

Curso 2009/10
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/11
I.S.B.N.: 978-84-7756-953-4

CONCEPCIÓN ORTEGA CRUZ

**Totalidad y significado
en la psicología popular de J. Habermas**

Directora
MARÍA DEL ROSARIO HERNÁNDEZ BORGES



SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS
Serie Tesis Doctorales

A mi perrita *DIVA*. Mi tesoro máspreciado. Por constituir el sentido y enseñarme a conjurar el desánimo con la sonrisa.

A mi *MADRE*. Una mujer ilustrada. A quien le debo todo lo bueno que pueda llegar a ser.

Índice

INTRODUCCIÓN: DEL SIGNIFICADO A LA COMUNICACIÓN IDEAL COMO FUNDAMENTO DE UNA NUEVA TEORÍA CRÍTICA -----	15
- <u>Introducción al capítulo primero</u> -----	27
CAPÍTULO 1. DE LOS INTERESES RECTORES DEL CONOCIMIENTO AL PARADIGMA DE LA RACIONALIDAD-----	29
1.1. Conocimiento e interés: un fundamento epistemológico para la teoría crítica-----	30
1.1.1. Intereses rectores del conocimiento-----	34
1.1.2. Las ciencias empírico-analíticas y el interés técnico-----	36
1.1.3. Las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés práctico-----	41
1.1.4. La teoría crítica y el interés emancipatorio-----	46
1.1.5. Una visión crítica de la teoría de los intereses cognoscitivos-----	50
1.2. De la teoría de los intereses cognoscitivos al paradigma de la racionalidad comunicativa-----	56
1.2.1. La racionalidad comunicativa: un fundamento para el anticientificismo----	58
1.2.2. ¿Pierde protagonismo la racionalidad comunicativa?-----	71
- <u>Introducción al capítulo segundo</u> -----	81
CAPÍTULO 2. LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA: UN FUNDAMENTO PARA LA TEORÍA DE LA ACCIÓN Y LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD-----	83
2.1. Concepción formal de mundo y acción comunicativa-----	83
2.1.1. La concepción formal de mundo-----	84
2.1.2. De la teoría sociológica de la acción a la teoría de la acción comunicativa--	94
2.2. Una teoría de la sociedad definida por el paradigma del lenguaje-----	105
2.2.1. Acción comunicativa y mundo de la vida: categorías básicas de una teoría de la sociedad-----	105
2.2.2. Mundo de la vida y sistema: una difícil convivencia-----	122
- <u>Introducción al capítulo tercero</u> -----	135
CAPÍTULO 3. DE LA CONCIENCIA AL LENGUAJE. EL GIRO LINGÜÍSTICO COMO GARANTE DEL ANTIMENTALISMO Y LA INTERSUBJETIVIDAD-----	137
3.1. El giro lingüístico como estrategia antimentalista-----	137
3.2. La perspectiva analítica y hermenéutica como visiones complementarias del giro lingüístico-----	143
3.3. Entre la tradición y la pragmática formal: Apel, Putnam, Dummett y Brandom-----	156

- <u>Introducción al capítulo cuarto</u> -----	171
CAPÍTULO 4. LA PRAGMÁTICA FORMAL: UNA ADAPTACIÓN DE LA TEORÍA DEL SIGNIFICADO A LOS PRESUPUESTOS ANTICIENTIFICISTAS Y TRASCENDENTALES -----	173
4.1. Una revisión crítica de las teorías del significado-----	173
4.1.1. La semántica intencional: una versión mentalista del significado-----	174
4.1.2. Revisión del modelo orgánico de Bühler: aportaciones de la filosofía analítica y pretensiones de validez-----	179
4.2. La pragmática formal como empresa reconstructiva y la necesidad de criterios trascendentes-----	194
4.2.1. La pragmática formal como investigación reconstructiva-----	195
4.2.2. ¿Pragmática sin trascendencia?-----	213
- <u>Introducción al capítulo quinto</u> -----	219
CAPÍTULO 5: LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA: UN FUNDAMENTO LINGÜÍSTICO PARA LA PRAGMÁTICA FORMAL-----	223
5.1. Significado y pretensiones de validez: un requisito pragmático para el éxito ilocucionario-----	225
5.2. Una clasificación de actos de habla inspirada en la noción de validez-----	235
5.3. Del acto de habla estándar al mundo de la vida-----	243
5.3.1. El acto de habla estándar: ¿existe coincidencia entre el significado literal y el significado pragmático?-----	243
5.3.2. Acto de habla y mundo de la vida: ¿hacia una concepción pragmática del significado?-----	247
5.4. La perlocución como antítesis del entendimiento-----	254
5.4.1. Niveles de entendimiento: de la praxis ritual al habla argumentativa-----	254
5.4.2. La forma moderna de entendimiento-----	257
5.4.3. La forma fuerte y débil de entendimiento-----	268
- <u>Introducción al capítulo sexto</u> -----	275
CAPÍTULO 6. DE LA ACCIÓN AL DISCURSO. LOS PRESUPUESTOS PRAGMÁTICOS PARA EL ENTENDIMIENTO-----	279
6.1. De la acción al discurso-----	279
6.2. La lógica del discurso-----	287
6.2.1. De la lógica del discurso a la situación ideal de habla-----	292
6.2.2. La importancia de decir que no-----	297
6.2.3. El habla argumentativa entendida como proceso, procedimiento y producción-----	301
6.3. Discurso teórico y discurso práctico-----	310
6.3.1. El discurso teórico y la noción de verdad-----	311
6.3.1.1. La teoría consensual de la verdad-----	312

6.3.1.2. Realismo sin representaciones y verdad no epistémica-----	318
6.3.2. Un fundamento cognitivista para el ámbito práctico-----	328
CAPÍTULO 7. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA NOCIÓN DUALISTA DE TOTALIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA PSICOLOGÍA POPULAR-----	339
7.1. Un análisis materialista del significado-----	340
7.2. ¿Podemos concebir el significado fuera de la mente?-----	349
BIBLIOGRAFÍA-----	373

INTRODUCCIÓN

DEL SIGNIFICADO A LA COMUNICACIÓN IDEAL COMO FUNDAMENTO DE UNA NUEVA TEORÍA CRÍTICA

El pétreo zócalo de dolor que inevitablemente la propia existencia nos depara es ya tan alto, que sobre él no debieran levantarse aún los escombros de devastaciones y menoscabos, completamente absurdos por venir producidos por nosotros mismos, por representar un dolor adicional que nosotros mismos nos infligimos (J. Habermas)

Como suele decirse en estas ocasiones, Jürgen Habermas es un intelectual que no necesita ser presentado. Su gran proyección internacional, así como la gran pluralidad de temas tratados en sus obras, le convierten en uno de los referentes contemporáneos más importantes tanto en el ámbito académico como fuera de él. Sus esfuerzos por elaborar una teoría sistemática definida en términos postmetafísicos le atribuyen el mérito de ser un indiscutible representante de lo que Quentin Skinner denomina “retorno a la gran teoría”¹. El mérito es aún más encomiable si tenemos en cuenta que, contradiciendo la tópica imagen del intelectual que teoriza al margen de cualquier contacto con la realidad, Habermas elabora su proyecto teórico con una clara intención práctica: trata de reformular la teoría crítica con el objetivo, no sólo de describir el ámbito social, sino de dar respuesta a los problemas más acuciantes de las sociedades contemporáneas. Habermas pretende renovar así el análisis social, político y cultural desarrollado por la Escuela de Frankfurt en la década de los treinta, confirmándose como uno de los representantes más eximios de su denominada segunda generación².

La función socializadora asumida por los medios de comunicación de masas en las sociedades postindustriales suscita en la década de los veinte del siglo pasado un

¹ *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Alianza, Madrid, 1988.

² Quiero aclarar que no pretendo poner en duda lo afirmado, por ejemplo, por Rafael Fernández en el sentido de que no se debe identificar la teoría crítica con la Escuela de Frankfurt; véase: R. Fernández, “Metacrítica de la Teoría Crítica”, *Metapolítica*, volumen 5, número 19, septiembre de 2001. Véase también: J. M. Mardones, *Razón comunicativa y Teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985; T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 39-40; J. S. Dryzek, “Critical theory as a research program”, S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 97-119; S. Pablo Fernández, “Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Legado y diferencias en Teoría de la Comunicación”, *Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, nº 1, septiembre 1997. Sobre la recepción de la teoría crítica en el Estado español: J. M. Mardones, “La recepción de la Teoría Crítica en España”, *Isegoría*, nº 1, mayo de 1990, pp. 131-138. La exposición de algunas de las objeciones más relevantes formuladas a la teoría crítica habermasiana en: Honneth y Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986 (aquí se incluye, además, una relación bibliográfica elaborada por Görtzen sobre teoría de la acción comunicativa, pp. 455-518).

enorme interés por examinar cómo influye la interiorización de los valores culturales en la constitución de una sociedad que ejerce su dominio contradiciendo los intereses y necesidades de los sujetos implicados. Esta situación de control y dominio, cuyo análisis se convierte en objeto preferente de la teoría crítica de la sociedad, impone la conciliación de los ámbitos teórico y práctico con el objetivo de llevar a cabo una investigación que aspira a la transformación social. Siguiendo la línea establecida por la filosofía marxista de la historia, un primer momento de la teoría crítica se fundamenta en la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas es capaz de generar unas contradicciones que terminarán por desatar el potencial revolucionario. Sin embargo, autores como Horkheimer³, Adorno⁴ o Marcuse⁵ toman conciencia de que, en las denominadas sociedades postliberales, el ámbito cultural se encuentra perfectamente adaptado a los imperativos económicos. Por tal motivo, si la cultura para los frankfurtianos tiene el sentido ilustrado de perfeccionamiento de las capacidades humanas, la situación descrita en las sociedades postindustriales debe ser definida, más bien, como pseudocultura. La pseudocultura, que se impone como efecto de un proceso de tecnificación en el que la razón instrumental adquiere absoluto protagonismo, es el recurso necesario para desmovilizar a la colectividad. Esta situación histórica, que representa la tensión

³Con Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido V, Ámsterdam, 1947; Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1969; "Traditionelle und kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, París, 1937, Heft 2, pp. 245 y ss (recopilado en *Kritische Theorie* vol. 2, Fischer V., Frankfurt a. M., 1968 y traducido al castellano en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974); *Zur Antinomie der teleologischen Urteilstkraft*, Frankfurt, a.M. 1922; *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer V., Stuttgart, 1930; *Studien über Autorität und Familie*, F. Alcan (ed.), París, 1936; *The Eclipse of Reason*, Oxford Un. Press, New York, 1947; *Studies in Prejudice*, Harper, Nueva York, 1949-1950; con Adorno, *Sociologica*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M., 1962; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Fischer V., Frankfurt a.M., 1967 (versión resumida en *Eclipse of Reason*); *Kritische Theorie*, 2 vol., Fischer V., Frankfurt a.M., 1968; *Vernunft und Selbsterhaltung*, Fischer V., Frankfurt a.M., 1970; *Sozialphilosophische Studien*, W. Brede (ed.), Fischer V., Frankfurt, a.M., 1972; *Gesellschaft im Übergang*, W. Brede (ed.), Fischer V., Frankfurt, a.M., 1972; A. Schmidt (ed.), *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*, Kösel V., München, 1975. Véase también: H. Gumnior y R. Ringguth, *Horkheimer*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt T. V., 1973; M. Horkheimer, "La añoranza de lo completamente otro", *A la búsqueda del sentido*, ed. Sígueme, Salamanca, 1976.

⁴ Con Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido V, Ámsterdam, 1947; Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1969; *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1966; *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1963; *Gesammelte Schriften*, vol. 5, 1971; "Fortschritt, Zu Subjekt und Objekt" y "Marginalien zu Theorie und Praxis" en *Stichworte*, Ffm., 1969; *Philosophische Terminologie*, 2 vols., Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1973.

⁵ *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Bacon, Boston, 1964; *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York, 1941; *Negations*, Beacon Press, Boston, 1968; *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969; *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston, 1972; *Studies in Critical Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1973; *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press, Boston, 1978. Véase también: Habermas, "Herbert Marcuse", *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 227-296. En este capítulo se incluyen: "Introducción a un antihomenaje" (1968); "Sobre arte y revolución" (1973); "Diálogo con Herbert Marcuse" (1977) y "Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde" (1980).

dialéctica definida entre racionalidad e irracionalidad, obliga a los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt a adoptar una actitud pesimista que niega toda posibilidad de progreso a una sociedad dominada por los criterios de la razón tecnocrática. Es, precisamente, esta actitud la que marca un punto de inflexión entre Habermas y los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt.

Esta visión pesimista, o “síntoma de Frankfurt” como la denomina la socióloga Paula Lenguita⁶, se puede entender como reflejo de una situación histórica que no permite abrigar muchas esperanzas respecto al futuro. Como el propio Habermas reconoce haciendo referencia a los estudios sobre la primera teoría crítica de Helmut Dubiel⁷, hechos como la experiencia del nazismo, el estalinismo y el debilitamiento del movimiento obrero reflejan las complejidades de una sociedad en la que la cultura de masas aplica una estrategia de control basada en la violencia estructural. Ahora bien, la barbarie diagnosticada por Horkheimer, Adorno o Marcuse, puntualiza Habermas, no es consecuencia directa de la racionalización; es decir, del establecimiento progresivo de la racionalidad en los ámbitos político, económico o cultural. Es consecuencia de una mala gestión. Esta mala gestión se traduce en el dominio ejercido por la racionalidad científico-técnica exigiendo que su lógica de eficacia y rendimiento se convierta en el único fundamento. Para embridar esta tendencia expansionista, la solución no consiste en negar la racionalidad o las posibilidades emancipatorias: se trata de acotar el ámbito de actuación de la racionalidad instrumental estableciendo una alternativa, también racional, para el ámbito práctico. Es cierto que el potencial crítico de la esfera pública se ha visto gravemente afectado por la racionalización instrumental llevada a cabo en las sociedades modernas y que, como consecuencia de dicha afectación, se han perdido los vínculos con los ideales Ilustrados. Pero esta situación no se resuelve abogando por la utopía negativa: se resuelve consolidando la teoría crítica con la finalidad de rescatar los presupuestos emancipadores de la Modernidad Ilustrada⁸.

⁶ “La dominación tecnológica según la Teoría Crítica. Notas para una revisión del alegato pesimista de la Escuela de Frankfurt”, *Cinta de Moebio*, n° 15, diciembre de 2002.

⁷ *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978.

⁸ Véase: Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand V, Neuwied, 1962 (reeditada con nuevo prólogo en Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990); traducción al castellano: *Historia y Crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981 (las citas se referirán a la edición GG MassMedia, 1994). Véase también: *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand V, Neuwied, 1963; Suhrkamp V., Frankfurt a M., 1971; traducción al castellano: *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social*, Tecnos, Madrid, 1987 (la versión castellana se basa en la cuarta edición alemana de 1973). En *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, al igual que en *Theorie und Praxis*, Habermas utiliza el recurso del análisis marxista para desarrollar la crítica a la filosofía burguesa. No obstante, en estas obras ya se

Con su participación en la disputa sobre el positivismo⁹ y su acercamiento a la filosofía analítica, Habermas comienza a plantearse cuál puede ser el fundamento para esta nueva teoría crítica habida cuenta de que la filosofía hegeliana no parece un buen recurso para ello. Por este motivo, emprende el trabajo inspirado por la tesis de que el fundamento de una teoría de la sociedad tiene que definirse como una teoría del conocimiento. Entre las obras dedicadas a fundamentar este objetivo destaca *Zur logik der Sozialwissenschaften*¹⁰. No obstante, el proyecto teórico concebido con la finalidad de clarificar el contexto de surgimiento y aplicación de la teoría social se expone en *Erkenntnis und Interesse*¹¹. En esta obra, tras una reflexión sobre la noción kantiana de conocimiento y una tajante crítica al positivismo, defiende la hipótesis de que no es posible desligar el conocimiento de la esfera de los intereses humanos. Es necesario incidir en la relación existente entre conocimiento e interés con la finalidad de indicar los cauces por los que debe transitar la teoría crítica. Habermas termina reconociendo, sin embargo, que una alternativa que aboga por un enfoque epistémico no es la más adecuada para fundamentar la teoría crítica de la sociedad en la medida en que dicho enfoque se supedita a los imperativos de la filosofía de la conciencia. Va a ser necesario, por tanto, sustituir el paradigma de la conciencia, y la filosofía de la historia que le subyace, por un

vislumbran algunas de las matizaciones formuladas por Habermas a la tradición marxista con el objetivo de adecuarla a las condiciones impuestas por las sociedades del capitalismo tardío. En *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Suhrkamp V, Frankfurt a.M., 1968; traducción al castellano: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1992), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (coautor N. Luhmann, Suhrkamp V., Frankfurt a. M., 1971) y, sobre todo, en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Suhrkamp V, Frankfurt a. M., 1973; traducción al castellano: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991) Habermas se plantea de manera explícita el conjunto de problemas que afectan a las sociedades neocapitalistas. Véase también: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992 o J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2000.

⁹Th Adorno, et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1969; traducción al castellano: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973. Habermas, "Una polémica (1964): contra un racionalismo disminuido en términos positivistas", *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 45-70 o A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.

¹⁰Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967. La primera edición de esta obra se centra en "Literaturbericht zur Logik der Sozialwissenschaften", *Philosophische Rundschau*, Beiheft, 5, Tübingen, 1967; traducción al castellano: "Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales", *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 81-275. Fue reeditada y ampliada en 1982. La traducción al castellano se basa en la quinta edición alemana de 1982.

¹¹Al tomar posesión en 1965 de la cátedra de Sociología y Filosofía de la Universidad de Frankfurt, Habermas pronunció una conferencia que llevaba por título "Conocimiento e interés" (*Merkur*, n. 213, diciembre 1965, pp. 1139 bis 1153; la versión en castellano aparece publicada en *Ciencia y técnica como "ideología"*, pp. 159-181). Durante tres años siguió profundizando en los temas tratados en la conferencia y el resultado de dicho trabajo fue el libro *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp V, Frankfurt a.M., 1968; traducción al castellano: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982. La traducción al castellano se basa en la edición alemana de 1973 en la que se añade un Epílogo con numerosas aclaraciones teóricas.

paradigma del lenguaje que supla la subjetividad por la interacción comunicativa¹². El sujeto monológico de la filosofía trascendental kantiana debe ser sustituido por un modelo de sujeto que dialoga. Entre las obras más importantes de este periodo destaca su *opus magnum: Theorie des kommunikativen Handelns*¹³.

El objetivo de la teoría de la acción comunicativa es fundamentar normativamente la teoría crítica de la sociedad proponiéndose como alternativa a la filosofía de la historia a la que se mantuvo ligada la propuesta de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Para ello, Habermas defiende que la teoría de la comunicación cotidiana explicita un potencial racional que puede servir de respaldo a dicho fundamento. La teoría de la acción comunicativa remite así a una concepción neoclásica de la Modernidad en la que se reivindica la tesis Ilustrada de la vida guiada por la razón con el objetivo de ofrecer un diagnóstico de las sociedades contemporáneas que no renuncie a la transformación social. La Modernidad se descubre, por tanto, como un proyecto inacabado para cuya realización es necesario trascender las exigencias impuestas por la racionalidad instrumental centrandolo en el análisis en el ideal comunicativo. No se trata, como hemos dicho, de abogar por la desaparición de la racionalidad instrumental o tecnocrática: se trata de delimitar su uso al ámbito físicamente estructurado. El fundamento de la esfera social o simbólicamente estructurada, por el contrario, es competencia de la racionalidad comunicativa.

A partir de la publicación de *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas emprende la elaboración de numerosos trabajos con la finalidad de completar las diversas líneas de investigación encargadas de ofrecer un carácter sistemático a su proyecto

¹²En *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Suhrkamp, Frankfurt, 1976; traducción al castellano: *Reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981) las tesis defendidas por Habermas tienen ya un carácter estrictamente teórico. Aunque en la producción de finales de la década de los sesenta todavía se nota en Habermas la influencia ejercida por la filosofía de la historia concebida con intención práctica, lo cierto es que durante esta época comienza a vislumbrarse un desplazamiento hacia la fundamentación teórica.

¹³Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1981; traducción al castellano: *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987 y *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1988. Otras obras representativas de esta etapa son: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1983; traducción al castellano: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 2000), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1984; traducción al castellano: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989), *Der philosophische Diskurs. Zwölf Vorlesungen* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1985; traducción al castellano: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Taurus, Madrid, 1989) o *Nachmetaphysisches Denken* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1988; traducción al castellano: *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990).

teórico¹⁴. Sin embargo, en 1999 publica *Wahrheit und Rechtfertigung*¹⁵. La publicación de esta obra, en la que se recogen una serie de trabajos elaborados entre 1996 y 1998, suscita una serie de críticas que se debaten entre la crispación y la perplejidad. El motivo de estas objeciones es que en dichos trabajos Habermas acomete una serie de reformas que afectan a las nociones más relevantes de su propuesta: la racionalidad comunicativa, la acción comunicativa, el entendimiento o la verdad. Algunos de sus epígonos interpretan estas reformulaciones como una renuncia a los pilares en los que se sustenta su proyecto teórico, reabriéndose la polémica sobre si asistimos al inicio de una nueva etapa en la constitución de la teoría crítica habermasiana.

Como sabemos, mucho se ha discutido sobre si la teoría crítica de Habermas ha sufrido transformaciones profundas desde su *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* (1957)¹⁶ o si, por el contrario, existen líneas de argumentación que atraviesan su obra aportándole unidad¹⁷. Yo optaré por la tesis continuista, hasta el punto de que éste es uno de los criterios que he utilizado para organizar la exposición de este trabajo. Defiendo que, desde *Erkenntnis und Interesse* hasta *Wahrheit und Rechtfertigung*, el planteamiento de Habermas se somete a una serie de presupuestos que se mantienen inalterables a lo largo de su trayectoria teórica. Los cambios de perspectiva o las reformas conceptuales que acomete están determinados por dichos presupuestos evitando afrontar, en todo momento, transformaciones sustanciales. Estos presupuestos son el dualismo, el anticientificismo y el antimentalismo.

Si bien es cierto que carecemos de argumentos concluyentes (es decir, a salvo de cualquier posible discusión) para abogar por una perspectiva materialista, científica y mentalista, no es menos cierto que a esa misma dificultad se enfrentaría la opción

¹⁴Entre algunos de los títulos más relevantes podemos mencionar: *Erläuterungen zur Diskursethik* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1991; traducción al castellano: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000); *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1992; traducción al castellano: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998); *Die Einbeziehung des Anderen* (Suhrkamp V., Frankfurt a.M., 1996; traducción al castellano: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999); *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Suhrkamp V., Frankfurt del Meno, 2001; traducción al castellano: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002).

¹⁵ Suhrkamp, Frankfurt, 1999; traducción al castellano: *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002. Esta obra es comentada en el apartado que lleva por título “Comentario sobre *Verdad y justificación*”, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós Studio, Barcelona, 2003, pp. 69-91.

¹⁶ Publicado inicialmente en *Philosophische Rundschau*, ed. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1957, año V, nº 3/4 pp. 165-235; traducción al castellano: “Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”, *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social*, pp. 360-431.

¹⁷ Véase, por ejemplo: A. Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985, p. 144; F. Restaino, “Habermas. Difesa della ragione critica”, *Storia della filosofia*, IV, t. 1, pp. 871-893 o Franca D’Agostini, *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 406.

contraria. Dada esta circunstancia, me pareció tremendamente atractivo emprender el análisis de la propuesta habermasiana; es decir, indagar en los argumentos de un autor que afirma sin ambages que el debate emprendido entre el positivismo y el antipositivismo se ha resuelto a favor de este último. Motivación añadida aportaba el hecho de que Habermas transitara de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje con el objetivo de convertir la comunicación en fundamento del ámbito social. Tengo que reconocer, sin embargo, que este estímulo inicial no tardó en dar paso a la inquietud. La inquietud se originó porque, según me adentraba en el proyecto teórico del autor frankfurtiano, más conciencia tomaba de su dificultad. La extensión de su obra, la continua recurrencia a autores procedentes de ámbitos muy diversos, o el carácter no siempre lineal de su pensamiento, me hicieron abrigar la convicción de que el análisis global de su propuesta teórica se descubría, al menos, como una empresa arriesgada. Esta circunstancia suele obligar, y creo que la ingente producción bibliográfica existente sobre la obra de Habermas así lo demuestra, a seleccionar determinados aspectos de su teoría. No obstante, la selección le confiere a cualquier análisis un carácter fragmentario, y de forma muy especial si nos referimos al proyecto habermasiano debido a su naturaleza sistemática. Da la sensación de que, por muy compleja y fundamentada que pueda llegar a ser la crítica, siempre habrá algún contraargumento capaz de rebatirla. Este riesgo se acentúa si tenemos en cuenta que, debido a la gran proyección de la obra de Habermas, las interpretaciones que se han formulado a la misma son prácticamente innumerables; con lo cual, a la sensación de que las objeciones siempre serán incompletas se le une la convicción de que jamás serán originales. Por todo ello, y con la finalidad de hacer frente al efecto disuasorio que derivó del primer contacto con la obra habermasiana, decidí adecuar mis expectativas a la complejidad del objeto a tratar centrándome en el análisis del significado.

Evaluar la obra de Habermas desde esta perspectiva me parece interesante por dos motivos fundamentales: primero, porque al definir su proyecto como una teoría de la acción comunicativa, la noción de significado se convierte en pilar teórico; segundo, porque, a pesar del carácter explícito de algunas deficiencias a las que vamos a ser mención, éstas suelen pasar desapercibidas para sus críticos. La causa que explica esta situación es que en muchos casos se desatiende el análisis dando por hecho dos cosas: que la interpretación que hace Habermas de la tradición teórica en la que se apoya para proporcionar fundamento a sus nociones es correcta y que el fundamento proporcionado por dichas tradiciones es el adecuado. Sin embargo, tal y como intentaré demostrar a lo

largo de este trabajo, considero que esta actitud es errónea en la medida en que en la propuesta teórica de Habermas (y en concreto en su análisis del lenguaje y el significado) existen ejemplos que contradicen ambos presupuestos. Se da la circunstancia añadida de que algunas de las deficiencias detectadas pueden poner en entredicho la dimensión práctica a la que aspira este excelso representante de la Escuela de Frankfurt.

Indagando en la noción de significado manejada por Habermas llegué a la conclusión de que muchas carencias o errores derivaban de una premisa que seguía siendo operativa a pesar de que el autor frankfurtiano manifiesta su renuncia a la misma¹⁸: la remisión a una noción metafísica de totalidad. Para Habermas, la sociedad y el sujeto no son sistemas, son totalidades metafísicas. Concibiendo la sociedad y el sujeto como sistemas asumimos un concepto de organización compleja que no permite reducir el análisis del todo a la suma de las partes; este grado de complejidad no es óbice, sin embargo, para desarrollar una investigación materialista y científica de dicho sistema. Concibiendo, por el contrario, la sociedad y el sujeto como totalidades metafísicas negamos como premisa de partida cualquier tipo de análisis científico. (A este respecto, coincido plenamente con Hans Albert¹⁹ cuando afirma que la noción de totalidad a la que recurre Habermas para combatir el positivismo imposibilita el debate racional en la medida en que legitima toda decisión posible abocando su argumento a una forma de pensamiento cerrado, en el sentido popperiano). Al optar como presupuesto subyacente por una noción metafísica de totalidad, Habermas pretende ocultar un dualismo ontológico que, teniendo su efecto a nivel metodológico, determina la orientación y las posibilidades de la investigación sobre el significado. Dicha investigación se desarrolla con un enfoque intersubjetivo que rechaza el análisis científico de la mente, limitando el conocimiento del significado a la psicología del sentido común. Con el objetivo de incidir

¹⁸ Véase, por ejemplo: “Prefacio a la nueva edición” (1982), *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 14-15 o *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 404.

¹⁹ Aunque los primeros trabajos en los que H. Albert critica la propuesta habermasiana data de la década de los sesenta, este autor continúa, décadas más tarde, matizando algunas de las aportaciones hechas por Habermas e incidiendo en la relevancia que el racionalismo crítico tiene para el ámbito del derecho, la moral o la política; véase, por ejemplo: H. Albert, “Ein hermeneutischer Rückfall. Jürgen Habermas und der kritische Rationalismus”, *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, Neue Folge, Tübingen: Mohr, 1993, pp. 3-34; *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz*, Nomos, Baden-Baden, 1993; “Zur Kritik der reinen Jurisprudenz. Recht und Rechtswissenschaft in der Sicht des kritischen Rationalismus”, *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung*, Manzschke- Universitätsbuchhandlung, Wien, 1992, pp. 343-357; “Erkenntnis, Recht und soziale Ordnung. Zur Rechts und Sozialphilosophie des kritischen Rationalismus”, Alexy, Dreier y Neuman (eds.), *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Beiheft 44, 1991, pp. 16-29.

en esta tríada que constituye el sustento teórico del proyecto habermasiano este trabajo lleva por título: “Totalidad y significado en la psicología popular de J. Habermas”.

Al respecto me gustaría, sin embargo, hacer una aclaración: la noción de totalidad y psicología popular las propongo como claves interpretativas. No son conceptos que sean objeto de un análisis específico en el sistema categorial habermasiano: son nociones que actúan como *background* o trasfondo determinando de forma vinculante el potencial teórico y práctico de la teoría de la acción comunicativa. Al actuar como presupuestos incuestionables, Habermas no se siente en el deber de describirlos; al servir como presupuestos de una perspectiva dualista, Habermas se siente en la obligación de disimularlos. Por tal motivo, pido al posible lector o lectora de este trabajo que allí donde Habermas incida en la imposibilidad de acceder a un conocimiento que trascienda el saber ordinario, actualice como claves heurísticas la noción de totalidad y psicología popular.

En los seis capítulos que integran esta tesis intentaré demostrar que el análisis de los diversos aspectos teóricos tratados en cada uno de ellos está directamente determinado por los supuestos dualistas, anticientificistas y antimentalistas; es decir, por las categorías de totalidad y psicología popular. Estos presupuestos determinan la configuración de una teoría del significado que termina siendo inoperativa y, por tanto, incapaz de ofrecer fundamento a la teoría de la acción comunicativa. Por tal motivo, he optado por no dividir en partes el trabajo: desde el capítulo primero hasta el sexto intento que sirva como nexo esta misma línea argumental. Debido a la complejidad y extensión de la obra habermasiana, en determinados capítulos se concentra la exposición de un número de temas que puede aportar una dificultad añadida a la captación de esta perspectiva transversal. Para solventar en la medida de lo posible esta dificultad, al inicio de cada capítulo aparece una introducción cuyo principal objetivo es incidir en la conexión de los diversos temas tratados y en los aspectos en los que haremos hincapié para demostrar la tesis defendida.

La finalidad de los dos primeros capítulos es ofrecer el utillaje conceptual necesario para configurar la propuesta teórica de Habermas. En el capítulo uno comienzo exponiendo las tesis epistemológicas y metodológicas de *Conocimiento e interés*. Aunque, tal y como hemos indicado, el autor frankfurtiano renuncia a la perspectiva defendida en esta obra por insertarse en un paradigma de la conciencia que desatiende la interacción comunicativa, el objetivo de esta exposición es demostrar que los presupuestos dualistas, anticientificistas y antimentalistas ya son operativos en esta

primera formulación teórica. Al reivindicar Habermas la sustitución del paradigma de la conciencia por el paradigma del lenguaje, incidiremos en la noción de racionalidad comunicativa. Esta noción procedimental de racionalidad remite a la crítica de un sistema universal de validez que pone de manifiesto la influencia ejercida por los presupuestos anteriormente señalados. En el capítulo segundo analizamos dos conceptos que confirman sin posibles fisuras el acatamiento de Habermas a los criterios de totalidad y psicología popular. Estas nociones son: la acción comunicativa y el mundo de la vida. Con la acción comunicativa Habermas pretende incluir en el análisis sociológico un tipo de acción que garantice el vínculo con la racionalidad comunicativa. La acción comunicativa debe completarse, para ello, con el mundo de la vida. En teoría, Habermas reforma esta noción fenomenológica con la finalidad de representar los contextos que constituyen las diversas formas sociales de vida. Sin embargo, la definición *ad hoc* de dicho concepto evita cualquier interpretación empirista del mismo. Al proponer el mundo de la vida como uno de los dos componentes que integran la teoría de la sociedad (el otro sería el sistema) y definirlo como una totalidad inconocible, Habermas ratifica, una vez más, la tesis que pretendemos demostrar.

En los capítulos tres, cuatro y cinco, examinaremos cómo la noción de lenguaje y significado que Habermas propone están perfectamente adaptadas a los criterios de totalidad y psicología popular. Partiendo de estas premisas, el giro lingüístico (en cuyo análisis nos centramos en el capítulo tercero) es el destino *natural* para la propuesta habermasiana. Una metodología que reduce la complejidad del significado al uso público de expresiones ofrece fácil acomodo a los principios dualistas, anticientíficos y antimentalistas en los que se sustenta la teoría de la acción comunicativa. En el capítulo cuarto constatamos este mismo hecho al repasar el examen crítico al que Habermas somete la semántica intencional, la semántica referencial y veritativa, así como la corriente pragmática del significado. El balance final no permite adoptar ninguna de estas teorías del significado en la medida en que no se adecúan a los presupuestos de partida. Como alternativa, se propone una pragmática formal cuyo objetivo es reconstruir en términos ordinarios (es decir, no científicos) una base universal de validez en la que se sustenta el proyecto teórico habermasiano. El capítulo quinto lo dedicaremos a examinar cómo interpreta Habermas las nociones pragmáticas de ilocución y perlocución con la misma finalidad anteriormente señalada. Sin indagar en los problemas o incorrecciones que derivan del análisis pragmático, el autor frankfurtiano ajusta dichos conceptos a su propuesta teórica para ofrecer un fundamento circular a sus premisas.

La dinámica efectiva del procedimiento crítico al que remite la racionalidad comunicativa la analizamos en el capítulo seis. Debatendo en el seno de los discursos teórico y práctico las pretensiones de validez puestas en entredicho, los sujetos que interactúan en un proceso comunicativo coordinan sus acciones con el fin de establecer un acuerdo racionalmente motivado. En este contexto, el concepto que adquiere claro protagonismo teórico es el de argumentación. En la medida en que Habermas no logra proporcionar un respaldo verdaderamente pragmático al proceso argumentativo, se ve obligado a recurrir a una situación ideal de habla en la que se cumpla con los presupuestos de una comunicación libre de restricciones. Esta situación ideal ofrece ventajas teóricas al autor frankfurtiano a cambio de limitar la aplicación de su proyecto a situaciones contrafácticas. La situación ideal de habla es un concepto que pone de manifiesto que la propuesta comunicativa habermasiana prescinde de una teoría pragmática del significado.

Este trabajo finaliza con un capítulo dedicado a las conclusiones en el que sintetizo los principales errores detectados en el proyecto teórico de Habermas esbozando, para ello, una perspectiva materialista del significado. Aunque, obviamente, no puedo desarrollar dicha perspectiva en la medida en que este empeño supondría la elaboración de otra tesis doctoral, en dicho capítulo dedicado a las conclusiones pretendo señalar una doble circunstancia: 1) que Habermas no aporta argumentos concluyentes contra la posibilidad de desarrollar una investigación materialista del sujeto y la sociedad y 2) que sólo con una perspectiva materialista se puede abordar el análisis pragmático del significado. La diferencia entre un enfoque materialista y otro que no lo es radica en asumir el hecho de que sólo teorizando a un sujeto con mente es posible ofrecer fundamento al ámbito social.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO PRIMERO

El objetivo principal de este primer capítulo es demostrar que, a pesar de las reformulaciones o renunciaciones de las que son objeto las tesis expuestas en *Conocimiento e interés*, los presupuestos que inspiran esta primera etapa del pensamiento habermasiano siguen presentes en la constitución de la teoría de la acción comunicativa. Tal y como analizaremos en el apartado 1.1., en *Conocimiento e interés* Habermas se propone reivindicar la función crítica de la razón oponiéndose al dominio del tipo de racionalidad privilegiada por el positivismo: la racionalidad instrumental. La tesis defendida por el autor frankfurtiano es que todo proceso cognitivo está orientado por un sistema de intereses. Ahora bien, puntualiza Habermas, reconocer el carácter *interesado* del conocimiento no implica relegarlo al ámbito de lo inexplicable. Para evitar el riesgo de posturas teóricas que condenen el ámbito del conocimiento a la irracionalidad, Habermas propone la doctrina de los intereses rectores del conocimiento (subapartado 1.1.1.) distinguiendo tres tipos de intereses que, a su vez, están asociados a diversas esferas del saber: el interés técnico, que es el tipo de interés que subyace a las ciencias empírico-analíticas; el interés práctico, que sirve de fundamento a las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipatorio, que subyace a las ciencias críticas. Para justificar la existencia de un interés cognoscitivo técnico Habermas recurre a Peirce (subapartado 1.1.2.), para fundamentar la existencia de un interés cognoscitivo práctico recurre a Dilthey (subapartado 1.1.3.) y para justificar la existencia de un interés cognoscitivo emancipatorio recurre al psicoanálisis freudiano (subapartado 1.1.4.).

Sin embargo, tal y como pone de manifiesto el propio Habermas, intentar ofrecer fundamento a la teoría crítica partiendo de un sistema de intereses cognoscitivos lo abocó a un callejón sin salida en la medida en que dicho sistema propone un fundamento epistémico y metodológico que asume los presupuestos de la filosofía de la conciencia. La filosofía de la conciencia, que proyecta la imagen de un sujeto solitario, debe ser sustituida por una filosofía del lenguaje que otorgue todo protagonismo teórico a la interacción comunicativa. En este nuevo paradigma adquiere relevancia un tipo de racionalidad cuyo objetivo es embridar las aspiraciones expansionistas de la racionalidad instrumental poniendo de manifiesto que el ámbito práctico también puede ser objeto de una fundamentación cognitivista. Esta racionalidad es la racionalidad comunicativa (apartado 1.2.). La racionalidad comunicativa explicita el potencial racional que subyace

a la práctica cotidiana y que se traduce en la posibilidad de crítica de las denominadas por Habermas pretensiones de validez. Esta posibilidad de crítica permite la coordinación de acciones orientadas al entendimiento con la finalidad de establecer un consenso (subapartado 1.2.1.).

A pesar de la relevancia teórica que posee la noción de racionalidad comunicativa en la propuesta habermasiana, ésta es objeto final de reformulación. El último subapartado de este capítulo (1.2.2.) lo dedicaremos a examinar el alcance de dicha reforma. En él analizaremos cómo Habermas habla de tres raíces de la racionalidad (epistémica, teleológica y comunicativa) que están interconectadas gracias a la racionalidad discursiva. Algunos autores manifiestan su asombro y descontento ante una reformulación teórica que, consideran, marca un punto de inflexión. Yo me inclino a defender, por el contrario, que esta nueva propuesta no implica transformaciones significativas en el planteamiento inicial del autor frankfurtiano.

CAPÍTULO 1

DE LOS INTERESES RECTORES DEL CONOCIMIENTO AL PARADIGMA DE LA RACIONALIDAD

Uno de los objetivos prioritarios de Habermas es abordar el ya clásico problema de la relación teoría-praxis. Este análisis se concreta en la propuesta de una teoría crítica que, superando las limitaciones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, intenta ofrecer un diagnóstico adecuado de la modernidad. La estrategia utilizada por Habermas para ofrecer un fundamento a esta teoría crítica pasa por dos etapas diferenciadas: en *Conocimiento e interés* propone una perspectiva epistemológica basada en la descripción del sistema de intereses que rigen el conocimiento²⁰; en una etapa posterior decide sustituir dicho enfoque epistemológico por un fundamento de tipo pragmático centrado en la noción de entendimiento²¹. En esta segunda etapa se incide en el análisis de una racionalidad de tipo comunicativo que, superando la perspectiva instrumentalista con la que el positivismo aborda el examen de la racionalidad, es capaz de abarcar al ámbito simbólicamente estructurado. Esta noción de racionalidad comunicativa sirve de sustento a una teoría de la acción y a una teoría de la sociedad que, incidiendo en la noción de sentido, pretenden ser las herramientas adecuadas para analizar el proceso de racionalización que ha tenido lugar en las sociedades modernas.

Este cambio de perspectiva operado en el proyecto habermasiano a la hora de ofrecer un fundamento a la teoría crítica ha sido interpretado como un punto de inflexión que marca etapas bien diferenciadas en su propuesta. Yo no comparto esta interpretación. Evidentemente, sustituir un enfoque epistemológico por un enfoque pragmático tiene consecuencias teóricas y prácticas que tienen su reflejo en la propuesta del autor frankfurtiano. Lo que intento demostrar, no obstante, es que este cambio de perspectiva no implica una transformación profunda de los principios teóricos que inspiran su proyecto. La primera formulación de su teoría crítica se basa en una serie de presupuestos (como el anticientificismo y el dualismo metodológico) que siguen siendo operativos en su fase no epistémica. Estas opciones teóricas van a tener una clara influencia en la configuración de la teoría de la acción comunicativa habermasiana y es por este motivo

²⁰Para un resumen esclarecedor de los objetivos perseguidos por Habermas en *Conocimiento e interés*, véase: "Epílogo", op. cit., pp. 307-309.

²¹Este cambio de perspectiva implica la ampliación de su sistema conceptual con nociones como racionalidad comunicativa, acción comunicativa, mundo de la vida o sistema. Esta nueva perspectiva teórica comienza a gestarse en *La lógica de las ciencias sociales* (1966-1967) y adquiere una configuración definitiva en *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

por el que voy a comenzar exponiendo las tesis generales de la fase epistémica a pesar de que Habermas haya criticado o matizado algunas de dichas tesis.

1.1. Conocimiento e interés: un fundamento epistemológico para la teoría crítica

Tal y como hemos comentado, la primera generación de la Escuela de Frankfurt critica la perspectiva positivista de la ciencia al imponer el predominio de la racionalidad instrumental. Habermas hereda esta inquietud teórica dedicando buena parte de sus primeros trabajos a desarrollar dicha crítica. Según defiende, el positivismo favorece una actitud científicista que conduce al logocentrismo; es decir, a la creencia de que la racionalidad se identifica, única y exclusivamente, con la racionalidad cognitivo-instrumental²². Defendiendo este enfoque logocentrista, el positivismo sustituye la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia, renunciando así al sujeto cognoscente. Con el objetivo de demostrar las consecuencias negativas que desde un punto de vista teórico y práctico derivan de dicha sustitución, Habermas fomenta un debate que se desarrolla en el marco de la teoría del conocimiento. Para desarrollar ese debate se centra en la relación establecida entre Filosofía y ciencia ya que, según defiende, las transformaciones de las que ha sido objeto la teoría del conocimiento vienen determinadas por dicha relación. El distanciamiento de Filosofía y ciencia comienza a gestarse a partir de Kant, pero será con el desarrollo del positivismo cuando dicho distanciamiento adquiere un carácter concluyente, sentencia Habermas. Este hecho favorece la consolidación de una perspectiva científicista que denosta todo planteamiento teórico (incluyendo la propia teoría del conocimiento) que confunda la *episteme* con los valores²³.

²²Para un análisis sobre el contexto de surgimiento del positivismo y de las funciones ideológicas que cumple, véase: “Técnica y ciencia como ideología”, *Ciencia y técnica como “ideología”*, pp. 53-112. Entre los representantes del viejo positivismo que son tenidos en cuenta por Habermas destacan Comte, Mach y Peirce; entre los neopositivistas, Popper y Albert; véase también: “Comte y Mach: la intención del primer positivismo”, *Conocimiento e interés*, pp. 78-96. Para la discusión planteada entre Popper y Albert, véase: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, op. cit.; Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübinga, 1969 o *Plädoyer für kritische Rationalismus*, Piper, Munich, 1971; Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1971 o *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1967.

²³En 1967 Habermas tiene el proyecto de elaborar tres libros: el primero, que debía servir como prolegómeno, es *Conocimiento e interés*. Los dos siguientes, que no llegaron a elaborarse, tenían como objetivo llevar a cabo una reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica. El motivo de que estos dos últimos libros no llegaran a publicarse se debe, escribe Habermas en 1973, a que, mientras tanto, la crítica al científicismo se desarrolló de forma muy significativa. Así, autores alemanes como Apel, H. J. Giegel, E. Tugendhat o A. Wellmer, desarrollan una importante crítica a la filosofía analítica; la filosofía metódica procedente de Erlangen se plantea el problema de la fundamentación y, ya en el panorama de la lengua inglesa, se abre un intenso debate a partir de la confrontación de la teoría de la ciencia con la historia de la ciencia. Sin embargo, una de las líneas teóricas más prometedoras, en el sentido de elaborar una crítica sólida contra el científicismo, la integran teóricos como Searle (quien intenta desarrollar una teoría

La perspectiva científicista impuesta por el positivismo exige una diferenciación entre hechos y valores que influye en la constitución del nexo teoría-praxis. Ante esta situación, Habermas formula una denuncia y emprende una reivindicación. La denuncia pone de manifiesto que la supuesta neutralidad valorativa del positivismo es ficticia: el positivismo toma partido por el saber técnico (es decir, por los valores representados por las teorías empírico-científicas) imponiendo dichos valores al ámbito práctico. La reivindicación incide en el hecho de que, para llevar a cabo la necesaria simbiosis de teoría y praxis, debemos definir una teoría del conocimiento capaz de conjurar las restricciones cognitivo-instrumentales impuestas por el positivismo. Este es un requisito necesario si queremos proporcionar un fundamento al ámbito práctico capaz de garantizar la voluntad emancipadora de la teoría crítica. Para llevar a cabo este objetivo no podemos recurrir al conocimiento técnico sino a la reflexión, afirma Habermas. Por este motivo, *Conocimiento e interés* refleja el empeño por rescatar la experiencia de la reflexión definiendo nuevos ámbitos susceptibles de fundamento que permitan proponer una teoría de la sociedad a partir de la crítica radical del conocimiento²⁴. Habermas contrapone así el conocimiento científico a la reflexión. En la medida en que la reflexión se define en el marco de una teoría del conocimiento que es denostada por el positivismo, y en la medida en que el positivismo representa a la ciencia, la ciencia niega la reflexión. Hay que establecer, por tanto, un nítido hiato entre el conocimiento científico y el conocimiento reflexivo: el conocimiento científico no es capaz de actuar reflexivamente y la reflexión no puede definirse en términos científicistas.

Con el objetivo de llevar a cabo la restauración de la teoría del conocimiento en términos reflexivos, el autor de *Conocimiento e interés* analiza las propuestas teóricas de Kant, Hegel y Marx para evaluar las aportaciones que estos autores hayan podido hacer a este proyecto. La valoración final del autor frankfurtiano no es demasiado alentadora. La crítica kantiana del conocimiento no es buena candidata en la medida en que se basa en tres presupuestos que tendrían que ser objeto de matizaciones: el primer presupuesto remite a una noción de ciencia que procede del ámbito natural (en concreto de la Física y las Matemáticas), hecho que puede derivar en una actitud científicista; el segundo

de los actos de habla a partir de las propuestas de Austin o Strawson) o Wunderlich (quien se preocupa por analizar la estructura general de las situaciones de habla posibles). Estas cuatro líneas de argumentación dejan sin objeto a una crítica sistemática del científicismo, afirma Habermas, abriendo la vía para una fase constructiva que se concreta en la teoría de la acción comunicativa; véase: “Epílogo”, op. cit., p. 301.

²⁴ Véase: “La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad”, *Conocimiento e interés*, pp. 52-74; “Un fragmento (1977): el objetivismo en las ciencias sociales”, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 492. La respuesta de Habermas a M. A. Hill, quien le acusa de disolver la teoría de la sociedad en una teoría del conocimiento, se expone en el “Epílogo”, op. cit., pp. 301-302.

presupuesto implica distinguir entre una razón teórica y una razón práctica, circunstancia que puede poner en entredicho la relación teoría-praxis; el tercer supuesto remite a un sujeto ahistórico que puede dar lugar a una visión idealista de la teoría del conocimiento. La reflexión fenomenológica de Hegel representa una versión más adecuada de la crítica del conocimiento kantiana, afirma Habermas, al poner en entredicho los tres supuestos mencionados. Ahora bien, Hegel comete el error de no utilizar su Fenomenología para radicalizar la crítica del conocimiento sino para proclamar su desaparición. La Fenomenología llega al espíritu absoluto (definido como aquel saber que procura una comprensión total de la historia y del universo) porque Hegel lo coloca como premisa de partida. Este error elemental que Habermas detecta en el razonamiento hegeliano da lugar a una contradicción difícilmente disimulable: si la Fenomenología es la que produce el punto de vista del saber absoluto, y si el punto de vista del saber absoluto es el que se identifica con la auténtica ciencia, la Fenomenología tiene que ser ciencia antes de cualquier ciencia. De esta forma, Hegel tiene que enfrentarse al problema de la necesidad de un conocer antes del conocer. La ambigüedad se explicita porque si necesitamos cerciorarnos de la noción de ciencia en términos fenomenológicos es porque no estamos seguros de las condiciones del conocimiento. Pero, por otro lado, si la Fenomenología alcanza el saber absoluto ésta se convierte en superflua. Dicha ambigüedad va a persistir en la medida en que la Fenomenología rechaza el único procedimiento que sería capaz de legitimarla: el análisis epistemológico. Hegel elimina la epistemología al ser proyectada como filosofía del espíritu absoluto.

Con la reformulación marxista de las tesis de Hegel surge una nueva oportunidad teórica para radicalizar el proyecto epistémico²⁵. El análisis de las fuerzas productivas y la lucha de clases aportan una definición materialista (y no idealista como había ocurrido con la noción de automovimiento del espíritu absoluto hegeliano) del origen y transformación de la conciencia. Sin embargo, denuncia Habermas, el materialismo es incapaz de hacer frente a las deformaciones que el positivismo impone a la teoría del conocimiento. Marx no supo oponer resistencia a la presión ejercida por el positivismo del siglo XIX y esto le aboca a cometer el grave error de definir su proyecto teórico en términos científicistas. La consecuencia de este error es que, al igual que ocurrió con Hegel, Marx es incapaz de radicalizar la epistemología. Aunque Marx concibe las ciencias del sujeto como disciplinas críticas, sitúa éstas entre las ciencias

²⁵ Véase: “Metacrítica de Marx a Hegel: síntesis mediante el trabajo social”, *Conocimiento e interés*, pp. 32-52.

naturales; por tal motivo, no concibe la necesidad de justificar la teoría de la sociedad desde la perspectiva de la crítica del conocimiento. El error de Marx, afirma Habermas, consistió en no reflexionar de manera adecuada sobre los presupuestos metodológicos de la teoría de la sociedad confundiendo los ámbitos de la interacción y el trabajo como consecuencia de la perspectiva científicista que adopta. Desde el punto de vista de la investigación, Marx define una práctica social integrada por trabajo e interacción (es decir, por actividad productiva e interrelación)²⁶, pero desde el punto de vista categorial se limita al ámbito del trabajo. Dicho error lo incapacita para diferenciar correctamente entre crítica y ciencia experimental. Para abundar en la crítica, Marx tendría que restar protagonismo a la perspectiva científicista y al ámbito productivo incidiendo en un fundamento filosófico que centre su interés en la noción de interacción social²⁷.

Mientras que el error de Hegel consistió en subordinar la ciencia a una Filosofía autofundamentada, el error de Marx radica en subordinar la Filosofía a la ciencia. Para proponer una teoría del conocimiento basada en la reflexión hay que establecer una relación equilibrada entre ciencia y Filosofía y para ello, defiende Habermas, tenemos que formular una teoría de los intereses cognoscitivos capaz de explicitar la relación que guarda el conocimiento con las condiciones de vida de la especie humana. El científicismo no se supera reformulando la teoría, como creía Husserl, sino demostrando la conexión que existe entre conocimiento e interés²⁸. Ahora bien, esta conexión no puede

²⁶ Hegel, que en el periodo de Jena utiliza las nociones de trabajo, interacción y reconocimiento como categorías de determinación del sujeto, contextualiza al sujeto trascendental de Kant situando a la razón en coordenadas espacio-temporales. En un primer momento, Habermas retoma de Hegel el análisis de las categorías de trabajo e interacción. En un momento posterior, se centra en la noción hegeliana de reconocimiento (noción que ha tenido especial relevancia en la constitución de la teoría moral contemporánea). En esta reutilización habermasiana ha influido A. Honneth con *Die Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. Véase también: “Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, *Verdad y justificación*, pp. 181-220.

²⁷ Véase: Martín Cebollero J. B., “Jürgen Habermas. Crítica de la emancipación humana”, *Psicología Social Crítica*, Iralka, San Sebastián, 1995, pp. 118-126. El análisis de Habermas sobre la publicidad burguesa tiene dos consecuencias teóricas relevantes: por un lado, la investigación sobre la tendencia a la crisis del capitalismo tardío y, por otro, el desarrollo de una lógica de la evolución. El objetivo fundamental de estas propuestas teóricas es demostrar que el ámbito de la interacción debe completar el análisis de la esfera del trabajo desarrollado por Marx. De esta forma, el lenguaje adquiere una relevancia para la investigación social que no ha sido concedida por el marxismo; véase: *Historia y crítica de la opinión pública o Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pp. 25 y ss. La transformación de la noción de publicidad definida en términos comunicativos se analiza en el prólogo de 1990 de la obra *Historia y crítica de la opinión pública* y se inspira en J. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, 1994; véase también: “Über einige Bedingungen der Revolutionierung Spätkapitalistischer Gesellschaften”, *Kultur und Kritik*, pp. 70-86; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío y La reconstrucción del materialismo histórico* (sobre todo el apartado III).

²⁸ Véase por ejemplo: Fuller S., *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*, The University of Wisconsin Press, 1993. La vuelta al interés de la razón formulada en la propuesta teórica de Kant y Fichte (sobre todo de este último) ofrece una interpretación adecuada de la conexión establecida entre conocimiento e interés, afirma Habermas; véase: “Razón e interés: retrospectiva sobre Kant y Fichte”,

llevarse a cabo en términos empiristas: el objetivo es reivindicar la relación de conocimiento e interés emparentando dichos intereses con la historia natural de la especie humana sin renunciar, por ello, a la explicación trascendental. Esta conciliación de Darwin y Kant reivindicada por Habermas en *Conocimiento e interés* se convertirá en *leit motiv* de una teoría del significado interpretada en el marco de una pragmática formal²⁹.

1.1.1. Intereses rectores del conocimiento

Habermas formula la noción de *Erkenntnisleitende Interessen* (intereses rectores del conocimiento) o *Erkenntnisinteressen* (intereses cognoscitivos) en 1965 durante la lección inaugural en la Universidad de Frankfurt, contraponiéndola a la noción de teoría ofrecida por el positivismo y la filosofía clásica³⁰. El positivismo y la filosofía clásica, aunque se diferencian a la hora de definir la eficacia práctica de la teoría, coinciden en la actitud: mantener el hiato entre conocimiento e interés; actitud, afirma Habermas, manifiestamente inadecuada. Si queremos elaborar una crítica del conocimiento radicalizada hay que reivindicar la relación existente entre conocimiento e interés, para lo que es necesario explicitar las condiciones históricas que conforman al sujeto cognoscente y analizar las funciones que cumple el conocimiento en la reproducción de la vida social. La teoría de los intereses cognoscitivos se adapta a estas exigencias en la medida en que, por una parte, define el marco de condiciones *a priori* del conocimiento y, por otra, describe a un sujeto y a unas estructuras constituidas empírica y socialmente. Pero, ¿qué entiende Habermas por intereses?:

(...) Llamo intereses a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. (...) Trabajo e interacción incluyen *eo ipso* procesos de comprensión y aprendizaje; y a partir de un cierto grado determinado de desarrollo éstos deben quedar asegurados bajo la forma de investigación metódica si no se quiere poner en peligro el proceso de formación de la especie humana³¹.

Conocimiento e interés, pp. 194-215. Habermas reconoce el valor sistemático que la noción de autorreflexión de Fichte posee para la teoría de los intereses rectores del conocimiento en *Conocimiento e interés*, p. 212. Sobre las consecuencias de la teoría de los intereses cognoscitivos, véase: “Un fragmento (1977): el objetivismo en las ciencias sociales”, op. cit., pp. 494-496. Para la historia de la noción de interés podemos recurrir por ejemplo a Albert Esser, *Conceptos fundamentales de filosofía, II*, Herder, Barcelona, 1978.

²⁹ Tal y como analizaremos en los capítulos cuarto y quinto.

³⁰ Véase: “Conocimiento e interés” (1965), op. cit., pp. 159-181. Como el propio Habermas reconoce, su teoría de los intereses rectores del conocimiento se inspira en el ensayo de Apel publicado en 1964 y que lleva por título *El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje y el problema de las ciencias del espíritu*. En este trabajo Apel reivindica la visión teórica de la hermenéutica filosófica y de los juegos lingüísticos frente al programa neopositivista de la ciencia unificada.

³¹ *Conocimiento e interés*, p. 199. Para la crítica de Bubner, quien pone en duda el carácter generalizable de los intereses rectores del conocimiento, véase: “Epílogo”, op. cit., pp. 326-327. Véase también: Dallmayr,

El contexto vital se describe como un contexto de intereses, el cual depende de las diversas formas de acción y de saber asociadas. Los intereses rectores del conocimiento ponen de manifiesto el hecho de que los procesos cognoscitivos surgen de contextos vitales y que las formas de vida dependen de la conexión establecida entre conocimiento y acción. Ahora bien, la noción de interés no debe utilizarse con el objetivo de describir una reducción empirista de determinantes lógico-trascendentales: los intereses median entre la lógica que subyace a la formación de la especie humana y su historia natural pero no reduce la primera a la segunda. Hay que conciliar a Darwin con Kant haciendo compatible la descripción empírica con la descripción trascendental:

En la medida en que los intereses cognoscitivos son identificados y analizados por la vía de una reflexión sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu pueden pretender un estatuto “trascendental”; pero en la medida en que como resultado de la historia natural se los concibe, por así decirlo, en las perspectivas de una antropología del conocimiento tienen un estatuto “empírico”. Pongo “empírico” entre comillas, puesto que una teoría de la evolución a la que se exige que explique en términos de historia natural las propiedades emergentes características de la forma de vida sociocultural (en otras palabras, los elementos constitutivos de los sistemas sociales) no puede ser desarrollada en el marco trascendental de las ciencias objetivantes³².

Cuando hablamos de intereses cognoscitivos estamos hablando de un sistema de intereses ligados al conocimiento que poseen una naturaleza dualista: empírica y trascendental. Estamos hablando de un sistema de intereses que poseen, en consecuencia, una naturaleza cuasi-trascendental. Pero, ¿cuántos intereses integran dicho sistema? Este sistema está integrado por tres intereses: un interés cognoscitivo técnico, un interés cognoscitivo práctico y un interés por la emancipación. El interés cognoscitivo técnico surge de la relación forma de vida-trabajo; el interés cognoscitivo práctico se origina en el ámbito sociocultural y se define como el interés por la interacción simbólica; el interés por la emancipación surge como consecuencia del dominio ejercido en las sociedades humanas y se define como el interés por desarrollar una comunicación libre de coacciones³³. El sistema de intereses cognoscitivos representa, por tanto, el ámbito del trabajo, del lenguaje y del dominio³⁴.

“Materialien zu Habermas”, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974; en este trabajo Dallmayr propone sustituir la noción de interés por la de intencionalidad.

³² “Epílogo”, op. cit., pp. 332-333.

³³ “Conocimiento e interés”, op. cit., p. 176.

³⁴ En la cita expuesta en la página 34 de este trabajo, cita referida a la página 199 de *Conocimiento e interés*, Habermas hace referencia sólo a dos dimensiones: el trabajo (interés técnico) y la interacción (interés práctico). De esta forma debemos suponer que la esfera del poder o dominio (es decir, el interés emancipatorio) se incluye en el ámbito interactivo. En otras ocasiones, sin embargo, habla de tres

En relación a cada uno de estos intereses, y a los ámbitos por ellos representados, se define un tipo de investigación: 1) tomando como fundamento el interés cognoscitivo técnico se constituyen las ciencias empírico-analíticas que comprenden las ciencias naturales y las sociales en la medida en que pretendan un conocimiento nomológico; 2) tomando como fundamento el interés cognoscitivo práctico se constituyen las ciencias histórico-hermenéuticas, ámbito que estaría integrado por las humanidades y las ciencias históricas y sociales cuando se orientan hacia la comprensión del entramado simbólico, y 3) tomando como fundamento el interés emancipatorio se definen las ciencias de orientación crítica que abarcan el psicoanálisis, la crítica de la ideología y la Filosofía definida como disciplina reflexiva. La función que deben cumplir los intereses cognoscitivos en cada uno de estos ámbitos de conocimiento es orientar la investigación y garantizar su objetividad. El desarrollo de esta tarea es posible en la medida en que los intereses rectores del conocimiento son en sí mismos racionales, de tal forma que el sentido del conocimiento no puede clarificarse sin recurrir a la noción de interés. Con el objetivo de fundamentar esta tesis, Habermas analiza la propuesta de Peirce (interés técnico), Dilthey (interés práctico) y el psicoanálisis freudiano (interés emancipatorio). La finalidad de dicho análisis es demostrar que en el proyecto teórico de cada uno de estos autores se vislumbra la configuración de una teoría de los intereses rectores del conocimiento, aunque no fueran capaces de formularla adecuadamente al primar en ellos una perspectiva científicista. El propósito habermasiano es denunciar dicha actitud objetivista reivindicando el carácter trascendental de los intereses que subyacen a cada uno de estos ámbitos de investigación.

1.1.2. Las ciencias empírico-analíticas y el interés técnico

El análisis sobre el tipo de investigación que es propio de las ciencias de la naturaleza, y que Habermas desarrolla en *Conocimiento e interés*, tiene su origen en las conferencias impartidas por este autor en la Universidad de Heidelberg durante el semestre de invierno del curso 1963-1964. Coincidió este hecho con un periodo en el que los empiristas lógicos dominaban el ámbito científico sin encontrar una oposición sólida

dimensiones. En *Ciencia y técnica como ideología*, p. 176, afirma: “Mi tercera tesis, por tanto, reza: los intereses que guían al conocimiento se constituyen en el medio o elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación”. En esta ocasión, el dominio (es decir, el interés emancipatorio) posee el mismo estatus que el trabajo y la interacción.

capaz de ofrecer una alternativa a la perspectiva científicista³⁵. En este contexto, afirma Habermas, Peirce constituye una excepción al ser capaz de ofrecer una de las formulaciones más acertadas de la lógica de la investigación. Por tal motivo, el autor frankfurtiano lo utiliza como inspiración teórica de su propuesta desarrollando para ello la estrategia de enfrentar la teoría de Peirce a las tesis defendidas por el positivismo; para llevar a cabo este objetivo somete dicha teoría a una interpretación trascendental (interpretación exigida por la teoría de los intereses cognoscitivos) que violenta los principios de la propuesta peirciana.

La originalidad de Peirce, afirma Habermas, radica en que el análisis lógico de la investigación se basa en una comunidad de investigadores que desarrolla su trabajo en términos comunicativos. Atendiendo a esta aportación, si los enunciados verdaderos son aquéllos sobre los que cabe un consenso estable y no coaccionado, la realidad dependerá del conjunto de estados de cosas que se convierta en objeto de tal reconocimiento intersubjetivo: *lo que la realidad es coincide con lo verdadero que enunciamos sobre ella*³⁶. Al definir la realidad a través de enunciados verdaderos, y la verdad a través de interpretaciones que resisten el proceso de verificación al ser objeto de un reconocimiento intersubjetivo, Peirce puede concluir que lo real es conocible.

La preeminencia de una perspectiva que incide en la interacción comunicativa de una comunidad de investigadores que actúan en términos intersubjetivos se adapta perfectamente a los intereses teóricos habermasianos en la medida en que relega la actitud científicista a favor de una conceptualización trascendental del lenguaje. Pero cuando intentamos aplicar una perspectiva trascendental al ámbito cognitivo tenemos que hacer frente a una importante dificultad: cómo ofrecer una respuesta adecuada a la multiplicidad estimulativa procedente del entorno. Esta dificultad nos obliga a asumir el riesgo de tener que sustituir la lógica del lenguaje por una doctrina ontológica que abandone la perspectiva trascendental. Ante el temor de que pueda darse esta circunstancia, Habermas reclama el carácter trascendental de las reglas lógicas del proceso de investigación, definiendo dicho proceso como un marco de referencia en el que se determina el nivel de objetividad con el que puede ser analizada la realidad³⁷.

³⁵ En este sentido podemos hacer una excepción con el racionalismo crítico de Popper quien, sin embargo, no supo radicalizar la teoría del conocimiento, afirma el autor frankfurtiano; véase: “Apéndice a una controversia (1963): Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 35-41.

³⁶ *Conocimiento e interés*, p. 115.

³⁷ El planteamiento de Habermas ha sido objeto de muchas críticas que inciden en la capacidad explicativa de las ciencias naturales: si nos limitamos a las nociones de técnica, control o acción instrumental (como

Las reglas que regulan el proceso de investigación no se caracterizan por definir con una necesidad de tipo trascendental las condiciones del conocimiento posible, pero sí por establecer un método que, aplicado regularmente en determinadas condiciones empíricas, permite la definición intersubjetiva de las convicciones. La deducción, la inducción y la abducción³⁸ pueden actuar cuando se le atribuye a la naturaleza un sesgo instrumental concebido como un contexto trascendente encargado de definir las condiciones de objetividad. Los datos que derivan de un proceso de experimentación derivan de un experimento concreto y particular, sin embargo, permiten constatar una relación que se establece en términos universales. Este hecho, que explicita una necesidad *a priori*, es posible porque en el marco de la acción instrumental la realidad se objetiva bajo condiciones que establecen una relación necesaria entre lo particular y lo general. Es decir, para definir la lógica de la investigación según los parámetros de la teoría de los intereses cognoscitivos tenemos que someter la naturaleza a una interpretación trascendental que conciba como una necesidad *a priori* la relación definida entre lo general y lo particular. En la medida en que esta relación constituye la objetividad del conocimiento y emana de una condición *a priori*, queda expedito el camino para reivindicar la conciliación de la naturaleza empírica y trascendental del interés cognoscitivo técnico:

El marco trascendental del proceso de investigación fija las condiciones necesarias de extensión posible del saber técnicamente utilizable. Y puesto que ese marco está dado con la esfera funcional de la actividad instrumental, no puede ser concebido como determinación de una conciencia trascendental en general; depende más bien de la dotación orgánica de una especie que se ve obligada a reproducir su vida

parece que hace Habermas) estaría obviándose la dimensión explicativa de dicho ámbito científico. A este respecto parece que la intención de Habermas es demostrar qué es lo que desvela un enunciado verdadero respecto a la realidad, lo que no contradice el hecho de que las teorías puedan ser susceptibles de corroboración. La propuesta de Habermas define la investigación científica como una actividad que se desarrolla mediante la observancia de ciertas normas relativas a la constitución de conceptos, teorías, etc. Aunque determinados aspectos de estos cánones puedan variar, los relacionados con el poder predictivo y técnico se mantienen estables. Por tal motivo, Habermas argumenta, oponiéndose a Kuhn, que la noción de progreso científico es direccional; véase: "Epílogo", op. cit., pp. 329-331. Algunas puntualizaciones hechas por el propio Habermas a las propuestas teóricas de *Conocimiento e interés* y las respuestas a algunas objeciones se exponen en el "Epílogo", op. cit., pp. 297-337. En "Réplica a objeciones", *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 465, Habermas reconoce que a partir de la discusión teórica desarrollada por Kuhn y Feyerabend se dio cuenta de que en *Conocimiento e interés* hacía demasiadas concesiones a la teoría empirista de la ciencia; véase también: T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 87-91. Cuando Habermas respondió a las críticas formuladas a *Conocimiento e interés* con el "Epílogo" de 1973 no era consciente aún de las implicaciones filosóficas del contextualismo definido a partir del giro postempirista de la ciencia iniciado por T. Kuhn; véase: *Verdad y justificación*, p. 18.

