamiento dialéctico. Esta discusión consiste en mostrar frente a Weber (con el auxilio de un Mead y un Durkheim que, reformulados, confirman los planteamientos de Habermas) que la «cosificación» (esto es, el inevitable primado de la dinámica sistémica sobre un *Lebenswelt* racionalizado) no es ni era el inevitable destino del proceso histórico de racionalización del que resultan las estructuras de conciencia específicamente modernas, un destino que viniese inscrito por tanto en las estructuras de la razón misma. Y, sin embargo, ese fue (casi?) el efectivo destino. La segunda: una vuelta de Weber a Marx a través de Parsons, con el fin de revisar ese concepto de «cosificación» (o el concepto marxiano de «extrañamiento» y «alinación») diversificándolo en el concepto de «colonización del mundo de la vida» por la dinámica sistémica. Pero esto es ya el contenido entero de *Teoría de la Acción Comunicativa*, en el que no es mi propósito entrar, sino que en este trabajo doy por supuesto.

He hablado de un Hegel «finito» (y antes, de la adopción por Habermas frente a Adorno de una posición «finitista»). Importa dejar bien claro qué quiero decir con esto, porque, como he dicho, ello marca la decisiva diferencia de Habermas respecto de Adorno y respecto de casi toda, si no de toda, la tradición de pensamiento dialéctico. En un curso de 1930-31 sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel<sup>43</sup>, M. Heidegger dice burlonamente, mirando sin duda de reojo a Lukács y a la tradición del hegelianismo de izquierdas, que hay quienes pretenden hablar de Hegel o tomar fragmentos de Hegel, prescindiendo, por ejemplo, del misterio de la Santísima Trinidad. Ello no es posible, según Heidegger. Pues cualquiera sea el concepto de Hegel que uno se apropie o el fragmento de Hegel que se escoja, ya lleva dentro entera la teología cristiana, y, naturalmente, también a la Trinidad, por supuesto. Póngase a Hegel cabeza arriba o cabeza abajo, desarróllese una teoría positiva, o adóptese una posición «negativista»: ello no cambiará en nada la situación. Hablar en términos de Hegel, sea en clave de derechas o de izquierdas, será hablar de la Trinidad, se-

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Francfort 1980.

rá hacer «teología política». Yo estoy del todo de acuerdo con Heidegger. Y la razón de este mi acuerdo es hegeliana. La religión da en «representaciones» lo que la filosofía del Absoluto da en «conceptos». El saber de la «Filosofía del Derecho» forma parte de un saber «del» Absoluto que no tiene más remedio que ser un saber absoluto, ya que ese «del» tiene que interpretarse tanto en el sentido de un genitivo objetivo, de un saber que versa sobre el Absoluto, como de un genitivo subjetivo, de un saber del Absoluto, de un saber en que el Absoluto mismo retorna a sí, del saber definitivo de sí en que el Absoluto consiste. El lector de la «Filosofía del Derecho» se sabe parte de un proceso ahora sabido (el saber de él es el propio libro) en el que lo Absoluto, mostrándose en lo finito, mostración que no puede ella misma sino pertenecer a lo Absoluto, deja a la vez convicto a lo finito (pues éste no es sino fenómeno o apariencia de la esencia, que en él trasparece) tanto de la razón que le asiste o no le asiste, como de su caducidad o nihilidad. Pero lo que a mí me interesa aquí son no las consecuencias políticas, que por lo demás son imponentes (y que Habermas kantianamente se sacude), sino las consecuencias metodológicas de ello. Todo saber no puede ser sino parte del saber absoluto, pues éste es saber del Absoluto y no puede dejar fuera de sí ningún saber. Ese saber no puede ser sino un saber de segundo orden, es decir, de orden superior, en el que el Absoluto, al saberse en el saber absoluto, se sabe también esos saberes, a los que por medio de ello deja en su preciso lugar. Esta autocomprensión interna del pensamiento de Hegel, por lejanas que en los herederos de Hegel puedan ser ya las resonancias de ella, tiene que resultar externamente en inmensas «cabalgadas» enciclopédicas, por las que, ya desde la *Fenomenología del Espíritu*, los representantes de la tradición de «pensamiento dialéctico», cuando escriben o hablan, no pueden hacerlo sino dando un repaso a «todos», en el que a cada uno le queda dada la razón que propiamente le asiste, de suerte que si cada cual se hubiera entendido bien a sí mismo (esto es, si se hubiera entendido a sí mismo «absolutamente», por así decir) hubiera acabado dando la razón al pensador «dialéctico», el cual, ni que decir tiene (y esto es en muchas ocasiones lo irritante), entiende «absolutamente». Pero una vez que no podemos hablar ya de «absolutamente», es decir, una vez que, por así decirlo, no cabe ya hablar «en absoluto», el inmenso saber enciclopédico acumulado en *Teoría de la Acción Comunicativa* y por tanto ese libro como acumulación de él, no puede entenderse como otra cosa que como una focalización más o menos lograda, desde un punto de vista más o menos unitario (cual es, como hemos dicho, la teoría de la comunicación o la teoría de la razón comunicativa propiamente dicha), de grandes fragmentos del saber social y del saber filosófico contemporáneo, los cuales tienen su propio curso, su propia lógica y su propio ritmo, sobre problemas que nos urgen en la actualidad. La totalización que en *Teoría de la Acción Comunicativa* se produce, no puede entenderse sino como algo fugaz, de corta duración, no como algo escrito pa-