³⁸ Formas de inferencia propuestas por Peirce. Según la interpretación habermasiana, la deducción prueba que algo debe comportarse de una forma determinada, la inducción que algo se comporta fácticamente así y la abducción que presumiblemente algo se comportará así. La abducción es la forma de inferencia que amplía nuestro saber; es la regla conforme a la cual introducimos nuevas hipótesis.

por medio de la acción racional con respecto a fines. En este sentido, el marco que establece *a priori* el sentido de la validez de enunciados empíricos es *como tal* contingente. Pero, al igual que no puede ser elevado al plano transempírico de determinaciones nouméricas puras, tampoco se lo puede concebir como surgido bajo condiciones empíricas —por lo menos en la medida en que hubiera que pensar su emergencia bajo las categorías que sólo él define³⁹.

Concibiendo el conocimiento como sustituto de la orientación instintiva del comportamiento, se puede concluir que la racionalidad definida en este ámbito de actuación se orienta por la satisfacción de un interés que no puede considerarse como un instinto pero que está conectado a un proceso vital: se trata de un interés rector del conocimiento orientado a la manipulación técnica. La metodología de la investigación empírico-analítica se configura en el contexto de la acción instrumental, siendo el interés técnico una estrategia orientativa que refleja esta forma concreta de adaptación de la especie garantizando la objetividad de este tipo de investigación⁴⁰. Lo que pretende demostrar Habermas con esta tesis es que las variaciones metodológicas propias de cada tipo de investigación se originan en las estructuras de vida de la especie humana garantizando su formación. El interés cognoscitivo técnico se le puede atribuir a un sujeto que posee una naturaleza empírica en la medida en que es miembro de una especie que se configura a través de una historia natural; pero también es un sujeto inteligible en la medida en que es miembro de una comunidad que utiliza referencias trascendentales para definir el mundo⁴¹. Como miembros de esta comunidad ponemos de manifiesto nuestra capacidad para comunicarnos. El error cometido por Peirce es que, al dejarse influir por la perspectiva positivista, no reconoció esta doble naturaleza. Es necesario, por tanto, someter su propuesta a una interpretación trascendental basándonos en el hecho de que el sujeto (que en este caso podemos entender como comunidad de investigadores) no limita su labor a la manipulación técnica: dicha labor también se define recurriendo a la comunicación.

³⁹ *Conocimiento e interés*, p. 142.

⁴⁰ Véase, en discusión con Parsons, “Notas para una discusión (1964): neutralidad valorativa y objetividad”, *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 71-77; véase también: “Apéndice a una controversia”, op. cit., p. 44. Como reconoce explícitamente Habermas en las pp. 310 y 333 del “Epílogo”, op. cit., en la obra *Conocimiento e interés* no expone de forma adecuada la distinción que existe entre la constitución del objeto y la validez. Para el debate mantenido entre Albert y Habermas sobre el papel metodológico de la experiencia, el estatus de los enunciados básicos, la relación de enunciados metodológicos y empíricos, así como al supuesto dualismo de hechos y decisiones, véase: “Una polémica (1964): Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”, *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 46-65 y para “Dos estrategias y una discusión”, ibidem, pp. 65-70. Las matizaciones habermasianas sobre el tema de los ámbitos precientíficos de los objetos de experiencia posibles se exponen en *Conocimiento e interés*, pp. 319-325.

⁴¹ Para una clara exposición sobre los problemas que acarrea a Habermas el intento de conciliar elementos trascendentales y no trascendentales a la hora de definir el papel de la naturaleza, véase: T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 136-153.

Si Peirce hubiese sido capaz de afrontar de forma correcta el análisis de esta dimensión comunicativa, afirma Habermas, hubiese tenido que asumir un ámbito intersubjetivo de interacción que se diferencia de la actuación racional respecto a fines que es, por principio, solitaria⁴². Al no haber sido capaz de reconocer la importancia de este ámbito, Peirce no puede analizar adecuadamente una comunidad de investigadores que se constituye y actúa en un ámbito empírico, pero que al tiempo desarrolla su labor utilizando reglas de la lógica de la investigación que poseen una función trascendente⁴³. La comunicación definida en una comunidad de investigadores presupone un tipo de conocimiento necesario para adquirir el saber técnico, pero éste no puede justificarse utilizando las categorías del saber instrumental en la medida en que se trata de un conocimiento ligado a las interacciones mediadas simbólicamente. Si bien es cierto que en un primer momento Peirce concedió importancia a la esfera comunicativa, en un momento posterior, se lamenta Habermas, incide en una concepción objetivista de la realidad que le aboca a relegar la praxis intersubjetiva para conceder mayor protagonismo a la actitud científicista impuesta por el positivismo. La interacción comunicativa debe describirse en términos intersubjetivos, y para ello no podemos prescindir de las referencias trascendentales que, a través del interés cognoscitivo técnico, utilizamos para definir el mundo.

En la formulación de esta crítica se establecen dos premisas que van a resultar esenciales para la constitución posterior de una teoría del significado adaptada a las exigencias de la propuesta habermasiana: 1) el ámbito comunicativo no puede analizarse

⁴² Al concebir la comunicación como un proceso interactivo, Habermas critica a Peirce (entre otros autores ya mencionados) por no haber tenido en consideración esta circunstancia. El objetivo de Peirce, afirma Habermas, es analizar el proceso comunicativo desde una perspectiva tan abstracta que le permita prescindir de la relación definida entre el hablante y el oyente; véase: “Charles S. Peirce sobre comunicación”, conferencia pronunciada por Habermas en 1989 en un congreso celebrado en Massachussets por la *Charles S. Peirce Society* y publicada en *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 37-58. Sin embargo, esta objeción teórica formulada por Habermas a Peirce ha sido también objeto de crítica. Jiménez Redondo tacha esta interpretación de ingenua en la medida en que el autor frankfurtiano lamenta que la individualidad y el entendimiento intersubjetivo se les convierta a Peirce en puros epifenómenos; véase: “Introducción”, *Textos y contextos*, pp. 26 y 29-31. A este respecto me gustaría hacer hincapié en un detalle teórico: Habermas critica a Peirce por no haber tenido en cuenta la importancia de la interacción comunicativa definida en términos intersubjetivos y, sin embargo, no le concede relevancia teórica a su teoría semiótica. La causa de este desinterés es que dicha teoría semiótica puede concebirse en los términos de una teoría de la mente: Peirce concibe el lenguaje como un proceso de semiosis que tiene lugar en la mente del intérprete y que consiste en la activación de sucesivos interpretantes heterogéneos (verbales, icónicos, afectivos y motores) cada uno de los cuales sirve como signo hasta derivar en la conducta.

⁴³ Para el análisis de algunas de las críticas planteadas por Habermas a Peirce y a Dilthey, véase: *Conocimiento e interés*, pp. 197-198, 200-201 y 214-215. Véase también: “Progreso técnico y mundo social de la vida”, *Ciencia y técnica como “ideología”*, p. 123 (publicado originalmente en *Praxis*, Zagreb, nº 1/2, 1966, pp. 217-228).

utilizando el método científico y 2) el ámbito comunicativo tiene que ser descrito en términos intersubjetivos. En el marco epistémico el fundamento de dichas premisas lo otorga la naturaleza semitrascendental de los intereses cognoscitivos. Cuando esta teoría de los intereses cognoscitivos sea sustituida por una teoría de la acción comunicativa el fundamento de dichas premisas lo ofrece una doble estructura del habla que se adecúa a los presupuestos trascendentales de la pragmática formal⁴⁴. Ambas estrategias confluyen, sin embargo, en un mismo objetivo: defender que el análisis del ámbito comunicativo tiene que desarrollarse en términos trascendentales o reflexivos, estrategia incompatible con la actitud científicista. Para intentar justificar que el ámbito simbólicamente estructurado tiene que ser objeto de un análisis bien diferenciado del método científico, Habermas propone la existencia de un interés cognoscitivo práctico. Este interés es el encargado de orientar la investigación histórico-hermenéutica remitiendo a una actitud participativa que no puede trascender los límites impuestos por el lenguaje ordinario.

1.1.3. Las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés práctico

El análisis del interés práctico lo lleva a cabo Habermas al hilo de una reinterpretación de la propuesta de Dilthey⁴⁵. En esta ocasión, el objetivo que persigue el autor frankfurtiano es bastante explícito: se trata de demostrar que el ámbito de las disciplinas sociales está indisolublemente vinculado al mecanismo de la comprensión. Reivindicar la metodología comprensiva para el ámbito social, afirma el autor frankfurtiano, nos obliga a abordar el análisis del sentido incidiendo en la intersubjetividad. Mientras que en el ámbito instrumental el interés cognoscitivo tiene como finalidad aprehender la realidad desde el punto de vista de la manipulación técnica, en el ámbito hermenéutico adquiere especial relevancia la intersubjetividad. La intersubjetividad es un requisito que, sustentado en un interés práctico, posibilita la supervivencia de la especie humana:

⁴⁴ Tal y como veremos en los capítulos tercero y quinto, la doble estructura del habla remite al componente proposicional (lo que decimos) y al componente ilocucionario (lo que hacemos al decir algo) del acto de habla.

⁴⁵ Recordemos que a mitad del siglo XIX, y debido sobre todo a las investigaciones de la Escuela historicista, se implanta en Alemania el debate sobre cuál debía ser la definición adecuada de las disciplinas sociales. Para el análisis de las tesis de Dilthey Habermas se basa en el vol. VII de los *Gesammelte Schriften*; en el vol. V (sobre todo en los trabajos dedicados a la hermenéutica); en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* y en el primer libro de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, volumen I. Sobre los límites del planteamiento de Dilthey y su posible relación con un pragmatismo lógico-trascendental, véase *Conocimiento e interés*, p. 153. La valoración habermasiana de la propuesta de Dilthey se expone en *ibidem*, pp. 148-153.

La comprensión hermenéutica se dirige por su estructura misma a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos, y una comprensión recíproca entre individuos y grupos con tradiciones culturales distintas. Hace posible la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa. De este modo se elimina el peligro de una ruptura de la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la biografía individual y de la tradición colectiva a la que se pertenece como en la horizontal de la mediación entre tradiciones de diversos individuos, grupos y culturas diferentes. Si estas corrientes de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental, es decir, la posibilidad de acuerdo sin coerción y de reconocimiento sin violencia. Dado que esta condición es el presupuesto de la praxis, llamamos “práctico” al interés rector del conocimiento de las ciencias del espíritu. Se distingue del interés cognoscitivo técnico porque no está dirigido a aprehender una realidad objetivizada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión, sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo⁴⁶.

El interés práctico, que determina la génesis de las ciencias del espíritu y la aplicación hermenéutica, tiene un origen antropológico que, en este caso, responde a imperativos de la vida social y cultural: la supervivencia depende de las condiciones de desarrollo de un entendimiento intersubjetivo que da lugar a un consenso sin coacciones. La posibilidad de establecer un acuerdo mediante el uso intersubjetivo del lenguaje ordinario se erige en característica de una interacción social que sólo puede ser descrita utilizando como recurso la comprensión. Mientras que la investigación empírico-analítica se enfrenta al fracaso de una acción teleológica y para resolver esta situación recurre a reglas técnicas, la comprensión hermenéutica se enfrenta a una alteración del consenso que para ser superada obliga a interpretar las manifestaciones que obstaculizan la reciprocidad de comportamientos. Este análisis, afirma Habermas, no puede desarrollarse adoptando una estrategia científicista, hecho que demuestra la imposibilidad de aceptar el proyecto de una ciencia unificada. La propuesta que incide en la posibilidad de una ciencia unificada obvia el hecho fundamental de que el ámbito simbólicamente estructurado no puede trascender los límites comprensivos impuestos por el lenguaje ordinario⁴⁷. Y justamente éste, defiende el autor frankfurtiano, es el error cometido por

⁴⁶ *Conocimiento e interés*, pp. 182-183.

⁴⁷ Es la noción de sentido la que fundamenta el dualismo metodológico en la medida en que pone de manifiesto, afirma Habermas, que las disciplinas sociales necesitan recurrir a una metodología definida en términos hermenéuticos. Para justificar esta afirmación el autor frankfurtiano reconstruye las diversas etapas por las que ha discurrido el debate planteado entre *explicación* y *comprensión* concluyendo que la última de estas etapas argumenta a favor del antipositivismo. El planteamiento habermasiano sobre la importancia que posee el lenguaje para la tradición hermenéutica (frente a las tesis de la filosofía de la conciencia y el empirismo) se expone, fundamentalmente, en “Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales”, op. cit. y “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 277-306. En 1981 (en concreto en *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 147-196) Habermas vuelve a analizar la problemática de la comprensión en las ciencias sociales haciendo un repaso de la teoría de la ciencia, la fenomenología, la etnometodología y la hermenéutica. El objetivo en este caso es demostrar que la comprensión remite a la problemática de la racionalidad. También resulta bastante esclarecedora la exposición de McCarthy sobre “Comprensión e investigación social”, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 167-198. En *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 33-35, Habermas

Dilthey, quien víctima de un positivismo larvado somete el interés práctico a un análisis

comenta las dos objeciones principales que le formularon cuando defendió por primera vez en 1967 la tesis de que las ciencias sociales no podían prescindir de la dimensión hermenéutica: la primera objeción se basaba en el argumento de que la hermenéutica no es asunto de la metodología y la segunda se apoyaba en una supuesta mistificación de la interpretación; véase: Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor (lingüística y conocimiento), Madrid, 1993, pp. 143-144; edición inglesa ampliada: *The Linguistic Turn in The Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1999. Véase también: Abel, “The operation called Verstehen”, *American Journal of Sociology*, nº 54 (1968); el análisis realizado por Habermas sobre el artículo de Abel se expone en “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, op. cit., pp. 138-143. Véase también: Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Harcourt, New York, 1976 y Dallmayr y McCarthy (eds), *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1977. Unas anotaciones sobre el transcurrir histórico de la hermenéutica se exponen en T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 205-206 (completar con: Apel, “Das Verstehen”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bonn, 1955 o R. Palmer, *Hermeneutics*, Illinois, 1969). Partiendo de la crítica a la interpretación sociolingüística de la comprensión, Habermas proyecta dos posibles alternativas para ofrecer contenido a la propuesta hermenéutica: por un lado, la posibilidad de elaborar una teoría general del lenguaje (posibilidad que será desarrollada por el propio Habermas) y, por otro, radicalizar el estudio sobre las condiciones necesarias para la interpretación (radicalización que, superando las deficiencias de la propuesta de Winch, ejemplifica la hermenéutica de Gadamer). Habermas reconoce a Gadamer (*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1953) el mérito de haber concedido, en continuidad con Wittgenstein, la relevancia merecida a la comunicación ordinaria. Sin embargo, la hermenéutica gadameriana es objeto de crítica en la medida en que, afirma, no es capaz de aunar la perspectiva teórica y práctica. El intérprete, según Gadamer, no se enfrenta de manera neutral y objetiva al objeto sino que arrastra una serie de creencias, de normas o conceptos que, definidos como expectativas, constituyen un horizonte desde el cual enfrentarse a lo dado. El proceso interpretativo tiene así un carácter hipotético y circular. El objetivo de esta actuación hipotética y circular es conseguir una unidad correcta de sentido; una correcta “fusión de horizontes”. Habermas no está de acuerdo con Gadamer. El autor frankfurtiano cree necesario superar la absolutización gadameriana de la tradición ofreciendo un marco para la crítica. En “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, op. cit., Habermas responde a las tesis expuestas por Gadamer en *Hermeneutik II*, *Gesammelte Werke Bd. 2*. Algunas referencias para el debate Habermas-Gadamer pueden ser, por ejemplo: P. Ricoeur, “Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue”, *Philosophy Today*, vol. 2, nº 4, 1973, pp. 153-165; D. Misgeld, “Critical Theory and Hermeneutics: The Debate between Habermas and Gadamer”, J. O’Neill (ed.), *On Critical Theory*, The Seabury Press, New York, 1976; A. Giddens, “Habermas’ Critique of Hermeneutics”, *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, London, 1977, pp. 135-164; J. Mendelson, “The Habermas-Gadamer Debate”, *New German Critique*, nº 18, 1979, pp. 44-73 o U. Nassen, “Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs”, U. Nassen (ed.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, Munich, 1982, pp. 301-321; Bubner, Gramer y Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, 2 vols. Mohr, Tübingen, 1970 (aquí se incluye “Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik” 1970). Véase también: J. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992 y G. F. de Maliandi, “Estudio crítico. Límites de la Ilustración. La crítica de Gadamer a la filosofía trascendental: su aplicación en la polémica con Habermas”, *Cuadernos de ética*, nº 8, diciembre 1989, pp. 87-97. Para la discusión que mantiene Habermas con MacIntyre sobre su noción de tradición y traducción véase: *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 214-224. Para la exposición de Habermas sobre la posibilidad de aprender de la historia y su propuesta de mediatizar dicho aprendizaje con la crítica, véase: “¿Aprender de la historia?”, *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 41-48 o “Respuestas a las preguntas de una comisión de encuesta del parlamento” en ibidem, pp. 73-74; véase también: Julieta Mendoza, “El concepto de crítica en la disputa Gadamer-Habermas”, *Sentido*, Revista de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, agosto, 2000, nº 7, pp. 24-33. La importancia concedida por Habermas a la crítica debe interpretarse desde la perspectiva del enfrentamiento a un historicismo que amenaza con obviar las enseñanzas traumáticas, como la del holocausto. Este debate es el que se desarrolla bajo el rótulo de “Disputa de los historiadores” (*Historikerstreit*). Se conoce como disputa de los historiadores la discusión que tuvo lugar en el ámbito académico alemán años antes de la caída del muro de Berlín con el objetivo de dar respuesta a la pregunta de cómo pueden los alemanes reconciliarse con su historia después de la terrible experiencia del holocausto. La disputa de los historiadores fue motivada con la publicación, en versión alemana, del libro de D. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Taurus, Madrid, 1997.

objetivista⁴⁸. Por tal motivo, es incapaz de atribuirle la relevancia necesaria al contexto de intereses en el que se define una comprensión hermenéutica que no puede prescindir del enfoque trascendental.

La validez intersubjetiva de los símbolos no pone en peligro la identidad particular de cada sujeto porque la comunicación intersubjetiva permite tanto la identificación como la no identificación: permite la identificación en la medida en que compartimos significados; permite la no identificación en la medida en que cada “yo” se diferencia de los demás. El diálogo se convierte, de esta forma, en el lugar de encuentro donde se explicita la relación dialéctica establecida entre lo particular y lo general⁴⁹. Si la comprensión hermenéutica debe asumir la dialéctica de lo particular y lo general (es decir, de la vivencia y la objetividad), ésta debe acceder al ámbito común donde al menos dos sujetos se comunican utilizando símbolos compartidos intersubjetivamente con la finalidad de hacer público el ámbito subjetivo. Para ello, el intérprete no puede actuar en una actitud científicista o de tercera persona: el intérprete debe asumir una actitud realizativa o participante actuando como un interlocutor más en un proceso de diálogo⁵⁰. El intérprete no puede trascender su situación hermenéutica de partida, pero la objetividad interpretativa (objetividad que se aprehende en el proceso comunicativo) la garantiza el hecho de que el sujeto que comprende se comprende a sí mismo a través de la objetividad representada por los demás⁵¹. Es decir, la intersubjetividad garantiza la objetividad.

Al manejar la noción de una comunidad estructurada al mismo tiempo por la historia y el lenguaje, la comprensión hermenéutica tiene que utilizar categorías

⁴⁸ Dilthey propone una forma elaborada de comprensión hermenéutica, afirma Habermas, en la que los significados a los que accedemos por medio de dicha comprensión se insertan en un contexto biográfico siendo, al mismo tiempo, sentidos compartidos. La biografía se constituye a nivel vertical como la continuidad temporal de las vivencias acumuladas por un individuo y a nivel horizontal gracias a la comunicación intersubjetiva. Esta dialéctica del todo y de las partes es la que caracteriza a la “comunidad de unidades vivas”, comunidad que constituye el marco objetivo para las ciencias del espíritu. Sin embargo, Dilthey comete el error de someter el interés práctico a una interpretación objetivista, puntualiza el autor frankfurtiano, que le impide reconocer el valor teórico de un criterio trascendental que nos permite definir las condiciones objetivas del conocimiento sin renunciar a las exigencias universalistas. Para completar la crítica de Habermas a Dilthey es de gran interés su artículo: “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, J. Niznik, T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 13-42.

⁴⁹ Véase: A. Manzanares Pascual, “Diálogo y Lenguaje. Notas de aclaración y fundamentación”, *Espéculo*, n° 28, 2004-2005.

⁵⁰ Véase: *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 38 y *Pensamiento postmetafísico*, pp. 133-134. El origen de la actitud realizativa se puede entender, afirma Habermas, como una generalización profana de la actitud adoptada frente a los objetos sagrados.

⁵¹ Véase: R. Feleppa, “Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth”, *Philosophy of the Social Sciences*, n° 11, 1981, pp. 53-64 o R. C. Jennings, “Translation, Interpretation and Understanding”, *ibidem*, n° 18, 1988, pp. 343-353.

universales para captar sentidos individuales⁵². Esas categorías universales las sustenta un interés práctico que define las condiciones objetivas del conocimiento social remitiendo al lenguaje ordinario. Este lenguaje ordinario es, al tiempo, lenguaje y metalenguaje. Por este motivo, el lenguaje ordinario asume la función de interpretarse a sí mismo, siendo labor de la hermenéutica explicitar dicha autointerpretación poniendo de manifiesto el poder reflexivo que emana del lenguaje ordinario y que se refleja en los procesos comprensivos. Esta labor hermenéutica la posibilita un interés práctico que, a pesar de tener su origen en la historia evolutiva de la especie humana, no puede ser objeto de un reduccionismo empirista. Este interés práctico garantiza el uso intersubjetivo del lenguaje ordinario estableciendo un acuerdo sin coacciones ni restricciones que sólo puede ser descrito mediante una metodología comprensiva.

Pero, ¿cuál es el fundamento antropológico de este interés práctico? Dar respuesta a esta pregunta no es baladí si tenemos en cuenta el hecho de que este interés rector del conocimiento orienta la investigación social y que para hacerlo defiende la relevancia de un criterio que puede ser puesto en entredicho como es la intersubjetividad. Esta importancia se acentúa si tenemos en consideración que la intersubjetividad es uno de los presupuestos fundamentales que Habermas mantiene a lo largo de toda su trayectoria teórica. El autor frankfurtiano exige, además, que el uso intersubjetivo del lenguaje sea analizado mediante una metodología comprensiva que rechace cualquier pretensión reduccionista, y ésta es también una exigencia prioritaria de la teoría de la acción comunicativa. En una primera etapa, el fundamento de esta opción teórica lo ofrece un sistema trascendental de intereses rectores del conocimiento; en una etapa posterior, una pragmática formal definida a partir de unos presupuestos trascendentales a los que tiene que adecuarse la interacción comunicativa. Esta interacción comunicativa podemos catalogarla como normal cuando se adapta a los requisitos intersubjetivos dando lugar a un acuerdo que se establece sin coacciones ni restricciones. Cuando en el proceso interactivo se altera este requisito nos enfrentamos a un proceso comunicativo distorsionado en el que se pone de manifiesto la existencia de una situación patológica. En esta circunstancia, adquiere relevancia teórica el tercer tipo de interés cognoscitivo: el interés emancipatorio.

⁵² Habermas afirma que el psicoanálisis de Freud, concebido como teoría general de los procesos de formación biográfica, ofrece una respuesta a esta cuestión; véase: *Conocimiento e interés*, pp. 216-219.

1.1.4. La teoría crítica y el interés emancipatorio

Si ya la definición del interés técnico y práctico puede generar algunos problemas, éstos se acentúan en el caso del interés emancipatorio. Al propio Habermas le resulta complicado definir sin ambigüedades un interés que se configura en los contextos en los que el dominio (es decir, la represión ejercida normativamente por el poder) afecta al ámbito comunicativo dando lugar a un proceso de comunicación sistemáticamente deformada:

Mientras que el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico tienen sus bases en estructuras de acción y de experiencia profunda (¿invariables?) y están vinculados a los elementos constitutivos de los sistemas sociales, el *interés cognoscitivo emancipatorio* posee un estatuto derivado. Asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con un “dominio objetual” que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación *sistemáticamente deformada* y de una represión sólo legitimada en apariencia. Por ello es también derivado el tipo de experiencia y de acción que corresponde a este dominio objetual⁵³.

Habermas califica el interés emancipatorio como un interés derivado en la medida en que la situación de comunicación distorsionada no es, a diferencia del trabajo y la interacción, un elemento invariable de la vida social y cultural. El interés emancipatorio está inscrito en la estructura comunicativa de la especie humana y en este sentido es invariante; sin embargo, es variable en la medida en que depende de las condiciones históricas en las que se desarrolla el trabajo y la interacción⁵⁴. A pesar de esta ambigüedad, la función teórica asignada al interés emancipatorio es relevante: el interés emancipatorio es el encargado de orientar la labor investigadora de las ciencias críticas garantizando su objetividad. A la hora de definir el ámbito de la investigación crítica surge, no obstante, un nuevo problema: definir sus referentes teóricos. Aunque

⁵³ “Epílogo”, op. cit., pp. 324-325. Respecto a la crítica dirigida contra la identificación de autorreflexión e interés emancipatorio, véase: Introducción a la edición de 1971, “Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, *Teoría y praxis*, pp. 25-26. Sobre el modelo de autorreflexión solitaria: ibídem, pp. 38-39. Para algunas de las críticas planteadas a la noción de interés emancipatorio de Habermas (como la de Böhler que la considera una noción formalista, idealista y subjetivista; la de Dallmayr y Badura que lo acusan de antiinstitucionalista, o la Theunissen quien defiende que dicha noción encierra el riesgo del naturalismo y el subjetivismo simultáneamente), véase: R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, pp. 205-208. Estas críticas se acompañan de algunas réplicas del propio Gabás.

⁵⁴ Sin embargo, la definición del interés emancipatorio como un interés derivado sufre alguna modificación al afirmar Habermas que cuando dicho interés por la emancipación se orienta hacia la actividad instrumental la interacción simbólicamente mediada adquiere la forma del interés técnico y práctico (con lo cual pasa a convertirse en una especie de interés matriz). Sólo en relación al interés por la emancipación, defiende el autor frankfurtiano, pueden ser entendidos de forma pertinente (es decir, sin malas interpretaciones psicologistas u objetivistas) los intereses técnico y práctico. Los intereses rectores del conocimiento han sido malinterpretados en ocasiones en términos psicologistas. Nietzsche, por ejemplo, es un autor que ha psicologizado la relación definida entre conocimiento e interés, afirma Habermas, utilizando dicha relación como un mecanismo útil para disolver el conocimiento.

Habermas puede recurrir a Marx, Freud, Kant o Hegel, lo cierto es que ninguno de estos planteamientos ofrece una visión totalmente afín a las exigencias del autor frankfurtiano. Este hecho dificulta la caracterización teórica del interés emancipatorio en la medida en que ni siquiera contamos con un ámbito de investigación que le dé respaldo. Por este motivo, el análisis del interés emancipatorio tiene que incluir reflexiones epistemológicas y propedéuticas sobre la investigación crítica. Para abundar en esta dirección, Habermas toma como referente el psicoanálisis de Freud con el objetivo de reformular las nociones marxistas de poder e ideología utilizando como criterio la comunicación distorsionada⁵⁵; es decir, una comunicación que incumple los requisitos de la intersubjetividad. A diferencia de la primera generación de la Escuela de Frankfurt que se basa en el Freud de la represión libidinal y de la crítica a las instituciones, Habermas toma como referente el diálogo analítico incidiendo así en una interpretación metodológica del psicoanálisis freudiano.

Uno de los rasgos característicos de la interpretación psicoanalista es que precisa una hermenéutica especial que sea capaz de ahondar en una dimensión distinta a la del filólogo. Cuando se define una situación patológica se explicitan una serie de síntomas que reflejan la alteración sufrida por la capacidad comunicativa: en términos normales esta capacidad debe manifestarse pública e intersubjetivamente, cuando la sustracción del ámbito de la comunicación pública se exterioriza en forma de síntoma se pone de manifiesto una perturbación que afecta al uso comunicativo del lenguaje ordinario⁵⁶. La gramática del lenguaje ordinario permite regular la interconexión de manifestaciones lingüísticas, acciones y expresiones de vivencias. Sin embargo, en los casos patológicos esta interconexión se fragmenta de tal forma que el sujeto implicado puede no ser consciente de dicha fragmentación. El recurso utilizado por Freud para interpretar dichas conexiones de sentido patológicas es el análisis de los sueños. En este proceso nos podemos encontrar con un nivel profundo que ofrece resistencia a la interpretación (lo

⁵⁵Para llevar a cabo esta reformulación del psicoanálisis asumiendo el criterio de comunicación distorsionada Habermas se inspiró en las obras de A. Lorenzer (*Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970 y *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970), en los escritos de Freud (no en las experiencias prácticas del psicoanálisis) y en las discusiones de los colaboradores del Instituto Sigmund Freud. Habermas reconoce la importancia de la labor llevada a cabo por Mitscherlich para conseguir la implantación académica del psicoanálisis en Alemania en “Alexander Mitscherlich. Médico e intelectual”, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 168-169; para su concepción del psicoanálisis y su postura freudoweberiana, véase: *ibidem*, pp. 171-174. El interés de Habermas por el psicoanálisis freudiano pasará, no obstante, a un segundo plano de forma muy temprana: a finales de la década de los sesenta.

⁵⁶ La noción de represión, entendida como proceso en el que el lenguaje ordinario pierde su carácter público convirtiéndose en un lenguaje privado, ha sido desarrollada muy lúcidamente, afirma Habermas, por Alfred Lorenzer.

que Freud denomina “auténticos símbolos del sueño”) y que son representaciones que manifiestan un sentido latente mediante alegorías o metáforas⁵⁷. Esta resistencia, que constituye la base de la teoría psicoanalítica, es el reflejo de una defensa y, por tanto, de la existencia de un motivo reprimido. En la medida en que los símbolos utilizados para representar necesidades que se han reprimido se sustraen de la comunicación pública, la comunicación que un sujeto agente establece consigo mismo queda interrumpida pudiéndose hablar de una censura psicológica. Y es aquí donde entra en juego la labor del analista: la función del analista es enseñar al paciente a comprender su propio lenguaje con la finalidad de acceder a un recuerdo reprimido. Al comienzo de la terapia analítica el conocimiento que posee el terapeuta es distinto del que posee el paciente, pero esta situación se transforma cuando el proceso de construcción (que actúa a partir de fragmentos) es capaz de ilustrar la conciencia del paciente⁵⁸. La hermenéutica de tipo psicoanalítico implica, por tanto, un acto comprensivo que tiene por finalidad la autorreflexión. Siendo esto así, afirma Habermas, Freud hubiera tenido que preocuparse por aportar una teoría del lenguaje; lo que hace, por el contrario, es adoptar una perspectiva científicista que le obliga a relativizar la importancia de la autorreflexión.

El psicoanálisis no puede concebirse como una técnica ligada al ámbito natural en la medida en que el proceso de reflexión sólo puede llevarlo a cabo el propio sujeto liberándose de una situación en la que se había convertido en objeto. Sin embargo, el prejuicio científicista del que hace gala Freud le obliga a obviar el hecho de que la construcción teórica del psicoanálisis se basa en la experiencia analítica⁵⁹. Esta circunstancia tiene para Habermas una significación metodológica importante en la medida en que la construcción teórica del psicoanálisis no sólo ha sido elaborada en

⁵⁷Véase: *Conocimiento e interés*, pp. 220-229 y P. A. Roth, “Truth in Interpretation. The Case of Psychoanalysis”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 21, nº 2, junio 1991, pp. 175-195.

⁵⁸ Véase: P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989. En el nuevo prólogo de la obra *Teoría y Praxis*, Habermas responde a críticos como J. Giegel o H. G. Gadamer que ponen en duda la rentabilidad política del modelo freudiano. La pregunta que se hacen estos autores es hasta qué punto el proceso dialógico basado en el modelo de diálogo terapeuta-paciente puede aplicarse al ámbito político real caracterizado por una estructura de poder que impone relaciones asimétricas y elitistas; véase: J. Giegel, “Reflexion und Emanzipation”, K. O. Apel, C. Bormann et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 244-283; H. G. Gadamer, “Réplica a Hermenéutica y Crítica de las ideologías”, *Verdad y Método II*, op. cit.; véase también: T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 243-251 e Introducción a la edición de 1971 de *Teoría y praxis*, pp. 39-41 y 46-48.

⁵⁹ Para una breve reflexión de Habermas sobre los motivos que pudieron incidir en esta orientación científicista de Freud: *Conocimiento e interés*, pp. 245-246. La reconstrucción del psicoanálisis la plantea Habermas en la parte III de *Conocimiento e interés* y la completa en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, op. cit., pp. 277-306. Para unas anotaciones esclarecedoras sobre las diferencias existentes entre *Conocimiento e interés* y “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” en lo tocante al planteamiento habermasiano del psicoanálisis, véase: Manuel Jiménez Redondo, “Prólogo: la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas”, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Rei, México, 1996, pp. 24-27.

determinadas condiciones de comunicación sino que, además, no puede ser explicada independientemente de dichas condiciones de comunicación. En la medida en que las categorías del psicoanálisis están asociadas a la interpretación de textos fragmentados que producen el autoengaño, el propio proceso de elaboración de la teoría se inserta en el contexto de la autorreflexión. El empeño cientificista del padre del psicoanálisis le impide, sin embargo, concebir la metapsicología como lo único que ésta puede ser si tenemos en cuenta el marco autorreflexivo: como una interpretación general del proceso de formación⁶⁰.

Las interpretaciones generales tienen en común con las teorías generales el hecho de que ofertan pronósticos condicionados y explicaciones de tipo causal. Ahora bien, en el caso de las interpretaciones generales la explicación causal no se caracteriza por la imposición de leyes naturales sino por la actuación sobre motivos reprimidos con el objetivo de abolirlos. La terapia psicoanalítica, afirma Habermas abundando en su prejuicio anticientificista, no se basa en la utilización de las conexiones causales (como puede ocurrir con las ciencias naturales) sino en la abolición de dichas conexiones causales⁶¹. En este sentido, la terapia psicoanalítica se descubre como un proceso conducente a la ilustración que no sólo tiene una aplicación individual sino también social⁶².

Las normas institucionales justifican y reprimen necesidades que son interpretadas lingüísticamente, por lo que la violencia se internaliza en forma de comunicación deformada⁶³. La imposición de las normas sociales, que se lleva a cabo gracias a mecanismos inconscientes, provoca síntomas que exigen satisfacciones sustitutorias. Estas satisfacciones sustitutorias, que pueden servir para legitimar normas vigentes, compensan las renunciadas culturales y quedan al margen de la crítica

⁶⁰ Habermas, como he dicho, se centra en los aspectos prácticos del psicoanálisis considerando los aspectos teóricos como una metapsicología. La metapsicología presupone una teoría del lenguaje ordinario que tiene por objeto analizar: la naturaleza intersubjetiva de los símbolos, la capacidad socializadora de los juegos de lenguaje y cómo actúa la mediación lingüística en los procesos de interacción que se basan en el reconocimiento recíproco.

⁶¹ Véase: E. E. Marí, "El concepto de causalidad en la lectura habermasiana de Freud. Hermenéutica versus ciencia explicativa", *Cuadernos de ética*, nº 8, diciembre 1989, pp. 47-67.

⁶² Habermas hace una valoración de las dificultades a las que debe enfrentarse la teoría psicoanalítica de Freud para superar la barrera existente entre la psicología individual y la social (así como de las ventajas que ofrece en este aspecto el planteamiento teórico de Mitscherlich) en una conferencia pronunciada en un congreso celebrado en la Universidad de Frankfurt en 1982 en memoria de Mitscherlich y que ha sido publicada con el título "La psicología social de Alexander Mitscherlich", *Textos y contextos*, pp. 189-201. Para la crítica freudiana a las instituciones, véase: Freud, "El malestar de la cultura", "Moisés y la religión monoteísta" y "El porvenir de una ilusión", *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

⁶³ Habermas también aclara la noción freudiana de necesidades reprimidas en la crítica al trabajo de McIntyre (*The Unconscious*, 1958); véase: "Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales", op. cit., pp. 266-272.

definiéndose como ilusiones colectivas que permiten racionalizar la dominación utilizando para ello la vía de la comunicación pública. De esta forma, Habermas interpreta la propuesta freudiana en términos de resimbolización concibiendo la represión a la que alude Freud como expulsión del ámbito público de comunicación de aquellos símbolos que representan exigencias no deseables. Las estructuras institucionalizadas de poder exigen una reproducción inflexible de las conductas que quedan inmunes a la crítica consiguiendo que los motivos reprimidos se excluyan de los procesos de comunicación. Este hecho describe situaciones de comunicación distorsionada en las que los motivos reprimidos colonizan la conciencia de los sujetos representando y legitimando los intereses del poder institucionalizado. De esta forma, podemos afirmar que no es sólo la reproducción mediante el trabajo lo que determina el movimiento reflexivo de la historia sino también los procesos de formación desarrollados en el contexto de una comunicación distorsionada. Este concepto de comunicación distorsionada sirve, por tanto, para definir las patologías individuales y sociales, por lo que el interés que incita a transformar esta situación se concibe como un interés por la ilustración. Este interés nos ofrece la posibilidad de analizar las nociones de dominio e ideología proporcionando así un mejor fundamento a la teoría crítica. Rechazando las actitudes científicas, lo que persigue este tipo de investigación es explicitar las raíces institucionales de la comunicación distorsionada con el objetivo de allanar el camino a unas relaciones sociales definidas sin coacciones y de manera intersubjetiva.

1.1.5. Una visión crítica de la teoría de los intereses cognoscitivos

A pesar de la aparente complejidad teórica que sirve de respaldo a la propuesta habermasiana, yo resumiría el objetivo perseguido por este autor de la siguiente forma: Habermas trata de justificar que hay ámbitos que pueden ser analizados científicamente y ámbitos que no. El primer ejemplo de que el planteamiento teórico del autor frankfurtiano está inspirado por un claro recelo hacia la ciencia nos lo ofrece su definición del positivismo: el positivismo es lo opuesto a la reflexión. Esta interpretación, que se ofrece como premisa de partida, va a determinar los derroteros del razonamiento posterior: si el positivismo niega la reflexión, rescatar la reflexión implica rechazar el positivismo; y en la medida en que el positivismo representa la actitud científica, rescatar la reflexión implica rechazar la actitud científica. Este razonamiento, no obstante, se fundamenta en una interpretación errónea: el positivismo no es una ciencia, es una postura filosófica. En

consecuencia, tienen razón los autores frankfurtianos cuando afirman que el positivismo es una ideología, pero yerran cuando consideran que el antipositivismo no lo es. Sin atender a esta circunstancia, Habermas adopta una actitud antipositivista con el objetivo de convertirla en una teoría crítica capaz de diagnosticar las patologías sociales, especialmente las patologías producidas por el positivismo, dando por hecho que el antipositivismo representa una actitud capaz de criticar de forma neutral a la ciencia. Esta interpretación, que implica rechazar el carácter ideológico del antipositivismo, obvia además otro hecho relevante: las patologías culturales no tienen que ver con el tipo de racionalidad (sea ésta instrumental o no), tienen que ver con el sistema político y económico que determinan el uso y orientación de la investigación científica. Las críticas formuladas por Habermas a la actitud científicista tendrían que ser definidas, por tanto, como patologías del capital. Del uso no adecuado de la ciencia y la tecnología no puede acusarse a la ciencia y a la tecnología sino a la estructura económica que determina su orientación; de hecho, no es la ciencia quien presume de neutralidad sino determinadas interpretaciones de la ciencia. En vez de imprimir este carácter social y político a su crítica, Habermas opta por centrar su análisis en una interpretación filosófica de la ciencia (el positivismo), concluyendo que el conocimiento científico es la antítesis de la reflexión.

El positivismo supone la sustitución de la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia que niega la relación de conocimiento e interés, afirma Habermas. Rescatar la teoría del conocimiento implica, por tanto, rescatar la conexión de conocimiento e interés; este hecho nos va a permitir además restituir a la Filosofía el espacio que le fue arrebatado por los embates del positivismo⁶⁴. La ciencia, a pesar de su reivindicada

⁶⁴ Una preocupación que acompaña a Habermas a lo largo de su trayectoria teórica es la del lugar que debe ocupar la Filosofía después del embate científicista. Dicha preocupación tiene su reflejo en “¿Para qué seguir con la Filosofía?”, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 15-34 y en “La filosofía como vigilante e intérprete”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 10-29. En el primero de dichos trabajos Habermas convierte en *leit motiv* de su proyecto la sentencia de Adorno según la cual la Filosofía tiene que reconocer que no está en posesión del absoluto pero, al tiempo, no puede apartarse del concepto de verdad. En el segundo artículo, el marco crítico lo ofrece la obra de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001. Estando de acuerdo con la crítica de Rorty, la cual afirma que no podemos atribuir a la Filosofía la función de jueza y acomodadora que le fue asignada por Kant, Habermas no se resigna a sentenciar el ámbito filosófico. Si la Filosofía ya no puede asumir las funciones tradicionales debido al debilitamiento de la explicación mítico-religiosa y al desarrollo de la ciencia, es necesario restituir un espacio adaptado a las exigencias postmetafísicas que nos obligan a rechazar la posibilidad de una “filosofía primera”. El punto de partida para definir ese nuevo espacio lo aporta el giro lingüístico. De esta forma, podemos reivindicar para la Filosofía un espacio ligado al mundo de la vida y a la acción orientada al entendimiento donde su función sea clarificar los fundamentos racionales del conocer, el hablar y la acción mediante la reconstrucción de saberes preteóricos. Las funciones que la Filosofía debe asumir en los tiempos postmetafísico son las de *vigilante e intérprete*. Como intérprete su misión consiste en buscar el sustrato racional que unifica los tipos de discurso que representan las esferas de validez (la ciencia, la moral

neutralidad, defiende el sistema de valores de la racionalidad científico-técnica y estos valores, resuelve el autor frankfurtiano, no son capaces de dar respuesta a las cuestiones prácticas. Por tal motivo, si queremos rescatar el ámbito práctico de la irracionalidad, tenemos que restituir una teoría del conocimiento que exprese la relación existente entre conocimiento e interés. Después de analizar las propuestas de Kant, Hegel y Marx, Habermas llega a la conclusión de que ninguna de ellas es adecuada para emprender tal empresa, por lo que la teoría de los intereses cognoscitivos será la encargada de acometer tal labor reclamando la trascendencia. La teoría de los intereses cognoscitivos proporciona una justificación trascendental al dualismo metodológico concediendo un

y el discurso de autoexpresión). Su función de vigilante la desarrolla colaborando con las teorías empíricas cuya labor esté motivada por pretensiones universalistas (como es el caso, por ejemplo, de las disciplinas preocupadas por el desarrollo del juicio moral, la adquisición del lenguaje o la evolución cultural). La Filosofía es, por tanto, una disciplina integradora, pero no fundamentalista, cuya naturaleza es falible. La Filosofía no puede pretender intervenir en la vida cotidiana como elemento socializador ni establecer jerarquías entre las diversas formas de vida. La Filosofía, en la medida en que no representa ni a la religión ni a la psicología, no puede prestar gran ayuda para la vida. Cumpliendo con el papel de intelectuales que participan en procesos públicos de autoentendimiento social es como los filósofos tienen más posibilidades de influir prácticamente (en oposición a la labor de los expertos cuya labor está más institucionalizada). Los filósofos pueden hacer una aportación práctica más enriquecedora que otros intelectuales en la medida en que pueden mejorar la comprensión de las sociedades ofreciendo un diagnóstico de la modernidad. Por otra parte, y gracias a su propia naturaleza, la Filosofía puede encargarse de los fundamentos de una convivencia política justa. La Filosofía y la democracia dependen una de otra desde un punto de vista estructural ya que, por un lado, para que la Filosofía tenga repercusión pública es necesaria una protección institucional y, por otro, el discurso democrático, que es constantemente amenazado, precisa de la vigilancia de esos “guardianes públicos de la racionalidad” que son los filósofos. Véase: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 26-28 y 60-62; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 91-92; *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 33, 57-59 y 190-201; *Verdad y justificación*, pp. 316-320; *Textos y contextos*, pp. 66-73. Para la relación de sentido común y Filosofía: “Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia”, *Textos y contextos*, pp. 59-73. Para la relación de Filosofía y modernidad, véase el capítulo sexto de *La constelación posnacional*, pp. 169-198. Para un análisis de los cambios de tendencias en el entorno de la Filosofía: “Las servidumbres de la crítica a la racionalidad”, *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, pp. 104-109. La propuesta habermasiana sobre el papel que debe jugar el filósofo en el ámbito de la teoría democrática se expone, por ejemplo, en: Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 30-31; 70-71; 172-176 o en *Más allá del Estado Nacional*, pp. 153-156. Una breve puntualización sobre la noción de Filosofía tal y como se concibe en el marco del liberalismo político de Rawls y en la propuesta teórica de Jaspers se expone en *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 48-50 (versión original de la obra: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997). Por su parte, Prieto Navarro (*Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pp. 369-371) muestra su descontento porque el conjunto de funciones atribuido por Habermas a la Filosofía puede calificarse, afirma, como anoréxico. Este autor habla de anorexia filosófica para hacer referencia al desequilibrado reparto de funciones que Habermas impone a la Filosofía frente a otras disciplinas como la ciencia, la democracia o la religión. Creo que Prieto Navarro tiene razón cuando denuncia que en la noción de Filosofía habermasiana no se atiende a las cuestiones sustantivas (y es en este sentido concreto en el que yo hablaría de anorexia), pero Habermas no atiende las cuestiones sustantivas porque su fundamento teórico se lo impide. En este sentido, la falta de compromiso de la Filosofía (que Habermas parece justificar por la relación que dicha disciplina mantiene con la totalidad) refleja una gran indefinición y, a su vez, denota un error de estrategia. Habermas necesita, si quiere mantener en pie su edificio programático, huir de todo aquello que ponga en cuestión sus fundamentos. Teniendo en cuenta que estos fundamentos se definen en términos trascendentales, se ve obligado a restituir el espacio arrebatado a la Filosofía extendiendo formalmente sus funciones sin aportarle contenido a las mismas. La debilidad en la que Habermas sume a la Filosofía no es más que un ejemplo de cómo el prejuicio dualista del que hace gala impone su incursión en la tautología.

fundamento biológico-trascendente a los diversos ámbitos de conocimiento. El razonamiento del autor frankfurtiano es el siguiente: defendiendo el carácter trascendental de dichos intereses cognoscitivos garantizamos que queden al margen del análisis científico. Pero como dichos intereses están ligados a la historia natural de la especie humana, garantizamos al mismo tiempo su origen empírico salvaguardándolos, eso sí, del reduccionismo naturalista: *los intereses median entre la lógica que subyace a la formación de la especie humana y su historia natural, pero no reduce la primera a la segunda*. De esta forma, Habermas se defiende de las críticas que puedan acusarlo de incurrir en un dualismo trascendental reivindicando la etiqueta más moderada de “cuasi-trascendental”.

El interés teórico de autores como Peirce y Dilthey, afirma Habermas, radica en haber apuntado en la dirección correcta al reconocer la relación existente entre conocimiento e interés: el primero realizando un análisis del *a priori* de la investigación experimental y el segundo analizando el *a priori* de la comunicación. El gran desmérito de ambos, sigue afirmando el autor frankfurtiano, es no haber sido coherentes con esa intuición cediendo ante las exigencias científicas. Lo que tanto Peirce como Dilthey obviaron fue que, cuando reflexionamos sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, los intereses técnico y práctico tienen un estatus trascendental. Si, por un lado, el mérito de Peirce fue proporcionar un análisis de la lógica de la investigación más adecuado que el del positivismo, su error fue abandonar esta perspectiva al abordar el examen de las posibilidades del inferir sintético. Las formas de inferencia atribuyen a la naturaleza un contexto instrumental que se define en términos trascendentales, afirma Habermas. Ese marco trascendente depende de una especie que se reproduce a través de las acciones racionales respecto a fines y que no puede reducirse a condiciones empíricas. El error de Peirce fue ser víctima de una actitud científicista que no le permitió captar la naturaleza dualista del sujeto (o comunidad de investigadores) distinguiendo entre una esfera empírica y una esfera inteligible que se pone de manifiesto al utilizar recursos trascendentales para definir el mundo. Por su parte, el error de Dilthey consistió en intentar objetivar un interés práctico que garantiza la supervivencia de la especie humana al salvaguardar la intersubjetividad de un ámbito que no puede ser objeto de análisis científico. Una peculiaridad de las disciplinas sociales es que en ellas nos enfrentamos de forma directa al problema de la comprensión, a diferencia de las ciencias naturales donde dicho proceso se presupone. El problema de la comprensión adquiere un matiz especial, afirma Habermas, desde el momento en que se incluye el sentido como

concepto teórico básico. Es la noción de sentido la que impone la dualidad de método negando el programa de una ciencia unificada. En otras palabras, el análisis del sentido no puede llevarse a cabo de forma científica, por lo que es necesario proponer una metodología especial para las ciencias sociales: el método hermenéutico.

Aún pudiéndose aceptar la tesis de la doble hermenéutica para el ámbito social, lo que no resulta evidente es la consecuencia anticientificista que Habermas deriva de ello. Las diferencias existentes entre los objetos de estudio no justifican la diferencia de métodos (de ser así, en el ámbito de las ciencias naturales tendrían que utilizarse métodos distintos en la medida en que sus objetos de estudio son diferentes). El error que subyace al razonamiento habermasiano, y que sirve como justificación de su anticientificismo, es el de identificar lo científico con lo empírico y lo empírico con lo directamente observable. Aunque bien es cierto que el razonamiento expuesto es fácilmente criticable (incluso Habermas reconoce el error de haber manejado una concepción demasiado empirista de la ciencia), creo que es un razonamiento que de forma más o menos elaborada nos determina a la hora de defender que la noción de sentido no puede ser analizada científicamente. Este prejuicio nos impide aceptar que las características del objeto social con lo único que nos compromete es con el hecho de ofrecer una explicación adecuada de las mismas, no con la dualidad de método. Lo que sí puede ser objeto de crítica son las propuestas teóricas que adoptan una apariencia científicista recurriendo a formalismos incapaces de aprehender la complejidad del objeto, pero criticar dichas posturas formalistas no es criticar a la ciencia.

Otro dato que demuestra que la postura anticientificista de Habermas no deriva del análisis sino de un prejuicio dualista es su teoría de las actitudes. Adoptando esta teoría, Habermas diferencia entre una actitud objetivante (propia de un observador que se enfrenta a su objeto de estudio desde fuera) y una actitud realizativa (propia de un participante que se enfrenta a su objeto de estudio desde dentro). En el ámbito social, el intérprete sólo puede llevar a cabo su labor interpretativa en una actitud participante; la actitud objetivante adoptada por el científico o la científica en el ámbito natural no es aplicable al ámbito simbólicamente estructurado. Esta distinción establecida por Habermas entre actitud objetivante y actitud realizativa nos enfrenta, sin embargo, a una serie de problemas. Por ejemplo, ¿qué ocurre con la comunidad de investigadores que lleva a cabo su labor científica en términos comunicativos?; ¿está dicha comunidad de investigadores obligada a una alternancia constante entre la actitud objetivante y la actitud realizativa?; ¿qué ocurre en las situaciones en las que alguien se dice algo a sí

mismo en una actitud objetivadora? Obligar a que la interpretación social se desarrolle en una actitud participante enfrenta también a Habermas al problema de la objetividad. El autor frankfurtiano intenta resolver esta dificultad recurriendo a uno de sus presupuestos más importantes: el criterio intersubjetivo. El intérprete social puede trascender su situación de partida identificándose con los demás en un proceso interactivo definido en términos públicos e intersubjetivos. Pero, ¿cuál es el fundamento teórico que permite a este autor proponer la identidad intersubjetiva como requisito de la objetividad? Un interés cognoscitivo práctico al que se le atribuye una naturaleza cuasitrascendental.

Para cerrar por el momento este apartado de críticas voy a apuntar algunas dudas relativas al interés emancipatorio. Junto a los intereses técnico y práctico, Habermas propone un tercer interés (el interés emancipatorio) cuyo objetivo es restaurar las condiciones de la comunicación no distorsionada. Tal y como hemos comentado, la actitud de Habermas respecto a dicho interés es un tanto ambigua: en algunos casos lo considera un interés derivado, en otros un interés matriz. Quizá esta ambigüedad derive de lo complejo que resulta justificar la existencia de un interés trascendental de carácter emancipatorio. Esta complejidad puede suscitar numerosas dudas, señalaré sólo algunas: si el interés emancipatorio tiene un carácter formal, ¿hasta qué punto podemos hablar de un anclaje histórico?⁶⁵. Dadas las condiciones de represión o comunicación sistemáticamente distorsionada, ¿el interés emancipatorio se explicita en todo sujeto o sólo en aquellos que son objeto de dominación? Respecto a la primera duda suscitada, el carácter ahistórico del interés emancipatorio sólo podría justificarse remitiéndonos a la naturaleza trascendental de la teoría de los intereses rectores del conocimiento. Este hecho impregna la teoría habermasiana de un idealismo que abunda en el carácter contrafáctico de su propuesta. Las consecuencias que derivan de la segunda duda tampoco son desdeñables. Si Habermas defiende que el interés emancipatorio afecta a todos los sujetos estaría afirmando que dicho interés también afecta a los dominadores. Y si esto es así, ¿por qué sigue existiendo la dominación? Si, por el contrario, el autor frankfurtiano defiende que el interés emancipatorio sólo afecta a los sujetos que sufren la dominación, ¿cómo es posible entonces establecer las condiciones de un diálogo irrestricto entre sujetos que se orientan por intereses tan opuestos como los representados

⁶⁵ Véase, por ejemplo: Wellmer, “Über Vernunft, Emanzipation und Utopie”, *Ethik und Dialog, Elemente der moralischen Urteil bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986 (Traducción al castellano: *Ética y Diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994); Dieter Misgeld, “Critical Theory and Hermeneutics: the Debate between Habermas and Gadamer”, op. cit., pp. 164-183.

por el dominador y el dominado?; ¿cómo es posible que el dominado, a pesar de verse afectado por un interés trascendental que le aboca a la emancipación, siga obedeciendo?

Muchas son las dudas que puede generar la teoría de los intereses cognoscitivos pero, como el objetivo de este apartado no es llevar a cabo una exposición detallada de dicha teoría en la medida en que ésta no es objeto preferente de nuestro análisis, no voy a extenderme en su exposición. Tal y como indiqué, la única finalidad que persigo con esta breve descripción es intentar demostrar que los principios teóricos que Habermas utiliza como premisas para configurar su propuesta comunicativa ya están determinando la formulación de la teoría de los intereses rectores del conocimiento. Estos principios reflejan decisiones teóricas que optan por el dualismo metodológico y por la intersubjetividad trascendental. Las críticas formuladas al positivismo se transforman en críticas a la actitud cientificista, y esta negación del cientificismo se refleja en el rechazo rotundo con el que Habermas se enfrenta a la posibilidad de que el método explicativo de la ciencia se aplique al ámbito simbólicamente estructurado; es decir, al ámbito social. Este ámbito social se define en términos intersubjetivos y sólo puede ser objeto de una interpretación que respete los límites impuestos por el lenguaje ordinario.

1.2. De la teoría de los intereses cognoscitivos al paradigma de la racionalidad comunicativa

El tránsito de *Conocimiento e interés* a *Teoría de la acción comunicativa* no representa ninguna transformación sustancial. Habermas sigue insistiendo en una perspectiva trascendental que impone al análisis de la esfera comunicativa los presupuestos anticientificistas, antimentalistas y dualistas que rigen la definición de la teoría de los intereses cognoscitivos. La única diferencia radica en que mientras que en *Conocimiento e interés* Habermas adopta una perspectiva metodológica y epistémica que incide en un modelo de sujeto ligado a la filosofía de la conciencia, en *Teoría de la acción comunicativa* sustituye el paradigma de la conciencia por el paradigma del lenguaje. Adoptar una perspectiva teórica centrada en la conciencia condujo a Habermas, según él mismo declara, a un callejón sin salida que le obligó a sustituir el modelo de un sujeto monológicamente constituido por un modelo de sujeto que actúa inspirado por los imperativos procedimentales de la racionalidad comunicativa. Esta racionalidad comunicativa, que es un tipo de racionalidad inscrita en los procesos comunicativos

cotidianos, va a convertirse en núcleo de una teoría del significado que, inserta en una pragmática de tipo formal, toma como referente al giro lingüístico.

El objetivo de Habermas es proporcionar fundamento a la teoría crítica y, tal y como hemos indicado, para proporcionar este fundamento incide en la necesidad de reivindicar la conexión de teoría y praxis. La finalidad última es demostrar que el ámbito práctico también puede ser objeto de justificación sin incurrir, por ello, en un reduccionismo empirista. En el primer apartado de este capítulo analizamos cómo el autor frankfurtiano proporciona esta justificación recurriendo a una estrategia epistémica (representada por la teoría de los intereses cognoscitivos) y a una estrategia metodológica (al distinguir entre las ciencias empírico-analíticas y las ciencias histórico-hermenéuticas). Con esta estrategia epistémica y metodológica, Habermas pretende demostrar que el ámbito social puede orientar su investigación en términos objetivos sin sucumbir a las exigencias cientificistas impuestas por el positivismo. Esto es posible gracias a la actuación de un interés cuasi-trascendental como es el interés práctico. Cuando Habermas decide proporcionar fundamento al ámbito social sin recurrir a una perspectiva epistémica y metodológica, opta por centrar el análisis en el concepto de interacción social. Dicho análisis adquiere connotaciones innovadoras al intentar demostrar que la interacción social viene regulada por los presupuestos procedimentales de una forma de racionalidad que, a diferencia de la racionalidad instrumental, define su naturaleza en términos comunicativos. Lo que pretende Habermas con la noción de racionalidad comunicativa es proponer una noción de racionalidad más comprensiva que la racionalidad cognitiva; una noción de racionalidad que no confunda la razón teórica con el método científico siendo capaz de ofrecer un fundamento cognitivista al ámbito práctico⁶⁶.

⁶⁶ Lo que pretende el autor frankfurtiano no es analizar la relación existente entre lo real y lo racional sino identificar las posibilidades empíricas que tienen las diversas formas de vida de concretar estructuras racionales. Habermas expone los motivos que le abocaron a centrar su propuesta en la noción de racionalidad en “Dialéctica de la racionalización”, *Ensayos políticos*, pp. 150-154. Sin embargo, el esbozo de una racionalidad comunicativa que se inscribe en la acción y el lenguaje se expone, tal y como reconoce el propio Habermas, en H. Arendt, *The Life of Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978. Sobre la noción de racionalidad comunicativa habermasiana, véase: *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 368-371; J. De Zan, “La teoría de la acción comunicativa como teoría de la racionalidad”, *Discurso y realidad*, octubre 1990, pp. 79-88; y, en discusión con Rorty: “Cuestiones y contracuestiones”, VV. AA., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 312-315 o R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Ariel Filosofía, Barcelona, 2000 (sobre todo pp. 82-100); S. K. White, *The recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; M. Pojana, *Zum Konzept der kommunikativen Rationalität bei Jürgen Habermas*, Die Blaue Eule, Essen, 1985; R. del Águila, F. Vallespín, “La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas”, *Zona Abierta*, abril-junio 1984, pp. 93-125. También se ha debatido la posible influencia ejercida por las tesis religiosas en la noción habermasiana de racionalidad; véase al respecto: “Israel o

1.2.1. La racionalidad comunicativa: un fundamento para el anticientificismo

Para emprender el análisis de esta racionalidad comunicativa, afirma Habermas, la disciplina social más adecuada es la Sociología⁶⁷. En este apartado expondremos, por tanto, una descripción sociológica de la racionalidad comunicativa, hecho que pone de manifiesto otro de los presupuestos nucleares de la propuesta habermasiana: el antimentalismo. Hablando de racionalidad, lo adecuado sería admitir que la Psicología es, al menos, una de las disciplinas sociales que puede realizar importantes aportaciones a dicha descripción. Habermas no se plantea esta posibilidad. Es más, tal y como iremos viendo a lo largo de este trabajo, el autor frankfurtiano ofrece numerosos argumentos que intentan disociar el análisis de la racionalidad comunicativa (y de cualquiera de sus presupuestos teóricos) de la explicación psicológica. El motivo que respalda esta tesis es su anticientificismo: en la medida en que el método científico no tiene cabida en el ámbito social, la psicología queda incapacitada para hacer aportaciones teóricas a la descripción de la racionalidad comunicativa. La función que debe cumplir una ciencia como la Psicología es asumida por una descripción de tipo sociológico que intenta dar cuenta de cómo se ha producido el proceso de racionalización que ha afectado a las sociedades modernas. El referente teórico utilizado por Habermas para afrontar el análisis de dicho proceso es Max Weber⁶⁸.

Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad cultural”, *Israel o Atenas*, Edición de Eduardo Mendieta, Trotta, Madrid, 2001, p.175.

⁶⁷ Esto se debe a que la Sociología ha sido la encargada de analizar las transformaciones sufridas por las sociedades viejeeuropeas, en el plano de la integración social, a partir del desarrollo de los Estados modernos y la constitución de un sistema económico regulado a través del mercado. La Sociología se convierte así en una ciencia de la crisis que se encarga de los problemas que la política y la economía iban desechando a medida que se convertían en disciplinas especializadas. De esta forma, la Sociología se convierte en el área de conocimiento que intenta abarcar globalmente el análisis de lo social, por lo que se define una estrecha conexión entre ésta y la teoría de la sociedad. La adecuación de la Sociología para tratar el tema de la racionalidad se debe, por otro lado, al hecho de que surge como ciencia de la sociedad burguesa, por lo que debe encargarse de examinar las manifestaciones anómicas de la modernización capitalista. Para completar la argumentación de Habermas, véase: Introducción a *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 15-23.

⁶⁸ Con la noción de racionalización Weber hace referencia al proceso de transformación que sufren las instituciones y las estructuras sociales durante el tránsito de las sociedades primitivas a las sociedades modernas. No obstante, afirma Habermas, Weber tuvo más clara la relevancia histórica del concepto que su importancia metodológica. El proceso de racionalización lo expone Habermas por vez primera en *Reconstrucción del materialismo histórico*. En la interpretación habermasiana de la propuesta de Weber ha influido el análisis de W. Schluchter, *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, Mohr, 1979; véase al respecto: E. Serrano Gómez, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos, Barcelona, 1994. Véase también: Weber, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, *Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik*, 20, (1904), 21 (1905); *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, volumen I y III; *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922 y “Wissenschaft als Beruf”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*; *Gesammelte*

A la hora de explicar el proceso de racionalización operado en las sociedades modernas, Habermas concede especial relevancia a la diferenciación de esferas de valor que Weber postula como consecuencia del debilitamiento de la metafísica y la religión. La metafísica y la religión imponen una visión unificada del mundo que poco a poco se va fragmentando hasta dar lugar a tres esferas bien diferenciadas: la ciencia, el arte y el derecho-moral. Estas tres esferas de valor, afirma el autor frankfurtiano, nos obliga a distinguir entre diversos tipos de actitudes y complejos de racionalidad que no pueden ser reunificados so pena de incurrir en una reencantamiento de la sociedad. Distinguimos, por tanto, entre una actitud objetivante que delimita una racionalidad de tipo cognitivo-instrumental, una actitud de conformidad con las normas que delimita un tipo de racionalidad práctico-moral y una actitud expresiva que define una racionalidad práctico-estética. La racionalidad cognitivo-instrumental da lugar a un tipo de saber definido como progreso técnico y científico; la racionalidad práctico-moral da lugar a un tipo de saber que se basa en la aportación de nociones morales y jurídicas, y la racionalidad práctico-estética define una forma de saber que implica la interpretación de las necesidades de forma adecuada a las condiciones históricas⁶⁹. Pues bien, de estas tres formas de racionalidad, la que se ha impuesto en las sociedades modernas como muy bien denunciaron los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, es la racionalidad instrumental.

La racionalidad instrumental es la responsable de que los ideales ilustrados adquieran la forma weberiana de un “férreo estuche” que se caracteriza por la pérdida de libertad y por la pérdida de sentido⁷⁰. De esta forma, Weber incide en una interpretación pesimista de la distinción de esferas de valor en la medida en que representan los imperativos de una sociedad fragmentada que no cuenta con el respaldo unificador de una razón totalizante. Esta visión pesimista de la que hace gala Max Weber influye en

politische Schriften, 1921. Un análisis de las dimensiones teóricas a través de las cuales Weber describe la racionalización (la sistematización de plexos de sentido, ciencia moderna y técnica, ética regida por principios y modo metódico de vida) se expone en: Habermas, “Aspectos de la racionalidad de la acción”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 373-375. La reflexión en torno a la racionalización social, incluyendo la visión del funcionalismo sociológico, en: *ibidem*, pp. 375-376.

⁶⁹T. McCarthy, en “Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa”, *Habermas y la modernidad*, pp. 277-304, desarrolla una crítica bastante exhaustiva al cuadro que representa los complejos de racionalidad propuestos por Habermas en “Réplica a objeciones”, *op. cit.*, p. 436. La réplica de Habermas a la exigencia expresada por Thompson sobre la necesidad de fundamentar estas distinciones se expone en *ibidem*, pp. 462-463.

⁷⁰ Habermas interpreta la pérdida de libertad weberiana como cosificación de los ámbitos estructurados comunicativamente (cosificación que es inducida por las esferas de la economía y la burocracia); la pérdida de sentido, por su parte, la interpreta como empobrecimiento cultural.

Lukács⁷¹ o en autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt como Horkheimer o Adorno⁷². Habermas, por el contrario, se resiste a asumir esta interpretación pesimista. Si ante el diagnóstico de Weber sólo cabe esperar el abandono del proyecto de la modernidad o asirnos a los ideales ilustrados y buscar nuevas formas de análisis que permitan superar esta visión pesimista, el autor frankfurtiano opta por esta última posibilidad⁷³. Habermas está de acuerdo con Weber en la necesidad de distinguir las tres esferas culturales a las que ha dado lugar el proceso de racionalización operado en las sociedades modernas, pero insiste en el hecho de que de esta diferenciación no debe seguirse necesariamente una situación de reificación no resuelta⁷⁴.

El nacimiento de las sociedades capitalistas modernas supone la consolidación institucional y motivacional de nociones jurídicas y morales postconvencionales, pero también hay que tener en cuenta, puntualiza Habermas, que el proceso de modernización de las sociedades capitalistas se ha visto alterado por el dominio que la racionalidad cognitivo-instrumental ejerce sobre la racionalidad práctico-moral y práctico-estética. El problema, por tanto, no radica en la diferenciación de esferas de valor sino en el dominio ejercido por la racionalidad instrumental. Para contraponer este dominio tenemos que incidir en la relevancia teórica y práctica de un tipo de racionalidad definida en términos

⁷¹ G. Lukács, *Geschichte und Klassbewusstsein*, Berlín, 1923; *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 433-465. Habermas analiza la noción de cosificación utilizada por Lukács en *Historia y conciencia de clase* partiendo del presupuesto de que ésta se configura en el ámbito de la racionalidad instrumental y de que la intención de Lukács, al manejar dicha noción, es desligar del contexto de la teoría de la acción el análisis de Weber sobre la racionalización. La aportación teórica más importante de Lukács consiste en intentar conciliar de manera no traumática las aportaciones de Weber y Marx. Sin embargo, este proyecto, que pretende rescatar la dimensión filosófica del marxismo materializando el concepto weberiano de racionalización, fracasa. Este fracaso se debe, afirma Habermas utilizando como fundamento la tesis de Wellmer, a que la reconstrucción filosófica que pretende llevar a cabo Lukács lo aboca al idealismo objetivo.

⁷² Ambos autores, influidos por el acontecer de su contexto histórico, se rindieron ante el supuesto carácter realista del diagnóstico de Weber asumiendo una actitud desesperanzada respecto al cambio social y adoptando como criterio de análisis la razón instrumental: la razón se convierte en razón instrumental y sólo permite la oposición ejercida por la rememoración de las fuerzas miméticas. Véase: A. Wellmer ("Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración", *Habermas y la modernidad*, pp. 65-110); en este artículo se expone de forma bastante esclarecedora la noción de racionalización de Weber, la recepción de dicha tesis por parte de Horkheimer y Adorno y la reformulación de la misma elaborada por Habermas. Véase también: *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 493-508. Habermas repasa la postura de Adorno y Horkheimer, utilizando las claves de la filosofía de la conciencia para justificar la necesidad de un cambio de paradigma en el contexto de la teoría de la sociedad, en *ibidem*, pp. 465-508.

⁷³ Habermas analiza algunas de las perspectivas teóricas que han intentado tomar postura ante este planteamiento. Entre las posturas que él denomina descriptivas señala la teoría de la elección racional y la teoría de sistemas. No obstante, puntualiza el autor frankfurtiano, las propuestas de Heidegger y Wittgenstein resultan más adecuadas por ofrecer un planteamiento alternativo de razón y de crítica: una crítica de la razón que se centra en el sujeto rechazando la postura totalizante de la visión hegeliana.

⁷⁴ Véase por ejemplo: "Dialéctica de la racionalización", *op. cit.*, pp. 156-158. Respecto a las hornadas de modernización de los mundos de la vida, véase: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 110-118.

comunicativos a la que hay que atribuir la tarea de proporcionar un fundamento al ámbito práctico. Incluir en el análisis de la racionalización moderna el concepto de comunicación conlleva sustituir el modelo de un sujeto que actúa monológicamente adaptándose de forma eficaz al medio por un modelo de sujeto que interactúa racionalmente gracias a su capacidad comunicativa. El principal error en el que incurre el análisis weberiano es en no haber tenido en cuenta esta dimensión comunicativa; de haberlo hecho, podría haber valorado positivamente la constitución de las diversas esferas de valor. La definición de estas tres esferas es un hecho histórico y sociológico relevante, afirma el autor frankfurtiano, en la medida en que ha permitido constituir una base universal de validez que representa la posibilidad de interactuar racionalmente:

La racionalización social significa entonces, no la difusión de la acción racional con arreglo a fines y la transformación de los ámbitos de acción comunicativa en subsistemas de acción racional con arreglo a fines. El punto de referencia ha de constituirlo más bien el potencial de racionalidad ínsito en la base de validez del habla. Este no se detiene nunca por completo; pero puede quedar activado a niveles distintos que dependen del grado de racionalización del saber cosmovisivo⁷⁵.

Tal y como hemos comentado, las diversas esferas de valor que se constituyen en las sociedades occidentales son efecto del debilitamiento originado en las imágenes metafísicas y religiosas del mundo. Al producirse este desencantamiento de la sociedad, los sujetos ya no pueden recurrir a un saber cosmovisivo sustentado en el mito o la especulación. En la medida en que las esferas de valor representan formas diversas de racionalidad, los sujetos tienen que comportarse racionalmente en relación a cada una de ellas; es decir, tienen que sustituir la explicación mitológica por el uso de razones. El argumento del autor frankfurtiano es el siguiente: si las esferas de valor se diferencian gracias a un proceso de tendencia a la racionalización, dichas esferas representan tres dimensiones racionales que constituyen una base universal de validez. La pregunta que queda sin respuesta es cómo justifica Habermas el salto cualitativo de las esferas de valor weberianas, que describen condiciones empíricas, a una base universal de validez.

⁷⁵*Teoría de la acción comunicativa I*, p. 433. En la constitución de la noción de validez influye la expresión de Austin “*to be right to*” (definida en el sentido de la adecuación establecida a partir del conocimiento de los hechos y los propósitos perseguidos); véase: “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., p. 351. También influye el análisis habermasiano de las demandas jurídicas; véase: “Teorías de la verdad”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 115. Habermas utiliza la noción de validez en un sentido normativo, diferenciándola así de la validez empírica weberiana. Como afirma en la página 324 de *Teoría de la acción comunicativa I*, las pretensiones de validez se distinguen de las pretensiones empíricas en la medida en que las primeras pueden desempeñarse mediante el uso de argumentos que sirven a la motivación racional.

En la medida en que Weber habla de tres esferas de valor (ciencia, derecho/moral y arte), Habermas propone una diferenciación interna de la base universal de validez con el objetivo de hacer corresponder cada uno de sus componentes con una de las esferas weberianas. La base universal de validez estaría constituida, por tanto, por la verdad (representando a la ciencia), la rectitud (que representa al ámbito práctico del derecho y la moral) y la veracidad (que representa la dimensión expresiva del arte)⁷⁶. En cualquier uso del lenguaje, afirma Habermas, nos remitimos a la base universal de validez formada por la pretensión de verdad, rectitud y veracidad⁷⁷. Ahora bien, estos tres ámbitos se constituyen como *pretensiones* de validez en la medida en que los sujetos implicados en una interacción social pueden ponerlas en entredicho. Una pretensión de validez equivale a la afirmación de que se cumplen las condiciones de validez de una manifestación o emisión. Lo mismo si el hablante plantea su pretensión de validez implícitamente que si lo hace de manera explícita, el oyente puede aceptar dicha pretensión o ponerla en duda⁷⁸. Cuando nos encontramos en esta última circunstancia, los sujetos deben aportar razones a favor o en contra de la pretensión de validez vinculada a las emisiones o actos de habla⁷⁹. El objetivo es la consecución o mantenimiento de un consenso que se basa en el reconocimiento intersubjetivo de dichas pretensiones⁸⁰. Las

⁷⁶ En “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 94 y en “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., p. 300, Habermas habla de cuatro pretensiones de validez: la inteligibilidad, la verdad, la rectitud y la sinceridad. Sin embargo, en “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 123, afirma: “La inteligibilidad representa, en cambio, mientras la comunicación discurra sin perturbaciones, una pretensión de validez fácticamente ya resuelta; no es simplemente una promesa. Por eso voy a poner la “inteligibilidad” entre las condiciones de la comunicación y no entre las pretensiones de validez, discursivas o no discursivas que se entablan en la comunicación”. El sistema de pretensiones de validez queda reducido, por tanto, a la verdad, la rectitud y la veracidad. Tal y como expone Habermas en la página 103 de *Teoría de la acción comunicativa II*, el origen de las pretensiones de validez susceptibles de crítica pudo deberse a un proceso de asimilación de la pretensión de verdad a nivel normativo; véase: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 94-111.

⁷⁷ Véase: “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., pp. 358-359 o “Some Distinctions in Universal Pragmatics”, *Theory and Society*, 3, 1976, pp. 155-167.

⁷⁸ El manejo de las diversas pretensiones de validez se plantea en la práctica comunicativa *intentione recta* pero la referencia al proceso discursivo en el que se toma postura ante dichas pretensiones siempre está presente, aunque sea de forma implícita. Tal y como expone Habermas en “Teorías de la verdad”, es precisamente la naturaleza intersubjetiva del reconocimiento de las pretensiones de validez lo que las diferencia de las certezas (las cuales tienen un carácter subjetivo): mientras que las certezas se tienen, las pretensiones se entablan. La praxis argumentativa, afirma Habermas, ofrece la ventaja de poder explicarse sin necesidad de recurrir a las nociones sustantivas que Rawls precisa para la constitución teórica de la “posición original”; véase: Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 54. Los detalles de cómo se lleva a cabo dicho procedimiento argumentativo a partir de la estructura gramatical de los actos de habla los expongo en el capítulo sexto.

⁷⁹ Unidad mínima de análisis para la concepción pragmática del significado. Esta unidad mínima incide en dos aspectos: la implicación contextual de las emisiones y la interacción. Profundizaremos en el análisis de este concepto en el capítulo quinto.

⁸⁰ Tal y como expone Habermas en las pp. 34-35 y 39-41 de *Teoría de la acción comunicativa I*, también en el caso de las emisiones evaluativas (el deseo de viajar o el rechazo a la guerra) se pueden esgrimir

pretensiones de validez forman parte de la propia estructura discursiva del habla poniendo de manifiesto que la razón debe entenderse como una razón comunicativa⁸¹.

Cuando hablamos de racionalidad comunicativa nos referimos, por tanto, a un procedimiento pragmático de fundamentación que se basa en la discusión racional de pretensiones de validez⁸². La racionalidad comunicativa no remite a una forma de

buenas razones en la medida en que se justifiquen recurriendo a juicios de valor. Los estándares de valor no tienen el carácter intersubjetivo de las normas aceptadas pero también se puede diferenciar entre un uso racional o irracional de los mismos. El uso racional se define cuando los demás sujetos implicados en la interacción se identifican con las descripciones del actor en la medida en que en esas circunstancias hubiesen reaccionado de manera parecida; el uso irracional se caracteriza por su naturaleza rígida y privada. Las posturas postmodernas son incorrectas, afirma Habermas, en la medida en que son incapaces de distinguir los discursos colonialistas (que se imponen por la coacción del sistema) de los discursos convincentes (cuya imposición se produce por su propia evidencia). Esta distinción refleja la diferencia existente entre convicción y persuasión, lo que pone de manifiesto que las cuestiones prácticas sólo pueden dilucidarse dialógicamente en el marco del lenguaje ordinario; véase: *La constelación posnacional*, p. 189 y “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, op. cit., pp. 279-280. Un consenso falso se debe al engaño, al autoengaño o al error. El pseudoconsenso caracteriza a las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas en la medida en que suponen transgredir las condiciones de formación del consenso sin que los sujetos que participan en el proceso sean conscientes de ello; véase: “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 420. La noción de consenso, al igual que la situación ideal de habla, ha recibido numerosas críticas porque se puede interpretar como unanimidad ideal que obvia la posibilidad fáctica de disenso. Por este motivo, Habermas se ha visto obligado a insistir en el carácter regulativo de dicha noción proponiéndola como una orientación crítica definida en el marco de los discursos racionales; véase: T. McCarthy, “La pragmática de la razón comunicativa”, *Isegoría*, nº 8, pp. 65-84.

⁸¹ La lógica que describe el sistema de los pronombres personales, según defiende Habermas, es fundamental en el análisis de la racionalidad comunicativa en la medida en que posibilita el intercambio de papeles entre las personas implicadas en la interacción. Las relaciones recíprocas establecidas en los actos de habla definen el carácter intercambiable de los roles de preguntar o responder, de obedecer o mandar pero, al mismo tiempo, este requisito se une a otro por el que se rige el carácter no canjeable de los sujetos que asumen los roles dialógicos. Por este motivo, la relación intersubjetiva exige la competencia necesaria para utilizar de manera correcta los pronombres personales. La lógica que subyace al uso de pronombres personales supone el reconocimiento de unos sujetos que, al manejar significados idénticos, abren una vía a la consecución del entendimiento; véase: “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 349. Véase también: “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen”, op. cit., pp. 119-120.

⁸² Al igual que ocurre con otras importantes nociones de la propuesta habermasiana, la formulación teórica de las pretensiones de validez también ha sido objeto de crítica. Entre ellas podemos destacar las objeciones planteadas por Leist (“Was heisst Universalpragmatik?”, *Germanistische Linguistik*, 5/6, 1977). Este autor pone en duda tres de las premisas que sustentan dicha teoría: 1) que todos los actos de habla orientados al entendimiento estén asociados a tres pretensiones de validez, 2) que las pretensiones de validez se puedan diferenciar de forma suficiente y 3) que el análisis de las pretensiones se tenga que llevar a cabo adecuándose a los requisitos impuestos por la pragmática formal. Respecto a la primera objeción, uno de los problemas principales se plantea con el carácter universal de la pretensión de verdad. Frente a este argumento, Habermas defiende que los actos de habla no constataivos también poseen contenido proposicional, de ahí que también se refieran a estados de cosas aunque no de manera directa: en este caso se presupone la existencia de estados de cosas que no se mencionan. Por otro lado, la pretensión de rectitud también se extiende a los actos de habla constataivos y expresivos en la medida en que dichos actos de habla definen relaciones de tipo interpersonal que se insertan en un plexo de ordenaciones legítimas. En referencia a la segunda objeción, la dificultad en la que hace especial hincapié Leist es en la posibilidad de diferenciar correctamente entre la pretensión de verdad y veracidad. Sin embargo, matiza Habermas, esta dificultad sólo se refiere a los actos de habla expresivos cuyo elemento proposicional está formado por un verbo cognoscitivo utilizado en primera persona del presente de indicativo. La posible confusión de verdad y veracidad se resuelve pasando del nivel semántico al pragmático y comparando, por tanto, actos de habla en vez de oraciones. De este tránsito se deduce como legítima, sigue afirmando el autor frankfurtiano, la exigencia de mantener en planos distintos la pretensión de verdad y veracidad. Para hacer frente a la tercera

conocimiento sino a cómo los sujetos hacen uso del mismo. Frente a la versión cognitivista de la racionalidad que incide en la afirmación exitosa sobre el mundo objetivo y en la capacidad de adaptarse a las condiciones de un entorno cambiante, la racionalidad comunicativa hace referencia a un procedimiento que consiste en adoptar una postura racional ante las pretensiones de validez⁸³. En el contexto de las acciones comunicativas, un sujeto es racional cuando es capaz de defender una afirmación, justificar el seguimiento de una norma o la autenticidad de la expresión de un deseo o sentimiento. Esta capacidad se constituye como condición necesaria para el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado en el que sólo es admisible la fuerza ejercida por los mejores argumentos. En el caso de la racionalidad cognitiva es la manipulación instrumental la que actúa como *telos*; cuando nos referimos a la racionalidad comunicativa dicho *telos* lo constituye el entendimiento. La racionalidad instrumental se valora por su eficacia, la racionalidad comunicativa depende de un proceso argumentativo que remite a una base universal de validez.

Para demostrar las tendencias universalistas de la racionalidad comunicativa Habermas compara la forma mítica y la forma moderna de comprender el mundo.

objeción, Habermas esgrime el argumento de que no podemos defender la validez de una determinada expresión si no aceptamos la posibilidad de reconocer intersubjetivamente dichas pretensiones. Por tal motivo, las expresiones normativas y expresivas poseen también una naturaleza que se orienta por el requisito intersubjetivo de la comunicación. Un ejemplo válido para demostrar esta afirmación es la semántica veritativa propuesta por Dummett (“What is a Theory of Meaning?”, Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 97-138 y “What is a Theory of Meaning?” (II), G. Evans y J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 67-137). Dummett diferencia entre las condiciones que una oración debe cumplir para ser verdadera y el conocimiento que sobre dichas condiciones posee el sujeto que emite dicha oración (conocimiento que se traduce en la capacidad de comprobar el cumplimiento de las mismas). Ahora bien, contrariando el principio ortodoxo de la semántica veritativa, lo cierto es que el lenguaje natural dificulta tal empresa al estar integrado por muchas oraciones ambiguas que no clarifican el cumplimiento de las condiciones mencionadas. Por tal motivo, Dummett distingue entre el conocimiento de las condiciones que hacen verdadera una oración y las razones que le aportan legitimidad al emisor para afirmar que tal oración es verdadera). De esta forma, ya no es necesario decidir sobre la falsedad o verdad de un enunciado, basta con señalar que la verdad ha quedado establecida. El significado de la oración, por tanto, va a depender de las razones que manejen el emisor o la emisora para desempeñar la pretensión de validez supuesta. Habermas también hace referencia a algunas críticas que, por ejemplo, ponen en duda que el sistema de pretensiones de validez sea completo (comparándolo con las implicaturas conversacionales de Grice); véase por ejemplo: A. P. Martinich “Conversational Maxims and some Philosophical Problems”, *Philos. Quart.* 30, 1980 o J. Thompson, “Universal Pragmatics” en *Habermas, Critical Debates*, Thompson & Held, McMillan, London, 1982. Habermas critica el intento de Tugendhat (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979) de reducir la pretensión de verdad a la de veracidad en *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 400-403.

⁸³La racionalidad comunicativa, que en ocasiones se suele identificar de forma errónea con la racionalidad práctico-moral, no se limita a este ámbito en la medida en que abarca las distintas pretensiones de validez; véase: *Aclaraciones a la ética del discurso*, p.197 y *Facticidad y validez*, pp. 65-66. H. Albert, por su parte, habla de “esencialismo normativo” para referirse a la pretensión habermasiana de establecer, a partir de la acción comunicativa, un criterio de validez práctico-moral. El motivo de esta afirmación radica en que una noción de racionalidad ideal sólo sirve para delimitar un criterio de validez y normatividad esencialista; véase: H. Albert, *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, pp. 25 y ss.

Basándose en la discusión suscitada por los planteamientos de Levy-Bruhl⁸⁴ y Evans Pritchard⁸⁵, llega a la conclusión de que lo que realmente diferencia la visión mitológica de la visión moderna no son criterios de tipo semántico o lógico sino las categorías que se ponen a disposición de los sujetos para que éstos interpreten el mundo⁸⁶. La peculiaridad más sobresaliente del pensamiento primitivo es su carácter totalizante, ya que su prioridad es evitar las contingencias que impone un medio no controlado. Para conseguir este fin, las sociedades primitivas recurren a interpretaciones mágicas que no permiten diferenciar adecuadamente entre el lenguaje y el mundo en la medida en que la descripción del mundo depende de la representación lingüística que hagamos del mismo⁸⁷. Esta situación se resuelve en las sociedades modernas gracias a un proceso evolutivo que supone el tránsito a la interacción comunicativa. Para exponer el procedimiento por medio del cual las funciones sociales, que en un principio cumplían el mito y la religión, son asumidas por el ámbito de la comunicación Habermas toma como referencia la teoría de la solidaridad de Durkheim y la teoría de la comunicación de Mead. Ambos autores, afirma, permiten reformular la teoría de la racionalización weberiana aportando datos con los que podemos explicar cómo la fuerza incuestionada de lo sagrado y ritual es sustituida por la crítica racional de pretensiones de validez⁸⁸. De esta forma, los presupuestos de la racionalidad comunicativa van ganando terreno en los procesos de interacción, de socialización y de formación de la personalidad. Este proceso lo resume Habermas con el rótulo de “lingüistización de lo sacro”.

⁸⁴ *La mentalité primitive*, Félix Alcan, París, 1922.

⁸⁵ *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, The Clarendon Press, Oxford, 1937.

⁸⁶ En *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 69-99, Habermas aborda el análisis de la universalidad como característica de la comprensión del mundo occidental. Este debate, que adquiere especial relevancia a partir de finales del siglo XIX con la discusión sobre los fundamentos de las ciencias históricas, se ha desarrollado, afirma Habermas, atendiendo a dos perspectivas: 1) la perspectiva metodológica, discusión que se ha logrado definir tras las investigaciones de Gadamer sobre la hermenéutica filosófica y 2) la perspectiva basada en la comparación de civilizaciones e imágenes del mundo. En el seno de la antropología cultural este análisis gozó siempre de gran relevancia, pero a partir de la década de los sesenta (y debido a la publicación de los trabajos de P. Winch, *The Idea of a Social Science*, op. cit. y “Understanding a Primitive Society”, Wilson, 1970) volvió a plantearse esta discusión en el seno de las disciplinas filosóficas y sociales. Habermas vuelve a analizar la tendencia universalista de la racionalización occidental tomando como referencia a Weber en *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 241-249. La implicación de la teoría de la evolución en el proceso de racionalización la expone en *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 207-213.

⁸⁷ La confusión de naturaleza y cultura no afecta sólo a la naturaleza externa o al mundo físicamente estructurado sino también a la naturaleza interna o subjetiva. En las sociedades arcaicas no se establece un ámbito propio de lo subjetivo en la medida en que la identidad se define por referencia al saber colectivamente compartido.

⁸⁸ Habermas, defiende Rorty, retoma el ideal hegeliano según el cual la razón ocupa el lugar que el retroceso de la religión deja libre; véase: R. Rorty, “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad”, *Habermas y la modernidad*, p. 274.

El tránsito de la racionalidad mecánica a la solidaridad orgánica analizada por Durkheim⁸⁹ se concibe como un proceso de emancipación en la medida en que supone liberar a los sujetos del poder ejercido por la conciencia colectiva y la religión. Este proceso implica la racionalización de las imágenes del mundo, racionalización que se completa con la universalización de las normas jurídicas y morales y con la individuación progresiva de los sujetos. Al configurarse una naturaleza sin dios, una actitud reflexiva y crítica frente a la tradición y una generalización de los valores, se favorece el incremento de las justificaciones racionales. De esta forma, aunque Durkheim no pudo explicar el mecanismo que genera la constitución de una nueva forma de solidaridad, afirma Habermas, sí apunta en la buena dirección: el tránsito de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica refleja una tendencia creciente a la racionalización. Sin embargo, para completar su proyecto teórico Durkheim hubiera tenido que asumir el análisis de un concepto que tampoco fue tenido en cuenta por Max Weber: la interacción social mediada lingüísticamente. Por este motivo, afirma Habermas, la propuesta teórica de Durkheim sólo puede desarrollarse recurriendo al modelo reconstructivo de Mead. La propuesta de Mead, continúa puntualizando el autor frankfurtiano, parece configurada para dar respuesta a qué tipo de estructuras debe adoptar una sociedad que pretenda basarse en el consenso. Partiendo del ámbito de la evolución cultural y de la diferenciación de esferas que le caracteriza (la ciencia, la moral y el arte) resuelve que sólo una moral influida comunicativamente puede sustituir la autoridad de lo sacro⁹⁰, siendo Mead el primero que fundamenta dicha moral en términos comunicativos.

La premisa de la que parte Mead⁹¹ es que el enjuiciamiento de las cuestiones morales exige tener en cuenta los intereses de todas las personas implicadas en la medida

⁸⁹ Véase: *De la división du travail social*, 1893; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; *Education et sociologie*, 1922; *Sociologie et philosophie*, 1925; *Pragmatisme et sociologie*, París, 1955. La raíz prelingüística de la acción comunicativa que subyace a la noción de conciencia colectiva de Durkheim es un tema que expone Habermas en *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 70-80. Las debilidades de la propuesta de Durkheim (por no señalar de manera conveniente el ámbito de la intersubjetividad generada lingüísticamente) aparecen expuestas en *ibidem*, pp. 80-91 y el excursus sobre las tres raíces de la acción comunicativa en *ibidem*, pp. 91-111. Para la exposición y análisis de la noción de solidaridad social, véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 119-125.

⁹⁰ Habermas expone como dato que demuestra la estrecha relación existente entre la moral y la religión el hecho de que la moral no tiene un estatus unívoco en la diferenciación estructural del mundo de la vida; véase el apartado 2.2.1. Cuando hablamos de una moral influida comunicativamente ésta se convierte en una ética del discurso. Tal y como expone P. Savidan: "... su ética del discurso ambiciona esclarecer no sólo las condiciones de la comprensión intersubjetiva, sino que pretende identificar también, a través del descubrimiento de los presupuestos pragmáticos del lenguaje, los términos de una fundamentación intersubjetiva y racional de las normas", *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 11. Cuando hablamos de ética del discurso hay que tener en cuenta que el término alemán *Diskurs* encierra un sentido dialógico que, con la traducción al castellano, no se explicita con claridad.

⁹¹ *Fragments on Ethics*, 1934.

en que las normas morales son el reflejo de un interés general. De esta forma, Mead sustituye el imperativo categórico kantiano por una noción discursiva de la formación de la voluntad colectiva que vislumbra de forma incipiente, afirma Habermas, la conceptualización de una comunidad ideal de comunicación⁹². Esta comunidad ideal de comunicación remite a toda una serie de presupuestos necesarios para que la consecución del acuerdo racional se defina sin coacciones ni restricciones: igualdad de trato en la interacción, sinceridad, uso intersubjetivo de significados, etc. Los sujetos que se socializan en una comunidad ideal de comunicación adquieren una identidad que se caracteriza por representar aspectos universales y particulares: los aspectos universales derivan de un contexto social que se fundamenta en la generalización de valores; los aspectos particulares remiten a la autonomía personal. Para la constitución de la identidad es necesario, por tanto, aunar un mundo social y un mundo subjetivo⁹³. Esta doble naturaleza de la identidad queda perfectamente reflejada en la conexión establecida por Mead entre el *I* (subjetividad pulsional) y el *Me* (aspecto de la identidad relacionado con la asunción de roles). Con estos dos componentes de la identidad puede explicarse la doble connotación del *yo*: el *yo* ligado a la manifestación de vivencias y el *yo* ligado a las interacciones sociales que están regidas por reglas. Sin embargo, puntualiza Habermas, podemos hacer referencia a una tercera descripción del *yo* que incide en la autonomía de los sujetos y en su capacidad para criticar las normas establecidas. De esta connotación autónoma del *yo* deducimos la capacidad que poseen los sujetos para plantear pretensiones de validez susceptibles de crítica⁹⁴.

El uso comunicativo del lenguaje permite sustituir el saber sacro por un saber basado en razones y especializado según las diversas pretensiones de validez a la que nos remitamos; es decir, posibilita la universalización del derecho y la moral y, lo que no es menos importante, el desarrollo de un sujeto autónomo y autorrealizado. Este proceso de tendencia a la lingüistización explicita un potencial racional que tiene su reflejo en el

⁹² Noción fundamental para Habermas, tal y como veremos en el capítulo sexto.

⁹³ En “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit. Habermas expone cómo la identidad de los sujetos se forma en un proceso de interacción intersubjetivamente definida. Por este motivo, la identidad del *yo* explicita una relación triádica: los sujetos sólo pueden reconocer su individualidad en la medida en que reconozcan su identidad como miembros de una comunidad concreta y su no-identidad frente a comunidades extrañas. Por este motivo, defiende Habermas, no tiene sentido diferenciar entre sistema social y sistema psíquico.

⁹⁴ En *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 110-117, Habermas analiza, siguiendo a Charles Taylor, la noción de “preferencias fuertes” haciendo con ello referencia a los valores que constituyen la autocomprensión de una persona (carácter, forma de vida...). La identidad, afirma Habermas, no se limita a los elementos que describimos sino que contempla también lo que nos gustaría ser. De esta forma, la toma de conciencia crítica puede suponer el replanteamiento de las actitudes que apoyan un determinado proyecto de vida; véase: Ch. Taylor, “The Concept of a Person”, *Philosophical Papers I*, Cambridge, 1985.

hecho de que la tradición, los órdenes de legitimidad y la biografía individual pasan a depender de la toma de postura ante las pretensiones de validez⁹⁵. Analizar el proceso de racionalización aplicando la perspectiva de una teoría de la comunicación intenta dar respuesta a cómo *ego* y *alter* pueden cooperar gracias a un sistema de pretensiones de validez susceptible de crítica. Ante este requisito, Mead centra su análisis en el lenguaje entendido como medio de coordinación de acciones y socialización pero olvida teorizar este ámbito fundamental que implica la toma de postura ante las pretensiones de validez. Si Mead, en vez de optar por una psicología social, hubiera desarrollado una verdadera teoría de la comunicación, hubiese tenido que centrarse en la descripción de un sistema de pretensiones de validez que, al constituirse como una base universal, garantiza la tendencia a la universalización de la racionalidad comunicativa.

A lo largo de este trabajo tendremos ocasión de profundizar en cómo define Habermas la dinámica racional basada en la crítica de las pretensiones de validez y, por tanto, será en esos capítulos en los que exponga con mayor detalle algunas críticas que creo relevante formular a su noción de racionalidad⁹⁶. No quisiera, sin embargo, dar por concluido este apartado sin señalar algunas de las dudas que me plantea la propuesta habermasiana. Asumiendo la crítica que la primera generación de la Escuela de Frankfurt formula al dominio ejercido por la racionalidad instrumental, Habermas propone una noción alternativa de racionalidad que, al ser definida en términos comunicativos, es capaz de ofrecer un fundamento al ámbito práctico. La primera pregunta es obvia: ¿por qué necesita Habermas proponer un concepto alternativo de racionalidad?; ¿por qué no podemos recurrir a la noción de racionalidad instrumental para ofrecer el ansiado fundamento al ámbito práctico? En este sentido, me gustaría incidir en un hecho: Habermas no defiende la incompetencia de la racionalidad instrumental como resultado de haberla sometido a un análisis, parte de la premisa de que la racionalidad instrumental es inadecuada y a partir de dicha premisa deduce que es necesario introducir la noción de racionalidad comunicativa. Para apoyar esta tesis recurre a las críticas formuladas al positivismo por auspiciar el dominio ejercido por la racionalidad instrumental,

⁹⁵ Sin embargo, nos previene Habermas, esta labor teórica que consiste en describir el proceso de racionalización en términos comunicativos tiene que hacer frente a dos reservas: por un lado, hay que permanecer atentos a las consecuencias que, en términos de eticidad concreta, puede acarrear el formalismo de la moral, el derecho y el individualismo moderno; por otro lado, hay que contemplar cómo influyen las restricciones externas en el proceso de integración social. Mead fue consciente de estas reservas pero no fue capaz de atenderlas teóricamente. Este hecho aporta un grado importante de idealismo a su teoría de la sociedad impidiéndole analizar de forma adecuada el origen y las transformaciones operadas, por ejemplo, sobre el “otro generalizado”.

⁹⁶ Véase, sobre todo, los capítulos quinto y sexto de este trabajo.

concluyendo que dicha racionalidad no reúne las condiciones necesarias para abordar el análisis del ámbito simbólicamente estructurado. Habermas no puede admitir que el ámbito práctico sea objeto de una descripción científica y, en consecuencia, recurre a un supuesto uso inadecuado de dicha descripción para justificar su no idoneidad. La negativa de Habermas a que el ámbito simbólicamente estructurado sea analizado en términos científicos no deriva de la fundamentación teórica de la racionalidad comunicativa: antes bien, la racionalidad comunicativa es la consecuencia previsible de su prejuicio anticientificista.

También es digna de algún comentario la definición procedimental que ofrece de la racionalidad comunicativa. Tomando como referencia las diversas esferas de valor weberianas, Habermas describe un sistema integrado por tres pretensiones de validez que remite a un potencial racional. Este potencial racional se concreta cuando los sujetos que participan en un proceso interactivo son capaces de tomar postura (es decir, de aceptar o rechazar) la pretensión de validez puesta en cuestión mediante la aportación de razones. La diferencia entre las esferas de valor weberianas, que son empíricas, y las pretensiones de validez habermasianas radica, justamente, en esta circunstancia: las pretensiones de validez son susceptibles de crítica, las esferas de valor weberianas no. Esta capacidad para aportar razones a favor o en contra de las pretensiones de validez vinculadas a las emisiones o actos de habla define a la racionalidad comunicativa como un tipo de racionalidad procedimental cuyo objetivo es la consecución de un acuerdo. Este acuerdo no es contingente, es un acuerdo racionalmente motivado. Y para que un acuerdo esté racionalmente motivado las razones aportadas tienen que basarse en los mejores argumentos. Al asumir este requisito, Habermas se ve abocado a reclamar una conexión específica entre pretensiones de validez y un determinado tipo de razones y, para ello, tiene que recurrir a una serie de presupuestos trascendentales tal y como iremos viendo a lo largo de este trabajo⁹⁷.

Al definir la racionalidad comunicativa como un procedimiento formal que remite a una base universal de validez, Habermas se ve obligado a justificar la tendencia a la universalización de dicha racionalidad. Para ello, toma como fundamento el análisis de la solidaridad de Durkheim y la teoría social de Mead. La principal aportación de Durkheim es que al describir el tránsito de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica ya vislumbra la tendencia a la racionalización como una característica de la interacción

⁹⁷ Véase, sobre todo, el capítulo seis.

social; su principal error teórico fue el no haber sido capaz de explicar el mecanismo que genera dicha tendencia a la racionalización por no reconocer la importancia del ámbito comunicativo. La principal aportación de Mead es que sí reconoció la importancia de la comunicación; su principal error fue el no analizar el lenguaje como medio para establecer acuerdos racionalmente motivados (es decir, no atribuyó relevancia teórica a la posibilidad de crítica de las pretensiones de validez). En la interpretación teórica que Habermas realiza de las propuestas de Durkheim y Mead se pone de manifiesto una estrategia que va a ser recurrente a lo largo de su obra y que podría ser objeto de crítica: Habermas recurre a determinadas propuestas teóricas con el objetivo de fundamentar sus presupuestos y acaba criticando dichas propuestas por no tener en cuenta esos presupuestos. Si recurrimos a un determinado planteamiento teórico como mecanismo de justificación tenemos que demostrar que éste es capaz de proporcionar el fundamento necesario a las premisas de las que partimos. El objetivo de contrastar nuestras tesis es demostrar su mayor eficacia explicativa y, para ello, tienes que someter tus propias premisas a la prueba de la contrastación. Pero ésta no es la estrategia adoptada por Habermas: él se apoya en la teoría de Durkheim y Mead con el objetivo de demostrar que dichos planteamientos apuntan en la dirección adecuada pero que, llegado un determinado momento, yerran al no tener en cuenta los presupuestos teóricos que Habermas pretendía fundamentar recurriendo a sus teorías. Habermas critica a Durkheim porque no fue capaz de reconocer la importancia de la esfera comunicativa a la hora de analizar el proceso de racionalización social. De esta forma, está dando por hecho que existe una vinculación entre comunicación y racionalidad. Pero, ¿no era justamente ésta la premisa que pretendía demostrar al recurrir al análisis de la solidaridad de Durkheim? De ser así, Habermas no está contrastando su tesis, está completando la propuesta durkheimniana con un principio teórico que da por justificado. Algo similar ocurre con Mead. El error cometido por este representante del interaccionismo simbólico es que no atribuyó protagonismo teórico a la capacidad de crítica de las pretensiones de validez. Pero, ¿no recurre Habermas a Mead con el objetivo de demostrar que la tendencia a la universalización de la racionalidad comunicativa culmina con la capacidad de crítica de las pretensiones de validez?

Intentar defender una noción procedimental de racionalidad no es tarea fácil. Y prueba de ello son las numerosas críticas de las que ha sido objeto la noción de

racionalidad comunicativa habermasiana⁹⁸. Según desarrollemos los diversos aspectos teóricos implicados en la noción procedimental de racionalidad, iremos profundizando en dichas objeciones. Sin embargo, no quiero acabar este capítulo sin hacer referencia a la crítica planteada por Schnädelbach. De esta crítica no me interesa resaltar tanto la formulación de la misma como la contraargumentación ofrecida por Habermas. En esta contraargumentación, el autor frankfurtiano introduce una serie de modificaciones en la noción de racionalidad que han sido interpretadas como un punto de inflexión en su propuesta. El objetivo del siguiente apartado es analizar el alcance de dicha reforma.

1.2.2. ¿Pierde protagonismo la racionalidad comunicativa?

La crítica de Schnädelbach⁹⁹ incide en el hecho de que la racionalidad comunicativa representa sólo un segmento del ámbito de la racionalidad. Este autor justifica esta afirmación defendiendo que existen capacidades racionales (como la de aprender de los errores por ejemplo) que no tienen que ver con el desempeño de las pretensiones de validez. Si esto es así, identificar la racionalidad con la argumentación encierra el riesgo de relegar al ámbito de lo irracional a un amplio segmento de actuaciones. Como alternativa al modelo argumentativo habermasiano, Schnädelbach define la racionalidad como una disposición de la razón que implica un “tener reflexivo”: lo que decimos, hacemos y sabemos es racional en la medida en que seamos conscientes de por qué nuestras expresiones son válidas, nuestras acciones correctas y nuestras creencias verdaderas. Habermas, sin embargo, no puede aceptar esta definición

⁹⁸ Véase: “Diálogo con Herbert Marcuse”, op. cit., pp. 254-263; A. Giddens, “¿Razón sin revolución? La *Theorie des Kommunikativen Handelns* de Habermas”, *Habermas y la modernidad*, p. 182; T. McCarthy, “El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad con la política”, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 193-212 y “Legitimacy and Diversity: dialectical reflexions in analytical distinctions”, *Cardozo Law Review*, vol. 17, nº 4-5, 1996, pp. 1083-1126; Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 233; Habermas, “Rationalität, Lebensform und Geschichte”, H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a.M., 1984, pp. 198-217; “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 35-51 (también aparece con el título “¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida?” en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 67-95) y “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 409-410. Agnes Heller, por su parte, defiende que al ser la satisfacción de intereses lo que informa a la voluntad, la configuración del consenso a partir de los procedimientos racionales (tal y como exige la propuesta de Habermas) se hace bastante dificultosa; véase: A. Heller, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 298-344. Las réplicas de Habermas a A. Heller respecto a este tema se exponen en: “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 410-411; véase también: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 54-55.

⁹⁹ H. Schnädelbach, “Über Rationalität und Begründung”, *Zur Rehabilitierung des animal rationales*, Frankfurt, a.M., 1992. Véase: Habermas, “Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität”, publicado originalmente en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 50, nº 1/2, 1996, pp. 65-91 y recogido en *Wahrheit und Rechtfertigung*, pp. 102-137; versión en castellano: “Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla”, *Verdad y justificación*, pp. 99-131.

alternativa de racionalidad ofrecida por Schnädelbach en la medida en que todo proceso reflexivo, afirma, puede reconstruirse en los términos de un discurso interno¹⁰⁰. Por tal motivo, el “tener reflexivo” y el debate de las pretensiones de validez se remiten entre sí. No obstante, con esta contraargumentación sólo se hace referencia a la definición alternativa de racionalidad ofrecida por Schnädelbach. Queda por dar respuesta al aspecto más importante de su crítica: la apariencia totalizadora de la racionalidad comunicativa¹⁰¹:

Retomando la crítica de Schnädelbach, en lo que sigue parto de la base de que si aplicamos el predicado “racional”, ante todo, a nuestras creencias, acciones y expresiones lingüísticas es porque con la estructura proposicional del conocimiento, con la estructura teleológica de la acción y con la estructura comunicativa del habla topamos con diferentes *raíces de la racionalidad*. Y parece que éstas no tienen una raíz común, al menos ni en la estructura discursiva de la práctica argumentativa ni en la estructura reflexiva de la relación que con sí mismo tiene un sujeto que participa en discursos. Ocorre más bien que la estructura discursiva funda, bajo las ramificadas estructuras de la racionalidad del saber, de la acción y del habla, un conjunto coherente en tanto que hace converger, en cierta medida, estas raíces proposicional, teleológica y comunicativa. En un modelo como éste de estructuras *ensambladas* la racionalidad discursiva debe su posición preeminente no a su capacidad y prestaciones fundamentadoras, sino a sus prestaciones integradoras¹⁰².

En la cita apreciamos una modificación teórica que puede resultar llamativa a la luz de lo expuesto hasta el momento sobre la noción de racionalidad. En esta cita Habermas habla de tres *raíces de la racionalidad* (proposicional o epistémica, teleológica y comunicativa) que se interconectan gracias a una racionalidad de tipo discursivo. Tal y como se indica, la función de dicha racionalidad discursiva no es fundamentadora sino integradora, afirmación con la que Habermas intenta rebatir la crítica formulada por Schnädelbach. Ahora bien, en este caso no resulta tan relevante analizar el argumento con el que se rebate como las modificaciones que éste implica: la racionalidad comunicativa pasa a ser una de las tres raíces de la racionalidad. Este hecho ha alarmado a algunos autores al interpretarlo como la pérdida de protagonismo de una de las nociones más

¹⁰⁰ Habermas intentará justificar esta tesis recurriendo a la noción de giro lingüístico y a la teoría interaccionista de Mead. Profundizaremos en este análisis en el capítulo tercero.

¹⁰¹ El hecho de que la racionalidad comunicativa remita a una competencia universal ha posibilitado la formulación de una crítica que incide en la apariencia omniabarcante o totalizadora de dicha racionalidad. De ser esto así, Habermas estaría incurriendo en una contradicción al defender, por un lado, la necesidad de embridar las aspiraciones expansionistas de la racionalidad instrumental y proponer, por otro, una noción de racionalidad que sustituye a la racionalidad instrumental en dichas aspiraciones. Habermas se defiende de dicha crítica argumentando que el alcance universalista del procedimiento que da contenido a la racionalidad comunicativa no implica definir dogmáticamente las pretensiones de dicha racionalidad: lo único que se pretende poner de manifiesto es que la naturaleza formal de dicho procedimiento permite su adaptación a diversas formas de vida. McCarthy hace un análisis de las pretensiones universalistas de la racionalidad comunicativa tomando como referencia el problema del irracionalismo y del relativismo, tal y como éstos se plantean en el ámbito de la antropología, en: T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 367-375.

¹⁰² *Verdad y justificación*, p. 101.

relevantes de la propuesta habermasiana¹⁰³. A lo largo de este apartado intentaremos aportar datos que sirvan para clarificar si dicho alarmismo está justificado.

Habermas habla de tres raíces de la racionalidad en la medida en que define un tipo de racionalidad para el ámbito del conocimiento (racionalidad epistémica), para la esfera de la acción (racionalidad teleológica) y para el ámbito del habla (racionalidad comunicativa). Estas tres estructuras racionales están entrelazadas gracias a una racionalidad de tipo discursivo que surge de la racionalidad comunicativa. La racionalidad comunicativa se encuentra al mismo nivel teórico que la racionalidad epistémica y teleológica, lo que ocurre es que en la medida en que la racionalidad discursiva se basa en la capacidad de argumentar, y esta capacidad representa un uso reflexivo de la acción comunicativa, podemos afirmar que la racionalidad discursiva surge de la racionalidad comunicativa. Ahora bien, el lenguaje no abarca sólo las esferas de la racionalidad comunicativa y la racionalidad discursiva: el lenguaje es el mecanismo que permite entrelazar los ámbitos epistémico, teleológico y comunicativo de la racionalidad. Por este motivo, y teniendo en cuenta que la esfera lingüística sólo puede ser analizada en términos públicos e intersubjetivos, la noción de racionalidad no puede ser objeto de un análisis mentalista. (Apreciemos cómo Habermas, a pesar de que propone una reformulación de la noción de racionalidad, sigue insistiendo en una de sus premisas nucleares: la racionalidad no puede ser descrita recurriendo a la Psicología).

Con la racionalidad epistémica se pone de manifiesto que el saber que poseemos, y que tiene una estructura lingüística que viene representada por su contenido proposicional, está formado por proposiciones o juicios que pueden ser verdaderos o falsos: el saber no implica sólo conocimiento de hechos sino conocer por qué los juicios son verdaderos o falsos. El saber presupone la capacidad que los sujetos poseen para tomar una postura de aceptación o rechazo ante la pretensión de verdad. Para tomar esta postura se aportan razones que sirven para fundamentar una creencia que es considerada verdadera y racional¹⁰⁴. En un contexto postmetafísico, en el que se impone la discusión racional en vez de la explicación religiosa o metafísica, todo saber debe considerarse como falible desde la perspectiva de una tercera persona, aún cuando como participantes tendamos a sostener como verdadero el saber que se afirma. Por este motivo, todo saber debe ser susceptible de crítica o justificación, ejecutándose dicho requisito en un contexto

¹⁰³ Uno de esos autores es, por ejemplo, Evaristo Prieto Navarro. Al final de este apartado analizaremos sus argumentos.

¹⁰⁴ En el sentido opuesto, será irracional una creencia que no pueda ser fundamentada.

intersubjetivo en el que se debate la pretensión de verdad. La tenencia reflexiva de juicios verdaderos exige, por tanto, capacidad para corregir dichos juicios y para explicitarlos en forma de oraciones asertivas o enunciativas:

En este sentido, la racionalidad epistémica está entrecruzada con el uso del lenguaje y con la acción. Hablo de una estructura epistémica *central o nuclear*, porque la estructura proposicional depende de su incorporación en el lenguaje y el habla: ella misma no constituye ninguna estructura *autoportante*. Sólo la representación lingüística de lo sabido y la confrontación del saber con una realidad frente a la cual toda expectativa fundamentada puede fracasar, hacen posible tratar el saber de un modo racional¹⁰⁵.

Cuando nos referimos a la racionalidad teleológica hay que tener en cuenta, afirma Habermas, que toda acción es intencional. Por tanto, toda acción posee una estructura teleológica en la medida en que se orienta a la realización de un determinado fin. En este caso, la racionalidad de la acción no se mide por el éxito conseguido tras la adecuación de la situación generada a la situación deseada: un sujeto que ha conseguido el resultado pretendido ha actuado racionalmente si sabe por qué su acción ha tenido éxito y si dicho saber lo ha motivado a la acción, aunque sólo sea parcialmente. También en este ámbito racional los sujetos deben contar con un “tener reflexivo” que permita justificar la intención de actuar a partir de un cálculo del posible éxito de la actuación. Por este motivo, podemos afirmar que existen conexiones entre el ámbito de la racionalidad teleológica y el procedimiento argumentativo en que se aportan razones para fundamentar una decisión¹⁰⁶. La racionalidad teleológica se interrelaciona con el ámbito del saber y el habla en la medida en que necesitamos contar con informaciones fiables que sólo se pueden procesar mediante un mecanismo de naturaleza lingüística: las oraciones de intención.

Junto a la racionalidad epistémica y la racionalidad teleológica existe una racionalidad inherente al uso comunicativo del lenguaje que pone de manifiesto, afirma el autor frankfurtiano, el poder unificador del habla orientada al entendimiento. Esta forma de racionalidad es la racionalidad comunicativa. El uso no comunicativo del lenguaje, cuando se limita a la mera representación o a un plan de acción desarrollado mentalmente, implica un proceso de abstracción que pone en suspenso la referencia siempre presente, al menos en términos virtuales, a la pretensión de verdad (en el caso de los enunciados) o a la seriedad de los propósitos (en el caso de las intenciones). Pero

¹⁰⁵ *Verdad y justificación*, pp. 104-105.

¹⁰⁶ Es la teoría de la elección racional, afirma Habermas, la que se encarga de describir los problemas de decisión con los que se encuentran los sujetos que actúan egocéntricamente guiados por sus expectativas de éxito. El análisis de Elster sobre las dificultades a las que se enfrenta la teoría de la elección racional cuando se aplica al ámbito político lo expone Habermas en *Facticidad y validez*, pp. 415-421.

desde el momento en que la representación o el plan de acción son puestos en entredicho lo que se espera es que la persona que actúa como emisora sea capaz de justificarlos en un proceso argumentativo. Una oración enunciativa que se utiliza de forma epistémica representa un hecho o un estado de cosas, para lo cual un sujeto da a entender a alguien que tiene a “p” por verdadero. Sin embargo, cuando esta oración enunciativa es afirmada (es decir, cuando se inserta en un proceso interactivo en el que hay que tomar postura ante la pretensión de validez) lo que se pretende es que el receptor o receptora reconozca, mediante las razones aportadas, que “p” es verdadero. Lo mismo ocurre con las oraciones de intención. Cuando éstas se utilizan en una planificación monológica o solitaria de la acción se produce el entendimiento cuando se sabe en qué condiciones se establece su éxito; a su vez, las condiciones de éxito se definen como una condición de verdad relativa a un sujeto particular. Cuando, por el contrario, las intenciones son anunciadas en una situación comunicativa el objetivo perseguido es que las demás personas implicadas en la interacción tomen en serio dicha declaración de intenciones. La diferencia entre el uso no comunicativo y el uso comunicativo del lenguaje la marca, en definitiva, la referencia explícita a unas pretensiones de validez que, siendo susceptibles de crítica racional, privilegian la noción de interacción. No podemos establecer por tanto una relación precipitada entre lenguaje y racionalidad comunicativa en la medida en que el lenguaje no se agota en el contexto de la racionalidad comunicativa: las tres estructuras racionales (epistémica, teleológica y comunicativa) están entrelazadas por el lenguaje. Estas estructuras están interconectadas gracias al proceso argumentativo representado por la racionalidad discursiva.

Tal y como indiqué al inicio de este apartado, la reformulación que acabamos de exponer ha generado cierta inquietud entre determinados autores que la interpretan como la pérdida de protagonismo de la racionalidad comunicativa. Uno de estos autores es Evaristo Prieto Navarro¹⁰⁷. Prieto Navarro manifiesta sin ambages la perplejidad que le ha provocado las tesis expuestas por Habermas en “Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität”, trabajo que ha pasado desapercibido para los habermasólogos según afirma. Esta perplejidad se justifica por el hecho de que Habermas sea capaz de igualar la racionalidad orientada al entendimiento a la racionalidad orientada a fines y sustituya la racionalidad comunicativa por una

¹⁰⁷“El extraño giro de 1996. Consecuencias para la teoría de la racionalidad y de la acción” y “Recapitulando en torno a las relaciones entre habla y acción”, *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, pp. 71-79 y 79-83.

racionalidad de tipo discursivo. Esta reformulación se completa con otra afirmación sorprendente: admitir que los usos teleológicos y epistémicos del lenguaje pueden definirse monológicamente, es decir, en términos no comunicativos. Este hecho tiene como consecuencia la retracción del ámbito de la intersubjetividad, el cual queda relegado a los casos conflictivos. En palabras de Prieto Navarro:

Las posibilidades de un empleo no comunicativo del lenguaje, ajeno a las pretensiones de validez que otrora se alzaban inexcusablemente con todo acto de habla enunciado por un sujeto, constituyen la principal novedad introducida, y entreabren las puertas a un entendimiento de la racionalidad y la cognoscitividad como empresas subjetivas, y no necesariamente dialógicas, lo que, a mi entender, representa una fisura de importancia en la fachada de la teoría de la acción comunicativa. No alcanzo, sin embargo, a entender el sentido y la necesidad de esta relectura, ni veo su oportunidad en un planteamiento tan trabado, y por eso mismo tan frágil, como el de Habermas¹⁰⁸.

Aunque a lo largo de este trabajo seguiremos profundizando en algunas reformulaciones introducidas por Habermas en su propuesta teórica y que influyen en su definición inicial de la racionalidad comunicativa, creo que en este punto de la exposición contamos con datos suficientes para matizar la crítica formulada por Prieto Navarro. Dicha crítica se centra en dos aspectos que el autor que la plantea califica como esenciales: 1) la racionalidad comunicativa pierde protagonismo y 2) se admite un uso no comunicativo del lenguaje epistémico y teleológico. Creo, sin embargo, que ninguna de estas dos matizaciones ponen en riesgo los presupuestos habermasianos. Si nos centramos en el primer aspecto de la reforma teórica señalada por Prieto Navarro (la racionalidad comunicativa pierde protagonismo) creo que este autor está haciendo referencia a una triple circunstancia para justificar esta afirmación: a) la racionalidad comunicativa pasa a ser una más de las tres raíces que estructuran la racionalidad, b) la racionalidad comunicativa se iguala, así, a la racionalidad epistémica y teleológica y c) la racionalidad comunicativa es desplazada por una racionalidad de tipo discursivo o argumentativo. Da la sensación de que Prieto Navarro formula esta crítica inspirado por la nostalgia de una noción de racionalidad comunicativa omniabarcadora que, embridando las aspiraciones expansionistas de la racionalidad instrumental, es capaz de ofrecer el ansiado fundamento al ámbito práctico. Ciertamente es que, en algún sentido, la primera definición de racionalidad comunicativa ofrecida por Habermas puede justificar esta imagen fundamentadora. Con lo cual, si estamos dispuestos a aceptar esta noción de racionalidad e interpretamos la reforma teórica del autor frankfurtiano como una renuncia a la misma, es lógica una reacción que desde la perplejidad y la sorpresa intente evitar tan funesta pérdida de

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 75.

privilegio. Pero no hay motivos que justifiquen el temor: Habermas sigue concediendo todo el protagonismo a una racionalidad procedimental basada en la capacidad de aportar razones a favor o en contra de las pretensiones de validez. Por tanto, no nos enfrentamos a ningún cambio sustancial.

Los cambios introducidos tienen una única finalidad: buscar un mejor acomodo a la definición inicial de racionalidad comunicativa para evitar las críticas que le atribuyen aspiraciones totalizadoras o fundamentadoras, tal y como ha ocurrido con Schnädelbach. Y que mejor forma de evitar la apariencia totalizadora que pasando a formar parte de una estructura racional integrada por varios elementos; para elegir esos elementos basta con asumir el modelo clásico de un sujeto que conoce, actúa y habla¹⁰⁹. Habermas propone así una estructura racional integrada, en supuesta igualdad de condiciones, por la racionalidad epistémica, la racionalidad teleológica y la racionalidad comunicativa. Pero la racionalidad comunicativa no es una más entre las diversas raíces que integran la estructura racional y, por tanto, no se iguala a la racionalidad epistémica o teleológica: la racionalidad comunicativa representa el uso privilegiado del lenguaje. Prueba de dicho privilegio es que de la racionalidad comunicativa emana la racionalidad discursiva. Esta racionalidad discursiva (entendida como capacidad para argumentar a favor o en contra de las pretensiones de validez) adopta la definición procedimental atribuida a la racionalidad comunicativa sirviendo como interconexión entre las tres raíces que integran la estructura racional. ¿Existen, por tanto, cambios sustanciales respecto a la primera formulación? Con esta matización teórica Habermas sólo nos compromete a aceptar un cambio de nomenclatura. Lo que se pretende con este cambio es rebatir posibles críticas sin tener que asumir verdaderas reformas.

Tampoco creo que esté justificado el temor manifestado por Prieto Navarro ante el segundo aspecto objeto de reformulación: es posible un uso no comunicativo del lenguaje epistémico y teleológico. En este caso, la consecuencia teórica que dicho autor pretende evitar es la pérdida de protagonismo de la intersubjetividad. Creo, no obstante, que no existe conclusión más alejada de las intenciones habermasianas. La definición no

¹⁰⁹ Cuando Habermas analiza el proceso de racionalización occidental de Max Weber elogiando la distinción de esferas de valor operada en las sociedades modernas ya apunta en la dirección de una noción de racionalidad diferenciada en una racionalidad cognitivo-instrumental, una racionalidad práctico-moral y una racionalidad práctico-estética. En la medida en que es difícil sustentar una noción de racionalidad práctico-estética (que será convertida en un ámbito expresivo cuya única forma de fundamentación es la actuación en consecuencia por su relación con el mundo subjetivo) y en la medida en que quiere superar el enfrentamiento definido entre la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa para evitar una imagen totalizadora de la racionalidad comunicativa, Habermas opta por proponer una estructura racional basada en el modelo intuitivo de un sujeto que conoce, actúa y habla.

comunicativa se produce en los casos *puros* de los usos epistémicos y teleológicos en los que la noción de interacción carece de relevancia al basarse en un modelo de sujeto monológico o solitario. Pero cuando Habermas habla de casos *puros* no lo hace con una connotación positiva: intenta remarcar la naturaleza espuria de dichos usos en la medida en que no reflejan la dinámica propia (es decir, interactiva) del uso comunicativo del lenguaje. Los casos *puros* remiten a un uso solitario del lenguaje en el que la referencia a las pretensiones de validez queda en suspenso; el uso comunicativo remite a una interacción pragmática definida entre dos o más sujetos que aportan razones a favor o en contra de una pretensión de validez. El estatus privilegiado del uso comunicativo del lenguaje lo pone de manifiesto, precisamente, las situaciones de conflicto:

“(…) el uso no comunicativo del lenguaje para finalidades de pura representación o para un plan de acción que se desarrolla mentalmente es debido a una capacidad de abstracción que simplemente pone en suspenso la referencia –virtualmente siempre presente– de los enunciados con respecto a pretensiones de verdad –o de las intenciones con respecto a la seriedad de los propósitos. Esto se pone de manifiesto tan pronto como las representaciones o los planes de acción son puestos en cuestión”¹¹⁰.

Es decir, en situaciones de conflicto se constata el presupuesto habermasiano de que existe una referencia siempre presente a las pretensiones de validez. Por lo tanto, el uso comunicativo o argumentativo del lenguaje es objeto de un tratamiento teórico privilegiado en la medida en que su dinámica, o se concreta, o está latente. No es que con la reformulación teórica emprendida por Habermas la dinámica argumentativa se limite a las situaciones de conflicto como afirma Prieto Navarro, lo que ocurre es que en las situaciones de conflicto se pone de manifiesto que la referencia a las diversas pretensiones de validez se define en la práctica comunicativa *intentione recta*. Si con la reformulación teórica llevada a cabo por el autor frankfurtiano no se pone en riesgo la relevancia del procedimiento argumental, la intersubjetividad sigue siendo uno de los presupuestos fundamentales de la teoría de la acción comunicativa: baste recordar que el proceso argumentativo se desarrolla en un contexto intersubjetivo. Como prueba que justifica la importancia teórica de la intersubjetividad podemos referirnos a una de las características de la racionalidad a la que, a pesar de la aparente reforma teórica, con mayor insistencia nos remite Habermas: su naturaleza antimentalista. Para describir la racionalidad no podemos optar por una perspectiva mentalista en la medida en que ésta pondría en riesgo la definición de dicha racionalidad como un procedimiento público e intersubjetivo.

¹¹⁰ *Verdad y justificación*, p. 111.

Tal y como he indicado, a lo largo de este trabajo iré abordando el análisis de una serie de conceptos y presupuestos que resultan fundamentales para entender mejor la dinámica procedimental de la racionalidad comunicativa. Es por este motivo por el que prefiero dejar sin plantear por el momento determinadas dudas, críticas o matizaciones. Poco a poco, según vayamos ampliando el análisis del proyecto teórico de Habermas, intentaremos incidir en estas objeciones. Con la finalidad de profundizar en dicho análisis voy a dedicar el capítulo segundo a exponer uno de los aspectos más complejos, a la par que relevantes, de su propuesta: cómo la racionalidad comunicativa sirve de fundamento a una teoría de la acción y a una teoría de la sociedad. La importancia de este análisis radica en el hecho de que, utilizando esta fundamentación, Habermas pretende hacer realidad la aspiración de una teoría crítica sustentada en la relación teoría-praxis.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO SEGUNDO

En el capítulo segundo analizaremos los argumentos esgrimidos por Habermas para justificar que la racionalidad comunicativa puede servir de fundamento a una teoría de la acción y a una teoría de la sociedad. Para proporcionar dicho fundamento, la teoría sociológica de la acción tiene que ser ampliada con la noción de acción comunicativa y la teoría de la sociedad con una reformulación del concepto fenomenológico de mundo de la vida. En la medida en que la teoría de la acción remite a una especie de presupuestos ontológicos, antes de comenzar con el análisis de las cuatro versiones sociológicas de acción analizaremos lo que Habermas denomina “concepción formal de mundo” (apartado 2.1.1.). La concepción formal de mundo, que no podemos confundir con el mundo de la vida, está integrado por tres ámbitos (el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo) que actúan como un referente gramatical sin contenido sustantivo. Los sujetos deben dar por supuesto este marco de referencia con el objetivo de presuponer un referente común en sus interacciones. Para que podamos contar con este referente las nociones formales de mundo tienen que definirse de manera intersubjetiva.

Cada uno de los ámbitos que integran la concepción formal de mundo está asociado a un tipo de acción: el mundo objetivo con la acción teleológica, el mundo social con la acción regulada por normas y el mundo subjetivo con la acción dramática. Pero estas tres nociones sociológicas de acción incurren en una importante deficiencia teórica, según anota Habermas: ninguna de estas acciones remiten a los tres ámbitos que integran la concepción formal de mundo representando, por el contrario, una relación unilateral. Para evitar esta deficiencia tenemos que proponer un tipo de acción que sea capaz de representar las tres esferas formales mediante el lenguaje ordinario; este tipo de acción es la acción comunicativa (apartado 2.1.2.). Sólo la acción comunicativa representa todas las funciones desempeñadas por el lenguaje que, como medio de entendimiento, se refiere de manera simultánea a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo.

Para que la acción comunicativa, y por ende la racionalidad a la que ésta remite, sirva de fundamento a una teoría general de la sociedad es necesario que dicha acción comunicativa se complete con la noción de mundo de la vida (apartado 2.2.1.). El mundo de la vida habermasiano es una reformulación de la noción fenomenológica que asume la relevancia de una práctica comunicativa definida en términos intersubjetivos. El mundo de la vida, concebido como un sistema de convicciones aproblemáticas, representa una

estructura universal que tiene su reflejo en las formas concretas de vida gracias al nexo de la acción comunicativa. Este mundo de la vida constituye uno de los dos componentes que integran la sociedad; el otro componente es el sistema y representa los ámbitos del dinero y la burocracia (apartado 2.2.2.). El sistema es un ámbito que puede ser analizado en términos funcionales o cibernéticos mientras que el mundo de la vida sólo es accesible con una actitud participativa que no trascienda los límites impuestos por el lenguaje ordinario. Cuando los límites entre el sistema y el mundo de la vida están nítidamente establecidos no tiene por qué surgir conflictos, afirma Habermas. Ahora bien, las sociedades modernas se caracterizan porque en ellas el sistema adquiere un nivel de complejidad tal que puede superar la capacidad integradora del mundo de la vida, dando lugar a un proceso de colonización.

CAPÍTULO 2

LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA: UN FUNDAMENTO PARA LA TEORÍA DE LA ACCIÓN Y LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

El objetivo de este capítulo es analizar cómo la noción de racionalidad comunicativa sirve a Habermas para fundamentar una teoría de la acción y una teoría de la sociedad. Ofrecer este fundamento es de especial relevancia para el autor frankfurtiano en la medida en que le permite aportar contenido a una teoría crítica que incide en la relación teoría-praxis. Partiendo del análisis sociológico de la noción de acción y sociedad concluye que el desarrollo de una propuesta teórica que sea coherente con el objetivo señalado debe incluir el estudio de la interacción comunicativa. Por dicho motivo, la teoría de la acción debe completarse con la noción de acción comunicativa y ésta, a su vez, con la noción de mundo de la vida. Tanto la acción comunicativa como el mundo de la vida representan ámbitos en los que el uso comunicativo del lenguaje adquiere especial protagonismo privilegiando las interacciones sociales orientadas al entendimiento; en estas interacciones, como hemos comentado, se concreta un procedimiento racional basado en la posibilidad de crítica de las pretensiones de validez. Ahora bien, puntualiza Habermas, si pretendemos elaborar una teoría general de la sociedad no basta con incluir el análisis del mundo de la vida, tenemos que completar dicho análisis con la descripción del sistema. Sólo de esta forma seremos capaces de hacer un diagnóstico adecuado de las patologías que afectan a las sociedades modernas.

2.1. Concepción formal de mundo y acción comunicativa

Para profundizar en la descripción de la racionalidad comunicativa tenemos que emprender el análisis de lo que Habermas denomina cuatro conceptos sociológicos de acción. No obstante, en la medida en que estos conceptos de acción remiten a una especie de “presupuestos ontológicos”, comenzaremos la exposición definiendo lo que este autor refiere como concepción formal de mundo. El análisis de esta concepción formal es importante para la descripción de la racionalidad comunicativa en la medida en que representa las relaciones que el sujeto mantiene con el mundo al pretender justificar sus manifestaciones. Cuando hablamos de relación con el mundo no nos estamos refiriendo sólo al mundo objetivo. Habermas define la concepción formal de mundo tomando como referencia el sistema de pretensiones de validez y, en consecuencia, las relaciones se definen en tres ámbitos: el mundo objetivo (que representa a la pretensión de verdad), el

mundo social (que representa a la pretensión de rectitud) y el mundo subjetivo (que representa a la pretensión de veracidad).

2.1.1. La concepción formal de mundo

Para la descripción teórica de la noción formal de mundo Habermas toma como referencia la teoría de los tres mundos de Popper. Popper¹¹¹ diferencia entre el mundo de los objetos físicos, el mundo de los estados mentales (o de los estados de conciencia) y el mundo de los contenidos objetivos de pensamiento (pensamiento científico, pensamiento poético y el de las obras de arte; también pertenecen al tercer mundo las relaciones internas establecidas entre elementos simbólicos que tienen que ser descubiertas y desarrolladas por la mente)¹¹². De este planteamiento popperiano Habermas destaca dos aspectos en los que considera que es importante incidir: 1) la defensa que hace este autor de la conexión existente entre los tres mundos y 2) la perspectiva cognitivista desde la que se acomete dicho análisis. Aunque Popper defiende la interconexión existente entre los tres mundos, el primero y el tercero interactúan utilizando como mediación el segundo. Este hecho tiene como consecuencia que no puedan reducirse las entidades del tercer mundo a estados mentales (es decir, a entidades del segundo mundo) y que no exista una relación causal entre el primer mundo y el segundo. De esta forma, afirma el autor frankfurtiano, se ponen en tela de juicio dos premisas empiristas fundamentales: no podemos reducir a términos fisicalistas el mundo subjetivo y no podemos interpretar en términos psicologistas el mundo objetivo. Este distanciamiento de las tesis empiristas se quiebra, no obstante, con la interpretación cognitivo-instrumental a la que Popper somete el segundo y tercer mundo. Popper define en términos ontológicos el segundo y tercer mundo por analogía con el primero, lo que le obliga a tomar como referencia las relaciones instrumentales propias del saber técnicamente utilizable. La actuación de los sujetos se percibe así como si éstos fueran científicos que se enfrentan a los problemas mediante la elaboración de teorías¹¹³. De esta actitud científicista derivan una serie de

¹¹¹ *Objective Knowledge*, University Press, Oxford, 1972. Popper y J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer-Verlag, Nueva York, 1977 y "Reply to my Critics", P. A. Schilp (ed), *The Philosophy of K. Popper*, II, La Salle, 1974.

¹¹² Una de las consecuencias más llamativas de la concepción de los tres mundos de Popper se refiere al hecho de que el mundo correspondiente a los productos de la mente humana se puede concebir como un mundo autónomo; autonomía del tercer mundo que ha valido la crítica de autores como M. Bunge o M. A. Quintanilla.

¹¹³ Habermas se opone así a la opinión de I. C. Jarvie (*Concepts and Society*, Routledge, Londres, 1972) quien, bajo la influencia de la sociología fenomenológica del conocimiento, defiende que el tercer mundo popperiano es el que garantiza la objetividad del ámbito social.

consecuencias que no son admisibles, puntualiza el autor frankfurtiano: en primer lugar, no se incide en la diferencia existente entre una actitud objetivista y una actitud participativa; en segundo lugar, no se atribuye la relevancia teórica necesaria a los valores culturales, y en tercer lugar, no se diferencia entre la materialización institucional de los valores culturales y los valores libremente establecidos. La resolución de estas deficiencias exige la aplicación de una perspectiva teórica no cognitivista fundamentada en dos premisas: a) la necesidad de tomar como marco de referencia el sistema de pretensiones de validez y b) sustituir la noción ontológica de mundo por otra que incida en la configuración de la experiencia en la medida en que son los sujetos los que, interactuando interpretativamente, hacen un uso implícito de la noción de mundo. Teniendo en cuenta estos requisitos, Habermas propone una noción formal de mundo (que no debemos confundir en ningún caso con el mundo de la vida)¹¹⁴ en la que se distingue entre un mundo objetivo, un mundo social y un mundo subjetivo:

Este problema nos da ocasión de liberar el concepto de mundo de sus limitativas connotaciones *ontológicas*. Popper introduce diversos conceptos de mundo para deslindar diversas regiones del ser *dentro de* un único mundo objetivo. En publicaciones posteriores Popper hace hincapié en que no debe hablarse de diversos mundos sino de un solo mundo con los índices 1, 2, y 3. Yo, por el contrario, voy a seguir hablando de tres mundos, que a su vez no deben confundirse con el mundo de la vida. De ellos, sólo uno, es decir, el mundo objetivo, puede ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos; sólo uno de ellos mantiene, pues, la significación ontológica en sentido estricto de un universo de entidades. No embargante lo cual, son los tres mundos los que constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación. Con este sistema de referencia los participantes determinan sobre qué es posible en general entenderse. Los participantes en una comunicación, que se entienden entre sí sobre algo, no solamente entablan una relación con el mundo objetivo, como sugiere el modelo precomunicativo imperante en el empirismo. En modo alguno se refieren tan sólo a algo que tenga lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino también a algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Hablantes y oyentes manejan un sistema de mundos co-originales. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan (como sugiere la división popperiana en funciones superiores e inferiores del lenguaje) un nivel en que pueden exponer estados de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposición, la de apelación y la de expresión, están a un mismo nivel evolutivo¹¹⁵.