ra la eternidad, sino como un hacernos momentáneamente cargo de dónde estamos, a base de lo mejor que sabemos e inspirados por la tradición de donde provenimos, que revela su vigencia inspirando precisamente esa focalización. Ninguno de los fragmentos que en esa focalización intervienen tiene primacía sobre otro, ni la totalización tiene primacía sobre ninguno, ni ninguno tiene primacía sobre lo que para ellos resulte de esa momentánea totalización, y es precisamente eso lo que la convierte en transitoria y provisional. El libro pasará, pudiendo venir de cualquier fragmento filosófico o no, e incluso de la lógica de la revisión que él mismo pueda introducir en cualquiera de los fragmentos, las revisiones decisivas que la dejarán atrás. Esto quizá sea obvio, pero la verdad es que ningún libro se creyó nunca cosa tan obvia, el de Habermas sí.

Recuerde el lector que habíamos empezado a considerar una segunda versión (no tautologizadora) de la tesis de Habermas de la sustitución de cuestiones metodológicas por cuestiones sustanciales, versión de la que —dije— cabía hacerse cargo haciendo historia. Y en efecto, hemos hecho historia de la evolución teórica de Habermas y hemos visto cómo fue sólo el tránsito desde cuestiones metodológicas a cuestiones sustanciales, cómo fue sólo el tránsito a esa situación de «toma y daca» entre teorías sustantivas de muy diversa procedencia, el que le permitió «dar respuestas sustanciales a cuestiones que desde una perspectiva epistemológica o metodológica sólo hubieran podido iluminarse como cuestiones y aclararse en sus presupuestos», pero nunca resolverse: a la cuestión de la base normativa de una teoría crítica de la sociedad (para la que Habermas recurre a un Apel interpretado en términos de Chomsky, Piaget y Kohlberg), a la cuestión de la objetividad de la comprensión y de la unidad de la razón en el pluralismo de formas de vida y juegos de lenguaje (que Habermas resuelve desarrollando una teoría de la competencia interactiva de doble lectura), a la cuestión de la posibilidad de un funcionalismo de orientación histórica (a la que Habermas dedicó prolijas reflexiones metodológicas sin resolver nada y que se la dió resuelta la teoría sustantiva de sistemas de N. Luhmann) y a la cuestión de cómo cabe superar la competencia de paradigmas entre teoría de sistemas y teoría de la acción (que Habermas resuelve no por vía de consideraciones metodológicas, sino proyectando una teoría sustantiva que resulta de someter, en una perspectiva hegeliana, a un juego de «toma y daca» las teorías sustantivas de Luhmann, Parsons y Hegel). En el juego de relaciones interdisciplinares que Habermas establece resulta, pues, trivial la sustitución y resolución de cuestiones metodológicas de una teoría por cuestiones sustantivas de otra, sin que para ello, en lo tocante a la cuestión decisiva de la objetividad de la «comprensión», haya sido menester recurrir a la idea de ningún «desafío objetivo». Diríase que el postulado elemento universalista no tiene otro respaldo que el propio alcance explicativo de las teorías que lo comportan, en un contexto, por lo demás, de recíproca presuposición entre teorías.



## VI

Y sin embargo, ha de haber alguna razón por la que Habermas recurre insistentemente a la versión fuerte de su tesis de la sustitución de cuestiones metodológicas por cuestiones sustanciales, o quizá mejor, por la que Habermas oscila entre la versión tautologizadora y una segunda versión mucho más débil, y por lo demás, obvia y casi trivial, de su tesis metodológica. Y creo que efectivamente la hay y que afecta de lleno a alguna de las pretensiones de Habermas.

Voy a comenzar señalando una palmaria, intructiva e importante contradicción que se produce entre afirmaciones de Habermas y que difícilmente puede escapar al lector atento de *La Lógica de las Ciencias Sociales* (o al menos al traductor que hubo de sufrir línea a línea lo trabajoso de esos textos endiabladamente alemanes).

En el trabajo que da título a esa obra, un trabajo que data de 1966, Habermas, tras discutir la posición de Wittgenstein, es decir, de «un análisis del lenguaje que procede en términos históricos y que se sumerge en el pluralismo de los juegos de lenguaje sin poder justificar el lenguaje del propio análisis»<sup>44</sup>, pasa a considerar dos alternativas, la que representa el proyecto de J. A. Fodor y J. J. Katz (y en definitiva el proyecto de Chomsky) de una «teoría general del lenguaje ordinario», y si se quiere, de una «gramática universal», por un lado, y la Hermenéutica de Gadamer, por otro. Tras analizar el proyecto de Fodor y Katz, Habermas lo rechaza por razones que vienen a cifrarse en la siguiente: «Los datos en los que ha de acreditarse una Lingüística general, sólo están dados en la experiencia comunicativa de los implicados en un juego de lenguaje. Quien quiera someter a prueba las descripciones estructurales que hace la teoría, habrá de apelar a esa experiencia. De ahí que los instrumentos de medida no puedan excluir que en cada sazón el hablante “nativo” a quien se pregunte, emprenda él mismo la traducción del lenguaje teórico a su propia lengua. Y para esa traducción se atenderá a la gramática de su propia lengua (particular). Por tanto, no podrá evitarse que “las intuiciones lingüísticas determinen también las reglas de aplicación”... El círculo vicioso sobre el que Fodor y Katz mismos habían llamado la atención es claro: se supone que las reglas reconstruyen la habilidad del hablante “nativo”, y, sin embargo, no son capaces de cumplir esa función, a menos que, para aplicarlas, el hablante haga uso de esas capacidades. Las reglas dejan al menos sin reconstruir tantas cuantas sean las capacidades del hablante que se requieren para aplicarlas»<sup>45</sup>. Habermas da, pues, por descartada la viabilidad metodológica del proyecto, y añade: «En cualquier caso la Lingüística general no es la única alter-

<sup>44</sup> LCS, pág. 228.