¹¹⁴ La noción de mundo de la vida la analizaremos en el segundo apartado de este mismo capítulo. A modo de adelanto, el mundo de la vida es un trasfondo de convicciones aporéticas que los sujetos utilizan como referencia para hablar sobre el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. Habermas defiende que la desorientación respecto a la finalidad original de la teoría de la acción (que, como iremos viendo, tiene que asociarse al ámbito comunicativo) de las investigaciones que parten de Mead y S. Schütz se debe, precisamente, a que no distinguen de manera pertinente entre mundo y mundo de la vida; es decir, confunden el plano sobre el que los participantes se entienden sobre algo con el ámbito desde donde parten y discuten sus interpretaciones; véase: *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 159-160.

¹¹⁵ *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 121-122; véase también: “La reconstrucción del saber preteórico y los conceptos de los mundo 1 y 2” en “Un fragmento (1977): el objetivismo en las ciencias sociales”, op. cit., pp. 496-506.

La noción formal de mundo constituye un marco de referencia gramatical que los sujetos deben dar por supuesto y que carece de contenido sustantivo¹¹⁶. En este sistema formal de mundo distinguimos entre un mundo externo y un mundo interno; el mundo externo, a su vez, está integrado por el mundo objetivo y el mundo social¹¹⁷. Cualquier persona que toma parte en procesos interactivos tiene que ser competente para referirse a estas tres nociones de mundo en la medida en que a dicha referencia subyace la base universal de validez. En la medida en que cada noción de mundo remite a una pretensión de validez y que la base universal de validez se concreta en el uso comunicativo del lenguaje, el lenguaje es el instrumento por medio del cual los sujetos realizan determinadas operaciones de deslindes frente al mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo¹¹⁸. El entendimiento al que aspiran las personas implicadas en un proceso interactivo se define en estos tres mundos, de tal manera que dicho entendimiento remite a un saber proposicional intersubjetivamente compartido (mundo objetivo), a un sistema de normas reconocido (mundo social) y a la confianza recíproca (mundo subjetivo)¹¹⁹.

En esta reforma teórica, basada en la crítica formulada a Popper, vuelve a ponerse de manifiesto la estrategia utilizada por Habermas para ofrecer respaldo a su propuesta: se aceptan aquellos planteamientos que apoyan las tesis de partida y se critican todas aquellas derivas teóricas que no sean coincidentes con éstas. De la teoría de Popper es aceptable su conceptualización de los tres mundos y la relación establecida entre ellos, afirma el autor frankfurtiano. Esta tesis es aceptada por Habermas en la medida en que es coincidente con su intención de definir tres nociones de mundo que están articulados gracias al lenguaje ordinario. Pero, justamente, el hecho de que el lenguaje ordinario sea el elemento que permite al sujeto establecer deslindes entre el mundo objetivo, el mundo

¹¹⁶ Esta naturaleza formal de los mundos va a ser importante para que Habermas pueda defender la posibilidad de fundamentar el ámbito práctico en términos cognitivistas sin tener que recurrir a la existencia de hechos morales; analizaremos este tema en el capítulo sexto. En “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, op. cit. p. 181, Giddens se plantea hasta qué punto esta concepción de los tres mundos no supone una adhesión a la perspectiva neokantiana o la defensa de alguna forma de realismo.

¹¹⁷ Habermas también se refiere a estas tres nociones de mundo utilizando los conceptos de naturaleza externa, realidad social y naturaleza interna; véase: “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., p. 367. En ibidem, p. 368, Habermas puntualiza que el deslinde del habla frente a la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna se produce desde el momento en que en una emisión puede diferenciarse el sustrato signico, el significado y el denotatum.

¹¹⁸ Estos deslindes se llevan a cabo a través de las aserciones, las manifestaciones expresivas, las promesas, los ruegos, etc. Al afirmar Habermas que el lenguaje es el medio que permite llevar a cabo el proceso de deslindes está situando al lenguaje fuera de dicho proceso. ¿Cuál sería, por tanto, el lugar a ocupar por el lenguaje? ¿Acaso un lugar trascendental?

¹¹⁹ Véase: *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 159-160; 162-163.

social y el mundo subjetivo obliga a Habermas a distanciarse de las tesis popperianas. El motivo es bien simple: el tratamiento cognitivista al que Popper somete la noción de mundo, según denuncia, impide la adopción de su propuesta porque esto implicaría someter la noción formal de mundo a un análisis espurio, es decir, a un análisis de tipo científico. A partir de este diagnóstico, Habermas acusa a Popper de no tener en cuenta la posibilidad de crítica de las pretensiones de validez y, en consecuencia, la necesidad de distinguir entre una actitud científicista y una actitud participativa. Pero, ¿cómo justifica Habermas esta acusación? ¿Acaso ofrece algún fundamento que trascienda sus propias necesidades teóricas?

Con el objetivo de reformular los errores cometidos por la teoría de los tres mundos de Popper, Habermas propone sustituir la concepción ontológica de mundo por una noción formal; es decir, por un concepto de mundo no sustantivo que sirva como mero referente gramatical. ¿Qué ventajas aporta a Habermas esta concepción formal? Garantizar que los sujetos presuponen estos mundos en términos intersubjetivos y, por tanto, que la concepción formal de mundo puede fundamentarse utilizando el procedimiento establecido por la racionalidad comunicativa. Obligando al mundo a carecer de contenido el autor frankfurtiano evita los problemas de relativismo que derivan de las perspectivas sustantivas, riesgo que se acentúa si pretendemos tener en consideración los ámbitos sociales y subjetivos como es el caso de dicho autor. En la medida en que el lenguaje ordinario define su uso de forma intersubjetiva, y que el lenguaje es precisamente el instrumento utilizado por los sujetos para llevar a cabo la operación de deslinde respecto a cada mundo, la referencia gramatical al mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo se define en términos intersubjetivos. Con este sencillo razonamiento, Habermas se basa en una noción de mundo carente de contenido pero, a cambio, puede garantizar el requisito de intersubjetividad. Para probar esta afirmación, veamos cómo define cada una de las esferas que integran la concepción formal de mundo.

Tomando como referencia la propuesta de Frege, Wittgenstein y Peirce, Habermas define el mundo objetivo como aquella: "...totalidad de los estados de cosas conectados conforme a leyes, que se dan o pueden presentarse en un determinado momento, o pueden producirse mediante intervención"¹²⁰. Desde una perspectiva semántica el mundo objetivo viene representado por el contenido proposicional de las

¹²⁰“Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 490 o *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 125.

oraciones enunciativas o de las oraciones de intención. En este contexto, el sujeto cuenta con un complejo “cognitivo-volitivo” que le permite, por un lado, formarse opiniones sobre los estados de cosas existentes gracias a las percepciones y, por otro, ejecutar intenciones con el objetivo de transformar en existentes los estados de cosas deseados. En ambas circunstancias se llevan a cabo manifestaciones que pueden ser enjuiciadas por una tercera persona y que pueden definirse como afirmaciones o como intervenciones en el mundo. Las afirmaciones pueden ser verdaderas o falsas; las intervenciones pueden ser exitosas o no. La relación de sujeto y mundo objetivo se evalúa, por tanto, utilizando los criterios de verdad o de eficacia. Los sujetos capaces de lenguaje y acción deben referirse a algo en el mundo objetivo si pretenden actuar sobre algo o entenderse sobre algo con los demás. Para llevar a cabo este proceso de referencia los sujetos presuponen el mundo objetivo como una totalidad de objetos que existen de forma independiente y que pueden ser enjuiciados o manipulados de manera finalista¹²¹. Esta referencia a la noción formal de mundo se define de manera intersubjetiva, es decir, implica la presuposición pragmática (y fundamentada en la práctica lingüística, afirma Habermas) de un mundo objetivo comúnmente compartido. La fundamentación intersubjetiva de este mundo la garantiza un procedimiento racional capaz de establecer un consenso sobre la pretensión de verdad.

Tal y como indicamos anteriormente, la noción formal de mundo objetivo sirve a Habermas para definirlo como una presuposición pragmática que garantiza, por un lado, su existencia y, por otro, su definición intersubjetiva. Con el primer requisito Habermas intenta salvar la intuición realista que aboga por la existencia de un mundo de objetos que es independiente de la conceptualización de los sujetos (aunque esta garantía “realista” sólo se defina como un referente gramatical, tal y como determina la noción formal de mundo). El segundo requisito da satisfacción a las exigencias intersubjetivas de la teoría habermasiana. El fundamento de toda referencia al mundo objetivo la ofrece la posibilidad de debatir la pretensión de verdad en un contexto intersubjetivo y racional cuya finalidad es establecer un consenso. De esta forma, la noción de mundo objetivo atribuye el debido protagonismo a la posibilidad de crítica de las pretensiones de validez

¹²¹ Véase: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 24. En ibidem, p. 26, afirma Habermas: “Evidentemente, la suposición pragmática del mundo no es ninguna idea relativa, sino una idea “constitutiva” para referirse a todo aquello respecto a lo cual pueden consignarse hechos. Aquí el concepto de mundo sigue siendo, no obstante, tan formal que el sistema de referencias posibles no prejuzga en absoluto ninguna definición conceptual para los objetos. Todos los intentos de reconstruir un *a priori* material del significado para los objetos de posible referencia han fracasado”.

y, por ende, a la racionalidad comunicativa¹²². Habermas utiliza una estrategia similar para definir el mundo social.

El mundo social está integrado por las relaciones de carácter interpersonal que están debidamente reguladas y a las que nos podemos referir mediante la pretensión de rectitud. Si el mundo objetivo, como comentábamos anteriormente, explicita su sentido refiriéndose a estados de cosas existentes, el mundo social lo hace refiriéndose a normas vigentes. En este contexto, los participantes se refieren de manera indirecta (o no prioritaria) a algo en el mundo objetivo, mientras que de forma directa se refieren a las normas y acciones definidas como partes del mundo social. Estas normas vigentes tienen que ser concebidas como válidas por las personas destinatarias en la medida en que las consideran justificadas¹²³. El sujeto suma así a su competencia cognitiva una competencia motivacional que hace posible que su comportamiento se adapte a las normas válidas. Desde un punto de vista gramatical, el mundo social viene representado por el uso regulativo del habla. En el uso regulativo del habla los sujetos se basan en un sistema de instituciones o reglas que, o bien se fundamenta por el uso y la costumbre, o bien por el reconocimiento intersubjetivo. El objetivo de este sistema es coordinar las relaciones interpersonales de una determinada comunidad de tal forma que los sujetos sepan qué pueden esperar de los demás:

Bajo estos presupuestos el actor puede asimismo entablar relaciones con un mundo, aquí el mundo social, que también resultan accesibles a un enjuiciamiento objetivo en una doble dirección de ajuste. En una dirección se plantea la cuestión de si los motivos y las acciones de un actor concuerdan con, o se desvían de, las normas vigentes. En la otra dirección se plantea la cuestión de si las normas vigentes encarnan valores que en relación con un determinado problema expresan intereses susceptibles de universalización de los afectados mereciendo con ello el asentimiento de sus destinatarios. En el primer caso se enjuician las acciones desde la perspectiva de si concuerdan con el orden normativo vigente o se desvían de él, es decir, de si son correctas o no lo son en relación con un contexto normativo considerado legítimo. En el segundo caso se enjuician las normas desde la perspectiva de si están justificadas o no, de si merecen o no merecen ser reconocidas como legítimas¹²⁴.

Al igual que ha ocurrido con el mundo objetivo, la definición del mundo social vuelve a poner de relieve la importancia que tiene para Habermas el criterio de intersubjetividad, así como que el fundamento de dicho mundo se adecúe a las exigencias de la racionalidad comunicativa. El mundo social remite a normas vigentes y válidas; las

¹²² Definir la verdad en términos consensuales ha generado a Habermas numerosos problemas. Como consecuencia, se ve obligado a reformular parcialmente la teoría consensual de la verdad proponiendo una noción de verdad no epistémica. Trataremos este tema con mayor profundidad en el capítulo sexto, apartados 6.3.1, 6.3.1.1, y 6.3.1.2.

¹²³ “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 491 o *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 128; véase también: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, pp. 69-78.

¹²⁴ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 129.

normas válidas son aquellas debidamente justificadas. Para que las normas estén justificadas tienen que haber sido objeto de un debate en el que los sujetos implicados aportan razones a favor o en contra de la pretensión de rectitud vinculada a dicha norma. Es por tanto la dinámica procedimental que define la racionalidad comunicativa la que aporta fundamento a las normas válidas y, en consecuencia, al mundo social. Este fundamento se establece de forma intersubjetiva por varias razones: en primer lugar, porque el debate sobre la pretensión de rectitud se desarrolla utilizando el lenguaje ordinario cuyo uso se define, según defiende Habermas, en términos intersubjetivos; en segundo lugar, porque una de las direcciones de ajuste del mundo social garantiza un escrutinio público e intersubjetivo a la hora de determinar si un sujeto cumple o no con las normas establecidas; en tercer lugar, porque otra de las direcciones de ajuste del mundo social intenta garantizar la universalización de los valores implicados en las normas válidas.

Una vez constituidas las categorías correspondientes al mundo externo (es decir, el mundo objetivo y social) se configura el mundo subjetivo. La constitución del mundo subjetivo necesita de la constitución previa del mundo objetivo y social en la medida en que los estados subjetivos (las opiniones, las intenciones de acción, las ideas, los deseos, las actitudes o los sentimientos) dependen para su formación de una interacción intersubjetiva¹²⁵. El mundo subjetivo puede definirse como la totalidad de las vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado¹²⁶. Ahora bien, para que ese conjunto de vivencias pueda ser referido como “mundo” tiene que someterse a una explicación análoga a la del mundo social y el mundo objetivo, es decir, a una explicación intersubjetiva. Esta exigencia la resuelve el mundo subjetivo en la medida en que remite a la pretensión de veracidad. La pretensión de veracidad actúa como nexo entre el mundo subjetivo de las vivencias y el ámbito público de justificación en el que se debate dicha

¹²⁵ Tesis que Habermas defiende apoyándose en el modelo de asunción de rol de Mead y en la noción de regla del segundo Wittgenstein. El mundo subjetivo, afirma Habermas, no puede configurarse en la fase mítica de las imágenes del mundo porque en esta fase no es posible una diferenciación adecuada entre el mundo externo y el mundo interno en la medida en que la identidad se disuelve en el saber colectivo.

¹²⁶ “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., pp. 491-492. Al definir el mundo subjetivo como el conjunto de vivencias al que el sujeto implicado tiene un acceso privilegiado Habermas aclara que se está refiriendo, por mor de la simplicidad, a vivencias intencionales (evitando así el caso de las sensaciones, y con ello el riesgo de que se identifiquen las oraciones de vivencia con proposiciones). La crítica formulada por Habermas a Luhmann (quien considera funcionalmente equivalentes las acciones y las vivencias) se expone en “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., pp. 317-331; 354-367 ó 388-395.

pretensión de validez¹²⁷. La definición del mundo subjetivo, por tanto, tiene que erradicar cualquier sesgo mentalista que pueda poner en riesgo su naturaleza intersubjetiva:

Las vivencias subjetivas no deben entenderse como estados mentales o episodios internos; pues con ello la asimilaríamos a ingredientes del mundo objetivo. Podemos concebir el tener vivencias como algo análogo a la existencia de estados de cosas, sin necesidad de asimilar lo uno a lo otro. Un sujeto capaz de expresión no tiene o posee deseos o sentimientos en el mismo sentido que un objeto observable extensión, peso, color y propiedades parecidas. Un actor tiene deseos o sentimientos en el sentido de que es dueño de manifestar estas vivencias ante un público de modo que este público atribuya al agente como algo subjetivo esos deseos y sentimientos manifestados, cuando se fía de sus emisiones expresivas o manifestaciones expresivas¹²⁸.

Creo que esta cita revela con bastante claridad cuáles son las intenciones del autor frankfurtiano: eliminar la posibilidad de que las vivencias sean analizadas como estados mentales dejando el camino expedito para que su examen se desarrolle utilizando como recurso el lenguaje ordinario y, por ende, de manera intersubjetiva. Antes de exponer el argumento por medio del cual Habermas pretende justificar esta hipótesis, me gustaría, no obstante, señalar un detalle teórico. Si nos fijamos en el principio de la cita, Habermas afirma que considerar las vivencias subjetivas como estados mentales o episodios internos implicaría asimilarlas a ingredientes del mundo objetivo. Ahora bien, si los elementos del mundo objetivo pueden someterse a un análisis científico y las vivencias consideradas como estados mentales constituyen elementos del mundo objetivo, los estados mentales podrían ser analizados científicamente. ¿Por qué motivo entonces niega Habermas la posibilidad de este conocimiento? En vez de indagar en dicha posibilidad, o de ofrecer argumentos sólidos para rechazarla, prefiere confiar el problema de la fundamentación a un lenguaje ordinario perfectamente adaptado a las exigencias intersubjetivas y antimentalistas.

Si obviamos, afirma Habermas, el tipo de sentimientos que mantienen una relación negativa con las normas (vergüenza o culpa, por ejemplo) los elementos del mundo subjetivo no dependen del mundo externo, por lo que la explicitación de los mismos sólo se produce previa relación reflexiva del hablante con su mundo interior. Este hecho no implica, sin embargo, que seamos víctimas de una especie de ensimismamiento psicológico ya que el nexo que une a la persona hablante con todas las demás es una naturaleza marcada por las necesidades: los deseos se orientan hacia la satisfacción de

¹²⁷ De esta forma podemos afirmar que el mundo subjetivo viene representado por oraciones de vivencia veraces, al igual que el mundo objetivo por enunciados verdaderos y el mundo social por oraciones de deber justificadas.

¹²⁸ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 133.

dichas necesidades y los sentimientos perciben las situaciones teniendo en cuenta la posible satisfacción de las mismas. Desde un punto de vista lingüístico, los deseos y los sentimientos se manifiestan interpretando necesidades; es decir, mediante valoraciones. Para manifestar estas valoraciones contamos con expresiones de tipo evaluativo que se insertan en el contexto común de la tradición cultural y que permiten definir el punto de enlace existente entre la subjetividad de la vivencia y el carácter intersubjetivo que ésta adquiere al ser manifestada con veracidad¹²⁹. Las expresiones de tipo valorativo se justifican cuando los sujetos que comparten una misma tradición cultural reconocen en dichas interpretaciones sus propias necesidades. El mundo objetivo y el mundo social (en tanto que conjunto de hechos ratificados por enunciados verdaderos y conjunto de relaciones interpersonales legítimas) se consideran ámbitos comunes. Por el contrario, el mundo subjetivo (integrado por la totalidad de vivencias a las que sólo un sujeto particular tiene un acceso directo) posee una esfera de elementos no compartidos. Sin embargo, la justificación de estos elementos no compartidos se fundamenta en una presuposición común (es decir, en una concepción abstracta de carácter intersubjetivo). De esta forma, el mundo subjetivo no queda relegado a una posición de desventaja respecto al mundo objetivo o social en la medida en que este ámbito cuenta también con un criterio, como es la pretensión de veracidad, que garantiza la justificación pública o intersubjetiva de las vivencias subjetivas¹³⁰. Habermas va a tener que renunciar, no obstante, a esta pretensión de definir el mundo subjetivo en igualdad de condiciones que el mundo objetivo o el mundo social.

A diferencia del mundo social, que según la afirmación habermasiana posee una doble dirección de ajuste, el mundo subjetivo posee una sola dirección: lo que en este contexto se plantea es si la persona que emite una vivencia realmente piensa lo que dice o si, por el contrario, se limita a fingir¹³¹. Esta peculiaridad pone de manifiesto un hecho insalvable: para aceptar que la expresión de una vivencia coincide con lo que se piensa tenemos que confiar en la sinceridad del sujeto que la emite. Esta circunstancia le

¹²⁹ Véase: “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad”, op. cit., p. 389.

¹³⁰ El mundo subjetivo posee una característica que lo diferencia del mundo externo: el mundo subjetivo permite distinguir entre el mundo interno y externo y, además, entre el mundo externo y el mundo interno de los demás. Es decir, una persona puede concebir la forma en que el mundo objetivo y el mundo social son representados en el mundo subjetivo de otro sujeto, siendo ésta una relación recíproca. Ahora bien, si nos limitásemos a esta relación recíproca definida en el marco del mundo interno pondríamos en grave riesgo el ámbito de la intersubjetividad, siendo los conceptos formales de mundo los encargados de impedir dicho riesgo.

¹³¹ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 135; véase también *ibidem*, pp. 81-82.

confiere al mundo subjetivo una naturaleza diferente a la del mundo objetivo y social: mientras que en estas dos últimas nociones de mundo existe un referente externo que sirve como criterio de justificación (los estados de cosas y las normas), la justificación de las vivencias remite en último término a un criterio interno (la sinceridad de la persona emisora). Este hecho adquiere una especial relevancia en las propuestas antimentalistas, como es la habermasiana, en la medida en que favorece la hipótesis de que la justificación última de dichas vivencias depende de un estado mental que, por definición, es inconocible. Este riesgo obliga a Habermas a contradecir sus presupuestos teóricos iniciales teniendo que someter el mundo subjetivo a un análisis diferenciado del mundo objetivo y social. Prueba de ello, por ejemplo, es la definición de mundo subjetivo ofrecida en *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* en la que se incide en la necesidad de determinar dicha noción de forma negativa:

El “mundo” subjetivo se determina más bien de forma negativa como el conjunto de todo aquello que ni aparece en el mundo objetivo ni tiene validez (o encuentra reconocimiento intersubjetivo) en el mundo social. En tanto que complemento de estos dos mundos públicamente accesibles, el mundo subjetivo abarca todas las vivencias que un hablante, cuando quiere revelar algo de sí mismo ante un público, puede convertir –expresándose en el modo de la autopresentación– en el contenido de oraciones de primera persona¹³².

Las dificultades a las que se enfrenta Habermas a la hora de caracterizar el mundo subjetivo también se ponen de manifiesto al definir uno de los presupuestos más importantes de su propuesta: la noción de discurso. Tal y como veremos en el capítulo sexto, la noción de discurso adquiere especial protagonismo en la teoría habermasiana porque es la que representa la posibilidad de argumentar a favor o en contra de una pretensión de validez de forma intersubjetiva. Esta definición entra en conflicto con una noción de mundo que remite a estados subjetivos y cuya justificación pública depende de un criterio tan frágil como el de la sinceridad. Por este motivo, Habermas resuelve que el mundo subjetivo no se fundamenta según los cánones de un discurso *stricto sensu*, como puede ser el caso del mundo objetivo y el mundo social. Mientras que el mundo objetivo y social (a través de sus respectivas pretensiones de validez) se fundamenta en el marco de un discurso teórico y un discurso práctico, el mundo subjetivo (es decir, la pretensión de veracidad) hace derivar su fundamentación de las explicaciones de un sujeto al que se le atribuye capacidad para ser sincero o para actuar en consecuencia. Ante la posibilidad de poner en riesgo dos de las premisas más importantes de su propuesta (la

¹³² p. 51.

intersubjetividad y el antimentalismo), Habermas opta por relegar el estatus teórico del mundo subjetivo.

La paulatina diferenciación del sistema de referencia, que a niveles formales constituyen los tres mundos, permite definir cooperativamente una situación interactiva. Este sistema de referencia representa diversos ámbitos de acción que deben ser objeto de un análisis adaptado a las exigencias pragmáticas del proceso comunicativo. En el siguiente apartado analizaremos cómo las nociones formales de mundo representan tres nociones sociológicas de acción, sistema que debe ser ampliado con un cuarto tipo capaz de atender las peculiaridades comunicativas del lenguaje.

2.1.2. De la teoría sociológica de la acción a la teoría de la acción comunicativa

El objetivo que persigue Habermas con el análisis teórico de la noción de acción es demostrar cómo, según el tipo de acción elegida y de la relación que el agente mantenga con el mundo dependiendo de ésta, varía la modalidad de racionalidad¹³³. Cada una de las nociones formales de mundo remite a un tipo de acción: el mundo objetivo a las acciones teleológicas, el mundo social a las acciones reguladas por normas y el mundo subjetivo a las acciones dramáticas. Pues bien, Habermas emprende el análisis de estas nociones sociológicas de acción con la finalidad de demostrar que sus limitaciones teóricas pueden superarse incluyendo un cuarto tipo: la acción comunicativa. La acción comunicativa es la encargada de proporcionar sustento a un tipo de racionalidad, la racionalidad comunicativa, orientada a la consecución del consenso. Analicemos cuáles son los motivos que obligan a Habermas a reivindicar la inclusión de la acción comunicativa.

¹³³La noción de sentido es la que permite diferenciar las acciones de los comportamientos. Los comportamientos se pueden definir como reacciones mientras que las acciones son comportamientos que están motivados por normas que poseen un contenido semántico. Un aspecto relevante, afirma Habermas, en el que la noción de sentido permite diferenciar entre comportamientos y acciones se refiere al hecho de que los comportamientos pueden ser observados mientras que las acciones son entendidas (aunque también en este caso tengamos que hacer uso de observaciones). El planteamiento de una teoría de la acción tiene que distinguirse, por tanto, de la propuesta de una ciencia estricta del comportamiento; véase: “Acciones, operaciones, movimientos corporales”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 233-259. Para las dificultades a las que ha tenido que enfrentarse Habermas a la hora de definir la noción de acción, véase por ejemplo: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 21; “Acciones, operaciones, movimientos corporales”, op. cit., pp. 233-259; “Intención, convención e interacción lingüística”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 261-280; *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 140-143; véase también: “Sprachspiel, Intention und Bedeutung” (1971), R. Wiggerhaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975.

En el contexto de las acciones teleológicas el sujeto se enfrenta a un mundo objetivo constituido por estados de cosas existentes. Lo importante en esta situación es conocer la regularidad fenoménica y legaliforme de dicho mundo objetivo. Este conocimiento permite a los sujetos orientarse hacia un fin determinado eligiendo de forma conveniente los medios¹³⁴. Cumpliendo con este requisito, y a partir de una interpretación de la situación concreta en la que se siguen las pautas marcadas por una serie de máximas, el sujeto elige entre las alternativas de acción aquella que mejor se adecúe a la consecución del propósito deseado. Esta visión ontológica, afirma Habermas, se extiende al modelo de acción estratégica en la medida en que los agentes implicados en este contexto sólo cooperan orientados por la perspectiva egocéntrica de sus utilidades¹³⁵. Tanto el modelo teleológico como el modelo estratégico de acción se caracterizan por poner de manifiesto una relación externa que, definida en términos objetivistas, no contempla la perspectiva social. Esta perspectiva social sí la integra el modelo de acción regulada por normas.

En el caso de las acciones reguladas por normas no se sigue el esquema de la acción estratégica en la medida en que en este contexto no tratamos con un agente solitario que se encuentra con otros sujetos, sino que el sujeto agente se concibe como miembro de un grupo social que orienta sus acciones por valores compartidos¹³⁶. Las normas presuponen un mundo social y una pretensión de rectitud, de tal forma que la

¹³⁴ La noción de acción teleológica fue utilizada por los fundadores de la economía política neoclásica para desarrollar la teoría de la decisión económica y por Neumann y Morllar para desarrollar la teoría de los juegos estratégicos.

¹³⁵ Tal y como reconoce Habermas en la p. 60, nota 63, de *Teoría de la acción comunicativa I*, en un principio consideró la vista de una causa jurídica como un ejemplo de acción estratégica. No obstante, y gracias a las matizaciones expuestas en 1978 por R. Alexy, creyó conveniente empezar a tratar las argumentaciones de tipo jurídico como un caso especial de discurso práctico; véase: R. Alexy, *Theorie juristischer Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978 y “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, W. Oelmüller (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, Schöningh, 1978. En cualquier caso, el análisis habermasiano de la acción estratégica es, cuando menos, ambiguo. En algunas ocasiones considera las acciones estratégicas como acciones teleológicas en las que se incide en la elección de medios en vez de en la adecuación técnica; véase: *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 32. En otras ocasiones considera las acciones estratégicas como una acción de tipo social que se orienta por los criterios de la racionalidad respecto a fines; véase: “Aspectos de la racionalidad de la acción”, op. cit., p. 385. La ambigüedad que manifiesta Habermas a la hora de definir las acciones estratégicas deriva de las dificultades existentes para definir la noción de acción social; véase: “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, op. cit., p.101; *Pensamiento postmetafísico*, pp. 72-73; *Verdad y justificación*, p. 117; “Aspectos de la racionalidad de la acción”, op. cit., pp. 381-384 y 388 o T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 48-51.

¹³⁶ Este modelo de acción es el que fundamenta la teoría de rol social, adquiriendo relevancia en el contexto sociológico a partir de Durkheim y Parsons. El diagrama sobre las reglas de acción (que son las encargadas de coordinar los planes de acción de los diferentes sujetos implicados) se expone en “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 28. La explicación sobre las diversas nociones de reglas de acción se expone en “Acciones, operaciones, movimientos corporales”, op. cit., pp. 233-241. Véase también: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 491.

denominada “expectativa de comportamiento” no remite a un proceso predictivo sino al hecho de que esperamos de los demás un determinado comportamiento. El sistema de normas vigentes no puede analizarse siguiendo los parámetros de la predicción científica: su forma de adquirir validez es por medio de oraciones de deber o mandato que los destinatarios y destinatarias consideran justificadas. Este modelo de acción no impide, sin embargo, que los sujetos hagan un enjuiciamiento objetivo sobre la legitimidad de las normas, ya que si no se cumpliera con este requisito los sujetos no podrían utilizar como fundamento de su acción un mundo de relaciones regulado legítimamente viéndose abocados a utilizar los hechos sociales como mecanismos de orientación. La objetividad de las acciones reguladas por normas radica en la posibilidad racional de criticar la pretensión de rectitud vinculada a las normas sociales, esta posibilidad de crítica es la que sustenta la legitimidad de unas normas cuya validez depende de su reconocimiento intersubjetivo. Sin embargo, el modelo de acción regulada por normas, al igual que ocurre con las acciones teleológicas, tampoco es un modelo de acción capaz de representar las diversas dimensiones reflejadas en la noción formal de mundo. El modelo de acción regulada por normas sólo representa una relación externa que no da cabida a que las personas implicadas en el proceso interactivo se refieran a sí mismas en términos subjetivos. Este ámbito sí lo contempla, por el contrario, el modelo sociológico de acción dramática.

Fue el sociológico E. Goffman¹³⁷ quien se refirió de manera explícita a este tipo de acción. Según este modelo, del cual afirma Habermas que no está tan bien delimitado como los dos anteriores, la persona implicada reflexiona sobre el mundo interno produciéndose un desdoblamiento frente al rol socialmente asignado. Actuando de esta forma, el sujeto es capaz de autopresentarse explicitando parte de su mundo interno¹³⁸. Según el modelo de la acción dramática, un sujeto puede adoptar la función de agente o la función de público: si asume la función de agente se enfrenta a su propia

¹³⁷ *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday & Co, New York, 1959.

¹³⁸ El problema que se plantea en este contexto es dilucidar si lo que el agente manifiesta se adecúa o no a sus vivencias. Si no se adecúa el sujeto agente no sería sincero, en cuyo caso la acción dramática adquiere rasgos estratégicos al concebirse a los demás como oponentes que son tratados de forma instrumental. En este punto, Habermas coincide con la crítica formulada por A. MacIntyre en *After Virtue*. Ahora bien, matiza Habermas: “Incluso la autoescenificación planeada en términos estratégicos tiene que poder ser entendida como una manifestación que se presenta con la pretensión de veracidad subjetiva. Dejaría de caer bajo la categoría de acción dramática tan pronto como, también por parte del público, sólo fuera ya enjuiciada según criterios del éxito que se busca. Estaríamos entonces ante un caso de acción estratégica, en que los participantes, eso sí, habrían enriquecido hasta tal punto el mundo objetivo que en él no solamente pueden presentarse agentes “racionales con arreglo a fines”, sino también oponentes capaces de manifestaciones expresivas”, *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 136.

subjetividad; si asume la función de público se enfrenta a las manifestaciones subjetivas de los demás. Ahora bien, puntualiza el autor frankfurtiano, el principal error en el que incurre este modelo de acción es que aplica el presupuesto ontológico del mundo subjetivo a cualquier alternativa de acción. Necesitamos, por tanto, un modelo de acción que sea capaz de superar la perspectiva unilateral de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramaturgica integrando los diversos ámbitos representados por la concepción formal de mundo. Esta perspectiva globalizadora sólo puede ofrecerla una noción de acción que se defina asumiendo los presupuestos comunicativos; es decir, sólo puede ofrecerla la acción comunicativa¹³⁹.

La acción comunicativa hace referencia a aquellas manifestaciones simbólicas por medio de las cuales los sujetos capaces de lenguaje y acción se coordinan y se orientan hacia el entendimiento¹⁴⁰. En el ámbito de las acciones teleológicas lo que prima

¹³⁹ Habermas expone una clasificación de las acciones sociales puras (acciones estratégicas, acciones reguladas por normas y acciones expresivas) en “Aspectos de la racionalidad de la acción”, op. cit., p. 388. En un momento posterior reconoce, sin embargo, que hablando con propiedad dichas formas de acción representan casos límite, siendo la acción comunicativa el único tipo realmente puro de acción social; véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 418. Al considerar la acción estratégica como una acción social, a Habermas se le plantea el problema de cuál es la relación existente entre estos dos tipos de acción. La contraposición de acción estratégica y acción comunicativa es asumida teóricamente por Habermas en su artículo de 1967, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana de período de Jena”, *Ciencia y técnica como “ideología”*; véase también: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., pp. 486 y 504 y *Pensamiento postmetafísico*, p. 100. Habermas discute con H. Arendt la pertinencia de asociar la acción estratégica con la acción comunicativa y no con la acción instrumental en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 216-218. En este mismo apartado, Habermas señala la posibilidad de entender la acción estratégica como un caso límite de la acción comunicativa (ibidem, p. 390). No obstante, respecto a esta relación Habermas mantiene una postura tan ambigua que, en determinados contextos, podría interpretarse como una formulación gradualista o analítica de la distinción de acciones (como en el “Epílogo” de 1973 o en *Teoría de la acción comunicativa*); sin embargo, en “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, por ejemplo, vuelve a defender la necesidad de diferenciar la acción estratégica de la acción comunicativa.

¹⁴⁰ Para fundamentar teóricamente la noción de acción comunicativa Habermas recurre a las propuestas del interaccionismo simbólico de Mead, a la noción de juego de lenguaje de Wittgenstein, a la teoría de los actos de habla de Austin y a la concepción hermenéutica de Gadamer. El objetivo fundamental que persigue Habermas con la noción de acción comunicativa es demostrar su utilidad social; véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 359-367. Ahora bien, el proponer la noción de acción comunicativa no implica que debamos confundir la acción con el habla. Habermas argumenta esta hipótesis en “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 454-455 o en *Pensamiento postmetafísico*, pp. 68-72. La noción de acción comunicativa, concebida como un proceso asociado al entendimiento, ya la define Habermas en “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., pp. 299-368. Este autor reconoce que para desarrollar su investigación sobre el tipo de acción orientada al entendimiento, sin dar continuidad a la perspectiva de la teoría del conocimiento, le sirvió como referente la obra de Parsons, *The Structure of Social Action*. Sin embargo, la propuesta metodológica de esta obra le hizo incurrir en un error en la medida en que la configuración y el planteamiento de cuestiones sustantivas, afirma el autor frankfurtiano, deben ser tratados de manera no fragmentada. Habermas habla de cómo ha influido la herencia cristiana en su noción de acción comunicativa definida como una forma de acción orientada al entendimiento en *Israel o Atenas*, p. 198; véase también: F. Montero, “Mundo y acción comunicativa según Habermas”, *Fragments de Filosofía I*, Universidad de Sevilla, 1992, pp. 149-166. Por otro lado, E. Prieto Navarro (op. cit., pp. 475-476) manifiesta su sorpresa y malestar ante lo que considera un reconocimiento exagerado, por parte de Habermas, de las bondades de la teología en el proceso de recuperación utópica. Para completar el debate, véase: Habermas, *Von sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp,

es la forma indirecta de un entendimiento orientado a la consecución de determinados fines; en el caso de las acciones orientadas por normas es la orientación por un acuerdo normativo ya existente y el establecimiento de relaciones interpersonales; en el caso de las acciones dramáticas, la función lingüística que se tematiza es la de la expresión de vivencias destinadas a la autopresentación. Sólo en el contexto de la acción comunicativa se concibe el lenguaje como un medio global de entendimiento que se refiere simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. La acción comunicativa explicita esta triple relación definida con el mundo y que son el resultado de las relaciones reflexivas que el sujeto agente establece cuando orienta sus acciones al entendimiento:

Para el modelo comunicativo de acción el lenguaje sólo es relevante desde el punto de vista pragmático de que los hablantes, al hacer uso de oraciones orientándose al entendimiento, contraen relaciones con el mundo, y ello no sólo directamente, como en la acción teleológica, en la acción regida por normas o en la acción dramática, sino de un modo reflexivo. Los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen en solitario o en parejas, y presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse¹⁴¹.

La acción comunicativa añade el medio lingüístico a las relaciones definidas entre el actor y el mundo, y en la medida en que el lenguaje es el exponente de la racionalidad, la acción comunicativa representa un procedimiento racional que atañe a cualquier persona implicada en una interacción. Esta racionalidad es una racionalidad comunicativa que implica la participación en un proceso argumentativo donde se someten

Frankfurt, 1997 (la traducción castellana parcial aparece en *Fragmentos filosófico-teológicos* y en *Israel o Atenas*), *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, *Zeitdiagnosen Zwölf Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003 (en esta obra la religión se compara con la ciencia, con la que puede llegar a compartir la función explicativa) o *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 121-155, 255-274. E. Tugendhat, por su parte, defiende que la referencia al uso y a las reglas pragmáticas no implica, necesariamente, la perspectiva de la comunicación en la medida en que ésta puede estar presente o no en la actividad lingüística. Tugendhat defiende que las acciones lingüísticas se diferencian de las comunicativas en que las primeras no pretenden dar a entender algo a alguien mientras que las segundas sí; véase: E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984 (traducción al castellano: *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 124-125); E. Tugendhat, "Habermas' concept of communicative action", G. Seebass y R. Toumela (eds.), *Social Action*, Dordrecht Reidel, Amsterdam, 1985, pp. 179-186 y en E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, pp. 433-440; la contraargumentación de Habermas se expone en: *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 380-381, nota 42. H. F. Fulda critica la definición habermasiana de acción instrumental y acción comunicativa, cómo distingue entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento y la primacía que atribuye a la acción comunicativa frente a la acción instrumental en: "¿Es instrumental la acción comunicativa?", *Historia, Lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 257-270. Al respecto véase también: A. Honneth, "Work and instrumental Action", *New German Critique*, n. 26, 1982, pp. 31-54; R. Bubner, *Handlung Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982 y A. Giddens, "Trabajo e interacción en Habermas", *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, Barcelona, pp. 265-278.

¹⁴¹ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 143.

a discusión las distintas pretensiones de validez asociadas a cada uno de los mundos. Una vez constituida la base de validez del habla ya se puede diferenciar entre las distintas formas de empleo del lenguaje: el modo cognitivo (en el que se acepta la obligación de fundamentar), el modo interactivo (donde aceptamos la obligación de justificar) y el modo expresivo (donde aceptamos la obligación de acreditar la intención expresada mediante la actuación en consecuencia)¹⁴². En estas circunstancias, el sujeto ya puede optar entre tres actitudes que representan las diversas perspectivas del mundo: una actitud objetivadora, una actitud normativa o una actitud expresiva. El hecho de que un sujeto pueda adoptar diversas actitudes pone de manifiesto el desarrollo de una visión descentrada del mundo que constituye uno de los hechos más relevantes del proceso evolutivo de las sociedades modernas.

El análisis ontogenético de las perspectivas que dan lugar a la visión descentrada del mundo sólo puede llevarse a cabo atendiendo al desarrollo de las estructuras de interacción, afirma Habermas. Partiendo con Piaget de la noción de acción, Habermas defiende que la formación del sistema de perspectivas complejas se origina a partir del desarrollo de la perspectiva del observador u observadora y por las perspectivas recíprocas que definen la relación yo-tú. La perspectiva de observador la adopta el niño o la niña gracias a la capacidad de percepción y manipulación del medio material. Las perspectivas recíprocas que definen la relación yo-tú las aprenden a través del enfrentamiento simbólico con la persona de referencia, consolidándose gracias a la formación de las posiciones de primera y segunda persona vinculadas a las funciones comunicativas de hablante y oyente. La coordinación de acciones se desarrolla de forma innovadora cuando la perspectiva de observadora u observador se incluye en el proceso interactivo vinculándose así a la perspectiva yo-tú. La inclusión de la perspectiva de observador en la esfera interactiva favorece la formación del mundo social al tiempo que permite el análisis de las acciones desde el punto de vista del cumplimiento (o no) de las normas reconocidas socialmente. De esta forma, ya empezamos a manejar una actitud normativa. Esta situación complejiza el sistema de perspectivas del hablante haciendo que las funciones comunicativas de primera, segunda y tercera persona se combinen una

¹⁴² A este respecto me parece importante la siguiente aclaración ofrecida por Habermas: “Lo que aislamos con el concepto de modo de uso del lenguaje, es decir, con los conceptos de uso cognitivo, uso interactivo y uso expresivo del lenguaje, es algo que cuando se trata de esta o aquella acción comunicativa, es decir, cuando se trata de acciones comunicativas insertas en su contexto, sólo puede separarse analíticamente”, “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 455.

vez alcanzada la etapa convencional del proceso interactivo¹⁴³. Aún reconociendo la dificultad de tal empresa, Habermas pretende justificar estas hipótesis por medio de experiencias empíricas. Para ello, se basa en el análisis de la adopción de perspectivas de R. Selman, análisis que se desarrolla aplicando los criterios de persona y relación¹⁴⁴.

En el orden 1 (de cinco a nueve años aproximadamente) los sujetos ya manejan una lengua; en consecuencia, el sistema limitado de perspectivas que se adopta en este nivel tiene como contrapartida, afirma Habermas, un contexto de intersubjetividad lingüísticamente mediado. Desde el momento en que se distingue entre el hacer y el decir se establece una relación yo-tú entre hablante y oyente que nos permite distinguir entre los actos orientados al entendimiento y los actos en los que se pretende ejercer influencia. En el orden 1, la niña o el niño maneja de forma adecuada las manifestaciones o las expresiones de intencionalidad pero es incapaz de concebir de forma clara el sentido de las expresiones normativas. Por lo tanto, el requisito imprescindible para que se produzca la coordinación de los planes de acción de los diversos participantes es que se amplíe la relación hablante-oyente con la interacción definida entre las personas que interpretan de forma conjunta una determinada situación. Así *ego* y *alter* pueden ponerse en el lugar del otro u otra, de tal forma que las funciones comunicativas de primera y segunda persona

¹⁴³ No obstante, también se puede analizar la complejidad que alcanza el sistema de perspectivas del mundo atendiendo al hecho de que en la etapa convencional de la interacción aparecen dos formas nuevas de acción: la acción estratégica y la orientada por normas. Una vez que se integra la perspectiva de la observadora o del observador en el proceso interactivo, la niña o el niño perciben dichas interacciones como elementos del mundo objetivo.

¹⁴⁴ Aunque Habermas obvia, en este caso, el nivel 0 y el nivel 4 del modelo original. Véase: Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, Academic Press, Nueva York, 1981 o “Stufen der Rollenübernahme in der mittleren Kindheit” en Döbert, Habermas y Nunner-Winkler (comps), *Entwicklung des Ichs*, Köhn: Kepeheuer und Witsch, 1977. En el orden 1 (de cinco a nueve años aproximadamente), y en relación al criterio de persona, esta etapa se caracteriza por la *diferenciación*: se distingue claramente entre los aspectos físicos y psicológicos de las personas y entre los actos intencionales y no intencionales. El criterio de relación, por su parte, se define de manera subjetiva: se diferencia entre la subjetividad propia y la de los demás, aunque se cree que los estados subjetivos se pueden observar concibiéndose la relación de perspectivas de manera unilateral. En el orden 2 (de siete a doce años aproximadamente), y respecto al concepto de persona, la situación se define en términos *autorreflejos/segunda persona*: la niña o el niño adquieren la capacidad de salir de sí y adoptan la actitud de segunda persona. Los estados emocionales y los pensamientos de los demás se conciben como variados (aunque aislados) y se acepta que en las personas hay que distinguir entre apariencia y realidad. La diferencia establecida entre apariencia y realidad interna suscita la posibilidad de engaño, entendiéndose la reciprocidad de forma disuasoria. En este nivel, el criterio de relaciones es recíproco: la niña o el niño se ponen en el lugar de los otros y aceptan que los demás pueden hacer lo mismo, lo que posibilita el continuo replanteamiento de perspectivas. En el orden 3 (de diez a quince años aproximadamente), y en relación al criterio de persona, la característica más relevante es el manejo de la tercera persona: el individuo se concibe como agente y objeto, lo que permite reflexionar sobre las consecuencias de las acciones al tiempo que considera a los demás como sistemas de valores y actitudes congruentes. El criterio de relaciones se configura de manera recíproca: en este caso se coordinan simultáneamente la perspectiva del yo y de los otros, con lo cual surge la necesidad de que la coordinación de perspectivas y la satisfacción social se definan de manera interrelacionada.

faciliten la coordinación de la acción (orden 2, de siete a doce años aproximadamente). En el orden 3 (de diez a quince años aproximadamente) la estructura de las perspectivas se transforma en la medida en que se introduce la posición de observador u observadora, perspectiva que el adolescente, en este caso, puede adoptar en actitud realizativa. Este hecho posibilita, por un lado, materializar la reciprocidad de orientaciones de acción y, por otro, hacerlas conscientes. La complejización que sufre el sistema de perspectivas de acción permite manejar el sistema completo de perspectivas del hablante que está implícito en el uso de los pronombres personales. Al incrementarse la complejidad se constituye un mundo social que exige el cambio paulatino de las formas de interacción; de esta manera se transita de la acción estratégica a la acción regulada por normas.

Las relaciones de autoridad y las relaciones orientadas por intereses reflejan dos tipos distintos de interacción social que pueden corresponder al mismo nivel de organización de las perspectivas. En el caso de que la dependencia o relación de poder sea explícita, la niña o el niño intentan resolver el conflicto suscitado entre sus necesidades y las exigencias impuestas con el objetivo de evitar las amenazas o el castigo. En el caso de que exista un reparto simétrico del poder pueden utilizar el recurso del engaño como mecanismo para beneficiarse¹⁴⁵. Un adolescente que esté dotado de las estructuras definidas por Selman para el nivel 3 es capaz de asumir la reciprocidad de perspectivas desde el momento en que maneje la actitud de observadora u observador y conciba como un sistema las relaciones recíprocas definidas entre *ego* y *alter*. El fundamento empírico de esta afirmación lo proporcionan las investigaciones sobre las formas de resolver cooperativamente los problemas de distribución y los conflictos de acción que se definen entre grupos de iguales¹⁴⁶. De esta forma se constata que la capacidad para resolver los conflictos de manera consensuada aumenta dependiendo de la edad y de la madurez cognitiva de los sujetos, afirma Habermas. La autoridad arbitraria

¹⁴⁵ Partiendo de esta última opción, Habermas analiza cómo tiene lugar en este tipo de comportamiento competitivo la transformación del mecanismo interactivo. Para ello, se basa en el experimento de las monedas de J. H. Flavell (J. H. Flavell y cols., *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, Wiley, Nueva York, 1968). Habermas expone el experimento de J.H. Flavell (comparándolo con las estructuras de perspectivas de Selman) en *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 175: “(...) bajo dos tazas invertidas hay una cantidad de dinero (una o dos monedas) escondida que también aparece visible, dibujada sobre el fondo invertido de cada taza. Se explica a la persona que participa en el experimento que entre el signo de las tazas y la cantidad que éstas esconden en verdad existe una relación que se puede cambiar a voluntad. La tarea consiste en repartir en secreto la cantidad de dinero, de tal modo que la persona que participa y a la que se le invita a elegir la taza con la mayor cantidad de dinero, se equivoque y termine sin nada. El experimento está definido de tal modo que las personas que participan aceptan el marco de un comportamiento competitivo elemental y tratan de *influir de modo indirecto* en las decisiones del contrincante”.

¹⁴⁶ Véase por ejemplo: M. Miller, “Argumentationen als moralische Lernprozesse”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 28, 1982.

de una persona concreta se va sustituyendo por una autoridad suprapersonal independiente de los intereses particulares¹⁴⁷. Este tipo de autoridad (que se fundamenta en el reconocimiento intersubjetivo) no la concibe el adolescente como un imperativo externo a él o ella en la medida en que es capaz de interiorizar el poder de las instituciones configurándolo como un mecanismo interno de control. Se define así un ámbito interpersonal de interacciones reguladas normativamente¹⁴⁸. La transformación de la acción orientada por la autoridad y del comportamiento cooperativo orientado por el interés en acción regulada por normas demuestra, según defiende Habermas, que sólo en esta línea teórica puede analizarse el sistema de perspectivas de la acción orientada al entendimiento.

El análisis habermasiano de lo que denomina “visión descentrada del mundo” vuelve a poner de manifiesto la estrategia falaz que en ocasiones es utilizada por este autor para intentar proporcionar fundamento a su propuesta teórica. Lo que intenta demostrar Habermas, basándose en el análisis de la adopción de perspectivas de Selman con el objetivo de proporcionarle un respaldo empírico a su hipótesis, es que la inclusión de la perspectiva objetivadora en el proceso interactivo favorece la formación del mundo social y la legitimación intersubjetiva de las normas. Lo primero que habría que aclarar es que cuando Habermas se refiere en este contexto a la actitud o perspectiva objetivadora no se está refiriendo, en absoluto, a una perspectiva científicista. Lo que quiere poner de manifiesto con dicha actitud es que el niño o la niña, según evolucionan, van superando la

¹⁴⁷ Proceso analizado, afirma Habermas, por Freud en términos psicodinámicos y por Mead en términos socio-cognitivos.

¹⁴⁸ No resulta fácil, afirma Habermas, reconstruir el sistema de comunicación de los homínidos. Aparte de las interacciones de tipo gesticulante (que ya estaban muy extendidas entre los primates) podían contar con un sistema de señales para las llamadas y un lenguaje de gestos. En cualquier caso, y en la medida en que la caza mayor exige coordinación y entendimiento, se supone que contaban con un protolenguaje a partir del cual se fue consiguiendo un mayor grado de complejidad y de unidad sistemática entre el ámbito de las cogniciones, los afectos y las interacciones. La caza organizada socialmente genera un problema de tipo sistémico que se resuelve mediante la organización familiar. Es precisamente este hecho (el que la organización familiar complementa el modo de producción de la caza) el que señala Habermas como inicio de la forma de vida definida por el *homo sapiens*. Este proceso se fue generando de manera muy paulatina (pudo durar varios millones de años) y supuso el tránsito del sistema de estatus animal (que se basa en la amenaza) a un sistema de normas sociales que ya presupone el lenguaje (los roles sociales se basan en el reconocimiento intersubjetivo de expectativas de comportamiento que están normativizadas). Para que los roles sociales impliquen la moralización de los motivos de acción se deben dar tres condiciones: que los sujetos puedan intercambiar la perspectiva de participante y observador, que los participantes cuenten con un horizonte temporal que trascienda las consecuencias inmediatas de las acciones y que los roles sociales vayan asociados a sanciones. Para que se den estas tres condiciones se debe contar ya con un lenguaje complejo; véase por ejemplo: G. W. Hewes, “Primate Communication and the Gestural Origin”, *Current Anthropology*, febrero 1973; E. W. Count, *Das Biogramm*, Frankfurt, Main, 1970; Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 135-139. El cuadro que refleja el tránsito a la etapa convencional de la interacción (del comportamiento preconventional de cooperación a la acción normativamente regulada) se expone en *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 185.

etapa de ensimismamiento hasta alcanzar la capacidad de concebirse como objeto y agente. Esta capacidad les permite reflexionar sobre las consecuencias de las acciones y convertir la interacción en finalidad de la coordinación de acciones. Esta actitud objetivadora permite, al ya adolescente, tomar una postura crítica respecto a la pretensión de rectitud, de tal forma que la interacción social no esté determinada por normas institucionalmente establecidas sino por normas válidas (entendiendo por tal aquellas normas que hayan superado la argumentación crítica de la pretensión de validez). Con la exposición de este proceso evolutivo Habermas pretende demostrar, en definitiva, que a la dinámica de la acción orientada al entendimiento (es decir, a la acción comunicativa) le subyace un trasfondo ontogenético capaz de proporcionar fundamento a sus hipótesis. Sin embargo, Habermas interpreta el análisis de la adopción de perspectivas de Selman dando por justificados los presupuestos que, en teoría, pretende demostrar. Da razón de ello que defina la interacción como una interacción intersubjetivamente mediada y que conciba la evolución como una posibilidad para coordinar las acciones de forma consensuada.

Al incluir el lenguaje en el análisis de este proceso evolutivo Habermas asume dos premisas: que el uso de dicho lenguaje se define de manera intersubjetiva y que dicho uso intersubjetivo implica la orientación al entendimiento. Cuando Habermas habla del uso intersubjetivo del lenguaje no se refiere únicamente al hecho de que los significados utilizados en un proceso interactivo sean significados sintácticamente compartidos: se refiere a una intersubjetividad pragmática que remite a una capacidad racional que se concreta en la posibilidad de someter a crítica la base universal de validez con el objetivo de establecer un consenso racionalmente motivado¹⁴⁹. Ahora bien, lo que no demuestra análisis evolutivo alguno es que el desarrollo del niño o niña se realice en dichos términos. Del hecho de que se evolucione hacia etapas donde la interacción social adquiere mayor protagonismo no se puede inferir que dicha evolución implique el desarrollo de una capacidad racional que nos determina a un entendimiento de connotaciones morales¹⁵⁰. Habermas tiene que defender esta hipótesis para justificar la inclusión de un modelo de acción, la acción comunicativa, que sirve de fundamento a su teoría crítica. Pero para fundamentar dicha inclusión tiene que asumir una serie de presupuestos trascendentales que, tal y como iremos viendo a lo largo de este trabajo,

¹⁴⁹ Tal y como analizaremos, sobre todo, en los capítulos primero, quinto y sexto.

¹⁵⁰ Javier Muguerza critica a Habermas el hecho de que, basándose en la figura retórica de la anfibia, utilice de forma equívoca el término *Verständigung*. Al igual que ocurre en castellano, el vocablo alemán “entendimiento” se refiere tanto al mero proceso de comprensión lingüística como a la consecución de un acuerdo; véase: J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, p. 288.

ponen de manifiesto que los datos empíricos no aportan prueba suficiente a sus tesis. Al definir la acción comunicativa como una forma de acción que, a diferencia de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramaturgica, es capaz de poner de manifiesto la relación reflexiva que un sujeto puede entablar con el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, Habermas oculta sus verdaderas intenciones teóricas. El objetivo no es completar la teoría sociológica con un modelo de acción capaz de hacer referencia a todos los ámbitos representados por la concepción formal de mundo, la finalidad es incluir una noción de acción cuya definición se adapte sin fisuras a los presupuestos que, según dicho autor, regulan el uso comunicativo del lenguaje: intersubjetividad y orientación racional al entendimiento. ¿Por qué si no se ve obligado a completar las tres nociones sociológicas de acción con la acción comunicativa? ¿Es que acaso en las acciones teleológicas, las acciones reguladas por normas y las acciones dramaturgicas no media el lenguaje? ¿O es que en dichos modelos el uso lingüístico no se adapta a las exigencias habermasianas y, por tal motivo, se ve obligado a introducir un modelo de acción que represente un uso no espurio del lenguaje? Que el argumento apunta en esta dirección lo demuestra, por ejemplo, las dificultades a las que tiene que enfrentarse a la hora de definir las acciones estratégicas. El problema que surge con este tipo de acciones es que, a pesar de insertarse en un proceso interactivo, éste no se adecúa a los requisitos consensuales en la medida en que los sujetos se orientan hacia la satisfacción de utilidades. Por este motivo, Habermas llega incluso a afirmar que en el contexto de las acciones estratégicas actúa un sujeto solitario. La pregunta es, ¿por qué? ¿Un sujeto que interactúa utilizando el lenguaje es un sujeto que actúa en solitario? ¿Acaso la interacción estratégica no implica el encuentro con otros sujetos? ¿O es que Habermas define la acción estratégica en los términos indicados para infligirle una especie de condena moral al reflejar un tipo de interacción que no se adecúa a sus presupuestos comunicativos? ¿Y cómo demuestra este autor que dichos presupuestos derivan de la naturaleza comunicativa del lenguaje y no son un mero reflejo de sus premisas teóricas? Que Habermas no encuentra un buen respaldo empírico para sustentar su noción de acción comunicativa lo demuestra el hecho de que se haya visto obligado a reformular esta importante noción, tal y como veremos en el capítulo quinto.

2.2. Una teoría de la sociedad definida por el paradigma del lenguaje

La relevancia de la acción comunicativa, que remite a una racionalidad de tipo comunicativo, la demuestra el que dicha acción va a servir de fundamento a una teoría de la sociedad capaz de proporcionar un diagnóstico adecuado de las patologías sufridas en las sociedades modernas y de reivindicar una posible emancipación. Para conseguir estos objetivos tenemos que rechazar las explicaciones unilaterales o científicas incidiendo en un concepto de alienación que Habermas define como “colonización del mundo de la vida”. El mundo de la vida es una noción que completa a la acción comunicativa haciendo referencia a un sistema de convicciones aporéticas. Cuando el sistema (el dinero y la burocracia) asume funciones propias del mundo de la vida se produce una colonización del mismo que constituye la forma moderna de alienación social. Para superar esa colonización, y procurar con ello la emancipación social, el sistema debe replegarse a su ámbito funcionalmente definido permitiendo al mundo de la vida desarrollarse sin interferencias objetivistas. El proyecto emancipatorio implica, por tanto, reconocer la importancia del ámbito comunicativo reivindicando, por un lado, la necesidad de que la acción comunicativa se complete con la noción de mundo de la vida y, por otro, que la sociedad se conciba como la suma de sistema y mundo de la vida.

2.2.1. Acción comunicativa y mundo de la vida: categorías básicas de una teoría de la sociedad

Tal y como acabamos de exponer, sólo la acción comunicativa es capaz de contemplar todas las funciones del lenguaje. Sólo la acción comunicativa considera el lenguaje como un medio holista de entendimiento que se refiere, de manera simultánea, a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. Al incluir el medio lingüístico en las relaciones que se definen entre el agente y el mundo, la noción de acción comunicativa le sirve a Habermas para fundamentar un tipo de racionalidad procedimental que exige, por una parte, analizar el ámbito práctico en términos realizativos y, por otra, incidir en la noción de entendimiento como principio regulativo de la interacción social. Si la coordinación de acciones orientada al entendimiento se convierte en el mecanismo fundamental para explicar la interacción social, la acción comunicativa (en cuanto forma de acción que tiene como finalidad la consecución de dicho entendimiento) se convierte en criterio imprescindible de una teoría general de la sociedad. La noción de comunicación será, por tanto, la categoría básica de una teoría de

la sociedad que propone una metodología comprensiva como fundamento del ámbito social¹⁵¹. Para que la acción comunicativa sirva de sustento a una teoría de la sociedad, dicho modelo de acción debe completarse, no obstante, con la noción de mundo de la vida¹⁵².

Con la inclusión teórica del mundo de la vida Habermas pretende abordar el análisis de la racionalización social incidiendo en los cambios producidos en las estructuras implícitas¹⁵³. Tal y como afirma el autor frankfurtiano, el análisis del mundo de la vida desarrollado por el último Husserl¹⁵⁴ o el análisis de las formas de vida del segundo Wittgenstein¹⁵⁵ tienen como objetivo aprehender las estructuras que permanecen invariantes a pesar de los cambios históricos y la constitución de formas de vida concretas. Se supone así una distinción entre forma (que es lo que se intenta aprehender) y contenido. Con el análisis de la noción de mundo de la vida Habermas intenta explicar la dinámica lógico-evolutiva que marca el desarrollo de dichas estructuras. Para desarrollar este análisis parte de la concepción fenomenológica del *Lebenswelt* concebido como *background* o *Verweisungszusammenhang*, es decir, como un trasfondo que nos sirve de referente cuando actuamos y como garantía que justifica y fundamenta dicha actuación. Sin embargo, la concepción fenomenológica de mundo de la vida, afirma Habermas, incurre en un importante error: está demasiado apegada a la filosofía de la conciencia. Va a ser necesario, por tanto, superar esta deficiencia si queremos cumplir

¹⁵¹ Este proyecto va adquiriendo forma en “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje” (1971), op. cit.; se desarrolla en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1971), op. cit., “Teorías de la verdad” (1973), op. cit. y ¿Qué significa pragmática universal? (1976), op. cit. Se consolida en *Teoría de la acción comunicativa*.

¹⁵² Como el mismo Habermas reconoce, el concepto de mundo de la vida se convirtió en una noción importante para él en la medida en que le permitía evaluar los procesos de crisis sociales; véase por ejemplo: “Incertidumbres alemanas”, *Más allá del Estado nacional*, pp. 96-97.

¹⁵³ Habermas introduce la noción de mundo de la vida en “Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales”, op. cit. La analiza de forma introductoria en el volumen I de *Teoría de la acción comunicativa* y completa dicho análisis (integrándola, junto al sistema, en la noción de sociedad) en el Interludio segundo del volumen II.

¹⁵⁴ La noción de mundo de la vida ocupa un lugar central en la última etapa teórica de Husserl, sobre todo en *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991. En esta obra póstuma se recogen las conferencias impartidas por Husserl en Viena y Praga en el año 1935. Véase también: L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1949; A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964 o H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, München, 1962.

¹⁵⁵ Habermas reconoce explícitamente en la p. 358 de *Teoría de la acción comunicativa I* cómo han influido los trabajos sobre el saber de fondo estimulados por Wittgenstein en su tesis de que es necesario completar la noción de acción comunicativa con la de mundo de la vida. Véase por ejemplo: R. Rhees, *Without Answers*, Schocken, Nueva York, 1969; H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley, 1972 o D. L. Philipps y H. O. Mounce, *Moral Practices*, Routledge y Kegan, Londres, 1970.

con el objetivo propuesto. Para ello, hay que interpretar dicho concepto en términos comunicativos.

Habermas, aún rechazando el método y el contexto en el que Husserl introduce la noción de mundo de la vida desde la perspectiva fenomenológica, sí asume el contenido de su análisis. El autor frankfurtiano propone dos motivos para explicar la influencia que la teoría de la constitución de la sociedad inspirada en Husserl ejerce en la Sociología contemporánea: por un lado, el hecho de que la fenomenología de Husserl se base en la noción de mundo de la vida y, por otro, que defienda una perspectiva descriptiva de dicha constitución. Estos motivos son el fundamento de que la propuesta teórica de Husserl sea mucho más adecuada que el planteamiento trascendental de Kant a la hora de definir una teoría de la sociedad. Kant pretende explicar la constitución de la experiencia tomando como referencia el criterio de objetividad. Por el contrario, Husserl reivindica la noción de mundo de la vida como marco de la práctica cotidiana y como fundamento de sentido con la finalidad de oponerse a las idealizaciones en las que incurre el objetivismo científico. Las ciencias de la naturaleza, defiende Husserl, guardan relación con la experiencia cotidiana que se organiza en el mundo de la vida. Esta experiencia cotidiana forma parte de un mundo constituido en términos intersubjetivos que no sólo está integrado por elementos cognitivos sino también por actitudes afectivas. Por tanto, la teoría del conocimiento sobre la naturaleza depende de una teoría del mundo de la vida que, a su vez, incluye una teoría de la constitución de la sociedad. Esta investigación se desarrolla tomando como referente un *yo* trascendental particular y no la conciencia anónima kantiana.

No obstante, afirma Habermas, la teoría fenomenológica de Husserl tiene que enfrentarse a dos problemas fundamentales: 1) el problema de la verdad y 2) el problema de la intersubjetividad. Para resolver estos dos problemas, sigue afirmando el autor frankfurtiano, hay que sustituir la filosofía de la conciencia por una teoría de la comunicación. Definir la sociedad como un plexo de sentido implica la problemática de la verdad porque el enfoque fenomenológico supone un manejo ingenuo de las pretensiones de validez. Husserl intenta aprehender las estructuras de sentido definidas fácticamente utilizando el criterio de intencionalidad, de tal forma que las vivencias intencionales se conciben como “conciencia de algo” o como un “estar dirigidas a algo”. La noción intuitiva y universalmente aplicable de intencionalidad es la encargada de garantizar la conexión con la verdad de todo plexo de sentido. Las pretensiones de validez que se asocian con las intenciones sólo se ponen en cuestión en la medida en que

el objeto al que se dirige esa intención no se “autodone”. Ahora bien, afirma Habermas, si tenemos en cuenta que las percepciones también dependen de procesos interpretativos, no se puede confiar como fundamento último en la autodonación de los objetos a la intuición; en consecuencia, hay que rechazar la noción de verdad entendida como autoevidencia. La discusión de las pretensiones de validez asociadas a las vivencias intencionales no debe concebirse en términos intuitivos sino discursivos en la medida en que sólo los argumentos sirven como base para rechazar o aceptar las pretensiones de validez problematizadas. La noción de mundo de la vida interpretada comunicativamente no se basa en las vivencias intencionales sino en las acciones comunicativas, de tal forma que las posiciones mantenidas por los sujetos que participan en un proceso interactivo no derivan de las intuiciones sino de los discursos fundamentados. La noción de entendimiento sustituye así a la noción de intención. El otro problema que subyace a la concepción fenomenológica de Husserl es el de la intersubjetividad. Este autor maneja la noción de un mundo intersubjetivo definido como ámbito de encuentro común. Sin embargo, afirma Habermas, en una concepción fenomenológica la noción de intersubjetividad se introduce de contrabando en la medida en que la intersubjetividad debe concebirse en el marco de una práctica comunicativa común y no desde la perspectiva de una conciencia trascendental y monológica, tal y como plantea la teoría de la constitución de Husserl¹⁵⁶.

Habermas apoya a Husserl por oponerse a la perspectiva objetivista de Kant proponiendo una noción de mundo de la vida que sirve como fundamento para la praxis cotidiana. ¿Por qué razón es digno de elogio este planteamiento? Porque es coincidente con dos presupuestos fundamentales para Habermas al reconocer la existencia de un trasfondo que fundamenta la noción de sentido y afrontar la descripción de dicho trasfondo en términos anticientificistas. Sin embargo, en la medida en que dicha descripción no se adecúa a los presupuestos procedimentales de la racionalidad comunicativa se convierte en objeto de crítica. Estos presupuestos son la discusión racional de pretensiones de validez y la intersubjetividad. El hecho de que Husserl haga depender el fundamento de la interacción (lo que en este contexto Habermas denomina el problema de la verdad) de un uso ingenuo de pretensiones de validez ligado a las

¹⁵⁶Algunas matizaciones críticas formuladas por Habermas al planteamiento teórico de Husserl (confrontándolo en esta ocasión con la propuesta de Heidegger) se expone en *Textos y contextos*, pp. 59-73. Véase también: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 38-58 y M. C. López Sáenz, “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, *Enrahonar*, 22, 1994, pp. 33-61.

vivencias intencionales altera tres principios fundamentales del planteamiento habermasiano: en primer lugar, el principio antimentalista; en segundo lugar, el principio procedimental de racionalidad al fundamentarse las posiciones de los sujetos en un uso ingenuo (es decir, no racional) de las pretensiones de validez, y en tercer lugar, el principio de intersubjetividad al primar en la concepción fenomenológica la perspectiva de un *yo* particular que actúa monológicamente. La solución que propone Habermas para hacer frente a estas deficiencias teóricas es su teoría de la acción comunicativa. De esa forma, hay que sustituir las vivencias de la fenomenología por el concepto de acción comunicativa; hay que sustituir el manejo ingenuo de pretensiones de validez por la argumentación racional desarrollada en el marco de los discursos, y hay que sustituir el modelo monológico de sujeto por un modelo comunicativo.