<sup>45</sup> LCS, pág. 227. «Círculo vicioso» porque si ello es así la teoría no puede controlar su vinculación a su contexto de nacimiento, que era de lo que se trataba.

nativa a Wittgenstein, es decir, un análisis del lenguaje que procede en términos históricos y que se sumerge en el pluralismo de los juegos de lenguaje, sin poder justificar el lenguaje del propio análisis. Para poder romper las barreras de las totalidades individuales que son las distintas lenguas, no es menester, siguiendo a Chomsky, pretender salirnos de la dimensión del lenguaje ordinario. Pues no es la distancia de un lenguaje teórico respecto a los lenguajes primarios lo que asegura la unidad de la razón analítica en el pluralismo de los juegos de lenguaje. Manifiestamente, la propia gramática de cada lenguaje ordinario confiere ya la posibilidad de trascender también el lenguaje fijado por ella, de traducir a otras lenguas y de otras lenguas.»<sup>46</sup> Esto es lo que habría mostrado Gadamer, con su idea de «fusión de horizontes». Y consecuentemente, Habermas se introduce a continuación en la Hermenéutica de Gadamer. Añadamos que en ese momento (1966) Habermas creía aún poder señalar los límites del «idealismo hermenéutico» de Gadamer por la vía en que lo intenta en el capítulo sobre Freud de *Conocimiento e Interés*<sup>47</sup>, es decir, recurriendo al concepto clásico de reflexión. Así pues, no a Chomsky y sí a Gadamer, aunque en la convicción de poder ajustar cuentas con Gadamer en términos hegeliano-marxianos.

Sin embargo, en la discusión con Gadamer (1970), de la que ya hemos hablado, Habermas parece haber cambiado de opinión; hace una breve referencia al programa de Fodor y Katz, pero sin hacerle ya ningún tipo de crítica: «Los representantes de la lingüística generativa han vuelto a plantear hace más de un decenio el programa de una teoría general de los lenguajes naturales. Esta teoría representaría una reconstrucción racional de un sistema de reglas, que definiría suficientemente a la competencia lingüística universal. Si esta pretensión pudiera desempeñarse de suerte que a cada elemento de un lenguaje natural se le pudieran hacer corresponder unívocamente descripciones estructurales hechas en el lenguaje de la teoría, entonces las descripciones estructurales expresadas en el lenguaje de la teoría podrían sustituir a la comprensión hermenéutica.»<sup>48</sup> Parece, pues, que sí y Chomsky y no a Gadamer. Habermas, como digo, no añade aquí ningún comentario, pero sí acaba postulando en términos por de pronto un tanto informales una teoría de la «competencia comunicativa», que incluiría una reconstrucción de las presuposiciones y principios regulativos de la comunicación lingüística, es decir una «pragmática universal».

Ese silencio de Habermas acerca de su objeción de 1966 resulta llamativo porque si en la primera cita sustituimos «Lingüística general» por «pragmática universal», todas las objeciones de Habermas contra la primera pueden hacerse también directamente contra la segunda. Lo que llama la

<sup>46</sup> LCS, pág. 228 s.

<sup>47</sup> Véase LCS, pág. 247 ss.

<sup>48</sup> LCS, pág. 286.

atención es que Habermas, al emprender la reconstrucción de esas presuposiciones y principios crítico-regulativos de la comunicación, y, en definitiva, de los elementos universales de la competencia comunicativa, trate de encontrar un equivalente en el ámbito de la «parole», en el ámbito de la comunicación lingüística, de aquello que Fodor y Katz pretendían para la «languge», y ello sin hacer la menor mención a sus objeciones anteriores, a las objeciones que simplemente le habían llevado a descartar ese programa.

Porque resulta que, al concebir la idea de una «pragmática universal», Habermas no deja ninguna duda acerca de cuál es su modelo, es decir, no deja ninguna duda de que su modelo es ¡el proyecto de Fodor y Katz!. En efecto, en 1971 escribe: «Wittgenstein se mostró decididamente escéptico frente a la tentativa de desarrollar una teoría de los juegos de lenguaje... Si no me equivoco, Wittgenstein no razonó su renuncia a la teoría. Tenía ciertamente buenas razones para considerar impracticables los caminos conducentes a una teoría empirista o a una teoría constructiva del lenguaje. Un trascentalismo del lenguaje que trata de reconstruir un «lenguaje en general» constituidor de los objetos de la experiencia posible, yerra el uso no cognitivo del lenguaje. El empirismo lingüístico que trata de analizar un comportamiento lingüístico reducido a procesos y episodios observables no puede explicar la estructura intersubjetiva del lenguaje. Y un constructivismo como el de Carnap renuncia de antemano al análisis de los lenguajes naturales. Queda abierta una alternativa, que se ha desarrollado mientras tanto en discusión con ese análisis de los lenguajes naturales que renuncia a pretensiones teoréticas, a saber: el proyecto de una teoría generativa del lenguaje. Si se toma la gramática generativa como modelo para una pragmática universal, ¿por qué no habrían de hallarse y reconstruirse aquellos sistemas de reglas conforme a los que generamos los plexos de interacción, es decir, la realidad simbólica de la sociedad?»<sup>49</sup>. De modo que, fracasado el intento de rehabilitar el concepto clásico de reflexión, la conclusión final parece ser un «no» a Wittgenstein y a Gadamer, pese a la idea de éste de «fusión de horizontes», y un «sí» a Chomsky. Pero esa conclusión equivale a que a Habermas cabría hacerle ahora la misma observación que cinco años antes Habermas había hecho acerca de la idea de una gramática universal: «Ciertamente Fodor y Katz (y Habermas) tienen entonces que suponer la independencia sistemática del lenguaje de la teoría respecto del particularismo de los juegos de lenguaje a cuya descripción esa teoría ha de servir. Mas este supuesto no es sometido a discusión.»<sup>50</sup>

Pues bien, y para decirlo con la mayor brevedad posible, la oscilación de Habermas entre una versión fuerte, tautologizadora, y una versión débil de su tesis sobre la sustitución de cuestiones metodológicas por cuestiones sustanciales tiene que ver con su evidente indecisión acerca de si su

<sup>49</sup> *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pág. 76.

<sup>50</sup> *LCS*, pág. 224.

objección de 1966 a la idea de gramática universal de Chomsky, una objeción basada en definitiva en Gadamer, vale o no vale. Y cuanto mayor fue la importancia que en la obra de Habermas fue cobrando el concepto de «mundo de la vida» y, por tanto, (digámoslo así) el elemento gadameriano, tanto más gravoso empezó tácitamente a resultar el peso de esa indecisión. De ahí que Habermas comenzase a recurrir a «golpes de mano» como el que representa ese «desafío objetivo» que (rizando el rizo) nos hace *contextualmente* entrega de las estructuras *universales* buscadas.

Al lector atento (y un traductor no tiene más remedio que serlo) tampoco se le puede escapar otro intento más reciente de Habermas de escapar a esta situación, un intento, que, tiene su punto de gracia (y también de «escolástica»), pero que resulta harto problemático; yo lo llamaría el intento de dejar la razón, o «las presuposiciones y principios regulativos de comunicación lingüística», mucho más a mano. En *Teoría de la Acción Comunicativa* esas estructuras generales, al menos en los pasajes citados, quedan alojadas todavía, como hemos visto, en el «saber de fondo» constitutivo del mundo de la vida, que «sólo palmo a palmo se deja convertir en saber explícito», y ello sin más especificaciones. El que «precisamente a nosotros» nos resulten accesibles viene explicado por un «desafío objetivo» que, al poner en peligro la reproducción del mundo de la vida en conjunto, nos lo torna accesible en sus estructuras generales. En *Pensamiento Postmetafísico* Habermas ensaya una estrategia distinta: en el «saber atemático» constitutivo de «el» «mundo de la vida» Habermas introduce diferenciaciones por lo demás bien coherentes: distingue entre un saber más bien de superficie y un saber de fondo, entre un *Vordergrund* y un *Hintergrund*. Las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento quedan más a mano, quedan alojadas en el primero y además no son ingrediente de ningún «mundo de la vida» en concreto (!): «No todo saber atemático resulta ingrediente de un *determinado* mundo de la vida. Para un determinado mundo de la vida no es relevante aquel saber generativo universal que capacita a los hablantes competentes para emplear correctamente oraciones gramaticales en emisiones. Tampoco es relevante el saber acerca de cómo ha de procederse para cumplir los presupuestos pragmático-universales de la acción comunicativa; por ejemplo, el saber cómo se orienta uno por pretensiones de validez y cómo se imputan recíprocamente los agentes la capacidad de responder de sus actos; cómo se identifican objetos para establecer así el contacto entre lenguaje y mundo; cómo se distingue entre fines ilocucionarios y fines perlocucionarios, cómo separar al mundo subjetivo y al mundo social del mundo objetivo, cómo pasar de la acción a la argumentación. Todo esto es saber implícito que sólo es dominado intuitivamente y que exige el trabajo reconstructivo de las reconstrucciones racionales para ser transformado de un *know how* en un *know that*. Pero este saber prerreflexivo y atemático, de carácter universal, que pertenece a la competencia lingüística, sirve a la producción de actos de habla en general, genera acción comunicativa, pero no sirve a complemen-