Para llevar a cabo una reformulación de la noción de mundo de la vida en términos comunicativos, Habermas toma como referencia las tesis expuestas por A. Schütz en sus manuscritos póstumos reelaborados y editados por T. Luckmann¹⁵⁷. Tanto Schütz¹⁵⁸ como Luckmann distinguen el proceso de interpretación de una situación del proceso de ejecución de un plan de acción. La interpretación de la situación (interpretación que, al tiempo, posibilita un determinado plan de acción) se basa en el acervo de saber que posee un sujeto determinado como miembro de un mundo de la vida. A partir de este acervo de saber, el sujeto configura un mundo que le sirve de trasfondo. Schütz, propone así una versión “cotidiana” de la noción de mundo de la vida en la que éste se define como un referente no problematizado de la praxis. Esa praxis o interacción cotidiana se define de manera intersubjetiva, característica que atribuye al lenguaje especial protagonismo. Sin embargo, afirma Habermas, Schütz incurre en un importante error: no aborda el análisis partiendo de una teoría de la comunicación sino del modelo intuitivo de Husserl¹⁵⁹. Este hecho explica que Schütz y Luckmann no conciban el mundo

¹⁵⁷ A. Schütz, Th. Luckmann, *La estructura del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Véase: P. Berger y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Nueva York, 1966; traducción al castellano: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.

¹⁵⁸ En *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Wien, 1932, Schütz tiene como objetivo desligar la propuesta de Weber de la influencia teórica ejercida por Rickert. El objetivo de tal deslinde es insertar dicho planteamiento en el marco fenomenológico del mundo de la vida en la línea concebida por Husserl. Partiendo de la noción weberiana de sentido subjetivo, Schütz propone una interpretación fenomenológica de la subjetividad y el análisis intersubjetivo de la acción social.

¹⁵⁹ Estas limitaciones las intentan remediar discípulos como Garfinkel (que entiende el mundo de la vida como un sistema de reglas de interpretación por medio de las cuales los sujetos se definen a sí mismos y a sus situaciones de vida) o Cicourel (que se plantea como objetivo aprehender la estructura de los mundo de la vida mediante una investigación que tenga como resultado un sistema de medidas fiable). Habermas sin embargo, no coincide con la estrategia propuesta por estos dos autores. La alternativa teórica de Cicourel y Garfinkel (al igual que ocurre con Husserl y Schütz), afirma, se inserta en el marco de una filosofía de la

de la vida intersubjetivo estructurado en términos lingüísticos sino como reflejo de las vivencias de un sujeto aislado¹⁶⁰. Es necesario, por tanto, sustituir este modelo monológico de mundo de la vida por un modelo comunicativo que, adoptando la perspectiva pragmática, abogue por introducir la noción de mundo de la vida como concepto complementario al de acción comunicativa¹⁶¹. Adaptándose a esta exigencia, Habermas define el mundo de la vida en los siguientes términos:

El mundo de la vida, en la medida en que entra en consideración como recurso de los procesos de interpretación, podemos representárnoslo como acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural. El saber de fondo transmitido culturalmente ocupa frente a las emisiones comunicativas que se generan con su ayuda, una posición en cierto modo trascendental¹⁶².

Y en *El discurso filosófico de la modernidad* afirma:

El mundo de la vida constituye un horizonte y ofrece a la vez una provisión de autoevidencias culturales, de la que los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación a los que asiste el consenso de todos¹⁶³.

Habermas concibe el mundo de la vida como un acervo de saber culturalmente transmitido y lingüísticamente organizado de patrones interpretativos que, en forma de lenguaje y cultura, provee a los sujetos de convicciones aporéticas sobre las que pueden negociar definiciones comunes de la situación; es decir, el mundo de la vida sirve,

conciencia que no les permite tener en cuenta la importancia de la experiencia comunicativa definida en términos intersubjetivos.

¹⁶⁰ Ciertamente es, no obstante, que Habermas reconoce a la propuesta de Schütz y Luckmann un mérito: haberse planteado en los términos de una teoría de la acción. Habermas reconoce explícitamente que, en el ámbito de la teoría de la sociedad, de los autores que más ha aprendido es de A. Schütz y H. Arendt. Un esbozo de la crítica formulada por Habermas a cómo la teoría de sistemas (por ejemplo Luhmann) adopta las conclusiones teóricas de la fenomenología asumiendo las premisas de la filosofía de la conciencia y despreocupándose de la intersubjetividad se expone en: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 184-185. Frente a la importancia concedida por Habermas a la intersubjetividad, Luhmann argumenta que, lejos de ser una noción iluminadora como pretende el autor frankfurtiano, es más bien una noción que tergiversa la realidad social; véase: “Wie ist soziale Ordnung möglich?”, *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 195-285 y “Gesellschaftsstruktur und semantische Tradition”, *Gesellschaftsstruktur und Semantik I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, pp. 9-71.

¹⁶¹ *Pensamiento postmetafísico*, p. 90. La perspectiva de la filosofía analítica que implica concebir el mundo de la vida basándose en el modelo de contexto es más fructífera que la concepción fenomenológica, tal y como reconoce Habermas en la nota 44 de la página 315 de *Teoría de la acción comunicativa II*.

¹⁶² “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 495.

¹⁶³ p. 356. En una entrevista concedida a A. Honneth, E. Knödler-Bunte y A. Widmann Habermas define el mundo de la vida de la siguiente manera: “Sólo pienso que únicamente cabe llamar mundo vital a aquella reserva que no plantea problemas y que no se puede criticar; “Dialéctica de la racionalización”, op. cit., p. 155; véase también: “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 438. Ante la duda suscitada en relación a quién pertenece a un determinado mundo de la vida Habermas afirma, sencillamente, que las personas pertenecientes a una misma colectividad suelen compartir un mismo mundo de la vida; véase: “Dialéctica de la racionalización”, op. cit., pp. 154-155.

a la vez, como contexto y como recurso de interpretación. El mundo de la vida concebido como un recurso de interpretación del que los sujetos se sirven para definir las manifestaciones susceptibles de consenso equivale a las operaciones de síntesis elaboradas por la conciencia según señala la filosofía del sujeto, sólo que en este caso el lugar de la conciencia trascendental lo ocupan las formas de vida concretas que se constituyen asimilando las estructuras generales del mundo de la vida:

Ciertamente que las formas particulares de vida, que sólo aparecen en plural, no están sólo ligadas entre sí por un tejido de “aires de familia”; llevan también impresas en su seno las estructuras comunes de los mundos de la vida en general; pero estas estructuras generales sólo se imprimen en las formas de vida particulares a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, a través de la cual han de reproducirse. Esto explica por qué el peso de estas estructuras generales puede acentuarse en el curso de los procesos históricos de diferenciación. Ésta es también la clave de la racionalización del mundo de la vida y de la sucesiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno¹⁶⁴.

Tal y como se indica en la cita, Habermas distingue entre las estructuras universales del conocimiento de fondo y la constitución particular de las formas concretas de vida que, a su vez, se constituyen gracias a las estructuras universales del mundo de la vida. Quien hace posible que las estructuras universales del mundo de la vida se reflejen en las estructuras particulares de las formas concretas de vida es la acción comunicativa. Fijémonos cómo razona Habermas: si la acción comunicativa es una acción orientada al entendimiento que sirve de sustento a una noción procedimental de racionalidad que se define en términos universalistas, la acción comunicativa es el nexo idóneo para garantizar que las estructuras universales del mundo de la vida se reflejen en las formas particulares de vida. En las formas concretas de vida los sujetos interactúan anticipando unos presupuestos universales que emanan de las estructuras generales del mundo de la vida a través de la acción orientada al entendimiento. Por tanto, la estructura universal del mundo de la vida depende de una acción comunicativa cuya pretensión universalista depende del mundo de la vida. Intentando disimular este círculo vicioso, Habermas se ve obligado a definir el mundo de la vida a partir de una serie de características que parapeten su fragilidad¹⁶⁵. De esta forma, el mundo de la vida adquiere la propiedad de ser una certeza directa que actúa como una fuerza totalizadora y que posee un carácter holista.

¹⁶⁴ *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 386.

¹⁶⁵ Véase: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 94-98 o *Textos y contextos*, pp. 66-67.

El mundo de la vida se define como una certeza directa en la medida en que es un saber de fondo apromblemático del que hacemos un uso irreflexivo e involuntario. Este saber de fondo sólo se vuelve falible cuando un pequeño fragmento del mismo (nunca la totalidad) se explicita al iniciarse un proceso discursivo sobre las pretensiones de validez. Esta característica le confiere al saber de fondo un carácter paradójico en la medida en que, por una parte, es una forma intensificada de saber y, por otra, es un saber deficiente al verse afectado por los procesos de aprendizaje que derivan del debate de las pretensiones de validez. El mundo de la vida actúa como una fuerza totalizadora en la medida en que constituye una totalidad que está integrada por un centro y por unos bordes o límites indeterminados y porosos que no se pueden trascender: a lo sumo, son límites que retroceden. Cuando los mundos de la vida se oponen entre sí no tienen por qué rendirse a la opción del disentimiento ya que, orientados por la pretensión universalista que les impone su carácter de totalidad, tienden hacia la “fusión de horizontes”. El carácter holista le confiere al mundo de la vida la condición de impenetrable. Este saber de fondo permanece a la espalda de los participantes y sólo se hace presente de manera prerreflexiva.

Los elementos que forman parte de una determinada situación de acción pueden ser problematizados y puestos en cuestión. No obstante, dicha situación se inserta en un contexto de referencia que es el mundo de la vida, contexto que es accesible pero que, tal y como hemos comentado, nunca puede convertirse en tema de discusión en su totalidad¹⁶⁶. El motivo que explica esta circunstancia es que el lenguaje, al poseer una naturaleza semitrascendente, no puede convertirse totalmente en objeto de análisis: el mundo de la vida constituye, en sí, un límite que no es posible trascender¹⁶⁷. Gracias al lenguaje, el mundo de la vida puede ofertar un contexto interpretativo a sus miembros para cualquier elemento del mundo sobre el que necesiten entenderse. El mundo de la vida proporciona un trasfondo interpretativo para todo lo que entienden, lo que experimentan y lo que pueden aprender. Esta evidencia se debe al *a priori* inscrito en la intersubjetividad del entendimiento comunicativo. La naturaleza intersubjetiva del lenguaje posibilita la conducta racional en la medida en que define y estructura, desde un punto de vista categorial y gramatical, la comprensión de fondo que una determinada

¹⁶⁶ Véase: *Facticidad y validez*, p. 84; véase también: “La Graduate Faculty de la New School of Social Research”, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 359-360.

¹⁶⁷ El mundo de la vida impone también límites a las situaciones cambiantes, ya que al cambiar las situaciones y los temas de discusión se visibiliza un segmento de dicho mundo de la vida que se ofrece como evidencia inagotable; véase: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 494.

comunidad lingüística tiene sobre el mundo de la vida. Esta naturaleza intersubjetiva del mundo de la vida no puede ser objeto de controversia:

“El mundo de la vida, que de por sí viene estructurado simbólicamente, constituye una red de contextos implícitos de sentido, que se sedimentan en signos no lingüísticos, pero accesibles a la interpretación lingüística. Las situaciones, en las que los participantes en la interacción se orientan, están saturadas de pistas, guiños y rastros delatores; a la vez vienen marcadas por rasgos estilísticos y caracteres expresivos, intuitivamente aprensibles, que reflejan el “espíritu” de una sociedad, la “tintura” de una época, la “fisonomía” de una ciudad o de una clase social. Si se aplica la semiótica de Peirce a esta esfera producida por los hombres, pero de ninguna manera dominada por ellos con voluntad y conciencia, resulta también claro que el desciframiento de los contextos implícitos de sentido, es decir, la comprensión del sentido, es un modo de experiencia: la experiencia es experiencia comunicativa”¹⁶⁸.

La noción habermasiana de mundo de la vida es una de las nociones, afirma Jiménez Redondo, que más piruetas le han obligado a practicar¹⁶⁹. Ahora bien, a pesar de las dificultades a las que el autor frankfurtiano ha tenido que enfrentarse a la hora de procurar acomodo a esta noción procedente de la tradición fenomenológica, el saldo de ventajas teóricas justifica el empeño de dicho autor por justificar su inclusión. El problema surge cuando nos preguntamos si la noción de mundo de la vida posee algún tipo de fundamento que trascienda su propia definición. Pienso que no. El mundo de la vida habermasiano es un concepto definido *ad hoc* con el objetivo de que la dinámica procedimental de la racionalidad comunicativa mantenga su estatus teórico. Para sustentar esta afirmación podemos basarnos en dos datos: 1) en la crítica formulada a la propuesta fenomenológica de Husserl y Schütz, crítica que se realiza partiendo de unas premisas que Habermas no fundamenta y 2) en las características atribuidas al mundo de la vida; estas características están diseñadas para que su adaptación a los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa sea absoluta.

Tal y como nos indica Habermas, el mundo de la vida se caracteriza por actuar como una certeza directa de la que los sujetos no pueden dudar, que está articulada gracias al lenguaje que define su práctica en términos intersubjetivos y a la que sólo podemos acceder prerreflexivamente, es decir, de forma no científica. Este mismo mundo de la vida actúa como una fuerza totalizante que no se puede trascender y, al poseer una constitución holista, es impenetrable. Si tenemos en cuenta que el mundo de la vida remite en última instancia a la mente de los sujetos, podemos apreciar cómo la definición

¹⁶⁸ *Textos y contextos*, p. 55; véase también: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 424.

¹⁶⁹ Véase la Introducción a *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 12. E. Prieto Navarro expone las tensiones e incomodidades que la noción de mundo de la vida provoca a Habermas en op.cit., pp. 100-102. A este respecto, véase también: U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Eugen Fink, München, 1983, pp. 36 y ss.

de dicho concepto se adapta perfectamente a los presupuestos que rigen el proyecto teórico de Habermas. Creo que el principio rector de la definición habermasiana del mundo de la vida es una actitud anticientificista adoptada por este autor desde la formulación de *Conocimiento e interés* y que sigue imponiendo sus exigencias a un modelo comunicativo de acción. En ningún momento de su trayectoria teórica se ha preocupado por ofrecer una explicación de dicha actitud enfrentándose a cuestiones fundamentales para el ámbito social con definiciones injustificadas que son claro exponente de una opción dualista. Ejemplo de ello es la siguiente afirmación referida a la posibilidad de conocimiento del mundo de la vida:

Como sujetos capaces de lenguaje y acción tenemos antes de toda ciencia un acceso interno al mundo de la vida simbólicamente estructurado y a los productos y competencias de los individuos socializados. Nunca he entendido por qué en la ciencia habríamos de limitarnos al acceso externo que tenemos a la naturaleza, separarnos del saber preteórico que ya poseemos, y extrañar artificialmente el mundo de la vida –por más que pudiéramos hacerlo-. Pues la psicología de las ratas puede que sea buena, pero para las ratas¹⁷⁰.

Creo que de la cita podemos deducir dos conclusiones principales: a) que Habermas maneja un concepto muy reduccionista de la psicología en la que sólo cabe una interpretación conductista de la misma y b) que el autor frankfurtiano está convencido de que la opción dualista no necesita ser fundamentada. Al no necesitar fundamentación puede operar como una matriz teórica que configura la definición de la racionalidad comunicativa, la acción comunicativa o el mundo de la vida. El manejo teórico que Habermas hace del dualismo, como si éste fuera una opción objetiva y no metafísica, también se pone de manifiesto cuando afirma que los complejos implícitos de sentido que constituyen el mundo de la vida son una experiencia comunicativa producida por los seres humanos pero que éstos no pueden controlar de forma voluntaria y consciente. Puesto que no cabe la opción de hablar de un control no voluntario e inconsciente, la única posibilidad lógica es admitir que dichos complejos de sentido no pueden ser controlados por los sujetos. ¿Qué quiere afirmar Habermas con ello? ¿Acaso que la experiencia comunicativa no puede ser controlada por los sujetos porque ésta se define a partir de unos presupuestos trascendentales?

¹⁷⁰ *Pensamiento postmetafísico*, p. 31. En la misma línea de desviación teórica considera Habermas que se encuentra el behaviorismo lingüístico (de Morris a Quine), proyectos que yerran por sus presupuestos ontológicos de tipo empirista. Que el tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje no tiene por qué asumir esta perspectiva, afirma Habermas, lo pone de manifiesto las propuestas teóricas de Humboldt, Peirce o el propio Frege. El principal problema, de lo que Habermas denomina materialismo analítico, radica en su incapacidad para analizar los ámbitos concernientes al mundo de la vida; véase: *ibidem*, pp. 29-32.

El hecho de que el mundo de la vida esté articulado por el lenguaje ordinario, lenguaje al que Habermas le atribuye la capacidad de definir la coordinación de acciones en términos intersubjetivos, permite al autor frankfurtiano afirmar que el mundo de la vida posee una naturaleza intersubjetiva que no es objeto de controversia. Esta naturaleza intersubjetiva tiene su reflejo en una estructura universal que el mundo de la vida exporta a las formas concretas de vida utilizando el nexo de la acción comunicativa. Los sujetos que participan en interacciones concretas se hacen eco de esa estructura universal adecuando su participación a los presupuestos procedimentales de la racionalidad comunicativa. Pero con este argumento Habermas incurre en un claro círculo vicioso: por un lado, intenta justificar que la actuación de los sujetos se puede adaptar a los presupuestos pragmáticos de la racionalidad comunicativa remitiendo a la existencia del mundo de la vida y, por otro, intenta demostrar la existencia del mundo de la vida remitiendo a los *rastros delatores* con los que se encuentran los sujetos que interactúan adaptándose a dichos presupuestos. Como podemos observar, el argumento habermasiano se autosustenta.

Al profundizar en la definición del mundo de la vida uno de los errores más extendidos, afirma Habermas, consiste en identificar dicho trasfondo con la esfera cultural. Pero el mundo de la vida no se limita a la cultura, puntualiza; el trasfondo de convicciones aporéticas está constituido por la cultura, la sociedad y la personalidad:

Llamo *cultura* al acervo de saber del que los agentes al entenderse en la acción comunicativa sobre algo en el mundo se proveen de interpretaciones susceptibles de consenso. Llamo *sociedad* (en el sentido estricto de un componente del mundo de la vida) a los órdenes legítimos, de donde los agentes al entablar relaciones interpersonales, extraen una solidaridad apoyada en pertenencias a grupos. Finalmente, el término *personalidad* podemos considerarlo como un expediente para referirnos a las competencias adquiridas que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción poniéndolo con ello en condiciones de participar en procesos de entendimiento en el contexto dado en cada caso y de afirmar la propia identidad en plexos de interacción cambiantes¹⁷¹.

La cultura cubre las cuestiones de validez relacionadas con la verdad, el gusto y la justicia, así como los ámbitos de la ciencia, la técnica, el derecho, la moral y el arte. A partir de instituciones sociales como la familia, la iglesia o el ámbito jurídico se configuran los sistemas funcionales de la economía y la administración. Por otro lado, la personalidad es producto de un proceso de socialización que dota a los sujetos de las capacidades necesarias para enfrentarse a la complejidad del mundo¹⁷². Estos tres

¹⁷¹ *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 405.

¹⁷² El proceso de socialización está integrado por dos fases evolutivas: 1) Edad escolar, entendida como crisis edípica y que implica el tránsito de la etapa preoperacional al pensamiento operacional concreto y 2)

componentes no deben concebirse como entornos los unos para los otros en la medida en que se encuentran entrelazados por el lenguaje ordinario. Gracias a la acción del lenguaje ordinario los distintos componentes cumplen con sus funciones de manera coordinada, posibilitando que el mundo de la vida se defina como un contexto totalizador¹⁷³. La cultura, la sociedad y la personalidad constituyen, en definitiva, plexos de sentido que se comunican. Las interacciones constituidas gracias a la práctica comunicativa se convierten en medios que permiten la reproducción de los distintos componentes que integran el saber de fondo; hablamos así de reproducción cultural, integración social y socialización:

La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la *continuidad* de la tradición y una coherencia del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana. Esta continuidad y esta *coherencia* tienen su medida en la *racionalidad* del saber aceptado como válido.

(...) La integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presenten en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. La coordinación de las acciones y la *estabilización de las identidades de grupo* tienen aquí su medida en la *solidaridad* de los miembros, lo cual se patentiza en las perturbaciones de la integración social, que se traducen en anomía y en los correspondientes conflictos.

(...) La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga, finalmente, de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico, queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de *capacidades generalizadas* de acción y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las *formas de vida colectivas*. Las capacidades interactivas y los estilos personales de vida tienen su medida en la *capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones*¹⁷⁴.

Si la cultura es capaz de proporcionar el saber válido necesario para cubrir las necesidades de entendimiento, la aportación de la reproducción cultural a los otros dos componentes del mundo de la vida consiste en legitimaciones y patrones eficaces de comportamiento; las perturbaciones producidas en este nivel se explicitan como pérdidas de sentido. Si se cubren las necesidades de coordinación, la aportación realizada por la

Juventud, entendida como crisis de la adolescencia y como tránsito del pensamiento operacional concreto al pensamiento operacional formal. En *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 547-551, Habermas parte del análisis de la transformación estructural de la familia burguesa para poner de manifiesto los cambios sufridos en el seno de las familias de clase media a la hora de definir las condiciones de socialización. Recordemos, por otra parte, que Habermas recurre al movimiento estudiantil de los años sesenta para criticar la noción de socialización y familia de Marcuse; véase: “Stichworte zur Theorie der Sozialisation” (1968), *Kultur und Kritik*, op. cit; en esta obra se incluye “Notas sobre el concepto de competencia de rol”.

¹⁷³ De este modo, los sistemas de acción como la escuela (especializado en la reproducción cultural), el derecho (especializado en la integración social) y la familia (especializado en la socialización) cumplen de manera concomitante las funciones de los demás sistemas de acción utilizando el recurso común del lenguaje ordinario.

¹⁷⁴ *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 200-201; véase también: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 405.

integración social consiste en una pertenencia al grupo legítimamente regulada mediante un sistema de obligaciones y vinculaciones morales; en este caso, las perturbaciones se viven como anomia. Y por último, si el desarrollo de la personalidad llega al punto de permitir el dominio de las situaciones, lo que aporta la socialización a los otros dos componentes del mundo de la vida es un sistema de motivaciones que permite actuar conforme a las normas; en este contexto las perturbaciones se definen como psicopatologías¹⁷⁵. En los ámbitos encargados de la reproducción cultural, la integración social y la socialización el entendimiento no puede ser sustituido por ningún tipo de medio; no puede ser, por tanto, tecnificado o analizado científicamente. Estos procesos de reproducción atañen a la estructura simbólica del mundo de la vida y se canalizan gracias a la acción comunicativa¹⁷⁶. Las disciplinas sociales tienen la tarea encomendada de analizar estos procesos interpretando el “know how” preteórico e implícito de los sujetos competentes¹⁷⁷.

Con el objetivo de profundizar en la noción de mundo de la vida, Habermas especifica que dicho trasfondo está integrado por tres componentes estructurales: la cultura, la sociedad y la personalidad. Estos componentes están interrelacionados por el lenguaje ordinario conservándose así el carácter totalizador de dicho trasfondo.

¹⁷⁵ Por todo ello, los criterios con los que contamos para evaluar los diversos procesos de reproducción son: la racionalidad del saber, la solidaridad de los sujetos y la capacidad de los individuos para responder de sus propios actos. El cuadro de las diferentes funciones que la acción orientada al entendimiento cumple en este proceso de reproducción del mundo de la vida lo expone Habermas en *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 204.

¹⁷⁶ La acción comunicativa depende del mundo de la vida y, al mismo tiempo, es la encargada de su reproducción simbólica. Habermas intenta salvar este círculo vicioso con el siguiente argumento: “Pero este proceso circular no podemos representárnoslo, según el “modelo de la autogeneración”, como una producción a partir de los propios productos, ni en modo alguno podemos asociarlo con la idea de autorrealización. Pues de otro modo hipostatizaríamos el proceso de entendimiento intersubjetivo convirtiéndolo en el devenir de un proceso histórico de mediación –como en la filosofía de la praxis sucede con el proceso de trabajo- e hincháramos el mundo de la vida hasta trocarlo en la totalidad de un sujeto de orden superior –como en la filosofía de la reflexión sucede con el espíritu. La diferencia entre mundo de la vida y acción comunicativa no queda revocada en una unidad superior: incluso se ahonda a medida que la reproducción del mundo de la vida no se limita simplemente a pasar a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, sino que empieza a quedar a cargo de las operaciones interpretativas de los actores mismos. A medida que las tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, tomas de postura que son el soporte de la práctica comunicativa cotidiana, no pueden hacerse derivar de un acuerdo normativamente adscrito, sino que brotan de los procesos cooperativos de interpretación de los implicados mismos, las formas de vida concretas y las estructuras generales del mundo de la vida dejan de formar una unidad”, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 404. Por otro lado, Joan-Carles Melich, en la p. 50 de *Antropología simbólica y acción educativa*, Paidós, Barcelona, 1996, afirma: “La educación es, desde esta perspectiva, el conjunto de procesos de reproducción simbólica en sus tres momentos: cultura, sociedad y personalidad”. Hablando de educación, hay que tener en cuenta que la influencia ejercida por la Escuela de Frankfurt en el sistema educativo de la antigua República Federal Alemana tiene su continuidad en la acogida que muchos sectores de la denominada pedagogía crítica han brindado a la teoría habermasiana.

¹⁷⁷ Esta tarea interpretativa la desarrolla las ciencias reconstructivas, tal y como analizaremos en el apartado 4.2; véase: “La Graduate Faculty de la New School of Social Research”, op. cit., p. 360.

Definiendo el mundo de la vida como un sistema de convicciones aporéticas al que recurren los sujetos para solventar situaciones de conflicto, resulta extraño que la naturaleza no sea uno de sus componentes. Ciertamente es que la definición de cultura remite, con cierta ambigüedad, a la verdad o la ciencia, pero dicha remisión siempre está mediatizada por la acción comunicativa o se acompaña de la puntualización “*en su dimensión semántica*”, tal y como ocurre cuando Habermas define la reproducción cultural. Da la sensación de que el autor frankfurtiano teme hacer referencia directa a la naturaleza, lo que de alguna forma contradice el compromiso “ontológico” que la acción comunicativa tiene con el mundo objetivo. Creo que Habermas se enfrenta a esta situación por no querer renunciar a su prejuicio anticientificista. El mundo de la vida es un trasfondo implícito de sentido; es decir, un ámbito simbólico que está articulado por el lenguaje ordinario. Este lenguaje posee una naturaleza intersubjetiva a la que sólo podemos acceder en una actitud realizativa, nunca utilizando el método científico. Si Habermas incluyese la naturaleza como un componente del mundo de la vida, dicho mundo de la vida tendría que asumir la perspectiva externalista (es decir, científica) impuesta por la realidad físicamente estructurada. Ante el dilema de “contaminar” el mundo de la vida con una perspectiva científicista o eliminar la naturaleza, Habermas opta por eliminar la naturaleza.

Al establecerse con mayor nitidez la distinción existente entre los componentes estructurales del mundo de la vida, afirma Habermas, más depende el establecimiento de las interacciones de la definición de un consenso racionalmente motivado basado en los mejores argumentos. Esta diferenciación provoca una serie de transformaciones en las estructuras del trasfondo de convicciones cuyo proceso evolutivo conocemos como “racionalización del mundo de la vida”¹⁷⁸. La racionalización consiste, *grosso modo*, en un proceso evolutivo en el que los componentes del mundo de la vida van siendo objeto de diferenciación y abstracción hasta constituir una estructura universal que sirve de referente a la hora de definir la interacción cotidiana de forma racional. El proceso de racionalización supone, por un lado, la revisión crítica de las tradiciones; por otro, la adquisición de legitimidad por medio de procedimientos discursivos y, por último, el autocontrol gracias al desarrollo de una identidad del *yo* abstracta. Estas condiciones pueden entenderse como el resultado de una proyección idealizadora pero no arbitraria, afirma el autor frankfurtiano, en la medida en que derivan del discurrir fáctico de las

¹⁷⁸ El proceso de racionalización, que se reconstruye internamente como un proceso de aprendizaje, implica la lingüístización de lo sacro. Recordar lo dicho al respecto en el apartado 1.2.1.

sociedades modernas tal y como demuestran Durkheim, Mead, Weber o Parsons. Siguiendo a Mead y Durkheim, Habermas sistematiza el desarrollo histórico del proceso de racionalización basándose en tres criterios:

- 1) Diferenciación estructural del mundo de la vida.
 - 2) Separación de forma y contenido.
 - 3) Reflexivización de la reproducción simbólica.
-
- 1) Si hablamos de la cultura y la sociedad, este proceso se pone de manifiesto mediante el desacople del sistema institucional y el sistema de las imágenes del mundo. Cuando nos referimos a la personalidad y a la sociedad se explicita gracias a la ampliación del espacio concedido al establecimiento de relaciones interpersonales. En lo referente a la cultura y la personalidad, este proceso se manifiesta en la medida en que la renovación de la tradición comienza a depender de la capacidad crítica e innovadora de los sujetos.
 - 2) La diferenciación de cultura, sociedad y personalidad implica distinguir entre forma y contenido: en el ámbito de la cultura los elementos de la tradición, garantes de la identidad, se reducen a elementos formales; en el ámbito social se establecen principios universales; en el ámbito de la personalidad las estructuras cognitivas se diferencian de los contenidos del saber cultural¹⁷⁹.
 - 3) La diferenciación estructural del mundo de la vida implica también su correspondiente especificación funcional. En las sociedades modernas se constituyen sistemas de acción en los que, de forma especializada y profesional, se asumen tareas relativas a la tradición cultural, la integración social y la educación.

La innovación evolutiva que supone la configuración de nuevas formas institucionales se produce cuando el nivel de racionalización del mundo de la vida es el adecuado, sobre todo el alcanzado por la moral y el derecho cuya función prioritaria es

¹⁷⁹ Estas condiciones, afirma Habermas, concuerdan con las características de la praxis racional, de tal forma que la autoconciencia se torna cultura reflexiva, la autodeterminación en normas y valores generalizados y la autorrealización se convierte en la individuación progresiva de los sujetos socializados. La racionalidad comunicativa se plasma en las ideas modernas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización.

delimitar los conflictos para que no se ponga en peligro la integración social¹⁸⁰. Este nivel adecuado de racionalización se concreta en la constitución de un sistema abstracto y universal de valores que permite a la acción comunicativa desligarse de las normas establecidas. Por este motivo, la racionalización del mundo de la vida no supone ausencia de conflictos; es más, el proceso de racionalización puede acentuarlos en la medida en que su progreso paulatino aumenta el riesgo de desacuerdo entre los participantes al perderse el referente legitimatorio de la tradición¹⁸¹. De esta forma, recae sobre los sujetos la responsabilidad de establecer definiciones comunes de la situación. Pero lo que sí aporta la racionalización es un recurso innovador para resolver los posibles conflictos: el discurso. Gracias al discurso los sujetos implicados en la interacción social pueden criticar las distintas esferas de validez estableciendo un consenso racionalmente motivado. De esta forma, el proceso de racionalización del mundo de la vida es capaz de generar una nueva forma de solidaridad (solidaridad que Habermas denomina “fuerza productiva de la comunicación”) que se define en términos intersubjetivos al quedar ligada a un proceso de entendimiento que implica la crítica de las pretensiones de validez.

Al proponer el discurso como un mecanismo de resolución de conflictos Habermas consigue, fundamentalmente, dos cosas: 1) afianzar su crítica a Max Weber y 2) allanar el camino a la tesis de la racionalización, tan relevante para la definición de la racionalidad comunicativa. Reivindicando la diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida apuntala la crítica formulada a Weber por haber

¹⁸⁰ Habermas, a diferencia de los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt (con excepción de O. Kirchheimer y F. Neumann), sí demuestra un claro interés por las cuestiones relacionadas con el ámbito del derecho. Los análisis iniciales de Habermas –análisis, por otro parte, un tanto fragmentarios- sobre las cuestiones jurídicas culmina en 1992 con la publicación de *Facticidad y validez*. Con la publicación de esta obra se pone de manifiesto la necesidad de que la teoría crítica explore ámbitos como el del Estado o la Filosofía del derecho que, hasta el momento, no habían sido objeto de una investigación adecuada. Se reconoce así la importancia del derecho como factor que ha influido de manera notable en el proceso de modernización social. El análisis del derecho y el Estado permite a Habermas, además, completar la aplicación de la teoría de la acción comunicativa al ámbito práctico asociando este análisis al de la ética discursiva (la ética discursiva más la teoría del derecho dará lugar a una teoría normativa de la democracia). El derecho se descubre, en definitiva, como factor que media entre el ámbito político-económico y la esfera moral. Para el análisis de cómo la inclusión de los ámbitos del derecho y el Estado ha podido provocar cambios en la configuración de la teoría crítica, véase: O. Höffe, “Eine Konversion der kritischen Theorie?”, *Rechtshistorisches Journal*, nº 12, 1993, pp. 70-88. Sobre cómo aplicar la noción de validez al ámbito del derecho, véase R. Alexy, *El concepto y validez del derecho*, Gedisa, Barcelona, 1994 y para la propuesta de Luhmann sobre la posibilidad de fundamentar la validez de las normas jurídicas: N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993. Sobre algunas deficiencias en las que incurre la teoría discursiva del derecho de Habermas, véase: J. C. Velasco, *Para leer a Habermas*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 74. Para una breve exposición de cómo se define la relación de facticidad y validez después del giro lingüístico, véase: *Facticidad y validez*, pp. 72-73.

¹⁸¹ Por este motivo, afirma Habermas, las consecuencias que derivan del proceso de racionalización del mundo de la vida pueden interpretarse, o bien de una forma positiva (como es el caso de Parsons que lo interpreta como individualismo institucionalizado), o bien de forma negativa (como es el caso de A. Gehlen que lo concibe como una vía de crisis permanente).

interpretado de forma negativa la diferenciación empírica de las esferas de valor. Pero no es esto lo realmente importante: la diferenciación de componentes es un requisito imprescindible porque Habermas vincula a dicha diferenciación el establecimiento de un proceso de abstracción y universalización que sirve de sustento a la crítica de las pretensiones de validez; es decir, a la racionalidad comunicativa. De esta manera, Habermas puede idear una praxis social en la que la cohesión y el orden dependen de las acciones orientadas al entendimiento. Esta tendencia racionalizadora capaz de generar formas nuevas de solidaridad gracias a la mediación de un lenguaje ordinario que convierte el entendimiento en objetivo de la praxis social tiene que hacer frente, no obstante, a un serio riesgo: el riesgo que implica la existencia de mecanismos de control deslingüistizados¹⁸². Ejemplos de mecanismos de control deslingüistizados son el dinero y el poder. Estos medios deslingüistizados, que a su vez son generalizaciones del prestigio y la influencia, imponen un carácter estratégico a la coordinación social de acciones relegando el mundo de la vida al ámbito de las interacciones regidas por medios¹⁸³. La racionalización de los mundos de la vida premodernos establece las condiciones motivacionales y cognitivas para que surja la forma capitalista de economía y de Estado administrado. Según se desarrollan estas condiciones, dichos ámbitos se convierten en esferas autorreguladas por las directrices del dinero y el poder invadiendo las esferas propias del mundo de la vida. De esta forma, estos mecanismos deslingüistizados, que constituyen el sistema, colonizan el mundo de la vida. El análisis de las paradojas de la modernidad, afirma Habermas, tenemos que centrarlo en el proceso de colonización sufrido por el mundo de la vida al acaparar el sistema funciones que son propias del ámbito simbólico¹⁸⁴.

¹⁸² Estos medios de control, afirma Habermas, sólo permiten la diferenciación de subsistemas en las funciones de reproducción material: si las funciones de reproducción simbólica corren a cargo de dichos mecanismos de control se producen patologías; véase: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 257-259. Habermas reconoce también la existencia de otros medios que pueden reducir los riesgos y fomentar la coordinación de acciones: los *mass media*. Estos medios no tienen como objetivo sustituir el consenso y, aunque están ligados al mundo de la vida, son susceptibles de mejoras tecnológicas que aumenta su eficacia a la hora de configurar la esfera pública y conseguir sus objetivos autoritarios o emancipatorios; véase, por ejemplo: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, pp. 422-433 o *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 260.

¹⁸³ El prestigio, afirma Habermas, es un atributo de la persona (capacidad intelectual, atractivo corporal...) mientras que la influencia se atribuye más bien al flujo mismo de la comunicación, siendo sus fuentes principales el saber y las posesiones; véase: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 256-258. Habermas analiza la propuesta teórica de Parsons sobre el dinero, el poder, la influencia y el compromiso valorativo en *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 366-402. También comenta el caso del dinero en *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, pp. 413-414. Y el caso del dinero y el poder, en discusión con Luhmann, en *ibidem*, pp. 419-422.

¹⁸⁴ El objetivo que persigue Habermas con este análisis es, por un lado, describir el proceso de colonización sufrido por el mundo de la vida y, por otro, indagar en las estrategias que pueden poner coto a dicho

2.2.2. Mundo de la vida y sistema: una difícil convivencia

Los mecanismos sistémicos necesitan anclarse en el mundo de la vida; es decir, necesitan institucionalizarse a través del derecho y la legitimidad que deriva de la opinión pública¹⁸⁵. En las sociedades primitivas esta institucionalización se desarrolla en el mundo de la vida, aunque ésta se definiese en términos míticos y religiosos. Sin embargo, según avanza la evolución social y el proceso de racionalización, los mecanismos sistémicos van adquiriendo una complejidad progresiva que puede sufrir alteraciones hasta el punto de sobrepasar la capacidad integradora del mundo de la vida. Cuando esto ocurre se produce la situación denominada por Habermas “colonización”. La colonización del mundo de la vida se produce, por tanto, cuando los ámbitos estructurados comunicativamente son asimilados ilícitamente por los ámbitos sistémicos, es decir, por la economía y el poder¹⁸⁶. Dada esta circunstancia, se produce un desacople entre ambos niveles ubicándose los mecanismos sistémicos en una posición cuasiautónoma¹⁸⁷. Este proceso colonizador provoca una violencia estructural consistente

proceso de colonización (coto que, como indica en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, no se define ni en los tribunales ni en el espacio público-jurídico sino en las disputas políticas cuyo objetivo es establecer límites entre el sistema y el mundo de la vida). Esta situación de colonización se concreta en los sistemas capitalistas mediante el elemento sistémico de la economía; en los denominados sistemas socialistas la colonización se concreta mediante el elemento sistémico de la burocracia; véase: “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 476-477; véase también: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 218-219; 531-532 y “Discusión con Niklas Luhmann (1971): Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., pp. 309-419.

¹⁸⁵ En *Teoría de la acción comunicativa, II*, p. 237, afirma Habermas: “Por tanto, podemos entender como “base” el complejo institucional que ancla en el mundo de la vida al mecanismo sistémico que se hace en cada caso con el primado evolutivo, y que con ello circunscribe las posibilidades de aumento de complejidad en una determinada formación social. (...) En cualquier caso, es erróneo equiparar “base” y “estructura económica”, porque ni siquiera en las sociedades capitalistas la base se solapa del todo con la estructura económica”.

¹⁸⁶ Véase: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 200. Véase también: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 502-527.

¹⁸⁷ Habermas sitúa en la primera hornada de la racionalización del mundo de la vida, que tiene lugar con el surgimiento de la sociedad burguesa moderna, el punto de partida para explicar el desacople del sistema y el mundo de la vida. El motivo de que Habermas incluya el análisis de la juridización (término manejado por Otto Kirchheimer) responde a la necesidad de señalar algún tipo de empiria que se corresponda con los enunciados generales de la colonización interna que sufre el mundo de la vida. En la página 504 de *Teoría de la acción comunicativa II*, Habermas entiende la juridización como una tendencia que se produce en las sociedades modernas y que consiste en un notable incremento del poder regulativo concedido al derecho escrito. El fenómeno de la juridización se caracteriza, por un lado, por la extensión del derecho y, por otro, por el adensamiento de dicha disciplina (es decir, la fragmentación de una materia jurídica en varias particulares). Este fenómeno ha pasado, además, por diferentes etapas: la primera conduce al Estado burgués, la segunda al Estado de Derecho, la tercera al Estado democrático de derecho y la cuarta al Estado social democrático de derecho; véase: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 502-527 y *Facticidad y validez*, pp. 536-545. La conclusión a la que llega Habermas, después de analizar este fenómeno de la juridización, es que hay que cuidar que los ámbitos que dependen de una integración social desarrollada a través del entendimiento no se supediten a los imperativos sistémicos de la economía y la burocracia administrativa. No obstante, tal y como reconoce en “Facticidad y validez”, *Más allá del Estado nacional*,

en una restricción sistemática de la comunicación¹⁸⁸. Por tal motivo, la noción weberiana de férreo estuche y la noción marxista de cosificación deben ser interpretadas como un proceso de colonización.

Para definir la dinámica de dicha colonización Habermas toma como punto de partida la teoría de la división del trabajo social de Durkheim. En el ámbito de la división social del trabajo, Durkheim introduce una distinción entre sociedades segmentariamente diferenciadas y sociedades funcionalmente diferenciadas. Los cambios de solidaridad se conciben como transformaciones en el ámbito de la integración social, de tal manera que en las sociedades primitivas la integración se establece mediante un tipo de consenso normativo básico (solidaridad mecánica) y en las sociedades desarrolladas mediante la conexión sistémica de ámbitos de acción diferenciados funcionalmente (solidaridad orgánica). Ahora bien, la configuración de la economía de mercado es capaz de desintegrar las formas tradicionales de solidaridad sin proporcionar una regulación normativa que consolide el tipo de solidaridad orgánica. Ni una moral de tipo universalista ni la formación democrática de la actuación política pueden poner límites a

p. 163, Habermas se ha visto obligado a hacer una matización: el fenómeno de la juridización no es una consecuencia inevitable del Estado social.

¹⁸⁸ Véase: “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 459. Una de las ventajas más sobresalientes de la concepción que define las patologías sociales en términos de colonización del mundo de la vida es que nos permite analizar de manera adecuada, afirma Habermas, esas nuevas formas de conflicto producidas en las zonas de sutura existentes entre el sistema y el mundo de la vida. La colonización del mundo de la vida produce patologías -del tipo pérdida de sentido o anomia- que provocan perturbaciones en el ámbito de la personalidad y problemas emotivos y de legitimación cuando afectan a los mecanismos de dirección (por lo que si, en obras como *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Habermas defiende que la crisis de motivación posee un carácter más arraigado que la de legitimación, a partir de este momento adquieren una importancia equivalente). Esta nueva perspectiva teórica instaurada con la noción de colonización del mundo de la vida permite utilizar el concepto de acción comunicativa como un mecanismo que sirve para elaborar teorías orientadas al análisis de las perturbaciones sufridas por dicho mundo de la vida (resolviendo así el problema en el que se ven inmersas las teorías sociales que, desde Marx, se han centrado en la praxis y el trabajo); véase: “Introducción al volumen 1000 de la edición Suhrkamp”, *Ensayos políticos*, pp. 253-257 y D. Laino, “Reflexiones psicosociales a partir del pensamiento de J. Habermas”, *Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, n° 15, diciembre 2002; véase también: *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 94-96 y 108-112. Como alternativa para evitar la colonización Habermas propone establecer mecanismos protectores en el proceso de intercambio que se realiza entre el sistema y el mundo de la vida. En este sentido (y haciendo referencia a las tesis defendidas por A. Mitscherlich en *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965) defiende que para analizar las patologías del mundo de la vida desde una perspectiva psicológica (pero no psicologista) la psicología social debe estar dispuesta a ampliar la perspectiva que orienta la formación teórica de sus conceptos básicos incluyendo el ámbito comunicativo. La noción de colonización nos permite, al mismo tiempo, evaluar los nuevos tipos de movimientos sociales existentes. En este sentido, Habermas distingue entre los potenciales de emancipación (el feminismo) y los potenciales de resistencia y repliegue (como el movimiento ecologista o pacifista). Para las nuevas formas de conflicto y los nuevos tipos de movimientos sociales, véase: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 502-507 y 554-562. Por otro lado, “¡Demasiado Weber! ¡Muy poco Marx!”, afirma A. Giddens en una crítica formulada a las tesis habermasianas sobre los movimientos sociales; véase: “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, op. cit., pp. 190-192. Véase también: P. Ibarra y Tejerina (coords), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambios culturales*, Trotta, Madrid, 1998.

las consecuencias desintegradoras de la división social del trabajo. Del proceso de diferenciación, del que en teoría tendría que derivar una nueva moral, surge por el contrario un estado de anomia social. Durkheim se ve inmerso de esta forma en una paradoja de la que no puede salir, afirma Habermas, sino en una huida hacia delante que exige considerar la estructura profesional moderna como punto de partida de una regulación normativa definida en términos universalistas¹⁸⁹. Sin embargo, continúa puntualizando el autor frankfurtiano, de Durkheim no resulta instructiva su respuesta sino su planteamiento. Éste abunda en la dirección de que para analizar la sociedad tenemos que tener en cuenta cómo se relacionan las esferas sistémicas (es decir, la estructura profesional) con las formas de integración social (o sea, con las formas de solidaridad). Dicho en otros términos: Durkheim intuye la conexión existente entre sistema y mundo de la vida. Para completar esta intuición durkheimniana, afirma Habermas, la teoría de Parsons es un buen referente.

El interés de Parsons radica en el hecho de que fue el primer autor que sometió la noción de sistema a un análisis exhaustivo dentro del ámbito de la teoría sociológica. Tal y como se expone en los *Working Papers*¹⁹⁰, su objetivo es demostrar la relación existente entre la teoría de la acción y la teoría de sistemas, motivo por el cual las *pattern variables* (orientaciones de acción) derivan de las funciones de los sistemas de acción. No obstante, y a diferencia incluso de formulaciones sistémicas recientes según afirma el autor frankfurtiano, Parsons no se limitó a aplicar el modelo sistémico al ámbito de la sociedad o de la acción sino que también se preocupó por el análisis de la constitución interna de dicho ámbito. De esta forma, lo que Parsons se plantea es el problema de cómo justificar la relación definida entre integración social e integración sistémica, resolviendo que la integración social se lleva a cabo mediante un consenso aceptable normativamente mientras que la integración sistémica no precisa de regulación normativa para asegurar la conservación del sistema. Parsons, por un lado, se plantea el problema de cómo vincular la integración social y la integración sistémica y, por otro, establece diferencias entre ambas esferas utilizando como criterio la aceptación o no de un consenso normativamente aceptable. Sin embargo, se lamenta Habermas, de la teoría de Parsons

¹⁸⁹ En el prólogo a la segunda edición *De la division du travail social*, Durkheim transforma su visión inicial según la cual la solidaridad orgánica podía entenderse como consecuencia de la división social del trabajo. A partir de este momento, Durkheim esboza (ya que no fundamenta, según afirma Habermas) un nuevo mecanismo basado en una moral de grupos profesionales. En esta actitud moralista de Durkheim Habermas detecta reminiscencias del positivismo, resaltando, por el contrario, el enfoque de sus trabajos posteriores en los que incide en el proceso de lingüistización del consenso que en un principio tiene como fundamento la religión.

¹⁹⁰ Parsons, Bales y Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, Free Press, Nueva York, 1953.

deriva una tesis errónea al defender que el análisis funcional de la acción remite a una noción de sociedad entendida como sistema autorregulado. Esta tesis incapacita a Parsons para plantear en los términos adecuados una teoría de la acción y, en consecuencia, para analizar la relación existente entre el ámbito de la acción y el ámbito sistémico¹⁹¹. Una definición ambigua del sistema cultural, que sustituye al ausente mundo de la vida, obliga a Parsons a conceder prioridad a la teoría de sistemas.

Lo que Habermas critica a Parsons es que subordina la integración social (integración relacionada con un mundo de la vida constituido gracias al lenguaje ordinario) a procesos de intercambio sistemáticamente definidos en los que no se atiende a los requisitos intersubjetivos del uso comunicativo del lenguaje. Parsons relega la noción de entendimiento restando protagonismo a un sujeto capaz de lenguaje y acción¹⁹². Por este motivo, su teoría de la modernidad no puede explicar las patologías que se producen cuando el sistema invade esferas cuya estructura comunicativa no permite el tipo de racionalización que impone dicho ámbito¹⁹³. Parsons se ve obligado a tratar las patologías como desequilibrios sistémicos, hecho que lo incapacita para aprehender la verdadera naturaleza de las crisis sociales. Para evitar estos errores teóricos, afirma Habermas, es imprescindible afrontar el análisis de una teoría de la sociedad atendiendo a los dos ámbitos que la integran: el mundo de la vida y el sistema¹⁹⁴. Si aplicamos la perspectiva del mundo de la vida, la sociedad se concibe como

¹⁹¹ El extenso análisis de Habermas sobre la propuesta de Parsons y su necesidad de subordinar la teoría de la acción al enfoque sistémico lo encontramos en *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 288-334; véase también: "Handlung und System-Bemerkungen zu Parson's Medientheorie", W. Schluchter (ed.), *Verhalten, Handlung, System*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980. Habermas analiza los diversos aspectos de la propuesta de Parsons que Luhmann interpreta radicalizándolos en *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 205-215. Para una exposición resumida, pero bastante esclarecedora, de la propuesta de Luhmann, véase: J. L. Pintos, "Sociocibernética: Marco sistémico y esquema conceptual. El modelo de metodología sociocibernética de Niklas Luhmann", J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid, 1994, pp. 563-580 o N. Luhmann, "La Teoría moderna del Sistema como forma de Análisis Social Complejo", *Sociológica*, vol. 1, nº 1, 1986, pp. 103-115 (texto extraído de J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, pp. 7-24).

¹⁹² Habermas expone el análisis parsoniano sobre el lenguaje, así como la propuesta de Víctor Lidz (que defiende analizar el lenguaje en el contexto de una teoría de la acción comunicativa) y Luhmann (que prefiere reducir la efectividad de la teoría del lenguaje y de la acción a la teoría de sistemas) en *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 370-374.

¹⁹³ Sin embargo, un mérito de la teoría de la modernidad de Parsons, afirma Habermas, radica en su capacidad para, frente a determinadas corrientes del funcionalismo sistémico, no reducir su análisis a la complejidad creciente de las sociedades modernas. Una propuesta teórica que, según afirma, sí incurre en el reduccionismo mencionado es la teoría de la evolución social de Luhmann.

¹⁹⁴ Primero tiene que desarrollarse el mundo de la vida, sólo así se define la posibilidad de una organización de tipo sistémico. Habermas concede prioridad al mundo de la vida (por la relación que guarda con una realidad comunicativamente mediada) pero insiste en la necesidad de no desatender los aspectos sistémicos, máxime si tenemos en cuenta la importancia que este ámbito adquiere con el proceso de evolución social; véase: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 19 y *La reconstrucción del materialismo*

un sistema de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes procurando una coordinación armoniosa de orientaciones de acción; si aplicamos la perspectiva sistémica la sociedad se define como un sistema que se autorregula en el que actúa un control no normativo de decisiones particulares. El sistema y el mundo de la vida se diferencian también desde un punto de vista metodológico: mientras que el mundo de la vida sólo es accesible en términos realizativos¹⁹⁵, el sistema no se puede conocer de

histórico, pp. 159 y 203. La evolución social se concibe como un proceso de diferenciación que se desarrolla en dos planos: en el primero se produce una diferenciación creciente entre el mundo de la vida y el sistema (desacople de sistema y mundo de la vida que se analiza bajo el rótulo de racionalización del mundo de la vida) y en el segundo se produce una diferenciación progresiva en el interior de los ámbitos representados por el sistema y el mundo de la vida (lo que posibilita el surgimiento de nuevos mecanismos sistémicos que complejizan y refuerzan dicho nivel). En este sentido aclara Habermas: “En un sistema social diferenciado, el mundo de la vida se encoge y se convierte en un subsistema más. Ciertamente que de este enunciado no se puede hacer una lectura causal, como si las estructuras del mundo de la vida dependieran en sus mutaciones de los incrementos de la complejidad del sistema. Al contrario: los aumentos de complejidad dependen por su parte de la diferenciación estructural del mundo de la vida. Y este cambio estructural, cualquiera que sea la forma en que se explique su dinámica, está a su vez sujeto a la lógica propia de una racionalización que es la racionalización comunicativa”, *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 244-245. La distinción entre integración social y sistémica se debe al sociólogo D. Lockwood (“Social Integration and System Integration”, Zollschan y Hirsch (coord.), *Social Change: Explorations, diagnoses and conjectures*, MA Schenkman, Cambridge, 1964). Habermas critica la propuesta de Luhmann, por no distinguir entre integración social e integración sistémica, en “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 474. El origen del debate sobre cómo justificar la relación de la integración social y la integración sistémica lo sitúa Habermas en el siglo XVIII al centrarse la economía política en el análisis diferenciado del sistema económico. Incluso, afirma el autor frankfurtiano, se puede concebir la historia de la teoría sociológica a partir de Marx como la historia del distanciamiento producido entre el ámbito de la integración social y el ámbito de la integración sistémica. En *Facticidad y validez*, Habermas hace hincapié en que la agenda política debe prestar atención a las tareas de la integración social y no atender sólo las cuestiones relativas a la integración sistémica (como puede ser el mantenimiento del orden, la redistribución, la seguridad social y la protección de las identidades y las tradiciones comunes). Se debe huir, por tanto, de las visiones unilaterales a las que tienden las sociedades funcionalmente diferenciadas, ya que sistemas como el educativo o el científico, por ejemplo, no responden a un código propio ni a la lógica de un mecanismo como el dinero; los ámbitos de acción integrados comunicativamente, como son la familia y la escuela, no responden a la lógica de las organizaciones sistemáticamente integradas. No obstante, hay que señalar también que la propuesta de Habermas de dividir la sociedad en dos ámbitos ha sido objeto de numerosas críticas. Por tal motivo, no insistirá demasiado en dicha distinción en los escritos posteriores a *Teoría de la acción comunicativa*. Margarita Boladeras, por ejemplo, defiende que a pesar de que la propuesta habermasiana de concebir la sociedad como sistema y mundo de la vida es importante desde un punto de vista heurístico su articulación conceptual no está aún resuelta; véase: Margarita Boladeras, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 219; véase también la crítica formulada por T. McCarthy en “Las seducciones de la Teoría de Sistemas”, *Ideales e Ilusiones*, pp. 165-192.

¹⁹⁵ El intérprete, afirma Habermas, tiene que recurrir al saber preteórico que posee como miembro de un mundo de la vida (lo que impone su participación en procesos de entendimiento en la medida en que los significados sólo pueden aclararse desde dentro). Siguiendo el modelo de la acción comunicativa, los intérpretes cuentan con las mismas capacidades interpretativas que los legos, por lo que no pueden actuar como observadores neutrales sino como participantes. Este presupuesto enfrenta a Habermas al problema de tener que demostrar cómo se puede compatibilizar la objetividad de la comprensión con la actitud realizativa que debe asumir el intérprete que toma parte en un proceso de entendimiento. Para dar respuesta a esta cuestión, Habermas recurre al análisis sobre las dificultades metodológicas de la comprensión de Skjervheim (*El objetivismo y el estudio del hombre*, Universitetsforlaget, Oslo, 1959; reimpresso en 1974 en *Inquiry*). Skjervheim reabre el debate sobre el objetivismo de las ciencias sociales al incidir en las consecuencias metodológicas de la problemática de la comprensión (debate que quedó provisionalmente cerrado, afirma Habermas, con el estudio de R. F. Bernstein, *The Restructuring of social and political*

forma intuitiva teniendo que recurrir en su caso a la perspectiva objetivista representada por la teoría de sistemas o cibernética¹⁹⁶.

Concibiendo la sociedad como sistema y mundo de la vida debemos distinguir entre la integración social y la integración sistémica. La integración social se configura como parte de la reproducción simbólica del mundo de la vida (para la que la acción comunicativa sería el medio); la integración sistémica se asocia a la reproducción material, es decir, a la conservación de un sistema¹⁹⁷. En la reproducción simbólica la

theory). Skjervheim incide en la diferencia existente entre una actitud objetivante (propia de quien, actuando en tercera persona, emite un enunciado sobre algo en el mundo u observa algo en el mundo) y una actitud realizativa (propia de quien participa en un proceso comunicativo en el papel de primera persona entablando una relación intersubjetiva con una segunda persona). El científico social sólo puede describir un determinado proceso cuando adopta la actitud de participante para obtener los datos y cambia, de forma pertinente, de actitud. Esta dualidad se refleja en el uso de las palabras: éstas pueden tratarse como sonidos o hechos (en el caso de que entendamos su significado), o bien como pretensión de conocimiento (con lo cual, nos interesa valorar dichas palabras como algo que puede ser verdadero o falso). Habermas interpreta esta matización como un reconocimiento de que la actitud realizativa implica una orientación por pretensiones de validez. Sin embargo, la propuesta de Skjervheim deja planteada la duda de si la comprensión del contenido semántico y la reacción frente a la pretensión de validez pueden concebirse como dos ámbitos diferenciados. Si esto es así, se estaría defendiendo un corte analítico que implica la posibilidad de que el intérprete, en determinadas ocasiones, no estuviera obligado a tomar postura ante las pretensiones de validez. Habermas, obviamente, rechaza esta ambigüedad teórica afirmando que es el propio proceso de entendimiento el que impide que el intérprete pueda acceder a las manifestaciones de *alter* como si fuera un mero *factum*. El intérprete tiene que acceder a dicha manifestación juzgando si la pretensión de validez vinculada puede ser aceptada o no. Y este enjuiciamiento nunca puede realizarse en términos objetivistas, afirma Habermas. Si la experiencia comunicativa sólo es posible en actitud realizativa, y si en esta actitud las cuestiones de significado y validez están íntimamente relacionadas, el científico social no puede entender el significado del proceso comunicativo si no toma postura ante las pretensiones de validez. El intérprete entiende la situación a analizar en la medida en que sea capaz de representarse los motivos del autor o autora en su posición originaria y para representarse dichos motivos le supone una capacidad racional que se explicita en sus manifestaciones. Para enjuiciar las razones el intérprete parte del hecho de que el sujeto es capaz de responder de sus propios actos postulando unos criterios de racionalidad que considera universales. De esta forma, el proceso comprensivo entronca con la problemática de la racionalidad. H. Albert, por su parte, defiende que la noción de interpretación habermasiana es errónea. Este error se debe, afirma este autor, a que Habermas malinterpreta las nociones weberiana de neutralidad valorativa y sociología comprensiva; véase: H. Albert, "Ein hermeneutischer Rückfall...", op. cit., pp. 14-22.

¹⁹⁶Habermas identifica el análisis cibernético con el funcional. El concepto "funcional" lo usa el autor frankfurtiano para referirse a cómo algo observable desde fuera contribuye al mantenimiento de los límites de un sistema, utilizando para ello mecanismos de retroalimentación. Para una introducción a la teoría de sistemas, véase por ejemplo: G. Klir (comp.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Alianza, Madrid, 1981 o E. Laszlo, L. Von Bertalanffy, L. Thayer, S. C. Pepper, R. Wendell Burhoe, "Hacia una filosofía de sistemas", *Teorema*, 1981.

¹⁹⁷"La integración social se considera como medida de la estabilidad de los sistemas sociales conseguida por medio de los sistemas de interpretación que garantizan la identidad, por medio del consenso en los valores y del reconocimiento de las normas de acción; la anomia es el concepto complementario (que se remite a Durkheim) para las situaciones de desintegración social", *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 203. Respecto a la integración sistémica, en la que actúa un control no normativo de decisiones particulares, Habermas afirma: "De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos de autogobierno específicos de un sistema autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable", *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 19. Los rendimientos se entienden, en el contexto de la teoría de sistemas, como aquellas operaciones por medio de las cuales los sistemas reducen la complejidad del medio. En *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 159, Habermas analiza, tentativamente, los distintos niveles de integración social de las sociedades del neolítico,

acción comunicativa cumple con la función de entendimiento, de coordinación de acciones y de socialización. La reproducción material, por su parte, se produce a través de las acciones teleológicas llevadas a cabo por los sujetos con el objetivo de conseguir sus fines¹⁹⁸. En la medida en que la reproducción material se diferencia y amplía se hace cada vez más necesario un análisis de tipo sistémico. Ahora bien, puntualiza Habermas, existe un requisito imprescindible para llevar a cabo dicho análisis: no cometer el mismo error que Marx, o sea, no confundir la integración social con la integración sistémica.

Marx maneja conceptualmente la noción de mundo de la vida y sistema pero, al utilizar la teoría del valor como mecanismo que permite el tránsito de un ámbito a otro, se desvía de la orientación teórica correcta¹⁹⁹. La teoría del valor, afirma Habermas, obliga a Marx a unificar los ámbitos del sistema y mundo de la vida careciendo por ello de recursos teóricos para distinguir entre las transformaciones sociales producidas en las formas tradicionales de organización y el fenómeno de cosificación postradicional denominado colonización del mundo de la vida. En consecuencia, Marx asume una

las primeras civilizaciones, las civilizaciones desarrolladas y la modernidad distinguiendo entre las estructuras generales de acción, las estructuras de la imagen del mundo (que son determinantes para el derecho y la moral), las estructuras del derecho institucionalizado y las ideas morales. Para la crítica que la teoría de sistemas formula a la noción habermasiana de integración social por definir una interacción social intersubjetiva y basada en el consenso como mecanismo que satisface la cohesión social, véase: E. Prieto Navarro, op. cit., pp. 130-152.

¹⁹⁸No obstante, afirma Habermas, la reproducción material también se puede producir bajo el imperativo de funciones latentes que trascienden las orientaciones de acción de los sujetos participantes. Aclaremos esta afirmación. En un primer momento, Habermas asocia la reproducción simbólica del mundo de la vida con la acción comunicativa y la reproducción material con la acción teleológica; es decir, cada tipo de reproducción se basa en un modelo de acción. Sin embargo, en un momento posterior, el autor frankfurtiano niega el correlato de reproducción material y acciones teleológicas (entendidas como acciones conscientes) abogando por sistemas sociales funcionalmente diferenciados. En "Entgegnung" (A. Honneth, H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 327-405) se reflejan estas dos estrategias teóricas: por una parte, se identifican las categorías de integración y acción; por otra, Habermas complica el esquema teórico al reconocer el hecho de que la reproducción material se puede llevar a cabo de manera inconsciente, es decir, a través de funciones latentes que escapan al control intencional de los sujetos. Tal y como señala Prieto Navarro (op. cit., pp. 116-118), de esta manera se consolida el tránsito de la razón instrumental a la razón funcionalista, admitiéndose la existencia de un dominio que se rige por la lógica de los sistemas al margen de las interacciones. Prieto Navarro se plantea si no sería posible superar la perspectiva externalista de la acción social para no tener que resignarnos, como hace Habermas, a proponer un anclaje (vía legitimación) del sistema en el mundo de la vida. Actuando de esta forma, afirma, Habermas es víctima de la sugestión del funcionalismo debilitando la noción de integración social basada en el entendimiento.

¹⁹⁹ Habermas reconoce que con las nociones de superestructura y estructura, al igual que cuando habla del "reino de la libertad" y del "reino de la necesidad", Marx se refiere, de alguna forma, a las esferas del sistema y del mundo de la vida. Ahora bien, puntualiza el autor frankfurtiano, la única manera de plantear en términos correctos el análisis de ambas dimensiones es hablando de sistema y mundo de la vida. Respecto a la estrategia teórica propuesta por Giddens para completar la noción de trabajo de Marx con el concepto de praxis (estrategia que Habermas considera inadecuada prefiriendo introducir la noción de mundo de la vida como complementaria a la de acción comunicativa), véase: "Réplica a objeciones", op. cit., pp. 457-458. Habermas, no obstante, también señala las ventajas teóricas que, desde un punto de vista metodológico y sustantivo, ofrece la propuesta de Marx en *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 475-479. Véase también: J. P. Arnason, "Marx und Habermas", A. Honneth, U. Jaeggi (eds.) *Arbeit, Handlung, Normativität, Theorien des Historischen Materialismus II*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, pp. 137-180.

generalización incorrecta al partir de una forma específica de subordinación del mundo de la vida a los imperativos del sistema; dicho error se traduce en un reduccionismo economicista. Los fallos en los que incurre la teoría del valor provoca que los partidarios ortodoxos del marxismo sean incapaces de interpretar los principales dilemas que afectan a las sociedades tardocapitalistas: el intervencionismo estatal, la democracia de masas y el Estado social. Estos dilemas son difíciles de interpretar por parte de un marxista ortodoxo en la medida en que debilitan la visión economicista de la sociedad al proyectar un modelo de Estado que se ve obligado a embridar la actuación del sector privado y las exigencias institucionales *en pos* de un mayor bienestar social²⁰⁰. Este conjunto de circunstancias, que determinan la transformación del capitalismo liberal, no nos permite seguir utilizando el criterio de la economía política, tal y como lo hace Marx. La consecuencia más notable de esta transformación histórica, afirma el autor frankfurtiano, es que ya no podemos recurrir a las nociones tradicionales de lucha de clases e ideología. La política de compensaciones ofertada por el capitalismo tardío ha conseguido debilitar la oposición de clases evitando así la explicitación del conflicto latente. La teoría revolucionaria se ha quedado, pues, sin destinatarios²⁰¹. El que los conflictos latentes no se expliciten se debe al hecho de que se han desarrollado equivalentes funcionales de las ideologías. Estos equivalentes funcionales adquieren la forma de un conocimiento difuso

²⁰⁰ No obstante, esta tesis tiene que ser matizada ante las condiciones de vida impuestas por el neoliberalismo. Habermas reconoce esta circunstancia en “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, *Ensayos políticos*, p. 119.

²⁰¹ Véase: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, pp. 216-217; véase también: “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, op. cit., p. 43. Para una discusión interesante en torno a la vigencia o no del conflicto de clases: “Dialéctica de la racionalización”, op. cit., pp. 163-169. Respecto a las implicaciones que este hecho puede tener para la relevancia teórica de la noción de revolución social, Manuel Jiménez Redondo afirma: “Habermas pertenece, pues, a una generación cuyos mentores intelectuales hacía ya mucho tiempo que habían dejado de creer en “la” Revolución, es decir, en la ruptura que Marx lleva a cabo del esquema de pensamiento de Hegel a partir de la crítica a su filosofía del Estado. Por supuesto que nada le ha sido nunca más ajeno que la idea de una vanguardia que, sujeta a responsabilidades morales, pudiera suponerse al cabo por encima de éstas por considerarse promotora de un movimiento inscrito en el propio sentido de los desarrollos históricos. Tampoco cayó nunca en la tentación de dedicarse al rastreo de “grandes negaciones”; quizá por haber estudiado minuciosamente el origen de ello en la teología (tema preferido de Habermas es la *Kontraktion Gottes*, el “encogimiento de Dios” de la Cábala), siempre le fue ajena toda idea de “vuelco” apocalíptico en la historia, al tiempo que, como buen hegeliano de izquierdas, es bien consciente de los potenciales semánticos que el mito encierra”, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 30-31. En *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 43, Habermas le da la razón a Jiménez Redondo en los siguientes términos: “Una teoría deontológica que explica cómo justificar y aplicar normas generales no puede conceder prioridad normativa a ningún propósito particular sobre tales normas, dado que la persecución de tal fin –por más elevado que sea– requiere un compromiso entre el razonamiento normativo y el prudencial. Pienso que este problema clásico de cualquier ética de la revolución no puede resolverse en el marco de la teoría moral. Pero puede quedar difuminado en el marco de un Estado constitucional donde se institucionalice el reformismo democrático como una parte normal de la política”; véase también: *Verdad y justificación*, p. 218; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pp. 169-170, nota 90; “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 458-459 y *Más allá del Estado nacional*, p. 104.

y fragmentado. La conciencia fragmentada no es susceptible de ilustración, por lo que deja el camino expedito para la colonización del mundo de la vida.