tarla. Hemos de concentrarnos en otro linaje de saber atemático que complementa, acompaña y da contexto a la acción comunicativa. Se trata de ese saber concreto del lenguaje y del mundo, antepredicativo y precategórico, que se mantiene en la penumbra y que constituye el suelo aproblemático para todo saber temático y todo saber cotemático.»<sup>51</sup>

Creo que Habermas, desde que plantea por primera vez su programa de teoría de la «competencia interactiva» no ha dado ni una sola razón plausible en favor de que al «elemento universal» de la «competencia comunicativa» quepa situarlo en un *Vordergrund* más bien que en un *Hintergrund*. Pero no se trata tanto de esto como de otra cosa: en rigor Habermas tampoco ha dado ni una sola razón plausible en favor de la posibilidad de establecer una distinción tan neta, como la que en el texto citado parece establecer, entre un saber formal universal y el saber concreto del lenguaje y del mundo. «Dos dogmas del empirismo» de Quine y *Sobre la Certeza* de Wittgenstein pueden leerse como un alegato contra esa posibilidad. Más aún, a mí me parece que ni el propio Habermas contó nunca de hecho con ella: «Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la filosofía primera han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos de tipo ontológico o de tipo trascendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética».<sup>52</sup> Justo este necesario entreveramiento de reconstrucción de elementos formales y de consideraciones empíricas habla en contra de la neta distinción que Habermas pretende establecer. Y creo que es a ese entreveramiento al que se atiene Habermas en toda su obra. De modo que cabe decir que cuando Habermas

<sup>51</sup> *Pensamiento Postmetafísico*, p. 90.

<sup>52</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, I, p. 17.

trata de establecer tan neta distinción, o bien no se está tomando en serio la idea de «estructuras universales de la acción orientada al entendimiento», o bien no se está tomando en serio el concepto de «mundo de la vida», por lo menos en el aspecto que éste tiene de *Hintergrund*, de trasfondo. Por mi parte, considero también fracasada esta tentativa de Habermas de eludir la cuestión planteada. Por tanto aquí acaba mi trabajo, dejando a Habermas en la indecisión, o de optar por una tautología o de sucumbir a Gadamer, en vista de que, pese a su adhesión a Chomsky, tampoco parece ver claro el universalismo de Chomsky, es decir, tampoco parece ver del todo clara la segunda versión de su tesis.

Pero yo creo que en todo esto hay un fallo y permítame el lector una última consideración acerca de dónde pueda estar la raíz última del fallo. A mi juicio, lo que ocurre entre el rechazo del programa de gramática universal de la escuela de Chomsky, para recurrir a Gadamer, y la incondicional aceptación de ese programa de Chomsky en y tras la disputa con Gadamer es lo siguiente: Habermas se topa por primera vez con K.-O. Apel. Pero a mi juicio, Habermas siempre ha subestimado la coherencia de la filosofía de Apel. También Apel se percata muy bien, en buena parte instruido por Habermas, de que hay tradiciones de investigación empírica que han entrado en el terreno de lo que antaño la filosofía trascendental consideró su campo específico de conocimiento. Pero entre su propio programa de renovación de una filosofía trascendental en sentido estricto y los resultados de esas ciencias, Apel establece un puente que le permite mantener intacto el sentido y las pretensiones de ese programa. El *Selbsteinholungsprinzip*, el *selfmatching principle* de las ciencias reconstructivas viene a afirmar que «toda ciencia que tenga que ver con la reconstrucción de la ontogénesis o la filogénesis de la racionalidad humana, tiene que estar en condiciones de entender las propias pretensiones de racionalidad (es decir, las pretensiones de racionalidad que esa ciencia necesariamente tiene que entablar durante el proceso de reconstrucción) como posible resultado de la ontogénesis o, en su caso, de la filogénesis de la racionalidad humana.»<sup>53</sup> Si esto no fuera así, el discurso científico acabaría convirtiéndose en un *selfdefeating discourse*. Pero a su vez, el discurso científico no puede dar razón de esas pretensiones de racionalidad, aunque sólo sea porque él mismo, como discurso científico, las está presuponiendo «siempre ya». La elucidación de tales pretensiones representa, pues, un campo de conocimiento autorreflexivo que excede y antecede al de la ciencia empírica, ya verse ésta sobre la ontogénesis o la filogénesis de la racionalidad humana, o sobre cualquier otra cosa. El propio Apel señala «no sin satisfacción»<sup>54</sup> cómo la tesis de identidad entre ciencia empírica y filosofía, a que Haber-

<sup>53</sup> K. O. Apel, «Die transzendente Begründung der Kommunikationsethik», en *Archivo di Filosofia*, LIV 1986, p. 111.

<sup>54</sup> *Ibid.*

mas pareció inclinarse durante algún tiempo, ha venido a quedar sustituida en el propio Habermas por una tesis de complementariedad entre filosofía y ciencias reconstructivas.<sup>55</sup> Aunque la verdad es que sobre este punto Habermas sigue sin tener una opinión clara.

Frente a todo ello, Habermas insiste con toda razón en que «todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía primera han fracasado».<sup>56</sup>

Sin embargo, se produce un malentendido. Y es en este malentendido donde a mi juicio está la fuente de todos los problemas. Habermas parece querer suponer que la «división del trabajo» entre teorías de procedencia filosófica y teorías de procedencia no filosófica puede proporcionar «lo mismo» que pretendió proporcionar la filosofía trascendental en sentido estricto, y en concreto, «lo mismo» que pretende Apel, sólo que con un *status* epistemológico distinto. Y creo que es en este «lo mismo» donde radica el error de Habermas.

Veamos por qué no puede tratarse de «lo mismo» sólo que con un *status* epistemológico distinto. A este respecto no deja de ser irritante que ideas fundamentales de Habermas puedan rebatirse con simples argumentos formales. Considere el lector el siguiente: si, frente a Apel, las cosas son como dice Habermas, es decir, si no hay «fundamentaciones últimas», ni tampoco son practicables «golpes de mano» como los que Habermas pretende, entonces no puede haber «una» teoría de la racionalidad, pues esa teoría ni siquiera puede controlar las razones que nos llevan a aceptarla como una «buena» teoría de la racionalidad. Y *a fortiori*, no es posible «una» teoría de la argumentación porque difícilmente podría dar también razón de los argumentos que nos llevan a aceptarla como una «buena» teoría de la argumentación (esto es exactamente lo que Habermas había dicho contra Fodor en 1966). Dicho de otro modo, nuestra capacidad de argumentar, si las cosas son como dice Habermas, va sistemáticamente un paso por delante de la reconstrucción que podemos hacer de nuestra capacidad de argumentar. «The attempt to survey “meaning” or “reference” fails for the same reason the attempt to survey reason itself fails: reason can transcend whatever it can survey.»<sup>57</sup> No hace falta hacer de ello ninguna interpretación misteriosa. El propio programa de Habermas contiene una buena ilustración de cómo ello

<sup>55</sup> Cfr. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort 1983, pág. 130 ss.