Habermas critica a Marx por no haber diferenciado entre sistema y mundo de la vida. Incidir en esta distinción es importante para el autor frankfurtiano por dos motivos principales: 1) porque le permite delimitar con mayor nitidez los ámbitos comunicativos y no comunicativos de la sociedad y 2) porque le permite justificar que haya situaciones de la praxis social en las que no se reflejen los presupuestos trascendentales de la interacción comunicativa. Hablando de sistema y mundo de la vida Habermas consigue delimitar la esfera comunicativa (representada por un mundo de la vida que se articula gracias a un lenguaje ordinario cuyo *telos* es el entendimiento intersubjetivo) y la esfera sistémica (representada por la economía y la burocracia cuya dinámica se define por medio de acciones teleológicas o funciones latentes que actúan de forma inconsciente para los sujetos). En este esfuerzo por delimitar ambas esferas, Habermas denomina a los mecanismos que constituyen el ámbito sistémico “mecanismos de control deslingüistizados”. La pregunta es, ¿por qué los denomina mecanismos deslingüistizados? ¿Acaso en las interacciones sistémicas no se utiliza el lenguaje?; ¿no son también interacciones simbólicas aunque no se adecúen a los imperativos habermasianos? Da la sensación de que Habermas pretende desligar el lenguaje de cualquier posible uso inadecuado, por lo que sólo es apropiado hablar de mecanismos lingüísticos cuando nos referimos al mundo de la vida y, en consecuencia, cuando nos referimos al sistema tenemos que hablar de mecanismos deslingüistizados.

Al diferenciar el mundo de la vida del sistema, Habermas encuentra también una nueva oportunidad para reflejar su prejuicio anticientificista. De esta forma, el mundo de la vida sólo puede ser analizado en actitud realizativa o participativa (es decir, remitiéndonos al conocimiento intuitivo que posee un sujeto capaz de lenguaje y acción) mientras que el sistema es analizado por medio de la teoría de sistemas o cibernética, análisis que remite a una actitud científicista. Otra ventaja, no menos relevante, que aporta la noción de sociedad concebida como sistema y mundo de la vida es que permite a Habermas explicar por qué existen situaciones en las que los presupuestos trascendentales de la teoría de la acción comunicativa no se reflejan en la praxis cotidiana. La respuesta que ofrece el autor frankfurtiano se fundamenta en la colonización del mundo de la vida. El argumento se plantea como sigue: si este fenómeno colonizador no se concreta, la interacción social se desarrolla en armonía con los presupuestos comunicativos; si la colonización del mundo de la vida se produce, la

interacción social ya no transcurre según esos presupuestos en la medida en que la colonización implica la restricción sistemática de la comunicación. Nos enfrentamos además a un problema añadido: según aumenta el nivel de desarrollo del ámbito sistémico, como ocurre en las sociedades modernas, más riesgo existe de colonización. En conclusión: si en la praxis cotidiana no se cumple con los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa no es porque dichos presupuestos sean erróneos sino porque vivimos una situación de “excepción” en la que la colonización sufrida por el mundo de la vida impide que el potencial racional se explicité.

La solución propuesta por Habermas se sigue lógicamente del argumento esgrimido: para que emane el potencial racional inmanente al entendimiento lingüístico es requisito imprescindible que el sistema no colonice al mundo de la vida. En este argumento existen, no obstante, una serie de aspectos que pueden dar lugar a discusión. Uno de ellos es el hecho de que Habermas exija la reubicación del sistema y no su transformación: Habermas no critica el sistema económico y burocrático, critica su extralimitación. El capitalismo, por tanto, no deriva necesariamente en cosificación. El que la acción comunicativa sea sustituida por el dinero y el poder a la hora de coordinar las acciones no implica la cosificación denunciada por Marx al analizar la conversión del trabajo concreto en trabajo abstracto: la existencia de efectos cosificadores se descubre, más bien, como un hecho concreto que debe ser investigado. Para resolver los efectos patológicos de la colonización hay que abogar por el desarrollo histórico de la racionalidad comunicativa no siendo necesario, por tanto, superar el capitalismo. ¿Este hecho *per se* es relevante? Por supuesto que no. Sin embargo, en el caso de Habermas sí es llamativo en la medida en que, según manifiesta, su objetivo prioritario es fundamentar el ámbito práctico-moral en términos emancipatorios (para lo que emprende, incluso, una reformulación del materialismo histórico).

Un aspecto del proyecto habermasiano que me parece meritorio es el que reconozca la propuesta de Marx como una teoría de la que aún pueden derivar rendimientos teórico-políticos. No obstante, defiende Habermas, para que dichos rendimientos se hagan efectivos el materialismo histórico necesita ser objeto de determinadas reformulaciones. De forma sintética, la principal crítica que Habermas formula a Marx guarda relación con el hecho de que, dejándose llevar por un prejuicio cientificista, redujera el ámbito de la interacción comunicativa al trabajo²⁰². El autor

²⁰² Para llevar a cabo la reforma del materialismo histórico en los términos que su propuesta necesita, Habermas recurre a las nociones de trabajo e interacción formuladas por el Hegel del periodo de Jena.

frankfurtiano se propone superar esta perspectiva positivista distinguiendo la acción instrumental de la acción comunicativa. Sin embargo, la pretensión habermasiana de superar las limitaciones subjetivistas de Kant proponiendo una racionalidad comunicativa no es un empeño original: Marx intenta hacer frente a los supuestos individualistas y subjetivistas incluyendo las nociones de ideología y clase social. Bien es cierto que dichas nociones necesitan ser teorizadas con mayor precisión, pero la única posibilidad materialista para hacerlo es reformulando dicha propuesta teórica en el sentido contrario que Habermas, es decir, reivindicando al sujeto empírico. ¿Si no es incluyendo al sujeto empírico en su análisis, qué sentido tiene una teoría general de la sociedad definida con pretensiones emancipadoras? ¿Se puede emprender el análisis del sujeto empírico sin atender a la influencia que el proceso socializador ejerce en su constitución? Si admitimos la importancia de la socialización, ¿podemos emprender dicho examen sin tener en cuenta la función constituyente del significado? ¿Podríamos, por tanto, formular una investigación social que no estuviese basada en una teoría del significado concebida como teoría de la mente?

Se puede admitir que el marxismo tiene un carácter tentativo que no supera el nivel de la protociencia social y en el que se echa en falta, en consecuencia, un rendimiento operativo. Pero dicha circunstancia no emana de su cientificismo, como defiende Habermas: deriva de no haber asumido la explicación científica de la mente y el significado (hecho que, al menos en el caso de Marx, tiene su justificación por razones históricas). Teniendo en cuenta que Habermas sitúa en el núcleo de su propuesta una teoría del significado, podemos considerar que el planteamiento habermasiano supone un avance respecto a la tradición marxista. Sin embargo, si dicho análisis se desarrolla desde una perspectiva dualista y antimentalista, como es el caso de Habermas, aunque se apunte en la dirección adecuada la estrategia es teóricamente insuficiente. Esta circunstancia se agrava cuando una teoría del significado deficiente sentencia el fin de las utopías revolucionarias sin ofrecer una opción mejor²⁰³. Puedo estar completamente de acuerdo con Habermas cuando afirma que en las sociedades tardocapitalistas se han desarrollado mecanismos complejos de socialización que hacen que el conflicto social se mantenga como un conflicto latente. (Pienso, por ejemplo, en la influencia que los *mass media*

Habermas, según él mismo afirma, toma como referente teórico las nociones de trabajo e interacción en la medida en que representan los rasgos originarios de la especie humana definiéndose, por tanto, en términos universalistas.

²⁰³ Reivindicación en la que Habermas coincide con J. Butler. A pesar de las diferencias teóricas existentes entre Habermas y Butler, ambos coinciden en la aceptación del giro lingüístico y, por tanto, en las limitaciones teóricas y prácticas que derivan de dicha opción.

ejercen en nuestras sociedades, influencia que Marx no pudo teorizar, y en cómo esto complejiza el análisis de una realidad convertida en una ficción semiótica que se retroalimenta). Estoy totalmente de acuerdo con Habermas cuando afirma que estos mecanismos provocan una violencia estructural que se traduce en la fragmentación de una sociedad y de unos individuos que se resisten a la ilustración. Pero reconocer este hecho no implica que el conflicto de clases se haya debilitado, tal y como afirma Habermas; en todo caso se ha podido debilitar la conciencia que los sujetos fragmentados poseen de dicho conflicto. Es tarea de una adecuada teoría de la sociedad describir cómo se producen estas situaciones proponiendo, además, una alternativa fundamentada si, tal y como declara Habermas al criticar a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pretendemos poner coto a la utopía negativa. Creo que la reformulación del materialismo histórico que Habermas propone se podría calificar como conservadora y, en consecuencia, como antimarxista. El argumento que fundamenta esta impopular afirmación es que los presupuestos trascendentales con los que Habermas interpreta a Marx despotencian su propuesta hasta el punto de sustituir un análisis materialista de la praxis social por un modelo contrafáctico y formal. Como ya he repetido en varias ocasiones, este tipo de interpretaciones responden a la necesidad de salvaguardar unos presupuestos dualistas y antimentalistas que Habermas justifica remitiendo a la naturaleza comunicativa del lenguaje. Para describir dicha naturaleza comunicativa el giro lingüístico ofrece al autor frankfurtiano una ayuda inestimable.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO TERCERO

Como hemos comentado en los dos capítulos anteriores, Habermas abandona la perspectiva epistémica y metodológica que le inspira en una primera fase para centrarse en el desarrollo de una teoría de la acción comunicativa. A partir de esta transformación, reivindica la necesidad de sustituir el paradigma de la conciencia por el paradigma del lenguaje con el objetivo de proporcionar un fundamento a la teoría crítica. Para llevar a cabo dicha sustitución tenemos que centrar el análisis en el giro lingüístico, afirma el autor frankfurtiano. Por tal motivo, dedicaremos los tres apartados que integran este capítulo a analizar la relevancia que tiene para la propuesta habermasiana dicha metodología. En el primer apartado expongo la interpretación del giro lingüístico que propone Habermas. Frente a la tradición filosófica, que en muchos casos no ha sido capaz de concebirlo sino como un mero cambio de método, Habermas plantea agotar las potencialidades de dicha estrategia teórica insistiendo en un aspecto para él fundamental: el giro lingüístico permite abordar el análisis de los significados sin recurrir a la mente; la gran ventaja del giro lingüístico consiste, por tanto, en su antimentalismo. El giro lingüístico avala que los estados mentales se transformen en manifestaciones públicas, siendo dichas manifestaciones las que nos sirven como datos intersubjetivos de interpretación. De esta forma, la realidad simbólicamente estructurada queda a merced de un conocimiento ordinario o de sentido común que se descubre como el único recurso legítimo para llevar a cabo su análisis resguardándola, así, de posibles contaminaciones científicas.

Como paso necesario para llevar a cabo el proceso de radicalización trascendental de su propuesta, Habermas reivindica complementar la visión analítica y hermenéutica del giro lingüístico. A este análisis dedico el segundo apartado de este capítulo. La tesis que defiende Habermas para justificar esta complementariedad es que ninguna de las dos perspectivas, por sí sola, logra agotar el potencial de este método antimentalista: la visión analítica es insuficiente porque no es capaz de llevar a cabo un análisis de la modernidad en los términos adecuados; la visión hermenéutica es insuficiente porque no es capaz de superar el riesgo contextualista de la función de apertura lingüística del mundo. Para demostrar esas insuficiencias Habermas desarrolla un examen crítico de las propuestas de Heidegger (como representante del sector hermenéutico) y Wittgenstein (como representante del sector analítico). Esta revisión la

inserta en el contexto de la teoría del lenguaje de Humboldt, teoría que Habermas elogia en la medida en que le inspira el pragmatismo de corte kantiano que va a proponer como perfecto complemento de la versión analítica y hermenéutica. En el tercer apartado de este capítulo expongo el análisis crítico que Habermas lleva a cabo de las propuestas teóricas de Apel, Putnam, Dummett y Brandom. El objetivo que persigue con este análisis es intentar demostrar que sus errores o deficiencias pueden solventarse adoptando los presupuestos del pragmatismo kantiano.

CAPÍTULO 3

DE LA CONCIENCIA AL LENGUAJE. EL GIRO LINGÜÍSTICO COMO GARANTE DEL ANTIMENTALISMO Y LA INTERSUBJETIVIDAD

3.1. El giro lingüístico como estrategia antimentalista

El que Habermas recurra a partir de la década de los setenta al giro lingüístico no es casual. El giro lingüístico proporciona al autor frankfurtiano el respaldo adecuado para justificar las dos premisas teóricas que hemos analizado en la primera parte de este trabajo: a) el dualismo metodológico y b) el antimentalismo. Si a esta circunstancia añadimos el hecho de que la recepción alemana del giro lingüístico incide en la relación existente entre lenguaje y racionalidad, la adecuación de este paradigma a los intereses teóricos habermasianos es casi absoluta²⁰⁴. Según afirma el autor de *Teoría de la acción comunicativa*, una característica importante de la modernidad se refiere a los motivos de su pensamiento. El giro lingüístico es, precisamente, uno de los cuatro temas o motivos de la modernidad que nos permite romper con la tradición²⁰⁵. Esta ruptura, obviamente, implica dificultades²⁰⁶, pero sobre todo nos aporta una gran ventaja teórica: el giro lingüístico permite sustituir el paradigma de la filosofía de la conciencia (el paradigma de un sujeto que se forma mediante el enfrentamiento con los objetos que se representa) por el paradigma de la filosofía del lenguaje²⁰⁷. La sustitución del agotado paradigma de la

²⁰⁴ Véase: C. Corredor Lanás, “Sobre el giro lingüístico en la filosofía anglosajona y alemana”, *Taula*, n. 23-24, 1995, pp. 85-110.

²⁰⁵ Los tres temas restantes son: el pensamiento postmetafísico, el carácter situado de la razón y la inversión del primado de la teoría sobre la praxis (o superación del logocentrismo).

²⁰⁶ Entre las dificultades del giro lingüístico Habermas destaca dos: el que se haya manejado una interpretación ontológica del lenguaje que independiza la función de apertura del mundo de los procesos de aprendizaje intramundanos y que se pueda desfigurar los cambios de imágenes del mundo remitiendo a un indefinido poder original. Las respuestas a estas dificultades las ofrece el pragmatismo de corte kantiano defendido por Habermas según el cual el conocimiento hay que analizarlo en relación a la capacidad lingüística y de acción en la medida en que toda forma de experiencia está mediatizada lingüísticamente; véase: *Verdad y justificación*, pp. 40 y 127.

²⁰⁷ Habermas, en *Pensamiento postmetafísico*, p. 44, define el contexto que posibilita la sustitución de la filosofía de la conciencia de la siguiente forma: “Durante el siglo XIX se difunde pronto la crítica a la cosificación y funcionalización de las formas de trato y formas de vida, así como a la autocomprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que embute todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto hay que situar el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje”. Son muchas las razones que justifican las críticas formuladas a la filosofía de la conciencia. Entre estas razones podemos destacar, por ejemplo, la dificultad (establecida desde Fichte) de considerar la autoconciencia como punto de partida originario, las críticas formuladas a partir de Frege por la lógica y la semántica a toda perspectiva definida en términos de teoría del objeto o las objeciones planteadas por el naturalismo contra todo proyecto teórico que se base en la conciencia.

conciencia procurada por el giro lingüístico puede interpretarse como uno de los logros más importantes de nuestra época según afirma, sin ambages, el autor frankfurtiano.

La filosofía de la conciencia (como claro reflejo de la influencia platónica) privilegia el ámbito privado de las vivencias subjetivas frente a la esfera pública de la interacción intersubjetiva. La filosofía del lenguaje, por el contrario, prima el ámbito intersubjetivo considerando las expresiones como formas de acción que posibilitan las interacciones sociales²⁰⁸. Habermas hace hincapié así en la asimetría existente entre una filosofía de la conciencia que parte de la relación que un sujeto representador y manipulador de objetos mantiene consigo mismo y una teoría del lenguaje que es capaz de resolver problemas partiendo de la comprensión de las expresiones lingüísticas. Mientras que en el contexto de la filosofía de la conciencia es la relación sujeto-objeto la que orienta la constitución de las categorías mentalistas, con el giro lingüístico las representaciones poseen también un contenido proposicional. Al poseer dicho contenido podemos centrar el análisis en las expresiones lingüísticas sin tener que preocuparnos por el posible componente mental del significado.

Las ventajas que ofrece la sustitución de la filosofía de la conciencia por la filosofía del lenguaje reporta importantes beneficios teóricos a Habermas. Por un lado, le resulta bastante rentable la importancia que adquiere el lenguaje con el giro lingüístico puesto que, de esta forma, se coloca en el foco de atención la dimensión teórica que le sirve para fundamentar su dualismo metodológico. La sustitución de los fenómenos de conciencia por las expresiones lingüísticas es absolutamente adaptativa para las exigencias teóricas de un autor que considera el lenguaje como el único estado de cosas que podemos conocer en virtud de su propia naturaleza. Esta sustitución le permite contar con un recurso público e intersubjetivo cuyo análisis se afronta en términos antimentalistas constituyendo así una estrategia que le reafirma en su postura dualista salvaguardando la realidad simbólicamente estructurada de cualquier tipo de análisis

²⁰⁸ A partir del giro lingüístico se han defendido dos posturas antagónicas sobre la modernidad: la interpretación postmoderna de la comprensión normativa y la revisión intersubjetiva del concepto clásico (visión con la que, por supuesto, Habermas se identifica); véase por ejemplo: “Las servidumbres de la crítica a la racionalidad”, *Ensayos políticos*, p. 106 o *La constelación posnacional*, p. 169. Dos perspectivas teóricas que, al principio del siglo veinte, ponen en entredicho el paradigma de la filosofía de la conciencia reivindicando criterios intersubjetivos son la teoría psicológica del comportamiento y la filosofía analítica del lenguaje (visiones que parten del pragmatismo de Peirce y tienen como punto de intersección la teoría de la comunicación de Mead). Estas estrategias, apelando a los comportamientos observables y a las expresiones lingüísticas, critican la intuición proponiendo la intersubjetividad como criterio para llevar a cabo las comprobaciones. Sin embargo, afirma Habermas, ambas propuestas incurren en el error de adoptar una perspectiva objetivista. Para superar dicha perspectiva tenemos que recurrir a la psicología social de Mead.

científico. Incidir en las ventajas antimentalistas del giro lingüístico, defiende Habermas, es un requisito ineludible si queremos desarrollar plenamente las potencialidades de este nuevo método:

Personalmente pienso que el paradigma lingüístico es una alternativa al paradigma mentalista, pero otros lo tomaron meramente como una especie de innovación metodológica. Emplearon las herramientas de la semántica formal y el análisis lógico con el único objetivo de resolver el viejo problema de Hume y Kant (por citar a Rorty). Si me concede, por mor de la argumentación, esta distinción entre un sentido fuerte y otro débil del giro lingüístico diría que ni Quine ni Carnap se giraron hacia un nuevo paradigma, sino que al principio sólo lo hizo Wittgenstein en su *Tractatus*. Wittgenstein marca este cambio cuando escribe que la gramática del lenguaje es la esencia del mundo. Tal como lo expresa Dummett en su libro sobre la historia de la filosofía analítica, sólo con este paso se obliga a los pensamientos a “salir de la mente”. Si los significados no son “nada que esté en la mente”, tal como sostiene Putnam, sólo queda el lenguaje como medio intersubjetivo para su encarnación. Es un cambio de perspectiva que Carnap no hubiera aceptado nunca²⁰⁹.

Como sabemos, una de las principales motivaciones de la teoría de Frege fue criticar el psicologismo (proyecto que desarrolló por la misma época que Husserl)²¹⁰. Sin embargo, tal y como se señala en la cita anterior, Habermas defiende que sólo fue a partir de la propuesta teórica de Wittgenstein (quien se orienta hacia una noción trascendental del lenguaje y la materialización simbólica de los pensamientos) cuando dicha crítica al psicologismo, pretendida por Frege, se lleva a cabo de manera fundamentada. Según el planteamiento del primer Wittgenstein, un lenguaje universal de tipo lógico se define como configurador de un mundo cuyos límites vienen marcados por los propios límites del lenguaje. La propuesta del primer Wittgenstein tiene, por tanto, muchos puntos en común (afirma Habermas coincidiendo en este aspecto con la opinión de Stenius o Apel) con la filosofía trascendental kantiana sólo que, donde en un caso se habla de conciencia trascendental, en el otro se habla de un lenguaje universal que sirve para reflejar el mundo:

El análisis lógico del lenguaje debe su alcance filosófico a que reemplaza al paradigma de la conciencia y revoluciona sus fundamentos mentalistas. Russell y Carnap ligan todavía a una teoría empirista del conocimiento de tipo tradicional el método consistente en explicar las formas de los pensamientos por medio de un análisis lógico de las formas del lenguaje. Esta comprensión *metodológicamente restringida* del análisis del lenguaje no pone de ningún modo en cuestión el paradigma mentalista. Sólo la tesis de Wittgenstein de que la estructura de los enunciados proposicionales determina la estructura de los hechos posibles afecta de lleno a las premisas de la filosofía de la conciencia. Wittgenstein abandonó posteriormente, por razones fundadas, la concepción de un lenguaje universal como figura de los

²⁰⁹ *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 65-66.

²¹⁰ Aunque, como recuerda el propio Habermas, Peirce critica el psicologismo antes que el propio Frege o Husserl.

hechos. Pero siguió ateniéndose al carácter constituidor del lenguaje cuando trasladó la espontaneidad trascendental desde la dimensión expositiva a la dimensión de la acción²¹¹.

La crítica al mentalismo iniciada por el Wittgenstein del *Tractatus* continúa en las *Investigaciones Filosóficas* con el análisis de la gramática de los juegos de lenguaje que incide en la noción de lenguaje como actividad y que constituye formas distintas de vida²¹². Comparándolo con Sellars²¹³, Habermas destaca como uno de los principales

²¹¹ *Verdad y justificación*, p. 80. Fijémonos en cómo Habermas, en la cita referida en esta nota, elogia el hecho de que Wittgenstein (a pesar de transformar su perspectiva teórica) siga ateniéndose al carácter constituyente del lenguaje. Al incidir en la naturaleza constituyente del lenguaje Habermas suscribe las críticas formuladas tras el giro lingüístico a todas aquellas propuestas que no tienen en cuenta este carácter constitutivo reduciendo el lenguaje a un mero instrumento de transmisión de pensamientos y designador de objetos. Este hecho genera, no obstante, una serie de problemas que influyen en la relación lenguaje-mundo y, en última instancia, en la posibilidad de fundamentar el conocimiento. Al sustituir el yo trascendental por el lenguaje se acaba con la noción de un mundo en sí que garantiza la objetividad del conocimiento. De esta forma, la justificación epistémica pasa a depender de la coincidencia intersubjetiva procurada mediante conversaciones. Esta circunstancia justifica la preeminencia del significado sobre la referencia. Véase: apartados 3.3 y 6.3.1.

²¹² Como incidiremos en estos conceptos wittgensteinianos en el capítulo tercero, no entraré en este momento en detalles de su definición. Con un objetivo meramente introductorio: el juego de lenguaje remite al hecho de que el hablar forma parte de una actividad y las formas de vida, como el propio nombre indica, remite a los contextos de aprendizaje e interacción. Esta postura antimentalista de Wittgenstein, afirma Habermas, permite interpretar de manera no ambigua la distinción definida por Frege entre pensamiento y representación. Frege diferencia entre el concepto psicológico de representación (que maneja un sujeto concreto e individual) y la noción semántica de pensamiento (que supera los límites individuales). Con esta diferenciación Frege coloca la primera piedra para el tránsito hacia el giro lingüístico. Sin embargo, sigue afirmando Habermas, en su empeño por hacer frente al psicologismo Frege cayó presa de un platonismo del significado (hecho que, bajo otras premisas, también afecta a la propuesta de Husserl). La tesis de que el mundo de los objetos tiene su correspondencia en el ámbito subjetivo de las representaciones se tuvo que completar con la noción ideal del mundo de las proposiciones (hecho que impuso la incómoda tarea de demostrar cómo se relacionan las entidades ideales con los objetos físicos y las representaciones). Frege deja en herencia este problema, así como el de aclarar el sentido de la verdad.

²¹³ Habermas defiende que la teoría de W. Sellars sobre la emergencia de la intencionalidad permite analizar con adecuada precisión las dificultades a las que se enfrenta una concepción teórica inserta en la filosofía de la conciencia que asuma la perspectiva de la lógica del lenguaje (con lo cual representa un ejemplo esclarecedor de propuesta intermedia entre la teoría de la constitución y la teoría comunicativa). Con el objetivo de defender una postura realista del conocimiento, Sellars diferencia entre los actos de conciencia, entre los contenidos sensibles o conceptuales de dichos actos y los objetos existentes (*Science, Perception and Reality*, Routledge, Londres, 1963). Su intención es analizar cómo diversos actos de conciencia pueden poseer el mismo contenido. Este hecho lo explica Sellars a través del análisis de las expresiones lingüísticas y de su significado (de tal forma que a la conexión definida entre la expresión lingüística y su sentido se la denomina relación de significado). El mecanismo propuesto por este autor para analizar dicha relación de significado consiste en entrecomillar (como referencias metalingüísticas) cualquier tipo de expresión que manejemos con la finalidad de señalar que no nos estamos refiriendo a la expresión de una lengua concreta sino a la de cualquier lengua en la que dicha expresión tenga un papel comparable al que tiene en la nuestra. Para fundamentar esta afirmación, Sellars se basa en la función que las expresiones cumplen en el seno de una lengua pero no se preocupa, afirma Habermas, de justificar ese rol (considerándolo, más bien, como el resultado de una operación lógica en vez de como resultado de una operación hermenéutica). De esta forma se enfrenta al problema de definir la intersubjetividad en términos de lógica del lenguaje tratando de mostrar que el lenguaje intencional que utilizamos surge de un lenguaje carente de expresiones intencionales (es decir, de una especie de lenguaje empirista): las expresiones intencionales serían los elementos hipotéticos de una teoría que, partiendo de los comportamientos observables, remiten a estados internos. El fundamento de esta teoría se basa en el hecho de que la relación que esos comportamientos observables mantienen con las intenciones o estados internos es similar a la que guardan las expresiones lingüísticas con sus significados. No obstante, afirma Habermas, si Sellars pretende

méritos de Wittgenstein el que fuese capaz de sustituir el paradigma de la filosofía de la conciencia por el paradigma del lenguaje tratando de analizar los contenidos intencionales con independencia de las vivencias intencionales. Tal y como lo plantea el autor de las *Investigaciones Filosóficas*, el sentido de las oraciones no se analiza haciendo referencia a las intenciones sino que es el propio sentido de las intenciones el que se aclara por medio del sentido de las oraciones (es decir, las intenciones se explicitan gracias a la gramática del lenguaje)²¹⁴. Evidentemente, Habermas tiene que elogiar con especial entusiasmo la perspectiva antimentalista de Wittgenstein en la medida en que coincide con la estrategia teórica que le aboca a aceptar el giro lingüístico. En este sentido, se adhiere de forma incondicional a lo que Wittgenstein afirma en la controvertida tesis 580 de las *Investigaciones Filosóficas*: “un proceso interno necesita criterios externos”. Aceptando esta premisa, Habermas da por hecho que el fundamento teórico que Wittgenstein utiliza como respaldo de su planteamiento antimentalista le puede servir como fundamento propio. Lo que Habermas olvida (o no quiere tener en consideración) es que la postura antimentalista de Wittgenstein se basa en un razonamiento falaz en la medida en que se propone sin ofrecer argumento alguno que trascienda su propia definición. Pondré dos ejemplos (a los que habría que sumar la tesis 580) para demostrar cómo Wittgenstein *disuelve* el problema del mentalismo proponiendo como premisas las mismas hipótesis que tiene que justificar. En la tesis 329 de las *Investigaciones Filosóficas* afirma: “Cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a la mente “significados” además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento”. En la tesis 380 sentencia: “Yo no podría aplicar ninguna regla a la transición privada de lo visto a la palabra. Aquí las reglas quedarían realmente en el aire, pues falta la institución de su aplicación”.

Tal y como se expresa en las tesis indicadas, Wittgenstein asume que debe identificarse el significado con la expresión verbal y que las reglas sólo pueden aplicarse en una práctica pública (es decir, sin contacto con la mente). Para justificar estas afirmaciones el autor de las *Investigaciones Filosóficas* recurre a la definición propuesta;

definir ese lenguaje inicial de forma independiente al establecimiento de relaciones interpersonales, tendrá que concebir dicho lenguaje empirista con fines puramente cognitivos y no en términos comunicativos. Lo que defiende Habermas, por el contrario, es que un lenguaje disociado de los fines comunicativos no puede entenderse como tal. Véase: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 58-76 o “Un fragmento (1977): el objetivismo en las ciencias sociales”, op. cit., pp. 468-471.

²¹⁴ Véase en qué términos propone Wittgenstein la identificación de intención y expresión en, por ejemplo, las tesis 329-344 de las *Investigaciones Filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM/Crítica, México, 2002.

es decir, el fundamento de su antimentalismo se basa en un recurso *petitio principii* más o menos sofisticado. Sin embargo, Habermas prefiere no tener en consideración esta circunstancia por dos razones: porque él utiliza la misma estrategia para justificar su antimentalismo (para demostrar esta afirmación basta con recordar, por ejemplo, cómo fundamenta el carácter inconocible del mundo de la vida) y, en segundo lugar, porque el antimentalismo adquiere un protagonismo tan relevante en su teoría que prefiere asumir de manera acrítica aquellas posiciones teóricas que le sirven de apoyo sin dar lugar al análisis de sus posibles contradicciones. El razonamiento que esgrime es el siguiente: si el giro lingüístico desplaza los significados de la mente, los significados se convierten en manifestaciones. Por tanto, podemos obviar los estados mentales en la medida en que son sustituidos por manifestaciones. Lo que Habermas no tiene en cuenta es que los significados no se agotan en las palabras (o manifestaciones): las palabras son sólo la parte física de los significados. Sin embargo, el autor frankfurtiano prefiere obviar deficiencias teóricas o contradicciones con tal de no renunciar al dualismo. Por este motivo, afirma:

Tras que los supuestos metafísicos básicos de Kant acerca de la oposición abstracta entre lo inteligible y lo fenoménico dejasen de resultar convincentes, y tras que el entrelazamiento especulativo que Hegel llevara a cabo de las esferas de la esencia y del fenómeno, puestas dialécticamente en movimiento, perdiese su plausibilidad, se impusieron en el curso del siglo XIX concepciones empíricas que daban preferencia a una explicación psicológica de las relaciones lógicas y en general de las relaciones conceptuales: las relaciones de validez quedaban asimiladas a decursos fácticos de conciencia. Contra este psicologismo se vuelven, casi con los mismos argumentos, o por lo menos con argumentos similares, Ch. S. Peirce en América, G. Frege y E. Husserl en Alemania, y, finalmente, G. E. Moore y B. Russell en Inglaterra. Estos autores sientan los hitos para la filosofía del siglo XX al volverse contra el intento de convertir a la psicología empírica en ciencia de fundamentos en lo tocante a lógica, matemáticas y gramática²¹⁵.

Es muy significativo cómo en esta cita Habermas elogia (hasta el punto de considerarlo un hito de la filosofía del siglo XX) el hecho de que los autores mencionados rechacen el fundamento que la psicología empírica puede proporcionar al análisis de la lógica, las matemáticas o la gramática. Con este reconocimiento Habermas abunda en la idea de que el significado no debe analizarse recurriendo a la Psicología; dicho en otros términos: el análisis del significado debe definirse en términos antimentalistas y anticientificistas, tal y como respalda el giro lingüístico. Sin embargo, para seguir aumentando las ventajas teóricas que el giro lingüístico le aporta, Habermas necesita agotar las potencialidades de esta estrategia metodológica con la finalidad de adaptarlo

²¹⁵ *Facticidad y validez*, p. 72.

plenamente a los postulados de la teoría de la acción comunicativa. Para conseguir dicho objetivo intenta demostrar que las dos versiones en las que se concreta el giro lingüístico (la analítica y la hermenéutica) no son opuestas sino complementarias²¹⁶.

3.2. La perspectiva analítica y hermenéutica como visiones complementarias del giro lingüístico

La filosofía analítica es la perspectiva contemporánea más influyente, afirma Habermas²¹⁷. Sin embargo, la filosofía analítica (en la medida en que se centra en los problemas de la teoría del conocimiento) no es capaz de proporcionar un diagnóstico adecuado de la modernidad. Esta circunstancia contrasta con la importancia que adquiere este tema en la filosofía continental, tal y como se pone de manifiesto a partir del legado hegeliano. Por tal motivo, afirma el autor frankfurtiano, si queremos agotar las posibilidades del giro lingüístico tenemos que definir como complementarias la versión hermenéutica y la versión analítica. ¿Qué ventajas ofrece a Habermas esta visión complementaria? Que cada una de estas perspectivas le permite garantizar uno de los supuestos fundamentales de su proyecto teórico: la trascendencia y el universalismo. La perspectiva analítica (previamente reformulada con el objetivo de adaptarla a sus necesidades trascendentales) le proporciona el fundamento para su pragmática formal; la perspectiva hermenéutica le aporta un diagnóstico universalista de la modernidad.

Para demostrar el carácter complementario de estas dos versiones Habermas recurre a Heidegger y Wittgenstein, utilizando para ello como contexto la teoría del lenguaje de Humboldt²¹⁸. Es necesario unificar estas dos perspectivas para dar solución a

²¹⁶ Visión complementaria en la que se basa Habermas para defender que la teoría crítica de la sociedad tiene que desligarse de la filosofía de la conciencia, dando lugar a lo que Wellmer denomina “giro lingüístico de la teoría crítica”; véase: “Prefacio a la nueva edición” (1982) de *La lógica de las ciencias sociales y Verdad y justificación*, pp. 96-98.

²¹⁷ “Epílogo”, op. cit., p. 298 y *Verdad y justificación*, pp. 66 y 92. Una de las principales ventajas de la influencia ejercida por la filosofía analítica en el contexto alemán, afirma Habermas, se refiere a su exigencia explicativa (reconociendo, en este sentido, su deuda con Wittgenstein, Austin o Searle). También reconoce Habermas la influencia que sobre él ejerció la filosofía analítica anglosajona a la hora de interpretar la tríada formada por Hamann, Herder y Humboldt (*The triple H theory* de Taylor: Taylor, “Theories of meaning”, *Human Agency and Language*, Philosophical Papers, Cambridge, MA, 1985). La radicalización trascendental que Habermas lleva a cabo de la pragmática empírica de Austin y Searle la analizaremos en el capítulo quinto. De todas formas, hay que recordar que, a pesar del mérito reconocido por Habermas a la filosofía analítica, la dimensión comunicativa no adquirió prioridad en dicha corriente de forma espontánea.

²¹⁸ Tal y como defiende Habermas, Cassirer fue el primero en reconocer la importancia de la filosofía del lenguaje de Humboldt, preparando de esta forma el terreno para que los miembros de su generación entraran en contacto con la filosofía analítica tras la Segunda Guerra Mundial y se establecieran las condiciones para la conexión con la filosofía hermenéutica. La contribución más importante de Cassirer, afirma Habermas, consiste en el giro semiótico al que somete la filosofía trascendental de Kant. Esta propuesta tiene el mismo estatus que el giro trascendental del *Tractatus* permitiéndole replantear la

dos problemas irresueltos a lo largo de la tradición filosófica: el contextualismo que deriva de los planteamientos teóricos que se centran en la función de apertura del mundo²¹⁹ (error muy extendido, sobre todo, en la concepción hermenéutica del giro lingüístico) y la necesidad de radicalizar el criterio de intersubjetividad para evitar el problema del relativismo (radicalización que no pudo ofrecer Wittgenstein). La finalidad es hacer una valoración de la propuesta de estos dos autores enfrentándolas a la concepción trascendental del lenguaje de Humboldt. El resultado de este enfrentamiento crítico es el esperado: sólo la teoría de la acción comunicativa es capaz de unificar la versión analítica y hermenéutica del giro lingüístico favoreciendo un verdadero cambio de paradigma.

Partiendo de la concepción romántica de nación, Humboldt considera el lenguaje como un mecanismo constitutivo de la imagen del mundo²²⁰. El lenguaje define la visión de una determinada nación, de tal forma que articula una totalidad formada por conceptos

problemática de la “cosa en sí” y la teoría del concepto; véase: Cassirer, *Geist und Leben*, Leipzig, 1993 o *Philosophie der symbolischen Formen* (3 vols. I. *Die Sprache*, 1923; II. *Das mystische Denken*, 1925; III. *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929) y Habermas, “La fuerza liberadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca Warburg”, *Fragmentos filosófico-teológicos*, pp. 11-38. Sin embargo, Habermas también critica a Cassirer por defender una postura epistémica al definir su noción interpretativa de la apertura del mundo (siguiendo, en este aspecto, las pautas de la constitución trascendental de los objetos de la experiencia posible); sobre esta crítica, véase: *ibidem*, pp. 26-27.

²¹⁹ Se han hecho críticas a la traducción del término alemán *Welterschließung* por “función de apertura del mundo” pero lo cierto es que resulta difícil traducir al castellano dicho término. (Sobre la dificultad de traducir el término *Welterschließung*, véase la aclaración de Pere Fabra en C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 18-19 o *Fragmentos filosófico-teológicos*, p. 22, nota 13). De forma aproximada puede ser traducido como abrir o descubrir (también en su connotación de colonizar). En el contexto teórico que estamos analizando se define la función de apertura lingüística del mundo como un plexo de significados lingüísticos compartidos por los hablantes de una lengua. De esta función se hace una lectura preventiva en la medida en que puede dar lugar al temido relativismo. Para evitar este posible relativismo Habermas afirma que es en el proceso en el que los sujetos se entienden sobre algo utilizando como marco de referencia el mundo de la vida donde se produce la conexión de apertura del mundo y aprendizaje intramundano. La función de apertura del mundo complementa las actuaciones racionales de los sujetos que son capaces de aprender y sólo un adecuado enfoque del giro lingüístico (es decir, un enfoque pragmático) puede ofrecer una correcta definición de dicha función de apertura. Véase por ejemplo: M. Seel, “Über Richtigkeit und Wahrheit”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, pp. 509-524 o C. Lafont, “Welterschließung Referenz”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/3 (1993), pp. 491-507; véase también: *Verdad y justificación*, p. 127.

²²⁰ La concepción trascendental del lenguaje defendida por Humboldt pone en entredicho, afirma Habermas, cuatro supuestos de la filosofía del lenguaje que han dominado desde Platón hasta Condillac. Estos cuatro supuestos son: 1) las palabras adquieren su significado a partir de las oraciones, las oraciones a partir de los textos y los textos a partir del vocabulario de un lenguaje; 2) la perspectiva que incide en una visión del mundo organizada lingüísticamente no se puede limitar a la función cognitiva del lenguaje; 3) una concepción trascendental del lenguaje no es compatible con una visión instrumentalista del mismo y de la comunicación, y 4) se priorizan los aspectos sociales del lenguaje sobre los usos particulares. Para una exposición bastante esclarecedora de la propuesta de Humboldt sobre el lenguaje, véase: C. Lafont, *La razón como lenguaje*, pp. 31-65 y E. Bustos, “La Filosofía del Lenguaje de W. V. Humboldt”, *Introducción histórica a la Filosofía del Lenguaje*, UNED, Madrid, 1987. Si queremos conocer los argumentos que ofrece Habermas a Dallmayr (quien le critica por recurrir a una concepción instrumentalista del lenguaje) reivindicando la línea teórica emprendida por autores como Hamann o Humboldt y reconociendo sus deudas con el pragmatismo americano y con la hermenéutica, véase: *Israel o Atenas*, p. 117.

que permiten el entendimiento previo sobre todo aquello con lo que los sujetos se encuentran en el mundo. Así se establece una conexión indisoluble entre la estructura del lenguaje, su forma interna y las imágenes del mundo. Es esta visión trascendental de la constitución del mundo la que configura la noción del lenguaje como productor de pensamientos. No obstante, también es importante destacar la relación que existe entre el mundo subjetivo del hablante y el sistema de reglas del lenguaje. En este sentido, el lenguaje se constituye como actividad y producto a la vez en la medida en que no es sólo el lenguaje el que ejerce su poder sobre los sujetos sino que también los sujetos ejercen su poder sobre el lenguaje. Por ello, es necesario tener en cuenta al individuo y a las experiencias que tienen dichos individuos cuando se enfrentan a la realidad.

Desde el momento en que admitimos que los hechos sólo pueden describirse en el contexto de una determinada visión del mundo, estamos admitiendo que el lenguaje desempeña conjuntamente una función cognitiva y expresiva. Este hecho vuelve a generar el viejo problema, discutido ya a principios del siglo XIX, sobre la posible conmensurabilidad de las imágenes del mundo; es decir, se vuelve a plantear el problema de cómo es posible que los sujetos de comunidades distintas, que manejan perspectivas lingüísticas distintas, compartan la referencia a un mundo que se concibe como objetivo. Humboldt defiende que la imagen lingüística no debe concebirse como un sistema cerrado desde la que sólo se pueda transitar a otra imagen del mundo²²¹. Para evitar posibles consecuencias relativistas o solipsistas en el conocimiento del mundo, Humboldt diferencia tres funciones del lenguaje: la función cognitiva (encargada de representar hechos y producir pensamientos), la función comunicativa (encargada de hacer saber cosas y generar acuerdos) y la función expresiva (encargada de transmitir sentimientos y generar emociones). Obviamente, la conexión entre estas tres funciones se concibe de manera diferente según partamos de una perspectiva semántica o desde una perspectiva pragmática del lenguaje: en la perspectiva semántica se incide en la imagen del mundo estructurada lingüísticamente y en la perspectiva pragmática en el diálogo (es decir, en la interacción). La semántica se centra en el lenguaje como el mecanismo que conforma los pensamientos (el lenguaje y la realidad se relacionan de tal forma que a los sujetos no les es posible acceder de manera directa a la realidad); por el contrario, la perspectiva

²²¹ Humboldt expone esta tesis intentando evitar las consecuencias que derivan del análisis de Hamann en el sentido de relativizar la naturaleza del *a priori* trascendental y defender la necesidad del *a posteriori* definido por una comprensión del mundo estructurada lingüísticamente; véase: J. G. Hamann, “Über den Purismus der Vernunft” (1784) en Íd., *Schriften zur Sprache*, Frankfurt, a.M. 1967. Para una exposición breve, pero esclarecedora, de la crítica realizada por Hamann a Kant, véase: C. Lafont, *La razón como lenguaje*, pp. 23-29.

pragmática supera la visión particularista centrándose en el diálogo y en la capacidad que poseen los sujetos para llegar a un acuerdo²²².

Humboldt recurre a la traducción como un caso límite que nos permite aclarar la situación normal de interpretación incidiendo tanto en la resistencia que los lenguajes ofrecen a la traducción como en la posibilidad de superar dicha resistencia. El problema que surge en este caso es el de explicar cómo pueden superarse las diferencias semánticas. Para hacer frente a esta dificultad propone una especie de “punto de vista superior” que permite a los intérpretes asimilar lo diferente²²³. La trabazón existente entre la función comunicativa del lenguaje y la función cognitiva obliga a que el entendimiento de una lengua distinta a la nuestra, partiendo de las perspectivas particulares, tenga que tomar como base la referencia proporcionada por un elemento común como es el mundo objetivo²²⁴. Por tanto, la noción de realidad (entendida como el espacio que “queda en medio” de las distintas visiones del mundo) es requisito necesario para que los sujetos puedan llevar a cabo diálogos con sentido²²⁵. La oposición que surge entre visiones del mundo diferentes se dilucida en los discursos, lo que implica una capacidad de crítica que permite a los sujetos incidir y transformar el contexto de un mundo estructurado lingüísticamente.

Humboldt intenta fundamentar esta afirmación tomando como referencia el análisis del sistema de los pronombres personales. Para ello, parte de la distinción existente entre la relación propia de los observadores (yo-eso) y la relación en la que se inserta un hablante al emitir un acto de habla (yo-tú). Cada individuo puede tomar la decisión sobre si quiere adoptar la actitud de tercera persona (actitud objetivadora) o la actitud expresiva de una primera persona que manifiesta sus vivencias. Ahora bien, la actitud del hablante que se dirige a otro sujeto como segunda persona depende de la actitud del otro individuo implicado en la interacción: la receptora o el receptor debe permitir que se dirijan a ella o a él en una actitud de segunda persona. De esta forma,

²²² La visión particularista que se centra en la apertura lingüística del mundo y la universalista que hace hincapié en el entendimiento definen un debate teórico que está presente a lo largo de toda la tradición hermenéutica y, debido a que tanto Heidegger como Gadamer desplazan esta discusión hacia uno de sus polos, dicho debate constituye un desafío que hay que atender, afirma Habermas; véase por ejemplo: C. Lafont, *La razón como lenguaje*, pp. 67-123.

²²³ W. V. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachhaus*, Werke, III.

²²⁴ En este sentido Habermas insiste en el hecho de que Humboldt no analizó la conexión pragmática de la función comunicativa y cognitiva del lenguaje desde la perspectiva del desempeño discursivo de la pretensión de verdad (que es la visión que a Habermas le interesa) sino desde la perspectiva hermenéutica de lenguas distintas que se entienden entre sí.

²²⁵ Razón por la cual, afirma Habermas, C. Lafont incide en la problemática de la referencia en su discusión con Heidegger.

cada cual atribuye al otro u otra el estatus de hablante en un proceso de intercambio de papeles que permite consolidar la capacidad de crítica. El uso de estos pronombres personales se adecúa a las situaciones de habla definidas por el proceso de apelación y réplica, configurándose un entendimiento intersubjetivo que se oferta como la condición para que el pensamiento sea objetivo (objetividad que sólo es posible cuando los sujetos “ven” sus pensamientos reflejados en los demás, o sea, fuera de sí mismos). El proceso de entendimiento pone en juego una dimensión cognitiva, que favorece la ampliación de horizontes mediante el descentramiento de las imágenes del mundo, y una dimensión universalista que afecta a cuestiones como la moral. En el proceso dialógico se manifiestan las actitudes y las relaciones interpersonales que se establecen entre los participantes. Aunque los diálogos se diferencian dependiendo de si los participantes se refieren al mundo objetivo o, por el contrario, pretenden entenderse sobre normas y orientaciones de valor, los discursos racionales nos permiten trascender las imágenes concretas del mundo mediante un entendimiento establecido entre culturas.

La concepción filosófica del lenguaje que defiende Humboldt ha servido de manera significativa, afirma Habermas, para configurar la versión pragmática de la filosofía de Kant (interpretación pragmática de la filosofía kantiana que, como ya señalamos, Habermas reivindica como la estrategia adecuada para solucionar las dificultades que derivan del giro lingüístico). Un primer motivo para elogiar la propuesta teórica de Humboldt es la perspectiva trascendente que asume en su análisis del lenguaje. Si esta perspectiva trascendente se aplica a una noción de entendimiento que se enfrenta a las versiones instrumentalistas de la comunicación y que, primando los aspectos pragmáticos, evita el riesgo de relativismo, estaríamos ante una posición teórica muy cercana a la habermasiana. Sin embargo, Habermas considera que Humboldt deja sin explicar un aspecto importante: cómo al referirnos al mundo objetivo somos capaces de adquirir conocimiento a través de la discusión de las afirmaciones sobre hechos (problema relativo a la función expositiva o cognitiva del lenguaje que sigue siendo una de las deficiencias más importantes de la tradición hermenéutica)²²⁶. Clara prueba de esta deficiencia hermenéutica es Heidegger. Heidegger (identificándose con Frege y distanciándose de Humboldt) no prioriza la dimensión pragmática del lenguaje sino la

²²⁶ Y que genera problemas al propio Habermas, tal y como demuestra las tesis defendidas en *Verdad y justificación*.

perspectiva semántica. No obstante, contraría los intereses de Frege al no incidir en la función expositiva del lenguaje sino en la función de apertura del mundo²²⁷.

Heidegger formuló su crítica a la filosofía de la conciencia influido por Dilthey²²⁸ y Husserl. Este autor se apropia de los aspectos fundamentales de la fenomenología trascendental de Husserl sustituyendo el modelo de descripción de percepciones de la fenomenología por el modelo hermenéutico de interpretación de textos (de tal manera que la actitud de observador se sustituye por la del intérprete, al tiempo que el contenido de una emisión es desplazado por el análisis del contexto)²²⁹. Lo que toma Heidegger de la corriente fenomenológica son los recursos para analizar las diversas totalidades que, como referencia, se les presentan a los sujetos en su interacción práctica con el entorno. La naturaleza lingüística de la comprensión previa del mundo la analiza al hilo de lo que anticipamos y esperamos a nivel conceptual. De este sentido *a priori* de la imagen lingüística del mundo hace derivar una consecuencia filosófica importante: sólo se les puede atribuir determinadas cualidades a determinados objetos cuando accedemos a esos objetos en el contexto de un mundo abierto lingüísticamente, es decir, como objetos interpretados implícitamente (de esta forma se subordina “el algo como algo predicativo” al “algo como algo hermenéutico”). El poder atribuir un determinado predicado a un objeto (así como la verdad de una predicación) depende de las posibilidades de la verdad, con lo cual negamos el carácter universalista de la misma al definirse como una verdad que se transforma según la apertura del mundo²³⁰.

Al incidir en la apertura del mundo, en vez de en la función expositiva del lenguaje, Heidegger vuelve a cometer el mismo error que Humboldt: al no analizar de

²²⁷ Las consecuencias que derivan de concebir el lenguaje como mecanismo constituidor de pensamientos le sirven a Heidegger para llevar a cabo el análisis de la apertura lingüística del mundo. En la página 185 de *La constelación posnacional* afirma Habermas: “Heidegger entiende el lenguaje, en referencia a su función de apertura del mundo, como un conjunto de condiciones posibilitadoras, las cuales, sin ser ellas mismas racionales o irracionales, determinan *a priori* si lo que se mueve en el interior de su horizonte de conceptos fundamentales aparece como racional o irracional”.

²²⁸ En este contexto de influencias, Habermas detecta otro aspecto que acerca los planteamientos teóricos de Dilthey y Heidegger: la conexión de hermenéutica e igualitarismo moral, afirma Habermas, se debilita con Dilthey (que se centra en las concepciones del mundo) y con Heidegger (que se centra en la historicidad del ser). Este proyecto sólo ha podido retomarse, sigue afirmando el autor frankfurtiano, gracias al enfrentamiento crítico con la hermenéutica filosófica del siglo XX.

²²⁹ Tal y como reconoce el propio Habermas en la página 353 de *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Heidegger (al igual que Derrida) continuó bajo la influencia de la filosofía primera a pesar de que intentó desligarse de la perspectiva subjetivista. Véase: Heidegger, *Sein und Zeit, I*, 1927, edición de *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, edición en *ibidem*, 10; *Was ist Metaphysik?* 1929, edición en *ibidem*, II.

²³⁰ Estas consecuencias relativistas del planteamiento de Heidegger las achaca C. Lafont al hecho de que combina una teoría holista del significado con la tesis que hace primar el significado sobre la referencia; véase: *La razón como lenguaje*, p. 15.

manera adecuada la función cognitiva del lenguaje, no contempla la relación definida entre el saber lingüístico y el saber del mundo. No tiene en cuenta la relación existente entre los resultados del aprendizaje intramundano y el sentido *a priori* del lenguaje (con lo cual obvia los aspectos pragmáticos del entendimiento al concebir a los sujetos bajo el dominio del lenguaje)²³¹. El modelo de sujeto que, según Habermas, deriva del planteamiento heideggeriano es un sujeto encapsulado; un sujeto incapaz de llevar a cabo procesos de interpretación comunicativa en la medida en que no contempla la posibilidad de entendimiento. Para resolver esta situación, Habermas propone analizar la relación que existe entre los aprendizajes intramundanos y el sentido *a priori* del lenguaje. Dicho en otros términos: lo que pretende es hacer frente al contextualismo rescatando la visión trascendental del lenguaje. Para evitar el contextualismo no basta con criticarlo: es necesario garantizar un contexto trascendente que se pone de manifiesto en los procesos comunicativos en los que los sujetos son capaces de llegar a acuerdos racionales.

La noción de “historia del ser” de Heidegger, afirma el autor frankfurtiano, se puede entender como el intento de resolver la paradoja que surge con una espontaneidad creadora del mundo que se localiza en el propio mundo. Al traducir la espontaneidad de la creación del mundo de objetos a la función abridora del mundo que lleva a cabo el lenguaje, Heidegger emprende su propio giro lingüístico. La distinción trascendental definida entre lo mundano y lo intramundano la concibe Heidegger en los términos de la diferencia ontológica establecida entre el ser y el ente (de tal forma que la comprensión del ser depende del *a priori* de sentido de la correspondiente apertura del mundo). Así, la “historia del ser” asume las características contingentes del contexto en el que están insertos los sujetos capaces de lenguaje y acción aunque los sucesos que definen en cada época la interpretación se ubican en el nivel trascendental de la fundación apriorística del sentido. De esta forma, Heidegger logra destrascendentalizar la espontaneidad creadora del mundo sin incurrir en consecuencias de tipo aporético. Por una parte, es capaz de mantener la distinción metodológica definida entre las investigaciones ónticas y ontológicas al respetar la distinción trascendental establecida entre lo intramundano y lo mundano y, por otra, es capaz de ofrecer un respaldo a la objetividad del conocimiento (lo que el ser abridor del mundo manifiesta y oculta es el ente). Sin embargo, defiende

²³¹ Hecho que le hace incurrir en una falacia abstractiva; véase: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 69-70. Apel denomina “falacia abstractiva” a una estrategia desarrollada por la filosofía analítica y que consiste en centrarse en los aspectos sintácticos y semánticos del lenguaje obviando la dimensión pragmática. Actuando de esta forma, la filosofía analítica olvida al sujeto de la argumentación; véase: Apel, *Transformation der Philosophie, II*, Frankfurt, 1971.

Habermas, el costo que el sujeto debe soportar por esta especie de fatalismo ontológico es bastante elevado: la rememoración (ante un destino que no se puede pensar de forma anticipada) exige un acceso privilegiado a la verdad al quedar desligada del proceso de justificación que caracteriza al proceso discursivo²³². Esta consecuencia es tan perversa, sentencia Habermas, como la eliminación naturalista de la comprensión normativa pretendida por Quine²³³.

También Wittgenstein (aunque de manera menos engañosa que Heidegger) se tiene que enfrentar a los problemas que acarrea una perspectiva teórica que se centra en la función lingüística de apertura del mundo desatendiendo la función cognitiva²³⁴. El autor de las *Investigaciones Filosóficas* (contrariando la perspectiva teórica del propio *Tractatus*) deja de privilegiar la función expositiva del lenguaje al reivindicar, en términos pragmáticos, las múltiples funciones lingüísticas. Esta reformulación supone una evolución teórica siempre y cuando no se haga, como ocurre en el caso el autor que nos ocupa, a costa del fundamento de la función cognitiva²³⁵. Al no considerar teóricamente la función expositiva se deja sin respuesta el problema de cómo se

²³² Véase: *Verdad y justificación*, pp. 34-36. Cristina Lafont califica como obsesivo el interés de Habermas por enfrentarse a los planteamientos de Heidegger (quien, centrándose en la función de apertura del mundo, convierte al lenguaje en el recurso de validación último). Esta autora señala dos posibles motivos para explicar esta obsesión, a su parecer no del todo infundada: por un lado, porque la influencia ejercida por la visión heideggeriana en corrientes como el neopragmatismo americano, el postestructuralismo francés o la hermenéutica alemana hacen peligrar la pretensión de universalidad basada en el lenguaje y, por otro lado, porque Habermas es incapaz de encontrar argumentos bien fundados que puedan rebatir los peligros que derivan de la propuesta de Heidegger; véase: Lafont, *La razón como lenguaje*, p. 14 y C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo*. Jiménez Redondo expone sus argumentos para defender la mala interpretación que, desde su punto de vista, Habermas hace de la noción de apertura del mundo de Heidegger en la “Introducción” a *Textos y contextos*, pp. 32-33.

²³³ Refiriéndose al libro *Pensamiento postmetafísico*, Jiménez Redondo reconoce que hay un hecho que le ha llamado la atención: cómo, a pesar de que Habermas admite que la posición de privilegio que mantiene la filosofía analítica se debe en gran parte a autores como Quine o Davidson, ninguno de estos dos autores son tratados a lo largo del libro. El único motivo que se le ocurre a Jiménez Redondo para justificar este hecho hace referencia a una razón externa según la cual el rechazo que siente Quine por determinadas poses teóricas de la fenomenología y la hermenéutica es sólo comparable al rechazo que siente Habermas por las perspectivas científicas; véase: M. Jiménez Redondo, “Pragmática universal y autonomía del significado”, *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 1994, pp. 156-157. Aunque coincido plenamente con el diagnóstico que Jiménez Redondo hace de este hecho creo que es importante recordar que, sobre todo Quine, es un autor poco tratado por Habermas (no estamos hablando, por tanto, de un “descuido” que se refleje sólo en la obra *Pensamiento postmetafísico*). Teniendo en cuenta esta circunstancia es aún más llamativo que Habermas recurra a Quine, justamente, para hacer referencia a las consecuencias negativas que pueden derivar de su posición naturalista. Esta interpretación pone de manifiesto, y en este sentido coincido con Jiménez Redondo, el profundo arraigo de su prejuicio anticientificista.

²³⁴ *La constelación posnacional*, pp. 185-188.

²³⁵ Wittgenstein, al igual que ocurre con Heidegger afirma Habermas, parte de un trasfondo que permite desarrollar una comprensión del mundo. De esta comprensión es de la que emana los criterios para que un enunciado sea considerado verdadero o falso, aunque dicha comprensión en sí no es ni verdadera ni falsa (con lo cual, obviamente, surge el problema de saber cuál es el fundamento en el que se sustenta dicha verdad o falsedad).

constituye la realidad como experiencia bajo ciertas condiciones lingüísticas. A diferencia de lo que ocurre con las reglas de los juegos, la gramática no define significados sin tener en cuenta las coacciones externas. Una jugada determinada no tiene sentido fuera del contexto del propio juego; el lenguaje, por el contrario, no se limita al ámbito lingüístico sino que se refiere a algo en el mundo:

De ahí que las reglas gramaticales sean constitutivas en un sentido distinto que las reglas de juego: constituyen la posibilidad de la experiencia. De ahí que, si bien anteceden a esta experiencia posible, no sean, empero, independientes de las restricciones ligadas a los elementos invariantes de la dotación de nuestro organismo y a las constantes de la naturaleza en torno²³⁶.

Este descuido teórico impide, además, proporcionar un tratamiento adecuado a la doble estructura del habla, afirma Habermas. La doble estructura del habla pone de manifiesto que los procesos de entendimiento cubren dos dimensiones: la dimensión intersubjetiva y el ámbito de los estados de cosas u objetos. En toda forma elemental de habla “Mp”, la “p” representa el contenido proposicional sobre el que hay que entenderse. El uso comunicativo del lenguaje (es decir, el nivel del entendimiento para Habermas) necesita un contenido proposicional. Dicho de otra forma: el uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo en la medida en que precisa contenidos proposicionales²³⁷. Por otro lado, el uso cognitivo del lenguaje presupone el uso comunicativo en la medida en que las oraciones asertóricas sólo se emplean en actos de habla constatativos (es decir, en procesos interactivos que implican la argumentación racional de pretensiones de validez con el objetivo de llegar a un entendimiento)²³⁸. El hecho de que Wittgenstein no tuviese en cuenta el uso cognitivo del lenguaje es, por tanto, claramente insatisfactorio aplicando la lógica habermasiana. No obstante, la aportación del autor de las *Investigaciones Filosóficas* es también insuficiente en otro aspecto fundamental para el proyecto teórico de Habermas: la noción de intersubjetividad.

²³⁶ “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 70-71.

²³⁷ No obstante, y a pesar de esta reivindicación, Habermas critica también el logocentrismo en el que ha incurrido la filosofía del lenguaje al defender que, mientras la función expresiva y apelativa las compartimos con los animales, la función representativa es la que atribuye un rasgo característico a la racionalidad humana. Por el contrario, afirma Habermas, si tenemos en cuenta las investigaciones de la etología, la conclusión a la que debemos llegar es que lo realmente característico de la especie humana y de la forma de vida social es el uso comunicativo del lenguaje; véase: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 370.

²³⁸ Véase, sobre todo, los capítulos quinto y sexto.

Wittgenstein, con el objetivo de desarrollar la teoría del lenguaje expuesta en las *Investigaciones Filosóficas*, defiende que el lenguaje puede entenderse como un juego, como un juego de lenguaje. Esta controvertida noción pretende poner de manifiesto que el hablar forma parte de una actividad o forma de vida, al tiempo que demuestra las múltiples funciones que en términos pragmáticos puede desempeñar el lenguaje²³⁹. Al oponerse a cualquier forma de esencialismo reconociendo la relevancia de los diversos contextos o formas de vida, la noción de juego de lenguaje puede dar lugar a una interpretación relativista del significado que no es deseada por Wittgenstein. Para evitar este riesgo incluye en el análisis la noción de regla. La regla se define como una guía en el camino que, por así decirlo, ofrece un marco interpretativo (de concordancia o corrección) que debe dirimirse en términos prácticos²⁴⁰. El juego de lenguaje se desarrolla en un contexto interactivo en el que se encuentran sujetos que actúan conforme a un sistema de reglas que se concreta gracias a la práctica social. Con la noción de regla, en definitiva, Wittgenstein pretende garantizar el uso intersubjetivo de los juegos de lenguaje incidiendo en la praxis o aplicación. Esta forma de garantizar la intersubjetividad del significado no es, sin embargo, suficiente para Habermas.

La noción de regla (al igual que ocurre con la de juego de lenguaje o, incluso, con la de forma de vida o parecido de familia) es un concepto de límites borrosos, por utilizar la terminología de Wittgenstein, que puede dar lugar a diversas lecturas o interpretaciones. La interpretación por la que opta Habermas consiste en distinguir dos niveles en la noción wittgensteiniana de regla: 1) un nivel universal, en el que el sistema de reglas se define como un marco general y 2) un nivel particular, que incide en la concreción de dicho sistema en la práctica social. Con esta interpretación de la noción de regla, ¿qué persigue Habermas? Atribuirle un estatus universal suficiente que no ponga en riesgo el grado de intersubjetividad requerido por la teoría de la acción comunicativa. De esta forma, se reconoce la dimensión práctica de la regla sin desatender una definición universal de la misma que garantice las exigencias trascendentales del proyecto habermasiano. El sentido de la regla, por tanto, se entiende como un universal que tiene su reflejo en la praxis cotidiana²⁴¹.

²³⁹ Remito, por ejemplo, a las tesis 7 y 23 de las *Investigaciones Filosóficas*. Habermas insiste en la importancia de que en la noción de juego de lenguaje se refleje la relación definida entre lenguaje y acción. Debido a la relación establecida entre el hablar y el actuar, la gramática de una lengua sirve para constituir también la forma de vida correspondiente.

²⁴⁰ Tal y como se expone en la tesis 85 de las *Investigaciones Filosóficas*.

²⁴¹ Tal y como reconoce el propio Habermas, esta interpretación de la noción de regla le sirve para justificar posteriormente la necesidad del mundo de la vida definido como trasfondo aporético.

Con la interpretación de la noción de juego de lenguaje y regla Habermas intenta justificar la necesidad de un contexto interactivo en el que se encuentran sujetos que manejan juegos de lenguajes y que se caracteriza por el uso de significados universales o intersubjetivos. En este empeño por adaptar las tesis de las *Investigaciones Filosóficas* a su proyecto teórico, tampoco es casual que otro aspecto elogiado por Habermas del modelo de juego se refiera al carácter constituyente de las reglas. Las reglas de los juegos (y, por ende, las reglas gramaticales) son reglas de tipo constitutivo que no sólo regulan la praxis sino que constituyen o producen nuevas formas de comportamiento hasta el punto de que cambiar las reglas de un juego supone transformar el propio juego. Por ello, estas reglas gramaticales no sirven a fines o metas independientes de ellas: esas metas o fines son en la medida en que son constituidas por las reglas²⁴². Este carácter constituyente de las reglas es tan relevante para Habermas que cree necesario formular algunas críticas a Wittgenstein con el objetivo de abundar en la naturaleza constituyente del lenguaje y en la necesidad de atribuir un papel activo a los sujetos que persiguen un entendimiento racional.

Un hecho que, según Habermas, Wittgenstein no fundamenta adecuadamente es el de que la gramática de los juegos de lenguaje forma parte de un proceso de socialización o formación. Mientras que los juegos estratégicos son algo externo a los sujetos, el lenguaje (como dimensión no estratégica) es algo que constituye al propio sujeto; que constituye sus estructuras de personalidad. Con esta matización, Habermas pretende conjurar posibles interpretaciones externalistas del lenguaje (es decir, la reducción a una mera *caja de herramientas*) que desvirtúe el potencial constitutivo del mecanismo lingüístico. Obviamente, esta perspectiva teórica es muy prometedora si se inserta en un marco interdisciplinar que incluya el análisis psicológico. Teniendo en cuenta que Habermas (tal y como deriva de su empeño antimentalista) no tiene en consideración las posibles aportaciones que la psicología puede hacer a una teoría del lenguaje, el motivo de esta reformulación responde a otro tipo de interés: garantizar que el sujeto que es constituido por el lenguaje adopte las características que el autor frankfurtiano atribuye al uso comunicativo. De esta forma, tal y como iremos comprobando en capítulos posteriores, el modelo de sujeto que proyecta la teoría de la

²⁴² Fijémonos en la importancia que puede tener esta interpretación para Habermas a la hora de definir la noción de entendimiento: si el lenguaje es definido como *telos* del entendimiento, el entendimiento es la consecuencia necesaria del lenguaje que lo constituye. Lo que tendría que demostrar Habermas para que este razonamiento le sirva de fundamentación teórica es que el entendimiento deriva de la naturaleza constituyente del lenguaje. Profundizaremos en la noción de entendimiento en el apartado 5.4.

acción comunicativa es un sujeto competente para hablar y actuar de forma racional orientando la interacción al entendimiento.

Otra reformulación que Habermas cree necesario plantear al modelo de juego de lenguaje tiene que ver con el concepto de interpretación. Habermas necesita poner de manifiesto que los sujetos que aprenden las reglas de una determinada lengua aprenden también a interpretar las expresiones de dicha lengua; es decir, no solamente producimos expresiones sino que también las interpretamos. Esta capacidad interpretativa se extiende incluso a formas de vida distintas a la nuestra: la gramática de un determinado juego de lenguaje no sólo define una forma de vida sino que permite interpretar una forma de vida frente a otra distinta o extraña. Con esta matización Habermas reivindica la dimensión dinámica del lenguaje que subyace al proceso interpretativo y, al tiempo, garantiza que dicha dinámica interpretativa responda a parámetros racionales que eviten el riesgo de relativismo o contextualismo: en la medida en que el sujeto que interpreta es constituido por un lenguaje que despliega un potencial racional universal, el sujeto es capaz de dirimir racionalmente las posibles interpretaciones evitando el peligroso relativismo. Al no considerar teóricamente estos aspectos, afirma el autor frankfurtiano, la noción de juego de lenguaje del segundo Wittgenstein²⁴³ permanece ligada al modelo de los lenguajes formalizados al definir la intersubjetividad como una aplicación idéntica de reglas. Wittgenstein define la intersubjetividad como el reconocimiento común de reglas pero no se preocupa por explicar qué tipo de relación se establece entre los sujetos que reconocen esas mismas reglas (circunstancia en la que, por el contrario, hizo especial hincapié Mead). Dicho de otra forma: lo que Habermas exige a Wittgenstein es un mayor compromiso con la noción de interacción social, con una interacción social que se desarrolla anticipando los presupuestos trascendentales necesarios para que la práctica cotidiana sea fiel reflejo de los imperativos de la comunicación.

El principal error de la propuesta de Wittgenstein, al igual que ocurre con la de Heidegger, es que aplica una perspectiva contextualista. Como hemos analizado, las deficiencias que derivan de dicha perspectiva son dos: un cierto idealismo lingüístico (concretado en el análisis de la función lingüística de apertura del mundo) y una mala comprensión del carácter universalista de la modernidad. Superar dichos errores implica, por tanto, reformular los planteamientos teóricos de Heidegger y Wittgenstein asumiendo el análisis de la función cognitiva del lenguaje y de la relación intersubjetiva definida

²⁴³ O del *último* Wittgenstein, aceptando la terminología de Isidoro Reguera: I. Reguera, *La miseria de la razón*, Taurus, Madrid, 1980, p. 12.

entre los sujetos que participan en un proceso interactivo. Exige, en definitiva, reivindicar una visión del giro lingüístico que sea capaz de concebirlo como un verdadero cambio de paradigma.

En el panorama actual existe una línea teórica que va a resultar atractiva a Habermas por cubrir el terreno intermedio entre la tradición filosófica (que comete los errores objeto de crítica en este apartado) y su propuesta comunicativa. Las diversas filosofías del lenguaje han sido víctimas de la escisión definida entre una semántica de la verdad, por un lado, y el historicismo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y las aperturas del mundo de Heidegger, por otro. La línea teórica reivindicada por el autor frankfurtiano, por el contrario, es capaz de rentabilizar las potencialidades del giro lingüístico enfrentándose al contextualismo inspirado por Wittgenstein y Heidegger y a un análisis lingüístico debilitado que aborda con nuevos medios los viejos problemas planteados por Kant y Hume. Esta perspectiva la representan autores como Putnam, Dummett, Apel o Brandom:

Simplificando mucho, podemos caracterizar la historia de la filosofía teórica en la segunda mitad de nuestro siglo mediante dos corrientes principales. De un lado tenemos una especie de sinopsis de sus dos héroes Wittgenstein y Heidegger. El historicismo de segundo nivel de los juegos de lenguaje y la epocal apertura del mundo son la fuente de inspiración común para una teoría de la ciencia postempirista, una filosofía del lenguaje neopragmatista y para una crítica de la razón postestructuralista. Por el otro lado tenemos la prosecución empirista de un análisis del lenguaje que parte de Russell y Carnap y se caracteriza por una comprensión meramente metodológica del giro lingüístico. Esta corriente adquiere con las obras de Quine y Davidson prestigio e influencia a escala planetaria. (...) Pero en el contexto actual me interesa una tercera corriente en la que cabe incluir a autores con posiciones tan distintas como Putnam, Dummett o Apel. Estos autores comparten entre sí el hecho de tomarse en serio el giro lingüístico –entendido como un cambio de paradigma–, sin por ello pagar el precio de una equiparación culturalista de lo que es verdadero con un mero tener por verdadero. Es característica de esta corriente una doble toma de postura, por una parte, contra un tímido análisis del lenguaje que sólo pretende solucionar los venerables problemas de Kant y Hume con nuevos medios, y, por otra parte, contra un particularismo semántico enemigo de la Ilustración que pasa por alto el autoentendimiento racional de los sujetos capaces de lenguaje y acción como seres racionales²⁴⁴.

Tal y como se desprende de esta cita, la posición teórica de los autores referidos (Apel, Putnam, Dummett o Brandom) parece satisfacer las pretensiones de Habermas al superar las deficiencias que derivan de la tradición filosófica que hemos criticado en este apartado. No obstante, también tendremos que conocer los errores o limitaciones en las que incurre esta prometedora línea teórica y que justifican la necesidad de reivindicar la teoría de la acción comunicativa. Habermas toma dos decisiones previas (es decir, anteriores a cualquier demostración) que dan por supuesto el requisito de intersubjetividad y trascendencia. A estas decisiones previas se les suma la necesidad de

²⁴⁴ *Verdad y justificación*, pp. 84-85 y *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 71-72.

mantener la diferencia establecida por Kant entre razón práctica y razón teórica. Estos tres supuestos son los que utiliza Habermas para hacer una valoración crítica de la propuesta de Apel, Putnam, Dummett y Brandom llegando a la conclusión de que para superar sus errores es necesario radicalizar sus propuestas adoptando las premisas de un pragmatismo kantiano que, inspirado en el planteamiento teórico de Humboldt, aporta una lectura intersubjetiva de Kant.

3.3. Entre la tradición y la pragmática formal: Apel, Putnam, Dummett y Brandom

Las dificultades que surgen tras el giro lingüístico se concretan en dos cuestiones o temas importantes para la filosofía teórica: la cuestión epistemológica del realismo y la cuestión ontológica del naturalismo; es decir: cómo compatibilizar el supuesto de un mundo independiente de nuestras descripciones con la constatación de que todo acceso al mundo está mediado lingüísticamente y, por otro lado, cómo compatibilizar la normatividad con la contingencia de las formas socioculturales de vida. En este sentido, Habermas describe el pragmatismo kantiano como una respuesta a las consecuencias epistémicas que derivan de la sustitución de la filosofía de la conciencia por la filosofía del lenguaje. Esta sustitución nos obliga a superar el mentalismo asociado al paradigma de la conciencia en la medida en que, como sujetos cognoscentes, no podemos desligarnos del mundo de la vida definido intersubjetivamente. Por tal motivo, tenemos que atribuir a las condiciones de intersubjetividad el papel trascendental que Kant reservó a las condiciones subjetivas de la experiencia objetiva. La interpretación habermasiana del pragmatismo kantiano no es más que un recurso *ad hoc* para defender tres de sus premisas teóricas fundamentales: el antimentalismo (supuesto que apoya teóricamente en el giro lingüístico), la intersubjetividad (supuesto que apoya teóricamente en el mundo de la vida) y la trascendencia (supuesto que apoya en la naturaleza trascendental e inmanente de la razón). Veamos, no obstante, cómo fundamenta Habermas dicho pragmatismo kantiano a partir de la revisión crítica de Apel, Putnam, Dummett y Brandom.

Apel (que fue uno de los primeros autores en reconocer las coincidencias existentes entre Wittgenstein y Heidegger) atiende desde los años cincuenta, afirma Habermas, a una doble preocupación teórica: oponerse al insuficiente análisis lingüístico que sólo pretende resolver con nuevos métodos los viejos problemas planteados por Kant y Hume y evitar el relativismo semántico que impide hacer un diagnóstico adecuado de la modernidad. Apel critica las teorías que pretenden analizar el significado y la comunicación en términos intencionales e instrumentales y, al tiempo, nos previene del

peligro de autonomizar, frente a la función cognitiva del lenguaje, la función de apertura del mundo²⁴⁵ evitando, de esta forma, las derivas contextualistas que Habermas denuncia en el caso de Heidegger y Wittgenstein. Con el objetivo de evitar los riesgos que encierra la posibilidad de situarse en el extremo opuesto al contextualismo, Apel reivindica la complementariedad de una perspectiva universal de pensamiento y una proyección particular de sentido. La finalidad de este autor es analizar la commensurabilidad de las distintas perspectivas del mundo a través del análisis de los universales pragmáticos²⁴⁶. Para conseguir este objetivo defiende la tesis de que el lenguaje se acredita de forma indirecta gracias a las prácticas cognitivas que el propio lenguaje nos permite llevar a cabo. Apel se enfrenta a la multiplicidad de las visiones del mundo formulando dos diferenciaciones: por una parte, distingue el sentido semántico *a priori* de las imágenes lingüísticas que manejamos sobre el mundo (y que son plurales) del objeto de análisis de las ciencias del espíritu y de la naturaleza; por otra parte, diferencia el *a priori* de la experiencia del *a priori* de la argumentación (con lo cual es capaz de distinguir el proceso de constitución de objetos del proceso de reflexión sobre la validez). La reflexión sobre la validez pone de manifiesto las condiciones de índole comunicativa presentes en la búsqueda cooperativa de la verdad (para lo que Apel se basa en el modelo de comunidad de investigadores de Peirce). Este hecho le permite, no sólo elaborar una noción discursiva de verdad, sino que además le proporciona una perspectiva para elaborar una ética del discurso fundamentada en la interpretación intersubjetiva del imperativo categórico.

De las tesis expuestas podemos fácilmente concluir la coincidencia de Habermas con el planteamiento de Apel ya que, por un lado, permite resolver algunos de los problemas detectados en Heidegger y Wittgenstein y, por otro, resuelve dichos problemas partiendo de unas premisas coincidentes con las tesis habermasianas (no en vano, según reconoce el propio Habermas, es el autor vivo que de forma más persistente le ha influido). El autor frankfurtiano elogia el mérito teórico de Apel al ser capaz de conjurar el riesgo del contextualismo (al diferenciar el *a priori* de la experiencia del *a priori* de la

²⁴⁵ En *Verdad y justificación*, p. 90, nota 51, Habermas expone cómo, en la medida en que siempre ha apoyado la crítica de Apel a la autonomización de la función de apertura del mundo, el planteamiento del segundo capítulo del libro de C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, es erróneo.

²⁴⁶ Definidos como aquellos elementos que permiten establecer las condiciones de la comunicación general y de la situación concreta de habla; véase: Apel, “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, K. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976 y 82. Cuando Habermas analiza el tema de los presupuestos universales se basa en la referencia teórica de Apel con una finalidad clara: demostrar que la identificación de los universales pragmáticos implica, necesariamente, tener en cuenta las condiciones normativas que posibilitan el entendimiento.

argumentación) y reconocer la importancia de la reflexión argumentativa en el proceso de búsqueda de la verdad (aportación que Habermas echa de menos, sobre todo, en la propuesta wittgensteiniana). Al concebir el lenguaje como una especie de conciencia general reformulada en términos pragmáticos, Apel abre vías teóricas para la validez del entendimiento, el autoentendimiento, el pensamiento conceptual, el conocimiento objetivo y la acción con sentido. Por tales razones, Habermas no tiene demasiadas dificultades para asumir la pragmática trascendental de Apel en la medida en que, defiende, es un buen recurso para hacer frente a las principales debilidades de la historia de la filosofía teórica de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, existe un aspecto en el que Habermas marca distancias con el proyecto teórico apeliano: a pesar de que el interés de Apel está marcado por la preocupación hermenéutica, dicho proyecto teórico incurre en un grave error al no incluir una teoría del significado definida en los términos de la tradición analítica²⁴⁷. El objetivo de Habermas es, en consecuencia, potenciar los rendimientos de esta pragmática trascendental utilizando el fundamento de la teoría analítica del significado. La teoría del significado analítica (o más bien, el acercamiento crítico a dichas teorías) le ofrece a Habermas la posibilidad de elaborar su pragmática universal o formal. Esta pragmática universal le permite aminorar la intensidad del dilema planteado entre la perspectiva empírica y la perspectiva trascendental en la medida en que, afirma, hablar de una investigación trascendental tiene sentido siempre y cuando los procesos de entendimiento se inserten en procesos de experiencia (hecho al que se refiere con la noción de experiencia comunicativa)²⁴⁸. Y aquí, justamente, es donde radica el error de Apel: al no tener en cuenta las posibles aportaciones de una teoría del significado analítica hace una interpretación del *a priori* de la comunicación que está demasiado contaminada por la concepción trascendental de Kant. Este hecho impide a Apel transitar de una pragmática trascendental a una pragmática universal²⁴⁹.

Otro autor capaz de superar en buena medida las deficiencias teóricas de la tradición filosófica es H. Putnam. Putnam interpreta el giro lingüístico como un verdadero cambio de paradigma al evitar los riesgos del contextualismo (de nuevo en los

²⁴⁷ Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985; Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991 y Habermas, *Verdad y justificación*, p. 92.

²⁴⁸ El papel que juega la experiencia comunicativa en la metodología social lo expuso Habermas en “Thoughts on the Foundation of Sociology in the Philosophy of Language”, Universidad de Princeton, 1971. Esta conferencia se incluye en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 19-111 con el título “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”.

²⁴⁹ Véase: A. Maestre: “Las diferencias y relaciones entre Habermas y Apel”, *Zona Abierta*, 43-44, 1987, pp. 113-138.

términos criticados a Heidegger o Wittgenstein) sin renunciar a un enfoque trascendental. Putnam²⁵⁰ coincide con los objetivos del pragmatismo kantiano de Habermas al centrar su interés teórico en analizar el proceso de aprendizaje desde la perspectiva de una referencia al objeto que se mantiene invariable: la referencia debe mantenerse invariable en contextos descriptivos distintos, tanto si hacemos mención a la praxis científica como a la praxis cotidiana. No obstante, el problema de la referencia se acentúa en la práctica de la investigación científica, afirma el autor frankfurtiano, en la medida en que en este contexto se pone en cuestión algo fundamental si no somos capaces de dar una buena explicación al problema de la referencia: cómo podemos hablar de progreso epistémico si los contextos teóricos cambian. Siguiendo los pasos de un realismo pragmático, Putnam ofrece una solución que se adapta convenientemente a la propuesta habermasiana: la suposición de un mundo de objetos (objetos que se relacionan según determinadas leyes y que existen independientemente de las descripciones) actúa como un *a priori* sintético para la investigación científica y la elaboración de teorías. El contexto teórico tiene, por un lado, una función trascendental en la medida en que permite definir formas de aprendizaje pero, por otro lado, tiene un carácter falible en la medida en que el proceso de aprendizaje puede obligar a una revisión de los conceptos²⁵¹. En consecuencia, todo acto de referencia se lleva a cabo admitiendo la posibilidad de variaciones en la forma de realizar la adscripción dependiendo del contexto epistémico:

La presencia de alternativas posibles expresa la intuición realista de que nos referimos provisionalmente a una extensión (del concepto) que suponemos independiente del lenguaje. La extensión –supuesta como invariable– del concepto que permite realizar la referencia no puede asimilarse en ningún momento a un significado disponible criterialmente, puesto que entonces no sería posible una reinterpretación empíricamente fundamentada de un concepto para clases naturales que se mantuviera constante en sus referencias. Putnam explica cómo es esto posible mediante el doble papel descriptivo-referencial de los componentes indexicales del significado. Efectivamente, los mismos estereotipos, aunque inicialmente se hayan utilizado como designaciones, pueden ser utilizados predicativamente en otras situaciones epistémicas para la descripción de los mismos objetos identificados ahora de modo distinto; ello permite examinar el grado de adecuación de la definición y posibilita su revisión en caso necesario²⁵².

Para evitar el posible círculo vicioso es necesario que el uso indexical no dependa totalmente de la descripción. Las formas diferentes de referirse a un mismo

²⁵⁰ H. Putnam, “El significado de significado”, *Teorema* XIV/3-4, 1975; *Mind, Lenguaje and Reality*, Philosophical Papers Bd.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1975; “Realism and Reason”, Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge, Londres, 1978; *Representation and Reality*, Cambridge Mass, MIT Press, 1998; *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

²⁵¹ Habermas incide en el hecho de que, para Putnam, desdibujar la diferencia existente entre una concepción verdadera y una concepción sólo tenida por verdadera impide desarrollar un análisis adecuado del proceso reflexivo de aprendizaje; véase: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 177-179.

²⁵² *Verdad y justificación*, pp. 45-46.

objeto deben tener un origen práctico común: el mundo sobre el que se actúa y sobre el que se habla es un mundo compartido; por tanto, las referencias semánticas están asociadas a la práctica y garantizadas realizativamente. La garantía que ofrece el carácter realizativo de la referencia no se ve afectado por las variaciones de la praxis cotidiana en lo tocante a un mayor nivel de exigencia. Putnam admite la posibilidad de mejorar la manera de definir conceptualmente un objeto sin poner en riesgo la invariabilidad de la referencia; es decir, es capaz de compatibilizar la pluralidad de descripciones con el realismo interno²⁵³: la forma de ver el mundo (el saber del lenguaje) varía de forma independiente del saber del mundo.

Sin embargo, nos queda por resolver un problema importante: la invariabilidad de la referencia en enunciados contrapuestos no nos permite determinar cuál de dichos enunciados es el verdadero. En la medida en que la verdad de los enunciados sólo puede fundamentarse a través de otros enunciados, tenemos que hacer frente a la cuestión, nada baladí, de cómo podemos defender una definición no epistémica de la verdad cuando la única manera que tenemos de definir las condiciones de verdad es mediante razones, o sea, de manera epistémica. La realidad está impregnada lingüísticamente; por tanto, no contamos con enunciados básicos que nos sirvan, en caso de problemas, como punto de apoyo. Una posible solución sería admitir que la verdad de los enunciados se define por su coherencia con otros enunciados aceptados, pero este contextualismo radical pondría en peligro el carácter universal de la verdad, la posibilidad de aprendizaje y las tesis del realismo. Una alternativa más satisfactoria, para los intereses de Habermas, es aquella que permite definir una referencia que trascienda al lenguaje y una verdad que sea inmanente al mismo. Desde esta perspectiva, un enunciado es verdadero si es capaz de superar todas las tentativas de refutación que se definan en el marco ideal de los discursos racionales²⁵⁴. Adoptando esta interpretación, se le atribuye un rasgo trascendente a la validez empírica formulada por Putnam al identificar como función del contexto teórico la posibilidad de definir formas de aprendizaje. De esta manera, se evitan las falacias de tipo objetivista sin correr los riesgos del relativismo. Sin embargo, la propuesta de

²⁵³ Habermas define el realismo interno como aquella propuesta "...que destaca que las condiciones de objetividad del conocimiento sólo pueden analizarse *en relación* con las condiciones de intersubjetividad de un entendimiento sobre lo dicho", *Verdad y justificación*, p. 230.

²⁵⁴ Véase, apartados 6.3.1, 6.3.1.1. y 6.3.1.2.

Putnam sigue siendo deficitaria en un aspecto relevante: fundamentar el momento de incondicionalidad de las normas morales²⁵⁵.

Un autor capaz de superar algunas de las limitaciones teóricas de Putnam es Brandom, al formular una teoría que, según Habermas, puede ser considerada como una de las representaciones más elaboradas de la pragmática lingüística de tipo analítico. Habermas valora de forma muy positiva la aportación hecha por R. Brandom en *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*²⁵⁶ al ámbito de la filosofía teórica. Con lo que Habermas considera una precisa y concienzuda amalgama de semántica inferencial y pragmática formal, logra dar un fundamento convincente a planteamientos como el de la pragmática trascendental de Apel o el constructivismo de Erlangen, al tiempo que manifiesta una serie de convergencias con la pragmática formal habermasiana. Conjugando una pragmática de tipo discursivo con la semántica inferencial de W. Sellars, ofrece una explicación de la objetividad de las normas conceptuales a través del proceso intersubjetivo de argumentación. Por tal motivo, el análisis del lenguaje lo desarrolla desde una perspectiva discursiva que hace hincapié en el momento práctico en el que se define el intercambio de actos comunicativos. De esta forma, los participantes evalúan las pretensiones de validez de los demás en relación a las suyas propias en una especie de sistema de puntuación:

La práctica discursiva consiste, en el caso básico, en un intercambio de afirmaciones, preguntas y respuestas que los participantes se atribuyen mutuamente y enjuician en función de las posibles razones; se trata de un proceso en el que cada uno, desde su punto de vista, lleva las cuentas de quién estaba legitimado para qué tipo de actos de habla, quién ha aceptado de buena fe cuáles afirmaciones y, finalmente, quién ha dejado en descubierto, debido a que no ha hecho efectivas discursivamente las pretensiones de validez, la cuenta de credibilidad que en general tenía concedida y, por tanto, se ha desacreditado a los ojos de sus contrincantes. Todo participante que va haciendo “puntos” a través de sus aportaciones va contabilizando también la “puntuación” que consiguen los otros con las suyas²⁵⁷.

²⁵⁵ El debate mantenido por Habermas y Putnam sobre este tema se inicia en 1999 con una conferencia impartida por Putnam en un congreso celebrado en Frankfurt con motivo del septuagésimo cumpleaños de Habermas y que lleva por título “Valores y normas”. En esta conferencia Putnam pone en duda la capacidad de la ética discursiva habermasiana a la hora de fundamentar el discurso racional de valores. Putnam achaca esta incapacidad a la distinción establecida por Habermas entre valor y norma. Habermas contraargumenta utilizando como recurso su pragmatismo kantiano mediante el cual reivindica la necesidad de mantener la delimitación entre razón práctica y razón teórica, delimitación que Putnam no es capaz de sostener. Por tal motivo, defiende Habermas, este autor no encuentra obstáculos a la hora de equiparar la validez de los enunciados empíricos con la validez de los enunciados evaluativos, lo que supone un grave error. Para profundizar en este debate, véase: H. Putnam y J. Habermas, *Normas y valores*, Trotta, Madrid, 2008. Especialmente recomendable es la esclarecedora Introducción de Jesús Vega Encabo y Francisco Javier Gil Martín que lleva por título “Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate sobre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas”, op. cit., pp 9-46.

²⁵⁶ Brandom, Cambridge Mass, 1994; véase también: Habermas, *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 179-183.

²⁵⁷ *Verdad y justificación*, p. 140.

Este modelo pragmático da continuidad a las intuiciones de Wittgenstein por dos razones: en primer lugar, porque el saber manifestado proposicionalmente se supedita al saber práctico (que es un saber anterior a la predicación, es decir, un saber antepredicativo); en segundo lugar, porque esta praxis de índole social es prioritaria frente a las intenciones individuales (con lo cual se incide de nuevo en el antimentalismo, requisito imprescindible para Habermas). Brandom evita el mentalismo al no plantear el interrogante sobre la verdad en términos descriptivos sino realizativos: no nos preguntamos qué es la verdad sino cómo actuamos cuando algo se interpreta como verdadero. El problema de *qué quiere decir entender un enunciado* se convierte en *qué hace el intérprete cuando considera al hablante como alguien que sostiene una pretensión de verdad con su acto de habla*. En este caso lo relevante es *cómo qué* toma el intérprete el acto de habla. El punto central de esta propuesta consiste en definir cómo el intérprete entiende el acto de habla, ya que el estatus de un determinado enunciado depende de cómo dicho intérprete valore la pretensión de verdad sostenida por el emisor o la emisora. Esta perspectiva privilegia la actitud de participante y la práctica discursiva, práctica que permite el enjuiciamiento a través de razones.

Para poder llevar a cabo la conexión de la práctica discursiva con una teoría semántica (hecho en el que radica la verdadera originalidad de Brandom como afirmamos anteriormente), este autor se basa en la explicación del significado de Dummett²⁵⁸. Según esta teoría, el entendimiento de una aseveración se produce cuando conocemos las condiciones que permiten afirmarla y las consecuencias que derivan de la aceptación de tal afirmación. Dummett reivindica (oponiéndose en este caso al segundo Wittgenstein) la perspectiva de Frege al insistir en la tesis de que la verdad de los enunciados se mide por su capacidad para reproducir hechos y no por la adecuación de un sujeto a los usos comunicativos de su comunidad. Las reglas que regulan el uso expositivo del lenguaje permiten la referencia a un mundo que se supone objetivo y cuya existencia no depende de los usos y costumbres sociales. Por otro lado (y en este caso en contra de Frege y a favor de Wittgenstein), Dummett defiende la tesis de que el lenguaje se inserta en una práctica comunicativa y, por tanto, su estructura sólo puede aclararse recurriendo a dicha praxis²⁵⁹. Para Dummett, en definitiva, es imposible describir la comunicación sin la

²⁵⁸ “Language and Communication” y “Language and Truth”, *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1993; “What is a Theory of Meaning?”, G. Evans, J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

²⁵⁹ De esta forma, Dummett defiende una semántica veritativa transformada epistémicamente. En la nota 14, p. 16 de *Verdad y justificación*, Habermas señala el hecho de que A. Matar caracteriza como

exposición (ya que caeríamos víctimas de una reducción intencionalista de la comunicación), ni la exposición sin la comunicación (en la medida en que, actuando de esta forma, obviaríamos las condiciones epistémicas). Lo que pretende la persona que actúa como emisora es que la persona que actúa como receptora llegue a compartir su opinión. Para que esto sea posible es preciso el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de verdad supuesta. Como el acceso no mediado a la verdad es imposible, el entendimiento de una oración depende de que se sepa (o no) cuándo las condiciones de verdad están satisfechas (satisfacción que depende de las razones que un sujeto maneja a la hora de demostrar que una oración es verdadera). Por tal motivo, podemos afirmar que existe una relación interna entre exposición y comunicación.

Dummett, al vincular las condiciones que permiten afirmar la verdad con el conocimiento que los sujetos poseen de dichas condiciones, es capaz de superar, según afirma Habermas, una de las tres deficiencias fundamentales que derivan de la noción semántica de Frege²⁶⁰. Dummett, basándose en la distinción *truth* y *assertibility*, hace hincapié en las circunstancias en las que un intérprete reconoce si las condiciones que hacen verdadera una oración se satisfacen, privilegiando así las condiciones en las que la verdad de una determinada oración se justifica públicamente en términos de aceptabilidad racional²⁶¹. Sin embargo, y esto a pesar de que Dummett defiende la relación existente entre las funciones expositiva y comunicativa, no es capaz de distanciarse de la posición analítica imperante, afirma Habermas, configurando su teoría del significado como un mecanismo para traducir al ámbito lingüístico las cuestiones epistemológicas tradicionales²⁶². Habermas critica a Dummett por su poco compromiso con la praxis (es

kantianismo lingüístico el constructivismo antirrealista de Dummett; A Matar, *From Dummett's Philosophical Perspective*, Walter de Gruyter, Berlin, 1997, pp. 53-57.

²⁶⁰ Las otras dos deficiencias son: 1) limitar el análisis de los significados a las proposiciones, obviando de esta forma los aspectos pragmáticos (deficiencia corregida por Austin con su teoría de los actos de habla) y 2) limitar el análisis del significado a los enunciados asertóricos (limitación que es superada por las teorías modales de Stenius, Kenny y Tugendhat al someter las fuerzas ilocucionarias a un análisis semántico). Habermas insiste en que las deficiencias de los enfoques semánticos se manifiestan, incluso, cuando se enfrentan a las oraciones de tipo asertórico (refiriéndose a todos aquellos casos que no pueden ser tratados como oraciones predicativas simples).

²⁶¹ Habermas insiste en el hecho de que el potencial racional del ámbito de la acción comunicativa lo analiza Wittgenstein, desde una perspectiva microscópica, a través de la noción de comportamiento guiado por reglas (con lo cual, inspira la versión no empirista de la tradición fregeana que se concreta en autores como Dummett o Brandom). Estos autores (a diferencia de Carnap, Quine o Davidson) parten de las prácticas reguladas normativamente y definen un plexo de sentido intersubjetivamente compartido.

²⁶² Estoy completamente de acuerdo con Jiménez Redondo cuando afirma que Habermas olvida que *What is a Theory of Meaning (II)* es continuación de *What is a Theory of Meaning (I)* en la que Dummett critica a todas las teorías holistas del significado. Por tanto, para ser coherente, Habermas tendría que prescindir de sus referencias a Dummett desde el momento en que introduce la noción de mundo de la vida como noción complementaria a la de acción comunicativa ya que esto implica defender una visión holista del significado incompatible con el planteamiento no holista de Dummett. A Habermas le interesa pasar por alto esta

decir, con el ámbito comunicativo), lo que le lleva a privilegiar la dimensión teórica como posible reacción al estatus derivado que ésta adquiere en las *Investigaciones Filosóficas*.

Como indicamos anteriormente, Habermas considera que la verdadera originalidad de Brandom radica en intentar conectar la práctica discursiva con una teoría de corte semántico (para lo cual se basa en la explicación de significado de Dummett, definida esquemáticamente en los párrafos anteriores). Si es el saber del lenguaje el que le permite al intérprete conocer las reglas que rigen las consecuencias y las condiciones de uso de una expresión lingüística, es la semántica la que determina la relación establecida entre ésta y la pragmática: la toma de postura ante las pretensiones de validez (que representa la dimensión pragmática) se establece según las pautas definidas por los componentes semánticos de la expresión. De esta forma, la convención semántica sirve de garantía a la convención pragmática. Este planteamiento, no obstante, no garantiza hacer frente al idealismo de la apertura lingüística del mundo que marcaría los límites de una comunidad lingüística.

La noción de objetividad la utiliza Brandom como recurso para diferenciar lo que los sujetos creen saber de lo que saben realmente. Si el intérprete parte, al observar objetos, de perspectivas distintas a las de la persona hablante es posible que llegue a defender un juicio distinto a ella al ser consciente de consecuencias que han pasado inadvertidas. Por tal motivo, el intérprete puede rechazar la pretensión de verdad atribuida al hablante. Esto implica que el enunciado respecto al cual se defiende una pretensión de verdad posee un potencial inferencial superior al que manifiesta su contenido (lo que posibilita la crítica por parte de otro sujeto). No obstante, este planteamiento deja sin resolver el problema de la objetividad en la medida en que el oponente crítico también puede estar equivocado. Brandom intenta hacer frente a este problema sosteniendo que las percepciones constituyen la base empírica de juicios que

incompatibilidad con el objetivo de hacer hincapié en aquellos aspectos en los que la propuesta de Dummett se adecúa a sus intereses teóricos. Según Jiménez Redondo, a Habermas le interesa resaltar las coincidencias con Dummett, en vez de insistir en las incompatibilidades, porque quiere sacar provecho del giro epistémico de la semántica veritativa (M. Jiménez Redondo, "Pragmática universal y autonomía del significado", op. cit., p. 157 y pp. 175-179). Estas ventajas, como hemos comentado, se traducen en la importancia concedida al ámbito comunicativo y al plexo de sentido intersubjetivamente compartido. A estas ventajas se les une el antimentalismo. Habermas defiende que el problema que surge a la hora de definir el predicado "verdadero" y de explicar de manera adecuada las proposiciones se debe a una concepción mentalista de la razón. En este sentido, el autor frankfurtiano destaca dos posibles estrategias: o bien se hace frente al problema mentalista eliminando, de paso, el concepto de razón (estrategia utilizada por Davidson) o bien se desliga la noción de razón del contexto mentalista y se inserta en el marco comunicativo (estrategia elegida por M. Dummett y R. Brandom y con la que, obviamente, Habermas se identifica plenamente); véase: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, pp. 66-99.

podemos considerar como básicos o inmediatos. Habermas, sin embargo, se opone a aceptar esta alternativa como solución. Defiende que, aunque podemos considerar como cierto que las percepciones definen el punto de intersección entre el lenguaje y el mundo, esto no resuelve el problema de la existencia de un mundo objetivo que es capaz de rebatir nuestras descripciones más elaboradas poniendo en evidencia la no adecuación de las reglas semánticas. Brandom, que pretende ser coherente con las intuiciones realistas, admite que las “resistencias” que ofrece la experiencia favorecen los procesos de aprendizaje que influyen en el propio lenguaje²⁶³. Según argumenta Habermas, ese proceso semántico de aprendizaje debe ser capaz de explicar cómo la experiencia puede modificar las categorías lingüísticas. Brandom, que rechaza ofrecer una respuesta de tipo naturalista, recurre a un realismo conceptual que, según defiende el autor frankfurtiano, socava el análisis de la realidad definido como una teoría del discurso. ¿Esto por qué ocurre? Porque el realismo conceptual de Brandom es un realismo metafísico donde la objetividad queda meramente garantizada por la estructura conceptual. De esta forma, no se concede relevancia teórica a la posibilidad de fundamentar en términos trascendentales la validez empírica. Dicho de otra forma: Brandom prescinde del apoyo trascendental que proporciona la perspectiva intersubjetiva optando por el individualismo metodológico.

En concordancia con Putnam, Brandom no quiere ofrecer una explicación naturalista de la razón: al analizar el lenguaje hay que adoptar la actitud de un participante; es decir, no se puede aplicar una perspectiva objetivista o externalista. Sin embargo, esta propuesta no naturalista tiene que hacer frente al problema de cómo los sucesos que se describen en términos nominalistas pueden ser incluidos en las prácticas discursivas. Da la sensación, afirma Habermas, de que para explicar de manera adecuada

²⁶³ Brandom tiene interés en adecuar su propuesta a las intuiciones realistas, a pesar de su actitud fenomenológica. Este planteamiento es típico, señala Habermas, de aquellas perspectivas que derivan del giro lingüístico la tesis de que el lenguaje y la realidad se encuentran en íntima conexión (por lo que explicar la realidad supone referirse a lo verdadero). Y si tenemos en cuenta que la verdad de las oraciones y creencias remiten a oraciones y creencias, el lenguaje marca el límite que no podemos trascender. La virtud del pragmatismo consiste, precisamente, en sustituir la noción de verdad definida en términos representativos por un planteamiento realizativo. Sin embargo, no es posible hacer referencia a una versión única del pragmatismo. Hoy, señala Habermas, podemos diferenciar varias versiones que se distinguen entre ellas. Por un lado, se debaten entre la inevitabilidad de las intuiciones realistas o la pertinencia de su reformulación; por otro, oscilan entre concebir la práctica con el mundo en el ámbito de la acción o del discurso. Habermas se refiere a las dos intuiciones realistas fundamentales en términos de “uso cautelar” de la verdad y de uso de la verdad como validez incondicionada. En el primer caso se atiende a la posibilidad de que los enunciados, por muy bien justificados que estén, pueden llegar a considerarse falsos a la luz de evidencias nuevas. En esta situación, y en relación a la noción de referencia, se defiende que el mundo impone una serie de limitaciones contingentes. Por el contrario, la noción de verdad definida como validez incondicional supone unos enunciados verdaderos aceptados de forma universal. Desde la perspectiva de la referencia, el mundo se entiende como el mismo para todos (por lo que se supone la existencia de objetos sobre los que se enuncian hechos y la comensurabilidad del sistema de referencias).

la conexión existente entre el saber del mundo y el saber lingüístico tenemos que ir más allá del punto de vista inmanente al lenguaje. Tal y como ha puesto de manifiesto el pragmatismo, el criterio más importante para valorar la corrección de las creencias empíricas es el éxito en la ejecución de una acción. En esta relación de adecuación con la realidad hay determinadas percepciones que controlan el éxito de la acción pudiendo informar de posibles fracasos. En estas circunstancias de frustración de expectativas el sujeto se enfrenta a una realidad disonante que le retracta en su disposición a participar en un plexo de acción:

El mundo objetivo sólo puede formular esta “oposición” de un modo realizativo, en la medida en que niega su “conformidad” a las *intervenciones finalistas* en un mundo de sucesos encadenados y causalmente interpretados. De este modo, el mundo “pide la palabra” sólo en el círculo funcional de la acción instrumental. Esto explica por qué Brandom, que se mantiene fiel a un *análisis fenomenalista del lenguaje*, no tiene en cuenta la explicación pragmatista de los procesos de aprendizaje semánticamente relevantes. Naturalmente que la experiencia que los actores hacen al fracasar frente a la realidad está ella misma estructurada lingüísticamente, pero no es ninguna experiencia con el lenguaje y dentro del horizonte de la comunicación lingüística. Sólo a partir del momento en que los actores toman distancia de su trato práctico con el mundo, entran en un discurso y objetivizan la situación que “tienen a mano” para entenderse entre ellos sobre algo en el mundo, la percepción desmentidora o refutadora -que significa una confusión para sus certezas de acción- puede convertirse en una “razón” discursivamente movilizadora que penetre críticamente en la dotación conceptual y en el potencial de inferencias semánticas de las creencias existentes y, en su caso, ponga en marcha las necesarias revisiones²⁶⁴.

El análisis de la acción orientada al éxito que motiva la revisión semántica no puede llevarse a cabo de forma adecuada, señala Habermas, si nos limitamos a las actitudes de los participantes en discursos. Los juicios relacionados con la percepción juegan funciones distintas en el trato práctico con la realidad y en el proceso de fundamentación de la pretensión de verdad. Sin embargo, Brandom incide en las razones justificatorias, considerando la acción como acción lingüística. Brandom obvia, así, el hecho de que las percepciones se insertan en contextos de acción y el poder revisionista que adoptan las percepciones en el marco práctico de la solución de problemas que está regido por el éxito. Brandom no tiene en cuenta que, para que en el proceso discursivo se pueda aportar el mejor argumento, los conceptos y las normas semánticas que regulan la toma de postura deben poseer un contenido objetivo. Brandom no concibe el mundo en términos nominalistas sino adoptando un realismo conceptual metafísico: la objetividad de las reglas de inferencia y de los conceptos se define en un mundo que está estructurado conceptualmente; con lo cual, la experiencia queda relegada a ser una mediadora pasiva. Brandom defiende un idealismo lingüístico objetivo (frente al idealismo lingüístico

²⁶⁴ *Verdad y justificación*, p. 160.

trascendental de Wittgenstein) en la medida en que el mundo se concibe como la totalidad de hechos y los hechos son lo que puede enunciarse en oraciones verdaderas²⁶⁵. Según Brandom, el contenido objetivo de los conceptos existentes sólo tiene que ser desarrollado en discursos, obviándose así el proceso constructivo por medio del cual se aportan interpretaciones de lo que ocurre en el mundo a través de nuestros conceptos. La noción de objetividad definida por Brandom, denuncia el autor frankfurtiano, imposibilita que la comunidad de discurso aprehenda de forma directa el sistema de ideas que le es dado, por lo que dicha comunidad de discurso carece de autoridad epistémica. En oposición al dominio de la comunidad lingüística (en la que insiste Habermas), Brandom defiende una perspectiva individualista que no tiene en cuenta el contexto intersubjetivo de significados con los que el mundo “se aparece” gracias al lenguaje. En definitiva, Brandom no tiene en consideración uno de los aspectos más relevantes de la teoría de la comunicación habermasiana: la noción de interacción. Al hablante no le interesa sólo que el intérprete le atribuya una creencia: al hablante le interesa que el intérprete se manifieste con un sí o con un no, estableciéndose obligaciones para ambas partes. Para explicar de forma adecuada la naturaleza de la comunicación hay que tener en cuenta, por tanto, la coordinación de los planes de acción que se lleva a cabo en el proceso interactivo: entender una expresión implica usarla con el objetivo de entenderse con alguien sobre algo en el mundo. Brandom, por el contrario, defiende la perspectiva del individualismo metodológico obviando el hecho de que los participantes comparten un saber gracias al reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez. Para entender esta postura objetivista de Brandom, defiende Habermas, hay que situarse en el marco del realismo conceptual: la diferencia entre el “tener por verdadero” y la verdad se limita a la esfera individual, no es preciso que el proceso justificativo se defina recurriendo al acuerdo intersubjetivo. Este hecho se debe a que la objetividad garantiza una estructura conceptual que sólo tiene que ser desarrollada discursivamente.

Las consecuencias que un objetivismo definido desde la perspectiva del realismo conceptual tienen para el proceso comunicativo se pueden aplicar también, afirma Habermas, al ámbito moral. En la medida en que Brandom no exige más que la mera adaptación a las reacciones del contrario, reduce la práctica discursiva a un objetivo cognitivo; es decir, al ámbito de las constataciones y descripciones. Sin embargo, el

²⁶⁵Habermas prefiere concebir el mundo como el conjunto de objetos al que se refieren los enunciados posibles. Así, los hechos enunciados sobre los objetos sólo pueden formularse en “nuestro” lenguaje; *Verdad y justificación*, p. 165, nota 28.

desarrollo de un análisis adecuado de la interacción social, afirma el autor frankfurtiano, sólo puede definirse en términos trascendentales; o sea, adecuándose a los principios consensualistas del entendimiento. Por tal motivo, todo planteamiento teórico (como es el caso de Brandom) que desatienda el poder del lenguaje como *telos* del entendimiento es devaluado al ámbito de la cognición. Siguiendo este razonamiento, Habermas defiende que en la propuesta de Brandom no es posible diferenciar entre el contexto descriptivo de los hechos y el contexto prescriptivo de las normas: las oraciones normativas representan hechos normativos. De esta forma, se pueden equiparar las normas y los hechos dando lugar a un realismo moral de insospechadas consecuencias. Si queremos evitar estas consecuencias morales es necesario mantener el esquema kantiano que distingue entre razón teórica y razón práctica.

Lo que pretende Habermas con esta forma de resolver el supuesto conflicto no es más que reiterar la necesidad de un dualismo metodológico y sustentar sus premisas fundamentales: la trascendencia que subyace al encuentro intersubjetivo en el que unos sujetos, actuando en actitud realizativa, llegan a un acuerdo racionalmente motivado. Brandom no se preocupa por explicar si la responsabilidad de un sujeto respecto a su acción se identifica de manera suficiente con el acto de justificación (que es el tipo de responsabilidad epistémica a la que se restringen las aseveraciones). La pregunta que nos tenemos que plantear, señala Habermas, es la de si las normas se fundamentan tomando como referencia los hechos; pregunta a la que Habermas ofrece una clara y contundente respuesta: no. El autor de *Teoría de la acción comunicativa* aboga por mantener las diferencias existentes entre el nivel de descripción y el nivel de justificación: las normas de acción se pueden describir como hechos pero sólo pueden justificarse actuando como participantes. La responsabilidad práctica, por tanto, no se agota en la responsabilidad epistémica²⁶⁶.

Apel no es capaz de superar la trascendencia kantiana al no tener en consideración una teoría del significado definida en términos semejantes a los de la teoría analítica; Putnam no fundamenta el momento de incondicionalidad de las normas morales; Dummett no analiza adecuadamente la dimensión práctica, y Brandom (el autor más prometedor para Habermas en la medida en que se aproxima a su pragmática formal) no es capaz de definir correctamente la objetividad ni atender de forma adecuada la

²⁶⁶ Para una exposición más detallada del análisis que hace Habermas de la propuesta de Brandom: *Verdad y justificación*, pp. 135-179 y *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, pp. 93-99. Profundizaremos en este análisis en el capítulo sexto.

diferencia existente entre razón teórica y razón práctica. Habermas propone solucionar todas estas deficiencias aplicando las tesis de un pragmatismo kantiano que se inspira en el giro lingüístico y en la concepción pragmática del significado. Las características que Habermas atribuye al giro lingüístico las hemos expuesto en este capítulo. Nos resta, por tanto, desarrollar el análisis de su teoría del significado para completar la descripción de su propuesta. A este análisis dedicaremos el capítulo cuarto.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO CUARTO

Tal y como indiqué en el capítulo anterior, el proyecto habermasiano implica asumir las tesis antimentalistas del giro lingüístico y desarrollar una teoría del significado que ofrezca el debido fundamento a la acción comunicativa. El primer apartado de este capítulo lo dedicaremos a analizar la revisión crítica a la que Habermas somete diversas teorías del significado con la finalidad de examinar sus posibles aportaciones a este proyecto. La primera de dichas teorías del significado analizadas es la semántica intencional representada por Grice (a la que le dedicamos el apartado 4.1.1.). La principal objeción que Habermas formula a esta propuesta es que, asociando el significado al reconocimiento de intenciones, no describe una forma directa de entendimiento sino una forma indirecta que, además, se define de manera parasitaria. El error en el que incurre la semántica intencional de Grice es, en definitiva, no adecuar la definición del significado a las exigencias antimentalistas e intersubjetivas de la teoría de la acción comunicativa. Sólo son válidas, afirma Habermas, aquellas teorías analíticas que partan de la estructura lingüística de las expresiones y que, además, sean capaces de explicar cómo el entendimiento puede actuar como mecanismo de coordinación. Para conseguir tal objetivo teórico, un buen punto de partida es el modelo orgánico de Bühler. La principal aportación de dicho modelo es que intenta ofrecer fundamento a las tres funciones lingüísticas elementales: la función cognitiva, la función apelativa y la función expresiva, representando así las tres dimensiones de validez propuestas por Habermas. Sin embargo, el modelo orgánico de Bühler también tiene que ser objeto de algunas reformulaciones. Para llevar a cabo el examen de estas reformas, el autor frankfurtiano se basa en las aportaciones de tres corrientes fundamentales de la filosofía analítica: la semántica referencial, la semántica veritativa y la corriente pragmática del significado. A este análisis dedicaremos el apartado 4.1.2.

Las aportaciones de la semántica referencial no resultan suficientes en la medida en que limitan su análisis a la función cognitiva del lenguaje. La semántica veritativa, a pesar de que contribuye con el importante avance de asociar validez y verdad, tampoco logra representar las diversas funciones lingüísticas. A diferencia de la semántica referencial y veritativa, la corriente pragmática del significado sí es capaz de concebir el lenguaje como un mecanismo multifuncional. Ahora bien, también la versión pragmática del significado debe ser radicalizada, afirma Habermas, con la finalidad de fundamentar

convenientemente las distintas pretensiones de validez y las referencias al mundo implicadas. Para conseguir este objetivo Habermas propone una pragmática formal. La segunda parte de este capítulo la dedicaremos a analizar dicha concepción pragmática, análisis que completaré en el capítulo quinto examinando la teoría de actos de habla.

La pragmática formal, entendida como una empresa reconstructiva, la examinaremos en el apartado 4.2.1. La pragmática formal se define como una forma de investigación que tiene como objetivo reconstruir la base de validez del habla clarificando las distintas funciones pragmáticas del lenguaje. La finalidad de la pragmática formal es superar las limitaciones en las que incurre la pragmática empírica (la representada por autores como el segundo Wittgenstein, Austin o Searle) ofreciendo un contexto de reconstrucción universal. El objetivo de la reconstrucción no es elaborar leyes, como ocurre con la explicación científica, sino reconstruir las estructuras profundas para explicitar la lógica subyacente a los fenómenos comunicativos. La característica más sobresaliente de la labor reconstructiva es que ésta no podrá nunca falsar el conocimiento preteórico en la medida en que no pueden existir intuiciones falsas.

Al reconstruir la base universal de validez, la pragmática formal reivindica el vínculo de significado y pretensión de validez asignando el protagonismo teórico a una noción de interacción en la que la coordinación de acciones se orienta al entendimiento. La noción de entendimiento es, por tanto, la noción fundamental a tener en cuenta por una concepción pragmática del significado que pretenda ofrecer fundamento a la teoría de la acción comunicativa. Al hablar de una interacción orientada al entendimiento, y en la medida en que dicho tipo de interacción no suele ser frecuente en el uso efectivo del lenguaje, nos vemos obligados a presuponer una serie de idealizaciones. Estas idealizaciones nos comprometen con un trascendentalismo débil que identifica la estructura universal del uso pragmático del habla sin renunciar, por ello, a los aspectos empíricos (apartado 4.2.2.). Este trascendentalismo débil permite a Habermas actualizar la conciliación de Darwin y Kant.

CAPÍTULO 4

LA PRAGMÁTICA FORMAL: UNA ADAPTACIÓN DE LA TEORÍA DEL SIGNIFICADO A LOS PRESUPUESTOS ANTICIENTIFICISTAS Y TRASCENDENTALES

Como vimos en el capítulo anterior, Habermas pretende maximizar los rendimientos teóricos del giro lingüístico proponiendo una visión complementaria de la tradición analítica y hermenéutica. De esta combinación deriva un pragmatismo kantiano que se inspira en el giro lingüístico y en una teoría del significado que, debidamente reformulada, se convierte en el núcleo central de la pragmática formal habermasiana. La primera parte de este capítulo la dedicaremos a examinar en qué términos emprende Habermas dicha reformulación de la teoría del significado para, en una segunda parte, analizar cómo afecta el resultado de dichas revisiones a la definición de la pragmática formal.

4.1. Una revisión crítica de las teorías del significado

Para una teoría de la acción comunicativa cuyo objetivo se centra en el análisis del entendimiento concebido como mecanismo de coordinación de acciones, una teoría del significado definida en los términos de la filosofía analítica es pieza clave²⁶⁷. Esta constatación no implica, sin embargo, que podamos adoptar cualquier versión de dicha teoría. Tenemos que someter a revisión las diversas teorías del significado propuestas con el objetivo de determinar su grado de adaptación a las exigencias antimentalistas e intersubjetivas del proyecto habermasiano. Comencemos con el análisis de la semántica intencional de Grice.

²⁶⁷ *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 352-353; véase también: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 78-79. Teniendo en cuenta la inspiración sociológica de su proyecto teórico, Habermas se ve en la necesidad de matizar su reivindicación: el que se analice la noción de acción comunicativa en el contexto de una teoría del significado, afirma, no implica que dicha noción sea más apropiada para una teoría del significado que para una teoría de la acción.

4.1.1. La semántica intencional: una versión mentalista del significado

Con “*Meaning*”²⁶⁸, Grice inicia una ardua discusión que se prolonga hasta nuestros días en el ámbito de la Semiótica y la Filosofía del Lenguaje. Al hacer depender la definición del significado de las intenciones, y en la medida en que las intenciones remiten a los estados mentales, Grice actualiza un mentalismo que parecía conjurado por el giro lingüístico. Uno de los conceptos propuestos por Grice es el de significado ocasional. Con el significado ocasional este autor hace referencia a lo que en cada ocasión el hablante significa con sus palabras. Ahora bien, este significado ocasional, que depende de la noción de intención, no aboca necesariamente al relativismo: esta dimensión concreta del significado es susceptible de regularidades dando lugar a lo que Grice denomina significado atemporal. Como su propio nombre indica, el significado atemporal hace referencia a la esfera de significado en el que la convención se define independientemente del sujeto o del contexto. De esta forma, afirma Habermas, Grice transita de una perspectiva pragmática en la que el interés se centra en la intención de la persona que emite una preferencia a una concepción semántica en la que la convención remite a la expresión. De este tránsito, sigue afirmando el autor frankfurtiano, podemos hacer una doble lectura: por un lado, se puede entender que la intención del sujeto posee un carácter prioritario frente al significado de la expresión en la medida en que la convención deriva de la intención, y no al revés; por otro lado, se puede llevar a cabo una interpretación genética según la cual hay que presuponer la capacidad de tener intenciones para poder adquirir la competencia de las convenciones semánticas. Centrándose en la primera interpretación, Habermas formula dos objeciones al modelo intencional griceano.

Habermas objeta a Grice que, al hacer depender el significado de las intenciones, no está reconstruyendo el significado de una expresión tal y como ésta es utilizada en una forma directa de entendimiento. La forma directa de entendimiento implica renunciar a las intenciones, puntualiza. Por tanto, si en la formulación de Grice la persona que actúa como oyente se ve obligada a hacer inferencias de intenciones para entender una

²⁶⁸“Meaning”, *Philosophical Review*, 66, 1957, pp. 377-388. Véase también: “Utterer’s Meaning and Intentions”, *Philosophical Review*, 78, 1969, pp. 147-177; “Utterer’s Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning”, Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, University Press, Oxford, 1971, pp. 54-70. Esta propuesta intencionalista del significado la completa Lewis (*Convention*, Cambridge Mass, 1969) y la desarrollan J. Bennet (*Linguistic Behavior*, Cambridge, University Press, 1976) y R. Schiffer (*Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1972).

expresión, lo que Grice representa con su noción de significado es una forma indirecta de entendimiento. Esta forma indirecta de entendimiento remite a un modelo estratégico de interacción que sirve de equivalente funcional a la comunicación lingüística, con lo cual, el lenguaje no asume la autonomía que le puede aportar su propia naturaleza interna²⁶⁹. En esta interacción estratégica se manejan significados no convencionales que se basan en la presunción de significados convencionales definidos en términos intersubjetivos:

La distinción entre entendimiento directo y dar-a-entender indirecto puede entonces hacerse derivar de la diferencia entre significado convencional y no convencional. Pues en las situaciones que, como solemos decir, exigen un “comportamiento diplomático” el trato indirecto de unos individuos con otros exige precisamente un lenguaje altamente diferenciado. Grice reconstruye una forma derivada de comunicación, que presupone ya aquello que pretende reconstruir: un entendimiento con ayuda de símbolos de significado idéntico²⁷⁰.

Creo que la pregunta es obvia: ¿por qué debemos admitir que la forma directa de entendimiento no presupone reconocimiento de intenciones? Creo que la respuesta también lo es: porque a Habermas le interesa denostar teóricamente aquellas interpretaciones del significado que pongan en riesgo el antimentalismo. Si las intenciones implican remisión a los estados mentales, y los estados mentales deben ser eliminados a la hora de definir el significado de las expresiones, las intenciones no pueden ser tenidas en cuenta a la hora de definir dicho significado. Por este motivo, Habermas califica las interacciones que implican reconocimiento de intenciones como formas indirectas de entendimiento (es decir, como formas espurias) mientras que las interacciones que no impliquen dicho reconocimiento de intenciones, al definirse sin reminiscencias mentalistas, representan el uso directo del lenguaje. No es por ello baladí que Habermas defina la forma indirecta de entendimiento como una interacción estratégica. Afirma que la semántica intencional representa un modelo estratégico de interacción porque dicha perspectiva teórica obliga a la inferencia de estados mentales. Estos estados mentales son considerados como hechos del mundo y, como tales, son susceptibles de un análisis objetivista incompatible con la naturaleza simbólica de la interacción comunicativa.

²⁶⁹ Según afirmación de H. F. Fulda, el que Habermas formule esta crítica a Grice denota que el autor frankfurtiano no lo interpreta adecuadamente; véase: H. Fulda, “¿Es instrumental la acción comunicativa?”, op. cit., p. 264.

²⁷⁰ “Semántica intencional”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 286-287; véase también: *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 353.

Para hacer frente a los riesgos teóricos que encierra la semántica intencional de Grice, afirma Habermas, es necesario recurrir a la reformulación de Schiffer²⁷¹. Schiffer, con el objetivo de garantizar el entendimiento, propone la noción *mutual knowledge*. Con esta noción logra que tanto la persona que actúa como emisora (H) como la que lo hace como receptora (A) partan de un significado idéntico en la medida en que la preferencia explicita una intención directamente inteligible; es decir, tanto “H como A coinciden en saber que p”. Habermas celebra la inclusión del concepto *mutual knowledge* porque dicho concepto reconoce una tesis importante de su propuesta teórica, la cual exige el reconocimiento de H y A en los procesos interactivos: “H sabe que A sabe que p” y viceversa. Sin embargo, puntualiza, no es suficiente con el reconocimiento mutuo de H y A: es necesario que H explicita la intención contando con el asentimiento de A. De esta forma, la noción *mutual knowledge* queda perfectamente adaptada a las exigencias de la teoría de la acción comunicativa requiriendo que H y A interactúen comunicativamente con la finalidad de llegar a un entendimiento que supone el reconocimiento de una pretensión de validez intersubjetiva.

Tal y como comentamos anteriormente, el que Grice priorice la intención a la hora de definir el significado es merecedora de una segunda objeción. Esta segunda objeción está directamente relacionada con la primera al poner de manifiesto que la forma indirecta de entendimiento depende del entendimiento directo. Dicho en otros términos: la forma indirecta de entendimiento es parasitaria de la forma directa de entendimiento. Para apoyar esta tesis Habermas vuelve a recurrir a Schiffer. Schiffer amplía el modelo intencional de Grice hasta conseguir incluir el estatus simbólico de la expresión “x” y demostrar que dicha “x” hace referencia a un contexto semántico intersubjetivamente compartido. La reformulación del modelo de Grice propuesta por Schiffer se define como sigue: “H quiere decir algo al emitir x si y sólo si x se emite con la intención de que x tenga un cierto rasgo, de que A reconozca el rasgo como x, que del rasgo de x A infiera la intención de H de provocar una determinada respuesta r en A y de que el reconocimiento de la intención de H por parte de A sirva, al menos, como parte de la razón de A para responder con r”²⁷². Sin embargo, puntualiza Habermas, esta reformulación tiene que incluir la condición de que “x mueva de manera natural a A a inferir la intención de H”:

²⁷¹ *Meaning*, op. cit.

²⁷² “Semántica intencional”, op. cit., pp. 290-293; véase también: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 116-117.

Nuestra segunda objeción contra el modelo intencional conduce al resultado de que Grice, en su tentativa de hacer derivar el significado de una emisión lingüística de la intención del hablante, tiene que recurrir, al menos implícitamente, a la comprensión de significados naturales. Los participantes tienen que hacer uso del significado natural de gestos, imágenes, señales, características comportamentales expresivas, etc., para utilizarlas a la luz de un saber contextual ya intersubjetivamente compartido, como *sustitutos* de significados simbólicos. Este recurso a significados naturales podría remitir, desde puntos de vista genéticos, a una senda evolutiva que conduce de las comunicaciones mediadas por significados naturales al habla proposicionalmente diferenciada, pasando por las interacciones simbólicamente mediadas²⁷³.

Fijémonos en el razonamiento que sustenta la cita: la inferencia de intenciones (que, por naturaleza, no pueden conocerse de forma directa) obliga a recurrir a la mediación de significados naturales (gestos, señales...) que, a diferencia de los estados mentales que representan, son observables y pueden ser interpretados a la luz de un contexto intersubjetivamente compartido. De esta forma, Habermas se alía con la estrategia conductista de Wittgenstein²⁷⁴ y con el principio de expresabilidad de Searle²⁷⁵ intentando dar respaldo teórico a las exigencias antimentalistas del giro lingüístico. Un error en el que incurre este razonamiento es en el de suponer que no existen pérdidas significativas entre los criterios internos y los externos; es decir, creer que todo lo relevante que ocurre en el ámbito interno puede ser traducido a criterios externos, públicos e intersubjetivos²⁷⁶. Si lo que se explicitan son las señales físicas del significado (expresiones, palabras...), ¿se está afirmando que el análisis del significado se agota en el análisis de la señal física? ¿Se está suponiendo que todos los componentes del significado (entendido en términos mentales) son conscientes y explicitables? ¿No existe ningún componente mental en el proceso significativo que no sea traducible a señales públicas e intersubjetivas? Otra conclusión que puede llamar la atención, y que también se expone en la cita a la que hacemos referencia, es la de que, a partir del reconocimiento de los significados naturales, Habermas defiende un modelo evolutivo que, tomando como punto de partida dichos significados naturales, transita a la etapa de las interacciones mediadas simbólicamente y culmina con el habla proposicionalmente diferenciada²⁷⁷.

²⁷³ “Semántica intencional”, op. cit., p. 294.

²⁷⁴ Expresada, por ejemplo, en la tesis 580 de las *Investigaciones Filosóficas*: “todo criterio interno precisa criterios externos”. De esta forma, Habermas coincide con la respuesta que ofrece el segundo Wittgenstein al debate suscitado con la noción de lenguaje privado: lo importante de los estados internos es cómo hablamos de ellos, es decir, cómo las vivencias internas se traducen en criterios externos.

²⁷⁵ La máxima que rige este principio es la de que todo lo que necesite ser dicho puede decirse; véase pp. 28-29 de Searle, *Actos de Habla*, Cátedra, Madrid, 1990. Profundizaremos en el análisis de este principio en el capítulo quinto.

²⁷⁶ Véase: “Significado privado, público y compartido”, *Actas del Congreso Internacional: “La Filosofía analítica en el cambio de Milenio”*, coordinadores: Falguera López, Uxía Rivas, J. M. Sagüillo, Santiago de Compostela, 1999.

²⁷⁷ El autor en el que se basa Habermas para explicar el proceso evolutivo que comienza con los significados naturales, prosigue con la interacción simbólicamente mediada y culmina con el habla

Con la propuesta de este proceso evolutivo lo que intenta Habermas es demostrar que existe una especie de “tendencia” hacia la interacción y el manejo intersubjetivo de significados.

Teniendo en cuenta las posibles derivas mentalistas de la semántica intencional de Grice, es lógico que un autor que asume las tesis del giro lingüístico, como es el caso de Habermas, no esté dispuesto a fundamentar su proyecto teórico en dicha propuesta semántica. Cosa bien distinta es que los argumentos esgrimidos para justificar dicho rechazo sean aceptables. El argumento matriz que utiliza Habermas para criticar a Grice es que la semántica intencional no tiene como prioridad el entendimiento sino la acción orientada a fines (es decir, las acciones estratégicas). El motivo de esta interpretación es que la semántica intencional nos obliga, según afirma el autor frankfurtiano, a llevar a cabo una suposición contraintuitiva como es la de reducir el significado a las intenciones. Tal y como afirma en *Pensamiento postmetafísico*, todo análisis de los procesos de entendimiento se guía por intuiciones; por tanto, el reconocimiento de intenciones implica el manejo de un recurso contraintuitivo al no tener como objetivo dicho entendimiento. ¿Aporta Habermas algún fundamento a esta tesis o la formula basándose simplemente en un presupuesto antimentalista que actúa como criterio a la hora de tomar

proposicionalmente diferenciada, es G. H. Mead. Si bien es cierto que el autor frankfurtiano nos advierte de que la propuesta teórica de Mead no es concluyente, sí defiende que nos aporta un recurso prometedor para llevar a cabo dicha explicación. Este recurso prometedor consiste en poder explicar el tránsito desde la interacción mediada por gestos a la interacción simbólicamente mediada a través de un proceso de internalización que ofrece la ventaja añadida de que obvia la explicación psicológica. Mead define una noción de significado inmanente a la interacción que prescinde de los estados mentales. De esta forma, se justifica el coorigen de significado e intención sin tener que recurrir a las vivencias subjetivas. Sin embargo, Habermas necesita garantizar la naturaleza vinculante del carácter intersubjetivo de los significados y, para ello, propone completar la explicación interaccionista de Mead con la noción de regla del segundo Wittgenstein. No siendo suficiente ninguno de estos recursos teóricos para salvaguardar su prejuicio antimentalista y sus exigencias trascendentales e intersubjetivas, termina recurriendo a una reformulación de la noción fenomenológica del mundo de la vida. Véase: “Semántica intencional”, op. cit., pp. 294-295; Mead, *Mind, Self and Society*, Universidad de Chicago Press, Chicago, 1934; Mead, *The Philosophy of the Act*, Universidad de Chicago Press, Chicago, 1938; *On Social Psychology*, A. Strauss (ed.), Chicago, 1956; A. J. Reck (ed.), *Selected Writings*, Bobbs Merrill, Indianápolis, 1964. Las recomendaciones de Habermas sobre la bibliografía más relevante en la que se trata la obra de Mead se exponen en *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 10, nota 2. Habermas analiza la teoría de la comunicación de Mead (partiendo del lenguaje de gestos que evoluciona hacia una interacción mediada simbólicamente mediante el uso de un lenguaje de señales y, posteriormente, hacia el habla diferenciada proposicionalmente) en *ibidem II*, pp. 13-27. La necesidad de puntualizar la teoría del significado de Mead utilizando la noción de regla del segundo Wittgenstein en *ibidem*, pp. 27-37; el paso de la interacción mediada por símbolos a la interacción regida por normas (tránsito que es posible gracias a las diferentes funciones que cumple el lenguaje: entendimiento, integración social y socialización) en *ibidem*, 37-44; el proceso de formación complementario del mundo subjetivo y social lo analiza Habermas en *ibidem*, pp. 44-64. Probablemente, la investigación sobre las neuronas espejo podría ayudar a Habermas a la hora de explicar el tránsito definido por Mead desde la interacción mediada por gestos a la interacción mediada por símbolos; véase, por ejemplo: G. Rizzolatti y C. Sinigaglia, *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*, Paidós, Barcelona, 2006 (sobre todo las pp. 150-165).

decisiones teóricas? Más bien lo segundo. Prueba de ello, es el argumento que esgrime para resolver el análisis crítico de la semántica intencional de Grice: “Para una teoría de la acción comunicativa solamente resultan instructivas aquellas teorías analíticas del significado que parten de la estructura de la expresión lingüística y no de las intenciones del hablante”²⁷⁸. Dicho en otros términos: el análisis se resuelve proponiendo como tesis la premisa a demostrar.

Como ya hemos indicado en repetidas ocasiones, el antimentalismo es un requisito imprescindible para la teoría de la acción comunicativa; en consecuencia, Habermas no puede aceptar la semántica intencional. Sin embargo, no es sólo el antimentalismo uno de los principios fundadores: otro requerimiento de la propuesta habermasiana es centrar el análisis en la noción de interacción. La teoría del significado que se adecúe a las exigencias de la acción comunicativa no sólo debe ser capaz de definir en términos correctos la noción de entendimiento partiendo de la estructura de las expresiones, también debe describir cómo se coordinan entre sí las personas que interactúan en un proceso comunicativo atendiendo a las diversas funciones que puede cumplir el lenguaje. Para contemplar estos requerimientos, afirma Habermas, un buen punto de partida es el modelo orgánico de Bühler.

4.1.2. Revisión del modelo orgánico de Bühler: aportaciones de la filosofía analítica y pretensiones de validez

El modelo de Bühler²⁷⁹, que se define como una teoría de la comunicación, parte de la noción semiótica de un signo que el hablante utiliza con la finalidad de entenderse con el oyente sobre objetos o estados de cosas. Estos signos pueden ser utilizados con tres funciones distintas: la función cognitiva, que sirve para describir un estado de cosas (símbolo); la función expresiva, que se utiliza para manifestar las vivencias del hablante (síntoma), y la función apelativa, que permite plantear exigencias a los receptores (señal)²⁸⁰. En principio, Habermas coincide con Bühler en la necesidad de diferenciar estas tres funciones del lenguaje. Sin embargo, para que estas tres funciones definidas adquieran relevancia teórica, puntualiza, tienen que cumplirse una serie de

²⁷⁸ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 354.

²⁷⁹ K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1934; traducido al castellano por Julián Marías, *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid, 1950.

²⁸⁰ Habermas insiste en el hecho de que la teoría del significado sólo podrá dar razón del carácter prometedor de la teoría de la comunicación de Bühler en la medida en que sea capaz de proporcionar el mismo fundamento para las funciones apelativa, expresiva (y poética de Jakobson) que la semántica veritativa proporcionó a la función expositiva.

exigencias: 1) hay que darles una interpretación más amplia, 2) se tiene que mejorar el tratamiento semiótico y 3) tienen que desligarse del contexto de la psicología del lenguaje. Con la primera exigencia Habermas quiere profundizar en el análisis trascendental del lenguaje intentando demostrar que es un medio en el que las tres funciones están internamente relacionadas (con lo cual, no es lícito reducir el análisis del lenguaje a una visión instrumental que incida sólo en la función cognitiva y, por ende, sólo en la pretensión de verdad). Con la segunda reformulación el objetivo que persigue es incidir en la noción de interacción o coordinación de acciones. Con la tercera exigencia la finalidad es garantizar que el análisis del significado se lleve a cabo en términos antimentalistas.

Habermas remite sólo de manera indirecta a las críticas y precisiones que, desde el ámbito de la psicología y de las ciencias del lenguaje, se han formulado al modelo de Bühler²⁸¹. Este hecho se justifica porque, según afirma, las puntualizaciones más importantes las ha aportado el ámbito de la filosofía analítica²⁸². Dichas puntualizaciones son las más relevantes porque mejoran la teoría de la comunicación desde dentro, o sea, utilizando como recurso el análisis formal de las reglas que determinan el uso de las expresiones lingüísticas²⁸³. En este sentido, las tres corrientes de la filosofía analítica que más han aportado son la semántica referencial, la semántica veritativa y la pragmática²⁸⁴.