<sup>56</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, I, p. 17.

<sup>57</sup> H. Putnam, *Representation and Reality*, MIT 1988, p. 119. Cfr., también H. Putnam, «Philosophers and Human Understanding», en: H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge 1983. No deja ser curioso que H. Putnam formule esta idea en una discusión con Fodor. Si no interpreto mal, lo que Putnam quiere decir (y esto es al menos lo que afirmo en lo que sigue) es que la necesaria renuncia a una teoría (completa) de la racionalidad (renuncia que creo que a Habermas le viene impuesta por su concepto de «mundo de la vida») no implica una renuncia al universalismo del concepto de razón.

puede ser así: una «teoría de la racionalidad» puede, según Habermas, quedar rebatida o venir sostenida por argumentos que poco o nada pueden tener que ver con esa «teoría de la racionalidad». Sólo que entonces (y ello por razones sistemáticamente anejas a la empresa) esa teoría ha dejado de reconstruir tantas cuantas sean las capacidades del razonante que se necesiten para aceptarla o rechazarla, es decir, sistemáticamente nunca podrá ser la «teoría de la racionalidad» que pretende ser, sencillamente porque no hay tal «teoría de la racionalidad». Habermas parece pensar que si no hay tal teoría, el contextualismo tiene la última palabra. Pudiera ser, pero mi idea es que no.<sup>58</sup> No se ve por qué en esas capacidades habría de anidar más el «particularismo de los juegos de lenguaje» que el universalismo de las buenas razones teoréticas. Y qué sea una buena razón teorética es algo que cada ciencia y cada teoría no tienen más remedio que empezar diciendo siempre de nuevo y con las mejores razones a que quepa recurrir, pues es ello lo que la define como ciencia o como teoría.

Si suponemos que al programa de Habermas no hubiera que hacerle otro tipo de críticas, el programa incluye, entre otros, suficientes fragmentos que establecen la vinculación entre acción, comunicación y validez, que basta a Habermas para hacer una defensa del «contenido normativo de la modernidad». Sólo cuando esa teoría se presenta con la pretensión de ser (o contener) «la» teoría de la racionalidad (y, en general, sólo cuando se pretende que de lo «normativo» puede haber (en principio) algo así como una teoría que lo aclare y reconstruya sin residuos), empiezan a producirse las circularidades de los golpes de mano metodológicos, o también las insatisfacciones ante programas científicos de neto corte universalista. Pero si no hay «la» teoría de la racionalidad, repare el lector en que todos los inmensos esfuerzos que ha dedicado Habermas a obligar a la lógica evolutiva inmanente a los desenvolvimientos históricos a darle «absolutamente» la razón, es decir, a destilar en la modernidad algo así como «las» «estructuras universales de la acción orientada al entendimiento», «las» «estructuras universales de la racionalidad comunicativa» tomadas en pureza, «las» «presuposiciones y principios regulativos de la comunicación lingüística», «*die laute Struktur der Verständigung*», esto es, la pura y desnuda estructura misma del entendernos, todos esos inmensos esfuerzos, digo, yerran su objetivo, pues no hay tal objetivo, es decir, no hay tal «*laute Struktur der Verständigung*». Por este capítulo *Teoría de la Acción Comunicativa* nos queda ya más bien detrás. Y resulta comprensible el esfuerzo que sobre el trasfondo de Habermas, vienen desarrollando discípulos de Habermas, por ejemplo A. Wellmer, por lograr una relación más adecuada entre Hegel/Adorno, el propio Habermas, las posiciones derivadas del pragmatismo, y la crítica radical de la razón.

<sup>58</sup> A. Wellmer, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Francfort 1993.