Si hablamos de la semántica referencial tenemos que remitirnos a Carnap²⁸⁵ quien, inspirándose en la teoría del signo de Peirce y Morris, emprende el análisis de la función cognitiva del signo desde una perspectiva sintáctica. Una de las consecuencias más importantes de esta nueva forma de concebir el análisis del signo es que va a ser el sistema o la oración (en vez del signo aislado) quien se convierta en portador del significado. Dicha oración posee una forma definida por las reglas sintácticas y un

²⁸¹ Véase: G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Niemeyer, Tübingen, 1980; W. Buse, "Funktionen und Funktion der Sprache", Schlieben-Lange (ed.), *Sprachtheorie*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1975.

²⁸² Excepción hecha con R. Jakobson, "Linguistics and Poetics", T. A. Sebeok (ed.), *Style and Language*, MIT Press, Nueva York-Londres, 1960, pp. 350-377.

²⁸³ Mejorar la teoría de la comunicación desde dentro supone no aplicar una actitud externa u objetivista; desarrollar un análisis formal implica aprehender la estructura general. Circunstancias coincidentes, como vemos, con los presupuestos habermasianos.

²⁸⁴ El ámbito de la discusión quedó dominado básicamente por estas tres corrientes, afirma Habermas, debido al fracaso del behaviorismo lingüístico a la hora de explicar la noción de significado sin tener en cuenta el contexto, la identidad de los significados lingüísticos y la adquisición de la competencia para generar expresiones lingüísticas.

²⁸⁵ "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2, 1931; *Logische Syntax der Sprache*, Springer, Wien, 1934; *Introduction to Semantics (Studies in Semantics, volumen I)*, Harvard University Press, Cambridge, 1942; *Formalization of Logic (Studies in Semantics, volumen II)*, Harvard University Press, Cambridge, 1943; *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, University of Chicago Press, Chicago, 1947.

contenido semántico que se establece por la referencia a los objetos o estados de cosas. Con su sintaxis lógica (y los supuestos fundamentales de la semántica referencial) Carnap es capaz, afirma Habermas, de emprender el análisis formal de la función expositiva del lenguaje. Sin embargo, la función apelativa y expresiva (las otras dos funciones del lenguaje reconocidas por el modelo orgánico de Bühler) son consideradas ámbitos pragmáticos y, en consecuencia, son relegadas a un análisis de tipo empírico. Someter la función expresiva y apelativa del lenguaje a una interpretación empirista no es admisible para el autor frankfurtiano en la medida en que las tres funciones tienen que ser objeto de un análisis formal con la finalidad de evitar contagios objetivistas. Hay que esperar, por tanto, a la semántica veritativa para que la teoría del significado se establezca definitivamente como ciencia formal.

La semántica veritativa fundada por Frege, y desarrollada por el primer Wittgenstein, Davidson o Dummett, privilegia la relación que el lenguaje mantiene con el mundo. Desde esta perspectiva, el significado de una oración se entiende en la medida en que se sepa bajo qué condiciones es verdadera dicha oración: el significado de un elemento de la oración se conoce en la medida en que se conozca la aportación que hace ese elemento a la verdad de la oración. Ahora bien, la gran contribución de la semántica veritativa, afirma Habermas, es que dicha concepción teórica es capaz de clarificar la relación que existe entre el significado de una expresión y la validez de la oración. ¿Por qué es importante para Habermas incidir en esta posible aportación? Porque la interpreta como un antecedente de su propia intención teórica que consiste en relacionar significado y pretensión de validez²⁸⁶. Sin embargo, la propuesta de la semántica veritativa es insuficiente en la medida en que, al basarse en la función cognitiva del lenguaje, sólo se preocupa por relacionar la verdad con el significado, siendo objetivo de Habermas asociar la noción de significado con la esfera de la verdad, de la rectitud y de la veracidad²⁸⁷.

Independientemente de que podamos discutir la solidez de esta afirmación (hecho en el que incidiremos sobre todo en el capítulo quinto) creo que existe un argumento de base que también podría ser objeto de debate: determinar si la estructura y

²⁸⁶ Vínculo al que hacemos mención en el capítulo segundo y que analizaremos en el capítulo quinto.

²⁸⁷ Según afirma Jiménez Redondo, cuando Habermas profundiza en el análisis de la semántica veritativa (Jiménez Redondo supone que a través del libro de Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 2003) tuvo que reconocer la crítica formulada por McCarthy en la que se hace referencia a la posibilidad de que la acción comunicativa implicase una falacia *petitio principii*. La reacción habermasiana supuso la conversión de la pragmática universal en una teoría del significado a partir de *Teoría de la acción comunicativa*. De esta forma, Habermas emprende una reformulación de la semántica veritativa, no limitando la relación de significado y validez a la verdad sino ampliándola a otras dimensiones; véase: *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, pp. 161-162 y 168-175.

dinámica de la validez se conciben de forma semejante en el contexto habermasiano y en el de la semántica veritativa. Sin entrar por el momento en detalles, creo que existen diferencias importantes entre una concepción teórica en la que la validez se asocia a procesos de inferencia que, utilizando como recurso el lenguaje formal, intenta evitar las indeterminaciones del lenguaje ordinario (como ocurre con la *Conceptografía* fregeana o el *Tractatus* de Wittgenstein) y la concepción de validez habermasiana. Habermas propone una noción de validez que, tal y como indicamos en el capítulo segundo, toma como referencia para su constitución las esferas de valor weberianas. Estamos hablando, por tanto, de una noción de validez de origen sociológico. En esta circunstancia puede resultar un tanto forzado identificar la noción de validez habermasiana (que, en definitiva, actúa como un referente trascendental en el proceso racional de argumentación) y la noción de validez de la semántica veritativa. Prueba de ello es que Habermas llega a afirmar que el propósito expresado por Frege de vincular verdad y validez puede interpretarse como una empresa pragmática, afirmación que podría ser objeto de un severo debate²⁸⁸.

La gran contribución de la semántica referencial y verificacionista es que, haciendo frente a las interpretaciones psicologistas que el giro cartesiano impone al análisis lingüístico, son capaces de independizar el significado de las intenciones del sujeto (error en el que, por el contrario, incurre la semántica intencional como vimos en el apartado anterior). De esta forma, disocian el análisis del significado de los estados mentales aproximándose al planteamiento habermasiano. Sin embargo, también incurren

²⁸⁸ En la teoría de Frege se analiza la relación existente entre significado y validez en el seno de las proposiciones simples de tipo asertórico, de tal forma que la noción semántica de verdad sirve para explicar el sentido de las expresiones lingüísticas. El sentido de una proposición determinada depende de las condiciones en las que dicha proposición es verdadera. Si las proposiciones sólo pueden tener sentido en la medida en que reflejan un pensamiento completo, el significado de las palabras particulares debe evaluarse en función de la contribución que hagan a la proposición. Pero, si tenemos en cuenta que cada palabra puede participar en la formación de proposiciones distintas, tendríamos que concluir que todas las expresiones de un lenguaje están relacionadas semánticamente. Este hecho vuelve a plantear el problema de la determinación semántica de las proposiciones simples, por lo que Frege se ve obligado a manejar un principio de composición: el significado de la expresión compleja deriva del significado de los elementos que la componen. Por otro lado, al defender la supremacía de las oraciones sobre las palabras, rechaza la perspectiva tradicional que considera los símbolos de tipo lingüístico fundamentalmente como nombres de objetos. Frege describe las oraciones simples utilizando como recurso el modelo de una función a la que se le pueden atribuir diversos valores, con lo cual, puede demostrar cómo la referencia a objetos y la predicación de cualidades se relacionan entre sí insistiendo en la necesidad de diferenciar entre sentido y referencia. Estos conceptos fregeanos de sentido, referencia y verdad, nos recuerda Habermas, definen la función expositiva del lenguaje, función del lenguaje de la que derivan serios problemas para la concepción hermenéutica. Véase: Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, 1879; *Funktion und Begriff*, 1891 en la *Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft*; “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F. 100, 1892; “Über Begriff und Gegenstand”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16, 1892.

en un grave error, según diagnóstico del propio Habermas: al centrarse en la función cognitiva del lenguaje, abstraen el significado de la oración frente al significado de la emisión; es decir, centran su análisis en las expresiones lingüísticas y no en las relaciones pragmáticas²⁸⁹. La consecuencia de este hecho es que se desliga el significado de los contextos de acción, con lo cual, se estaría desatendiendo uno de los requisitos más sobresalientes de la teoría de la acción comunicativa: incluir el análisis del proceso interactivo. Sólo con las aportaciones del segundo Wittgenstein, Austin y Searle, sigue afirmando el autor frankfurtiano, la perspectiva semántica del significado transita del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas. Sólo con la teoría pragmática del significado se reconoce la importancia de la interacción y de las tres funciones del lenguaje reclamadas por el modelo orgánico de Bühler.

De la propuesta teórica del segundo Wittgenstein se podría hacer una lectura intencionalista, defiende Habermas, si se hace hincapié en la tesis de que el entendimiento de una lengua implica el dominio de una técnica. Para justificar esta posible interpretación intencionalista de las tesis wittgensteinianas, Habermas se sirve del ejemplo de los albañiles descrito en las *Investigaciones Filosóficas* afirmando que, si nos centramos en dicho ejemplo, puede llegar a entenderse que el significado de las emisiones deriva de las actividades y de los fines que persiguen los sujetos implicados²⁹⁰.

²⁸⁹ Un claro ejemplo que demuestra las deficiencias en las que incurrió el tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje llevado a cabo en el ámbito de la semántica formal inspirada en Frege es el análisis del fenómeno de la autoconciencia. Habermas, coincidiendo en este punto con E. Tugendhat, defiende que las oraciones de vivencias emitidas en primera persona del singular son un medio más adecuado para analizar el concepto de *yo* que el recurso intuitivo del *saberse a sí mismo*. Sin embargo, la perspectiva semántica no es capaz de representar de manera adecuada la noción *consigo mismo* ya que, al incidir en la relación diádica que se define entre la oración y el estado de cosas, se limita a los aspectos epistémicos (por lo que las vivencias se conciben como estados internos y, por tanto, como entidades del mundo). Para llevar a cabo el análisis correcto de la noción *consigo mismo* (que en la tradición filosófica se trató equivocadamente en términos de autoconciencia) se tiene que completar la perspectiva semántica con la perspectiva pragmática. Es, por tanto, la corriente teórica iniciada por el segundo Wittgenstein y Austin la que permite superar la visión formalista al reconocer la importancia de una esfera pragmática que pone de manifiesto la estructura proposicional y realizativa del habla. El paso siguiente consiste, según defiende Habermas, en analizar los presupuestos pragmáticos universales que posibilitan la formación de un consenso racionalmente motivado, tarea de la que él mismo se hará cargo. A pesar de lo afirmado, Habermas está de acuerdo con D. Henrich en que resulta difícil analizar en términos semánticos el problema de la autoconciencia. Pero este hecho no puede servir de excusa, puntualiza, para remitir el análisis de las expresiones gramaticales al contexto de la filosofía de la conciencia; véase: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 34; 29-37; 184-185.

²⁹⁰ Este ejemplo se plantea inicialmente en la sección 2 de las *Investigaciones Filosóficas*: “Imaginemos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras “cubo”, “pilar”, “losa”, “viga”. A las grita –B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito-. Concibe éste como un lenguaje primitivo completo”, *Investigaciones Filosóficas*, p. 19. Lo que pretende Wittgenstein con dicho ejemplo es matizar las tesis lingüísticas defendidas por Agustín de Hipona en *Confesiones*. El objetivo de esta matización es

Pero, tal y como el propio Habermas reconoce, existe una diferencia fundamental entre la propuesta pragmática de Wittgenstein y la semántica intencional: el autor de las *Investigaciones Filosóficas* entiende la práctica de los juegos de lenguaje como una forma común de acción, y no como acciones estratégicas que se definen en solitario. Por tal motivo, sigue puntualizando el autor frankfurtiano, no puede afirmarse que la teoría del significado como uso defiende el carácter instrumental del lenguaje sino que, por el contrario, incide en la praxis lingüística como un proceso inserto en una forma de vida²⁹¹.

En este sentido, Habermas considera especialmente importantes dos aportaciones teóricas de las *Investigaciones Filosóficas*: que la función expositiva del lenguaje pierda su posición de privilegio y que las nociones de significado y regla se definan de manera vinculada. Con la primera aportación señalada, el segundo Wittgenstein es capaz de superar las limitaciones cognitivistas en las que incurren la semántica referencial y veritativa al tener en cuenta las múltiples funciones que puede cumplir el lenguaje²⁹². De esta forma, Wittgenstein es capaz de incluir en su análisis los aspectos pragmáticos de la comunicación evitando la falacia abstractiva denunciada por Apel y que implica olvidar al sujeto que toma parte en la interacción²⁹³. Con la segunda aportación realizada -definiendo el significado en relación a un concepto de regla que confirma su naturaleza pública al constituirse como un indicador de caminos- Habermas celebra que Wittgenstein haya reconocido el carácter intersubjetivo del significado. Estas aportaciones teóricas son especialmente relevantes para la teoría de la acción comunicativa por dos motivos: 1) porque reconocer las diversas funciones del lenguaje implica confirmar la tríada de Bühler lo que, al tiempo, es interpretado por Habermas

proponer la noción de juego de lenguaje como fórmula teórica más adecuada para definir la dinámica de aprendizaje lingüístico atendiendo a sus múltiples funciones y formas de vida.

²⁹¹ Esta concepción no estratégica del lenguaje, que además concibe el significado en términos de actividad o praxis, resulta muy favorable a los intereses habermasianos. Las nociones wittgensteinianas de juego de lenguaje o forma de vida sirven a Habermas para apuntalar su propuesta comunicativa al incidir en una interacción socialmente configurada a la que él se encargará de dar una interpretación trascendental con el objetivo de adecuarla plenamente a las exigencias de la teoría de la acción comunicativa. Prueba de ello es, por ejemplo, la lectura que hace de la noción de juego de lenguaje o forma de vida como conceptos que apuntan a un saber de fondo compartido intersubjetivamente (es decir, al mundo de la vida) y que representan las múltiples funciones que puede cumplir el lenguaje. Ello no es óbice para que en “El retorno de Wittgenstein”, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 198, Habermas le critique a este autor el hecho de que sufriese las reminiscencias del positivismo hasta el punto de que no es capaz de analizar adecuadamente la relación que existe entre los juegos de lenguaje y las formas de vida.

²⁹² Aunque en esta relativización de la importancia concedida a la función cognitiva del lenguaje, afirma Habermas, quizá Wittgenstein haya cometido algunos excesos. Recordar lo comentado en el apartado 3.2.

²⁹³ Falacia que Apel define en, por ejemplo, *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt, 1971. La falacia abstractiva hace referencia a aquellos análisis que centran su interés en los aspectos sintácticos y semánticos del lenguaje, obviando los componentes pragmáticos. Al obviarse los elementos pragmáticos se elimina al sujeto de la argumentación.

como un reconocimiento de las pretensiones de rectitud y veracidad y 2) porque reconocer la naturaleza pública e intersubjetiva de los significados le sirve al autor frankfurtiano como base para justificar el antimentalismo y su expresada necesidad de que los significados se definan como significados compartidos.

Si bien es cierto que el nivel de precisión conceptual de las *Investigaciones Filosóficas* es mejorable y que, por tanto, puede dar lugar a ambigüedades, creo que en determinadas ocasiones Habermas somete la propuesta de Wittgenstein a unas interpretaciones muy forzadas con el objetivo de adaptarla a los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa. Una prueba es la interpretación que hace Habermas del ejemplo de los albañiles propuesto en las *Investigaciones Filosóficas*. Con este ejemplo, lo que pretende Wittgenstein, básicamente, es poner de manifiesto la necesidad de precisar la noción de proceso comunicativo haciendo referencia a las múltiples formas que pueden adoptar los juegos de lenguaje. Sin embargo, el autor frankfurtiano plantea la posibilidad de que dicho ejemplo pueda ser objeto de una interpretación intencionalista. ¿Por qué? Porque la situación descrita no se adapta al modelo cooperativo que Habermas impone a la interacción comunicativa orientada al entendimiento. Entre el obrero A y el obrero B parece definirse una situación estratégica en la que A utiliza el lenguaje con el objetivo de reclamar objetos y B interactúa satisfaciendo con sus acciones dichos reclamos. Interpretando de esta forma el ejemplo propuesto por Wittgenstein, A y B no parecen adecuarse a un modelo de interacción en la que los sujetos debaten pretensiones con la finalidad de establecer un acuerdo racionalmente motivado; más bien, da la sensación de que A y B se relacionan con un objetivo estratégico. Teniendo en consideración que Habermas identifica el reconocimiento de intenciones con las acciones estratégicas, es una conclusión lógica que califique esta interpretación del ejemplo wittgensteiniano como intencionalista. Creo, sin embargo, que este hecho pone de manifiesto cuál es el grado de influencia que ejercen los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa en la interpretación habermasiana. El propio Habermas reconoce que, a pesar de que sería posible atribuir un sesgo intencionalista al ejemplo propuesto por Wittgenstein, existen claras diferencias entre la propuesta pragmática de este autor y la semántica intencional (diferencias que, por otro lado, se manifiestan repetidamente, y de forma muy explícita, en las *Investigaciones Filosóficas* cuando Wittgenstein enuncia su negativa a remitir el análisis del significado a los estados internos).

Con el objetivo de superar las limitaciones teóricas detectadas en la propuesta del segundo Wittgenstein, Habermas recurre a la teoría de los actos de habla de Austin y

Searle. Esta teoría de los actos de habla es un buen punto de partida para fundamentar la acción comunicativa, afirma. El motivo principal es que dicha teoría logra tener en cuenta las diversas funciones del lenguaje incorporando, gracias al componente ilocucionario del acto de habla²⁹⁴, la esfera interpersonal y la dimensión práctica en la que se inserta el habla. Otra ventaja, no menos relevante, es que la teoría de los actos de habla es capaz de contemplar la relación que el lenguaje mantiene con el mundo a través de las condiciones de cumplimiento que actúan como requisito para que el acto de habla sea exitoso. Aunque dicha teoría la analizaremos con mayor detalle en el capítulo quinto, quiero exponerla, aunque sea de forma muy esquemática, con el objetivo de clarificar las razones que abocan a Habermas a proponer una serie de presupuestos que permitan solventar sus deficiencias.

Austin²⁹⁵ define la noción de acto de habla después de una ardua reflexión sobre las expresiones realizativas (aquellas con las que decimos y hacemos algo) y las constataivas (aquellas que describen el mundo)²⁹⁶. Después de experimentar hipotéticamente con diversos criterios que pudiesen servir para justificar la distinción establecida entre ambos conjuntos de expresiones (vocabulario, forma gramatical...) llega a la conclusión de que la mejor opción teórica es intentar unificar ambas dimensiones (constatativa y realizativa) en el acto de habla²⁹⁷. Este acto de habla está integrado por tres componentes: la locución (lo que decimos al hablar o contenido proposicional), la ilocución (lo que se hace al decir algo) y la perlocución (los efectos que provoca el acto de habla)²⁹⁸. Mientras que la locución y la ilocución son componentes convencionales, la perlocución es un componente no convencional al representar la ligazón de significado y estado mental.

²⁹⁴ Aunque ya incidiremos en ello en el capítulo quinto, el acto de habla es la unidad mínima de análisis para la corriente pragmática del significado. Este acto de habla suele, a nivel analítico, dividirse en una serie de componentes. El componente ilocucionario es el componente del acto de habla que remite a lo que hacemos al decir algo (prometer, preguntar, amenazar...). Habermas atribuye a este componente del acto de habla la cualidad de representar la interacción social.

²⁹⁵ *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford UK, 1962; traducción al castellano: *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.

²⁹⁶ Si Austin hubiese planteado su distinción inicial entre expresiones constataivas y realizativas en términos de uso cognitivo e interactivo del lenguaje, concluye Habermas, dicha distinción hubiese dado lugar a una mayor rentabilidad teórica.

²⁹⁷ Véase, *Cómo hacer cosas con palabras*, conferencias I-VIII.

²⁹⁸ *Ibidem*: conferencia VIII, pp. 138-152. Véase también: R. Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *Philosophical Review*, vol. 77, nº 4, 1968. En el capítulo quinto analizaremos en qué términos define Habermas la ilocución y la perlocución para garantizar el universalismo exigido por su pragmática formal.

Austin defiende que el significado del acto de habla radica en el componente locucionario²⁹⁹; cuando nos referimos a la ilocución hablamos de que ésta posee una fuerza ilocucionaria (un acto de habla posee la fuerza de una promesa, de una amenaza, etc). Mientras que el componente locucionario representa el contenido proposicional de la expresión y fundamenta el uso cognitivo del lenguaje, el componente ilocucionario representa la relación interpersonal entablada entre las personas que forman parte de un proceso interactivo. Al reconocer dicha relación interpersonal, afirma Habermas, Austin logra superar el reduccionismo cognitivista en el que incurren la semántica referencial y veritativa. Pero esta estrategia también encierra un riesgo, puntualiza el autor frankfurtiano, y es debilitar el criterio de verdad hasta el punto de que no seamos capaces de explicar adecuadamente la función cognitiva del lenguaje. Para elaborar una teoría del significado que sea capaz de asumir las diversas funciones que puede cumplir el lenguaje tenemos que incluir el análisis de la función apelativa y expresiva sin menospreciar la función cognitiva, como ocurre en el caso de Wittgenstein o Austin.

Un autor que, según Habermas, puede superar las deficiencias teóricas detectadas en la teoría de los actos de habla de Austin es Searle³⁰⁰. Una de las aportaciones más importantes de Searle es la noción de regla constitutiva. Las reglas constitutivas son un conjunto de reglas que poseen la peculiaridad de crear la actividad que regulan (que es lo que ocurre, por ejemplo, con la regla de los juegos). Estas reglas

²⁹⁹ Austin divide el componente locucionario en una serie de subcomponentes: el subcomponente fónico (la emisión de sonidos), fático (ordenación gramatical de dichos sonidos) y rético (atribución de sentido y referencia). El significado reside, según Austin, en el subcomponente rético de la locución. Al ubicar el significado en el subcomponente rético, Austin pone de manifiesto la influencia recibida de Frege. La fuerza ilocucionaria, por su parte, se encarga de matizar pragmáticamente el significado locucionario. De esta forma, Austin se acoge a las facilidades teóricas ofrecidas por una concepción semántica del significado, lo que le permite definir éste en términos literales y convencionales. Las consecuencias de esta elección es que el componente del acto de habla privilegiado teóricamente por Austin es la locución, mientras que Habermas centra su interés en la ilocución. En el propio uso de esta terminología (fuerza y significado) detecta Habermas reminiscencias de un prejuicio descriptivista por parte de Austin que le hacen priorizar el significado de la oración. Aunque, en sentido contrario, el autor frankfurtiano critica también el planteamiento de W. P. Alston por darle prioridad al significado pragmático frente el significado lingüístico. El motivo de esta crítica se centra en el hecho de que el planteamiento de Alston pasa por alto dos circunstancias relevantes que atañen a los significados lingüísticos y, por tanto, a su posible estatus teórico: por un lado, la autonomía relativa del significado de las oraciones en relación a los diversos contextos y, por otro, la mayor independencia de estos significados respecto a las intenciones de los hablantes; véase: W. P. Alston, "Meaning and Use", Rosenberg, Travis (eds), *Readings in the Philosophy of Language*, Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1971.

³⁰⁰ *Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969 (traducción al castellano: *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990); *Expresión and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; *Minds, Brains and Science*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1984; *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Basic Book, New York, 1998. Véase también: C. Corredor Lanas, "Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla (el estudio de J. Searle por parte de J. Habermas)", *Δαίμων, Revista de Filosofía*, nº 6, 1993, pp. 119-130.

constitutivas determinan la estructura del lenguaje³⁰¹. ¿Por qué considera Habermas que Searle hace una buena aportación con la noción de regla constitutiva? Porque la noción de una regla constituyente que determina el uso correcto de los actos de habla se vincula con mucha facilidad a la naturaleza universal e intersubjetiva atribuida por Habermas a las pretensiones de validez. La noción de regla constitutiva supera así, según la interpretación del autor frankfurtiano, los errores de la teoría del infortunio de Austin.

La teoría del infortunio de Austin es un conjunto de condiciones que debe cumplir una manifestación para ser considerada afortunada o no (es decir, exitosa o no)³⁰². La dificultad principal de esta teoría del infortunio, tal y como veremos en el capítulo siguiente, es que remite a una fundamentación institucionalmente ligada; es decir, el éxito de un acto de habla no depende de la aceptación racional de los sujetos implicados sino de un procedimiento convencional establecido institucionalmente. A diferencia de la teoría del infortunio de Austin, la noción de regla constitutiva de Searle señala la senda a una concepción universalista de la estructura lingüística. Sin embargo, a pesar de esta importante aportación, la propuesta de Searle no queda libre de objeciones. En su intento por reformular la propuesta teórica de Austin, Searle comete el error de concebir la noción de validez reduciéndola a la verdad. Para justificar esta crítica, el autor frankfurtiano centra su análisis en uno de los criterios utilizados por Searle para llevar a cabo la clasificación de actos de habla: la dirección de ajuste³⁰³. Este criterio (que establece si en un determinado acto de habla es el lenguaje el que se adapta al mundo o el mundo al lenguaje) proporciona un fundamento muy restrictivo para definir adecuadamente la clasificación ya que sólo se puede aplicar sin tensiones teóricas al ámbito de los actos de habla constatativos (es decir, a aquellos actos de habla que describen el mundo). Pero los errores en los que incurre la propuesta de Searle no se reducen a esta equívoca interpretación de la noción de validez, sigue puntualizando

³⁰¹ El sistema de las reglas constitutivas estaría integrado por la regla preparatoria, la regla de contenido proposicional, la regla de sinceridad y la regla esencial; *Actos de habla*, pp. 42-51 y 62-133. Analizaremos estas reglas con más profundidad en el capítulo quinto.

³⁰² Este conjunto de condiciones implica, en primer lugar, que exista un procedimiento convencional aceptado, que las personas y las circunstancias implicadas sean las correctas, que el procedimiento sea correcto y completo, que exista concordancia entre lo que se manifiesta y los pensamientos o sentimientos y que se sea capaz de actuar en consecuencia; *Cómo hacer cosas con palabras*, conferencia II, pp. 53-65.

³⁰³ A la dirección de ajuste se le suman otros criterios como pueden ser el propósito del acto de habla, los estados mentales expresados, la posición de hablante y oyente, etc.; véase: "A Taxonomy of Illocutionary Acts", K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975; traducción al castellano: "Una taxonomía de los actos ilocucionarios", L. M. Valdés Villanueva (comp.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 453-479.

Habermas: ésta también puede ser objeto de crítica por aportar una definición no adecuada del significado.

En “Observaciones sobre *Meaning, Communication and Representation* de John Searle”³⁰⁴, Habermas acusa a este autor de haber adoptado una perspectiva intencionalista del significado. Tal y como se expone en *Speech Acts*, la comprensión de los actos de habla se fundamenta en el fin ilocucionario. El punto de partida presupuesto por Searle (que se basa en el caso paradigmático de las promesas) es que los sujetos implicados en un proceso interactivo comparten la misma lengua. Pues bien, el dato más significativo de su giro intencionalista, afirma Habermas, consiste en que pone en entredicho lo que antes concebía como un presupuesto: que la lengua es un elemento compartido por el emisor y el receptor. De esta forma, Searle le atribuye un carácter mentalista al significado (lo que lo aproxima a la propuesta intencionalista de Grice) al concebirlo como un hecho derivado de una serie de intenciones prelingüísticas y ajenas al proceso de interacción. La intención que acompaña a un emisor que decide usar una expresión determinada se transforma en una representación “r” que es verdadera en la medida en que “r” exista.

Para fundamentar su crítica, Habermas se basa en el ejemplo en el que Searle propone sustituir la oración asertórica “En este motor se ha roto el eje” por un dibujo. De esta forma, Searle defiende que un conductor o conductora que no domine la lengua de un determinado país puede comunicarse con el mecánico o mecánica con el objetivo de que le repare el coche. El error que Habermas detecta en este ejemplo es que el dibujo (es decir, la representación pictórica del eje roto) puede ser perfecta si permite conocer el estado de cosas representado, independientemente de su empleo comunicativo. Dicho en otros términos: el éxito del dibujo deriva de su capacidad para representar un estado de cosas y no del establecimiento de una interacción comunicativa. Así, mientras que Habermas insiste en la necesidad de que un acto de habla exprese un estado de cosas, una relación interpersonal y la intención de un hablante, Searle deriva las dos últimas condiciones de la primera. Si aceptamos el planteamiento de *Meaning, Communication and Representation*, afirma el autor frankfurtiano, tenemos que ser capaces de fundamentar dos tesis de gran calado (tesis de gran calado que, además, suponen un serio riesgo para los fundamentos de la teoría de la acción comunicativa habermasiana).

La primera tesis exige justificar que la representación mental del estado de cosas es prioritaria, frente a la representación lingüística, en lo concerniente a las condiciones

³⁰⁴ *Pensamiento postmetafísico*, pp. 138-151; R. E. Grandy y R. Wagner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

que determinan el uso exitoso de un acto de habla. El peligro que encierra esta primera formulación es que establece la posibilidad de representarnos mentalmente un determinado estado de cosas sin necesidad de utilizar una lengua (lo que nos puede llevar a la situación de admitir que dicha representación es posible, incluso, en la circunstancia de que no dominásemos ninguna lengua en absoluto). Obviamente, esta conclusión es absurda, afirma Habermas, en la medida en que la representación de un estado de cosas supone una lengua y una práctica en dicho contexto. La segunda tesis exige justificar que los componentes ilocucionarios pueden definirse por medio de las representaciones y de las actitudes proposicionales. Si se parte del presupuesto de que el significado de las expresiones remite a la representación de los estados de cosas, el entendimiento de la oración dependerá del grado de conocimiento de las condiciones que hacen verdadera a dicha oración. Al extender este requisito a los actos de habla no constatativos se está admitiendo que los componentes de tipo ilocucionario se diferencian entre sí dependiendo del sentido de la representación de las emisiones y de la actitud que los hablantes adoptan en relación con los estados de cosas representados.

A Habermas esta exigencia le parece errónea defendiendo, por el contrario, que los actos ilocucionarios no pueden definirse recurriendo, únicamente, a la dirección de ajuste y a la actitud proposicional. Para definir los actos ilocucionarios, afirma, tenemos que tener en cuenta las diversas pretensiones de validez que pueden ponerse de manifiesto en un acto de habla. De esta forma, la persona receptora tiene que tomar postura ante las pretensiones de validez planteadas por la persona emisora, con lo cual, el modelo intersubjetivista del significado es capaz de rescatar al oyente de la pasividad al que lo condena el modelo intencionalista. El error de la propuesta intencionalista del significado, y por tanto de Searle en la medida en que pueda dar lugar a una interpretación de este tipo, es que no reconoce el protagonismo de la persona que actúa como oyente; es decir, no reconoce la implicación de dicho oyente a la hora de tener que aceptar o rechazar las pretensiones de validez planteadas por la persona que actúa como emisora (motivo por el cual, el modelo comunicativo que ejemplifica la semántica intencional es, necesariamente, incompleto)³⁰⁵.

Vemos cómo en este balance de méritos y errores, Habermas, por un lado, elogia a Searle el hecho de que haya sido capaz de superar las limitaciones “institucionalistas” de la teoría del infortunio de Austin y, por otro, le critica el que se limite a definir la

³⁰⁵ E. Lepore y R. Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Basil Blackwell, Oxford, 1991, pp. 17-56 o K. O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 91-132.

validez como verdad y que asuma un posible giro intencionalista. Tanto el elogio como las críticas son consecuencia de una interpretación condicionada por la necesidad de justificar su teoría comunicativa. A Habermas le interesa la reformulación planteada por Searle en términos de reglas constitutivas porque supone avanzar por la senda de una posible explicación trascendental del significado: Searle pretende sustituir el enfoque lingüístico de la propuesta de Austin por una perspectiva en la que se incide en la estructura general del lenguaje³⁰⁶. Sin embargo, Habermas detecta un error en la propuesta teórica de este autor, el cual impide que su teoría culmine en la reivindicación del consenso racional. Esa limitación hace referencia, como ocurría en el caso de Austin, a las pretensiones de validez. Según la interpretación habermasiana, Searle es incapaz de sacar el máximo rendimiento a su teoría del lenguaje al no teorizar las distintas dimensiones de validez que subyacen a las diversas funciones lingüísticas (limitándose, por el contrario, a la pretensión de verdad). Resulta llamativo, no obstante, que Habermas critique a Searle por limitarse a la verdad basándose, para ello, en la noción de dirección de ajuste.

La dirección de ajuste no es más que una de las, al menos, doce dimensiones en las que Searle cree necesario incidir para llevar a cabo una clasificación de actos ilocucionarios. Es curioso que, en referencia al conjunto de criterios o dimensiones, Habermas repare en la dirección de ajuste haciéndola responsable de que Searle no tenga en cuenta otras pretensiones de validez distintas a la verdad. Es lógico que con este criterio Searle evoque de alguna manera la noción de verdad porque lo que pretende es analizar la forma en que el contenido proposicional de un acto de habla “encaja” con el mundo. Pero eso no significa que su interés esté centrado única y exclusivamente en la noción de verdad y, ni siquiera, que tenga interés por definir la validez de la verdad. Da la sensación de que Habermas necesita hacer referencia a las tres pretensiones de validez (verdad, rectitud y veracidad) y aprovecha la circunstancia de que Searle evoque la verdad para hacerle ver que es necesario completar la verdad con la rectitud y la veracidad.

La reivindicación de las pretensiones de validez obliga a Habermas a criticar a Searle por haber incurrido en lo que él denomina un giro intencionalista del significado. Esta crítica también merece algún comentario. El hecho de que Searle recurra al dibujo

³⁰⁶ Searle distingue entre Filosofía Lingüística y Filosofía del Lenguaje. Sus objetivos teóricos se insertan en el contexto de la Filosofía del Lenguaje; *Actos de habla*, pp. 13-14.

como representación pictórica no es ni anecdótico ni baladí para Habermas. Tal y como afirma en *Pensamiento postmetafísico*:

(...) Searle no hubiera escogido el ejemplo de una exposición pictórica si lo único que le hubiese importado hubiese sido la trivial afirmación de que un estado de cosas lingüísticamente disponible podemos hacérselo también presente con independencia de toda intención actual de entendernos con otro. Manifiestamente, el ejemplo tiene por fin apoyar la afirmación menos trivial de que podemos representarnos in mente un estado de cosas sin hacer uso (sea con fines de exposición o de comunicación) de una lengua³⁰⁷.

Esta cita refleja con claridad los intereses que inspiran a Habermas cuando acusa a Searle de incurrir en un giro intencionalista: si Searle sustituye la expresión lingüística por un dibujo, se puede interpretar que el significado de dicha expresión sustituida es equivalente al estado mental que el dibujo produce en el receptor o receptora. Es decir, el dibujo sustituye la expresión por la representación mental de un estado de cosas. Esta sustitución es inadmisibles para Habermas en la medida en que, prescindiendo de las expresiones lingüísticas (es decir, del aspecto público del significado), se tiene que recurrir a los estados mentales provocados por la representación pictórica. Esta situación se agrava si, tal y como afirma el autor de *Pensamiento postmetafísico*, de la propuesta de Searle deriva la afirmación de que podemos representar un estado de cosas sin dominar siquiera una lengua, es decir, recurriendo a la mera evocación de estados mentales cuya naturaleza sería prelingüística. En la interpretación que Habermas lleva a cabo de las tesis defendidas por Searle en *Meaning, Communication and Representation* subyacen, no obstante, tres prejuicios teóricos íntimamente relacionados: el primero es su ya mencionado antimentalismo, según el cual el significado tiene que ser definido de forma intersubjetiva; el segundo, es disociar los estados mentales del lenguaje afirmando que éstos poseen una naturaleza prelingüística; el tercero, es creer que la comunicación depende única y exclusivamente de la expresión lingüística pública. Con este tercer prejuicio Habermas pone de manifiesto su creencia de que el lenguaje por antonomasia es el lenguaje verbal y que, por tanto, éste es el recurso privilegiado para transmitir significados públicos e intersubjetivos.

De Wittgenstein es aceptable su noción del lenguaje como actividad y la definición de regla concebida como un criterio intersubjetivo que garantiza el uso público (es decir, antimentalista) de las expresiones; es objeto de crítica, por el contrario, por no incidir en la noción de interacción y desatender la función cognitiva del lenguaje. Austin,

³⁰⁷ p. 142.

por su parte, sí reconoce la importancia de la interacción social gracias al componente ilocucionario del acto de habla pero, al mismo tiempo, tampoco es capaz de definir dicha interacción como una coordinación racional de acciones basada en la crítica de las pretensiones de validez. Austin tampoco logra definir adecuadamente la función cognitiva del lenguaje. Searle avanza en la buena dirección al proponer una definición de la estructura del lenguaje en términos constitutivos, pero no logra transitar hacia la noción de consenso racionalmente motivado al no ofrecer la adecuada atención a las pretensiones de rectitud y veracidad, centrando el análisis en la dirección de ajuste. En definitiva, las teorías pragmáticas del significado realizan aportaciones valiosas pero ninguna de ellas reconoce la condición necesaria para ser asumida como núcleo central de la teoría comunicativa habermasiana: esta condición es el reconocimiento del sistema de pretensiones integrado por la verdad, la rectitud y la veracidad. Reconocer el protagonismo teórico de las pretensiones de validez es un requisito importante para Habermas en la medida en que dicho sistema de pretensiones sirve de fundamento a una concepción comunicativa de la racionalidad que incide en la interacción orientada al entendimiento. Para que el modelo comunicativo de Bühler pueda servir de sustento teórico al modelo de acción orientada al entendimiento tenemos que asumir el análisis pragmático de la noción de validez:

Para que la teoría bühleriana de las funciones del lenguaje pueda asociarse con los métodos y planteamientos de la teoría analítica del significado, y convertirse en la pieza central de una teoría de la acción orientada al entendimiento, es menester generalizar el concepto de validez allende el de validez veritativa de las proposiciones, e identificar condiciones de validez no ya sólo en el plano semántico de las oraciones, sino también en el plano pragmático de las emisiones³⁰⁸.

Para cumplir con este objetivo y superar los errores cometidos por las diversas teorías del significado analizadas (es decir, la semántica referencial, la semántica veritativa y la perspectiva pragmática) Habermas propone una pragmática de tipo formal o universal. Los presupuestos en los que se sustenta dicha concepción pragmática son el dualismo, el antimentalismo y el anticientificismo. Habermas salvaguarda así los principios que han inspirado su trayectoria teórica desde los ya lejanos planteamientos de *Conocimiento e interés*.

³⁰⁸ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 357.

4.2. La pragmática formal como empresa reconstructiva y la necesidad de criterios trascendentes

La pragmática formal se inspira en la pragmática empírica (la representada por autores como el segundo Wittgenstein, Austin o Searle) llevando a cabo una reformulación importante: propone una noción de significado que, asociada a las pretensiones de validez, se constituye como garante de la racionalidad comunicativa³⁰⁹. La pragmática formal es una investigación que tiene por objeto reconstruir la base de validez del habla clarificando de esta forma las diversas funciones pragmáticas que cumple el lenguaje. Ésta se define como una labor reconstructiva en la medida en que debe identificar las condiciones universales de validez con el objetivo de justificar la relevancia del entendimiento³¹⁰.

³⁰⁹ La primera formulación de la pragmática formal la expone Habermas en “Observaciones preparatorias para una teoría de la competencia comunicativa”, artículo escrito entre 1969 y 1970 y publicado en Habermas/Luhmann, 1971. Esta primera formulación se completa en “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje” (1970-1971); “Teorías de la verdad” (1972) y “¿Qué significa pragmática universal?” (1976); todos en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Estas formulaciones constituyen la estructura nuclear de *Teoría de la acción comunicativa*.

³¹⁰ Habermas reconoce como un error de su primera formulación teórica (representada por *Conocimiento e interés*) el no haber diferenciado de manera conveniente entre autorreflexión y reconstrucción. En consecuencia, en la “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1970) o en la Introducción a la edición de 1971 de *Teoría y praxis*, Habermas declara la necesidad de diferenciar entre autorreflexión y reconstrucción: la autorreflexión clarifica las experiencias que los sujetos tienen respecto a su competencia comunicativa pero sin analizar esa competencia; las reconstrucciones racionales, por el contrario, sí permiten explicar dicha competencia. El impulso para llevar a cabo la reconstrucción de los sistemas de reglas procede de los discursos, afirma Habermas, en la medida en que en ellos presuponemos las condiciones que definen el habla racional; véase: “Introducción a la nueva edición de *Teoría y praxis*: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, *Teoría y praxis*, pp. 33-35. Tras su recepción del giro lingüístico Habermas pretenderá reconstruir el sistema de reglas que constituye la competencia de los sujetos mediante una teoría del significado que se define como núcleo de una pragmática de tipo universal. Tal y como reconoce Habermas en “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 412, las críticas formuladas por Bubner sobre la noción de autorreflexión le influyeron a la hora de distinguir entre la autorreflexión definida como crítica y la reconstrucción racional; véase: R. Bubner, “Habermas’ Concept of Critical Theory”, J. B. Thompson y D. Held, (eds), *Habermas. Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge Mass., 1982. Para profundizar en estas críticas: T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 116-127; “Epílogo” op. cit., pp. 302-309; “Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, op. cit., pp. 13-48 o R. J. Bernstein, “Introducción”, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 30-32. Por otro lado, en el “Epílogo”, op. cit., pp. 302-309, Habermas matiza las diferencias existentes entre autorreflexión y autoobservación. En las pp. 333-337, analiza la diferencia existente entre reconstrucción y autocrítica. Por otro lado, E. Prieto Navarro evalúa la tensión definida entre autorreflexión y reconstrucción en op. cit., pp. 354-371. Sobre la noción de autorreflexión en Habermas, véase por ejemplo: H. Ottman, “Intereses cognitivos y Autorreflexión”, *Critical Debates*, op. cit., pp. 79-97.

4.2.1. La pragmática formal como investigación reconstructiva

Habermas reconoce su deuda con una serie de autores cuyas aportaciones teóricas pueden considerarse válidas para el diseño emergente de una pragmática universal o formal³¹¹. Entre estos autores destacan Humboldt (de quien retoma la noción de análisis formal y la diferencia establecida entre el lenguaje como proceso y el lenguaje como estructura), la gramática generativa de Chomsky (quien reconstruye el sistema de reglas que constituye la realidad simbólica), Wittgenstein (de quien retoma la noción de lenguaje como actividad y su empeño por definir la interacción comunicativa en términos intersubjetivos)³¹², Schiffer (quien aporta su análisis sobre la relación existente entre significado e intención) y, fundamentalmente, los autores que han iniciado y desarrollado la teoría de los actos de habla: Austin, Searle y Wunderlich.

La teoría de los actos de habla aporta a la pragmática formal una unidad de análisis (el acto de habla)³¹³, un componente que puede ser definido convencional e intersubjetivamente (la fuerza ilocucionaria), así como el reconocimiento teórico del proceso interactivo y de las diversas funciones lingüísticas. Ahora bien, tal y como vimos en el apartado anterior, a pesar de las ventajas que ofrece este planteamiento a la hora de orientar el análisis del lenguaje desde una perspectiva universal, lo cierto es que incurre en algunos errores o deficiencias que obligan a Habermas a proponer como alternativa su pragmática formal. En términos generales, el principal error consiste en subestimar la importancia del entendimiento. De este error deriva el hecho de que no analice de forma

³¹¹ Para conocer los argumentos de Manuel Jiménez Redondo sobre la influencia ejercida por la noción de pragmática formal en el enfrentamiento teórico Habermas/Luhmann, véase: Introducción a *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 10-11. Para el enfrentamiento Habermas-Luhmann, véase: F. Maciejewski, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, 1*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975; F. Maciejewski, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974; H. J. Giegel, *System und Krise. Kritik der Luhmannschen Gesellschaftstheorie, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion 3*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975.

³¹² Si Wittgenstein se hubiese planteado seriamente la opción de elaborar una teoría de los juegos de lenguaje, afirma Habermas, dicha teoría hubiese tenido la forma de una pragmática universal.

³¹³ Tal y como afirma Habermas en “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 172: “Consideramos como unidad elemental del habla al acto de habla, es decir, a la secuencia verbal más pequeña en las emisiones de un hablante que en un contexto de comunicación resulta tanto inteligible como aceptable para, a lo menos, otro sujeto capaz de lenguaje y acción”. En “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., nota 74, p. 83, Habermas reconoce que el tomar como unidad el acto de habla ya refleja una abstracción en la medida en que dicha elección no contempla la circunstancia cotidiana de que los actos de habla suelen aparecer combinados (tipo pregunta-respuesta). Fijándonos en la cita, vemos cómo Habermas afirma que el acto de habla tiene que ser inteligible y aceptable. Esta diferenciación se debe al hecho de que la inteligibilidad ya no se concibe como una pretensión de validez sino como una condición previa del uso lingüístico. De esta forma, el requisito de inteligibilidad remite a dicha condición previa mientras que la aceptabilidad hace referencia a la posibilidad de debatir las tres pretensiones de validez: la verdad, la rectitud y la veracidad. Profundizaremos en la noción de aceptabilidad en el capítulo quinto.

adecuada la relación existente entre significado y validez; que no atienda convenientemente las tres dimensiones en las que se manifiesta el sistema de pretensiones; que no defina adecuadamente el proceso de interacción comunicativa (que en muchos casos se limita a ser un mero lugar de “encuentro” subestimando el papel activo de la persona que actúa como oyente), y que no sea capaz de reconocer la importancia de los aspectos trascendentales e intersubjetivos de la comunicación³¹⁴. En consecuencia, y con el objetivo de solventar estos problemas, la pragmática formal tiene que conceder prioridad teórica a la noción de entendimiento:

La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. En otros contextos se habla también de “presupuestos universales de la comunicación”; pero prefiero hablar de presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento³¹⁵.

Habermas está de acuerdo con el corte analítico establecido entre lengua (definida como un sistema organizado sintácticamente y semánticamente) y habla (definida como uso de emisiones) que ha desarrollado la perspectiva filosófica y estructuralista del lenguaje. Sin embargo, rechaza la tesis de que, debido a este corte analítico, la dimensión pragmática del habla no pueda someterse a un análisis formal siendo susceptible únicamente de una descripción empírica como la que lleva a cabo la psicolingüística o la sociolingüística. Frente a esta posible consecuencia reduccionista del corte analítico establecido entre lengua y habla, Habermas defiende que el habla puede ser objeto de un análisis pragmático y formal. El análisis debe ser pragmático porque, desde la propuesta antipsicologista de Frege y el cambio de visión instaurado por las *Investigaciones Filosóficas*, el estudio de las cuestiones epistemológicas planteado por Hume o Kant debe

³¹⁴ Según defiende Habermas en la p. 307 de “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., la teoría de los actos de habla queda en buena medida libre de estas objeciones. Por el contrario, existen corrientes teóricas claramente incompatibles con las pretensiones de la pragmática formal como, por ejemplo, el modelo del behaviorismo lingüístico o el modelo de transmisión de noticias (diseñado a partir de la teoría de Morris) al no poder dar respuesta al uso intersubjetivo de los significados.

³¹⁵ “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., p. 299; véase también: “Some Distinctions in Universal Pragmatics”, *Theory and Society*, 3, pp. 155-167, 1976. Refiriéndose a la afirmación que se expone en la cita, en “Pragmática universal y autonomía del significado”, op. cit., p. 161, Jiménez Redondo afirma: “El objeto de la pragmática universal es la “reconstrucción de la base universal de validez del habla”, esto es, “de los presupuestos universales de la comunicación”. Que las palabras que se emplean en un acto de habla se entiendan sólo parece entrar en la base universal de validez del habla como condición, como condición *sine qua non*, pero como condición. El significado parece gozar, pues, de autonomía respecto de lo que la pragmática universal pretende”. La preocupación que explicita Jiménez Redondo se refiere a la posibilidad de que el entendimiento, al definirse como condición de la base universal del habla, se deslize del significado. Si esto fuera así, el significado se establecería autónomamente, con lo cual, no se cumpliría con el objetivo teórico de la pragmática formal: relacionar significado y entendimiento; es decir, significado y validez.

ser tratado en estos términos. El análisis, por otra parte, debe ser formal porque es necesario solventar los errores en los que incurre la pragmática empírica proponiendo una reconstrucción universal. El objetivo del análisis formal habermasiano es reconstruir sistemáticamente un saber preteórico; es decir, un conocimiento universal e implícito debidamente acreditado. El objetivo es, en definitiva, demostrar que no sólo se puede reconstruir racional y universalmente la competencia lingüística sino también la competencia comunicativa³¹⁶; no sólo se puede reconstruir en términos universales la estructura sintáctica o superficial de las oraciones sino también los componentes pragmáticos de las emisiones³¹⁷.

Cuando lo que pretende la persona que actúa como intérprete no es aplicar el saber intuitivo sino reconstruirlo, su interés interpretativo no se limita a la estructura superficial del producto simbólico sino que *mira dentro de él*. Las ciencias reconstructivas no tienen por objeto la realidad físicamente estructurada sino la realidad simbólicamente estructurada (coincidiendo, en este caso, con las ciencias hermenéuticas). No obstante, las ciencias reconstructivas se diferencian de las hermenéuticas en la medida en que éstas se limitan al análisis de las estructuras superficiales mientras que las ciencias reconstructivas tienen por objeto las estructuras profundas³¹⁸. Esta nueva perspectiva

³¹⁶ Para caracterizar a la pragmática formal como una empresa reconstructiva Habermas se basa en el dualismo ontológico y metodológico implícito en la distinción *observación vs comprensión* y *realidad perceptible vs realidad simbólicamente preestructurada*. La *observación* se refiere a cosas, sucesos o estados perceptibles; la *comprensión* al sentido de las emisiones. La *realidad perceptible* es a la que se puede tener acceso directo mediante observación; la *realidad simbólicamente preestructurada* es aquella en la que el acceso está mediado comunicativamente a través de la comprensión de una emisión. A esta distinción Habermas hace corresponder el par conceptual *descripción vs explicación de significados*. La *descripción* del aspecto de la realidad analizado se lleva a cabo por medio de una oración que refleja una observación. La *explicación del significado* de una emisión se lleva a cabo gracias a una oración que reproduce la interpretación del sentido de un producto simbólico. En la *explicación del significado* Habermas distingue, a su vez, dos etapas: 1) cuando el objeto de la comprensión es el contenido de la expresión y 2) cuando el objeto de la comprensión es el saber intuitivo que poseemos como hablantes. Pero, ¿no parte Habermas de un presupuesto erróneo al diferenciar entre experiencia sensorial, definida como aquella que permite observar un hecho, y experiencia comunicativa, como la que permite percibir una expresión? ¿Es que acaso en la experiencia comunicativa no se perciben situaciones estimuladoras como los sonidos o las manchas y la experiencia sensorial no remite a procesos interpretativos?

³¹⁷ Véase: Habermas, "Towards a theory of communicative competence", *Inquiry*, 13, pp. 360-375; Prefacio a la nueva edición alemana de 1990 de *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 22-23 y "¿Qué significa pragmática universal?", op. cit., p. 304. Para clarificar ciertos aspectos de la exposición habermasiana y completar con algunas matizaciones del autor, véase: T. McCarthy, "Razón y racionalización: la "superación" de la hermenéutica por Habermas", *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pp. 139-164.

³¹⁸ En *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 119-120, Habermas plantea de manera tentativa la hipótesis de que si el avance sociocultural está relacionado con la evolución de la comunicación hablada tiene que ser factible elaborar una teoría que describa los aspectos formales del proceso comunicativo. Vislumbra, además, que la tarea de dicha teoría consiste en llevar a cabo la reconstrucción de competencias que se dominan intuitivamente y que permiten la interacción y la participación discursiva. Entre sus competencias estaría el análisis del significado, los universales pragmáticos, las pretensiones de validez, los modos de experiencia, los aspectos de la actuación (social o no social), etapas de la comunicación y medios

pone en juego una noción de conocimiento que se configura a través del aprendizaje adquirido por medio de las prácticas que tienen lugar en el contexto del mundo de la vida³¹⁹. Estas prácticas son el reflejo de una estructura profunda que, al ser objeto de una investigación reconstructiva, explicitan las condiciones universales de validez. La investigación de esas estructuras profundas hace referencia a un conocimiento intuitivo que no puede ser analizado en términos científicos. Para justificar esta exigencia anticientificista Habermas parte de la distinción establecida por Ryle³²⁰ entre *know how* y *know that*.

El *know how* hace referencia a la capacidad que posee un sujeto competente para realizar una determinada operación; el *know that* es el saber explícito que clarifica en qué consiste esa capacidad o saber. Una persona posee un saber preteórico que se constituye como *know how*. La persona que actúa como intérprete no se limita a usar ese conocimiento implícito que también posee como hablante competente: pretende entender dicho sistema. Para ello debe transformar el *know how* en un *know that* de segundo nivel. El *know that* de segundo nivel hace referencia a la explicitación de saber que lleva a cabo la investigación reconstructiva (estructura profunda). El *know that* de primer nivel se refiere a lo que un determinado sujeto quiere decir con su expresión y a lo que la persona que actúa como intérprete entiende del contenido de la misma (estructura superficial). Aunque en la mayor parte de los casos los sujetos no son capaces de explicitar su conocimiento preteórico, existen determinadas circunstancias en la que esto sí es posible. Cuando esto ocurre de forma sistemática el intento adquiere la forma de ciencia³²¹. En este caso estaríamos hablando de una ciencia reconstructiva cuya investigación no se define como empírica. Es importante diferenciar la labor de las ciencias empíricas y las ciencias reconstructivas, afirma Habermas, para evitar falsas conclusiones de tipo naturalista.

de comunicación. La mayor o menor dificultad para llevar a cabo la tarea impuesta por la reconstrucción racional depende de la posibilidad de aislar las estructuras profundas. Dicha tarea será más sencilla en la lingüística, la antropología (centrada en los sistemas primitivos de parentesco) o en la psicología (en la medida en que su preocupación se dirija a la ontogénesis de la conciencia moral y del pensamiento). Será más complicada, por el contrario, en la pragmática, la sociolingüística, la etnolingüística, el análisis estructuralista de las imágenes del mundo o en la teoría lingüística psicoanalítica (encargada del análisis de la comunicación distorsionada). Véase también: J. Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 191-289.

³¹⁹ En un primer momento, Habermas asocia la labor reconstructiva al conocimiento de una conciencia intuitiva de regla; véase: “Un fragmento (1977): el objetivismo en las ciencias sociales”, op. cit., pp. 496-506. Esta conciencia intuitiva de regla será posteriormente matizada gracias a la interpretación comunicativa de la noción fenomenológica de mundo de la vida.

³²⁰ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, Londres, 1949.

³²¹ “Acciones, operaciones, movimientos corporales”, op. cit., pp. 233-259.

Las ciencias reconstructivas son empíricas porque tienen que contrastarse con la conducta efectiva de la gente³²². Ahora bien, no son empíricas en el mismo sentido que las ciencias empírico-analíticas porque las ciencias reconstructivas no pueden basarse en la observación directa para obtener datos: en este caso hay que utilizar procedimientos de tipo mayéutico con el objetivo de conseguir información de los sujetos competentes. En este contexto, además, la finalidad no es elaborar leyes sino reconstrucciones de estructuras profundas que ponen de manifiesto la lógica que subyace a la producción de los fenómenos objeto de experiencia comunicativa³²³. Otra diferencia importante existente entre la labor reconstructiva y el análisis científico es que, en la medida en que el conocimiento científico se basa en procedimientos convencionales, da lugar a un conocimiento de tipo contraintuitivo:

Una teoría empírico-analítica en sentido estricto puede (por lo general es lo que hace) refutar el saber cotidiano que precientíficamente poseemos acerca de un ámbito objetual, y sustituirlo por un saber teórico correcto, considerado, al menos provisionalmente, como verdadero. En cambio, una propuesta de reconstrucción puede representar de forma más o menos explícita y adecuada el saber preteórico, pero no puede nunca falsarlo. Como falsa podrá revelarse a lo sumo la reproducción de la intuición de un hablante, pero no esa intuición misma³²⁴.

Las reconstrucciones nunca podrán falsar el conocimiento preteórico aunque puedan representarlo de una forma más o menos explícita, o más o menos adecuada. Falsa puede ser la reproducción de la intuición, pero no la propia intuición: no existe la posibilidad de que se den intuiciones falsas en la medida en que el saber preteórico impide esa circunstancia. Desde el momento en que la intuición forma parte de los datos no puede criticarse, ya que los datos sólo se pueden explicar o aclarar pero no criticar. Por lo tanto, las reconstrucciones tienen un carácter (en cierta medida) esencialista en la medida en que las reconstrucciones, cuando son verdaderas, se corresponden con el saber implícito de los sujetos competentes, hecho que no ocurre en las ciencias nomológicas³²⁵.

³²² Una cuestión que no está libre de ambigüedades es la del carácter empírico de las ciencias reconstructivas. En algunas ocasiones, Habermas diferencia claramente entre las ciencias empíricas y las ciencias reconstructivas. Sin embargo, en otras circunstancias defiende que las ciencias reconstructivas son empíricas pero no nomológicas, ¿cómo es posible que una ciencia que tiene por objeto el sistema de reglas de una competencia universal no actúe nomológicamente?

³²³ Estas reconstrucciones racionales no tienen consecuencias prácticas en el sentido del desarrollo eficiente de determinadas habilidades como el razonar o el hablar, por ejemplo.

³²⁴ “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., pp. 314-315.

³²⁵ Respecto a la crítica realizada por Mary Hesse en “Science and Objectivity”, Thompson y Held, op. cit., Habermas aclara que el carácter esencialista que atribuye a las ciencias reconstructivas no implica que sus hipótesis no puedan tener un carácter falible, como hemos indicado. Aunque la explicitación de una capacidad implícita, puntualiza, no mantiene la misma relación interna que el estado de cosas con la descripción teórica; véase: “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 470.

La obtención de los datos a partir de la intuición de los sujetos es el principio de su propia explicación. El límite de las ciencias reconstructivas lo impone el conocimiento ordinario, lo que impide trascender los límites de la psicología popular.

De lo expuesto hasta el momento hay un hecho que creo debe ser objeto de algún comentario: que el anticientificismo habermasiano se justifique elogiando la labor intuitiva de las ciencias reconstructivas frente al conocimiento contraintuitivo de las, denominadas por el autor frankfurtiano, ciencias empírico-analíticas. El objetivo de las ciencias reconstructivas es llevar a cabo una representación adecuada del saber preteórico que poseen los sujetos competentes, nunca falsarlo o modificarlo. Por el contrario, las ciencias empírico-analíticas, según asegura la propuesta comunicativa habermasiana, es capaz de falsar su objeto de estudio. La pregunta que me sugiere dicha afirmación es la siguiente: ¿las ciencias empírico-analíticas falsan el objeto de estudio o las descripciones no adecuadas de dicho objeto? Si analizamos el proceso histórico-evolutivo de las ciencias empíricas, creo que la conclusión a la que debemos llegar es que dichas ciencias se preocupan por mejorar las descripciones del objeto. Y, tal y como demuestra el rendimiento tecnológico de este ámbito científico, la finalidad de dicha evolución descriptiva es explicar y predecir con la mayor certeza posible su objeto de análisis. En oposición a esta labor investigadora que llevan a cabo las ciencias empíricas, Habermas describe la metodología de las ciencias reconstructivas en términos mayéuticos. Pero, ¿de dónde deriva la capacidad del intérprete social para definir adecuadamente el procedimiento mayéutico? ¿Acaso cuenta con una capacidad superior a la del lego? De ser cierta esta afirmación, ¿cómo puede defender Habermas este presupuesto si lo rechaza por definición?

La metodología mayéutica sólo puede explicitar el saber preteórico que poseen los sujetos comunicativamente competentes. En este ámbito no es posible una explicación causal, afirma Habermas, en la medida en que la reconstrucción del conocimiento implícito impide dicho tipo de explicación. El objetivo de las ciencias empíricas es elaborar leyes; el de las ciencias reconstructivas es reproducir de forma adecuada un conocimiento implícito e intuitivo que sólo puede llegar a explicitarse utilizando como recurso el conocimiento ordinario. Las ciencias reconstructivas representan un proceso reflexivo (no empírico) que tiene por objeto una competencia humana: la competencia comunicativa. De esta forma, Habermas opone la reflexión al conocimiento empírico; ¿querrá decir con ello que el conocimiento científico no es reflexivo? Dada la circunstancia de que Habermas se basa en la necesidad impuesta por sus propias

definiciones para intentar justificar su dualismo metodológico, ¿las ciencias reconstructivas son algo más que un recurso *ad hoc* utilizado para justificar la imposibilidad de trascender un saber preteórico?

Habermas afirma que existe una importante diferencia entre las ciencias descriptivas y las ciencias reconstructivas: mientras que las primeras analizan su objeto mediante interpretaciones convencionales, las reconstrucciones son semejantes a las estructuras profundas que tratan de explicitar; o sea, para reconstruir el *know how* implícito no utilizamos conceptos convencionales sino que nos basamos en las categorías que se explicitan gracias a la autocomprensión de los sujetos. El error que comete Habermas en este caso es confundir el *know how* implícito con el conocimiento preteórico que poseen los sujetos sobre dicho *know how*; es decir, confunde el conocimiento intuitivo que poseemos sobre el objeto a analizar con el propio objeto a analizar. Habermas obvia, de esta forma, algo tan evidente como que el conocimiento que pretendemos poseer sobre nuestras competencias no tiene por qué ser un conocimiento adecuado. Si aceptamos esta premisa, las ciencias reconstructivas también podrían verse obligadas a falsar el conocimiento preteórico que poseemos sobre el *know-how*, contradiciendo así otra importante premisa habermasiana: aquella que se refiere al hecho de que las ciencias experimentales sí falsan el conocimiento preteórico mientras que las ciencias reconstructivas no.

Recurriendo a estos argumentos, Habermas justifica su dualismo metodológico afirmando que, frente a la capacidad explicativa y predictiva de las ciencias empíricas, hay que elogiar la labor de las ciencias reconstructivas cuya metodología se limita al acceso intuitivo proporcionado por el sentido común. La razón de este elogio es que las ciencias reconstructivas mantienen una relación privilegiada con su objeto de estudio en la medida en que son capaces de coincidir en términos esencialistas con el saber implícito sometido a reconstrucción racional. Por el contrario, las ciencias empíricas (al basarse en procedimientos contraintuitivos o convencionales) son incapaces de describir de forma esencialista su objeto de estudio pudiendo, incluso, falsarlo. A raíz de esta argumentación me surge una pregunta: ¿el saber preteórico es objeto de análisis o, por el contrario, es la premisa que determina las características metodológicas que debe asumir dicho análisis? Si las ciencias reconstructivas sólo pueden explicitar el saber preteórico (es decir, constatarlo), ¿cuál es el margen de análisis de dicho procedimiento reconstructivo?; ¿existe la posibilidad de refinar las descripciones del saber preteórico hasta el punto de detectar las ideas erróneas que manejamos sobre los demás y sobre nosotras y nosotros

mismos? La ciencia reconstructiva remite a una noción de totalidad que exige limitar el análisis a los recursos proporcionados por la psicología popular.

Las reconstrucciones racionales, al explicitar las condiciones de validez que definen los contextos comunicativos, sirven para identificar los casos de comunicación distorsionada y, por tanto, para ejercer una función crítica. Tomar conciencia de las estructuras universales de validez favorece nuestra capacidad de crítica al permitirnos distinguir entre las normas que pueden ser superadas, debido a su carácter transitorio, y las reglas que poseen una naturaleza cuasitrascendental³²⁶. Si las reconstrucciones racionales describen condiciones de validez generales, dichas reconstrucciones analizan elementos universales que configuran competencias, también universales, de la especie humana. Al tener el saber preteórico este carácter universal, la mera explicación de significados se termina convirtiendo en la reconstrucción de competencias universales de la especie humana. Estas reconstrucciones adquieren el carácter de teorías generales³²⁷.

Las competencias universales de la especie humana son tres: la competencia cognitiva (analizada por Piaget), la lingüística (analizada por Chomsky) y la comunicativa (cuyo análisis emprende Habermas). Estas tres competencias tienen que ser objeto de una reconstrucción horizontal y de una reconstrucción vertical. La reconstrucción horizontal del sistema de reglas fundamentales y de sus conexiones (de la lógica, del habla, de la interacción, etc.) debe completarse con la reconstrucción vertical a la que compete el análisis de la lógica interna del proceso de adquisición de dichas

³²⁶ En “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., pp. 411-412, Habermas expone cómo esta capacidad crítica permite que los presupuestos básicos del habla racional se conviertan en un mecanismo de autoilustración al definir la constitución de la voluntad colectiva. Abundando en esta misma idea, en *Facticidad y validez*, pp. 82-83, afirma que los planteamientos reconstructivos son necesarios en la medida en que hay que explicar cómo es posible la integración social a pesar de los procesos inestables de socialización. Por ello, la sociología comprensiva debe entenderse como una ciencia que procede en términos reconstructivos. Como nos señala Habermas en la Introducción de *Verdad y justificación*, pp. 9-10, la pragmática formal permite concebir la teoría de la comunicación y de la racionalidad, fundamentando así la teoría crítica y definiendo una vía discursiva para la moral, el derecho y la actuación democrática.

³²⁷ Debemos reconocer, afirma Habermas, que las aportaciones realizadas a la reconstrucción de estructuras que definen competencias universales han sido numerosas. En este sentido, se pueden mencionar las aportaciones realizadas por el paradigma del juego de roles; el interaccionismo simbólico y la teoría fenomenológica de la acción inspirada en los presupuestos teóricos de Schütz; las corrientes que parten de las formas de vida del segundo Wittgenstein, así como la etnometodología y la etnolingüística; la recepción crítica de la teoría de rol social por parte de la antropología filosófica o de la teoría crítica de la sociedad (recepción que ha permitido el análisis de la violencia estructural); el psicoanálisis, que ha contribuido llevando a cabo el estudio de las estructuras motivacionales normales y desviadas, o la psicología analítica del yo que ha proporcionado algunas aportaciones interesantes sobre el desarrollo del yo y de la identidad. Sin embargo, todas estas corrientes teóricas resultan insatisfactorias para Habermas en la medida en que no son capaces de diferenciar las tres dimensiones evolutivas en las que incide el autor frankfurtiano (la dimensión cognitiva, la lingüística y la interactiva) teniendo que demostrar, además, cómo en cada una de estas dimensiones existen unas estructuras universales ordenadas desde un punto de vista lógico-evolutivo; véase: “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”, op. cit., p. 164.

competencias³²⁸. En relación a cada una de estas competencias se puede reconstruir un conjunto de estructuras universales que se constituye en torno a la naturaleza externa, el lenguaje y la sociedad. Estos tres ámbitos referidos al conocimiento, el habla y la interacción confluyen en un punto de vista unificador que es la identidad del *yo*.

Habermas reconoce su deuda con el estructuralismo genético de Piaget a la hora de llevar a cabo el análisis de las estructuras normativas desde la perspectiva lógico-evolutiva. Siguiendo la intuición de U. Oevermann, Habermas afirma que la reconstrucción racional se puede entender como una versión modificada de la abstracción reflexiva piagetiana. La abstracción reflexiva define el mecanismo de aprendizaje que posibilita el tránsito entre las fases que integran el desarrollo cognitivo. Este desarrollo da lugar a una serie de capacidades que son el resultado conjunto de un proceso de maduración y aprendizaje que discurre en una secuencia de estadios que se caracterizan por su complejidad creciente. Lo llamativo de esta referencia teórica es que, con el objetivo de adaptar la psicología evolutiva piagetiana a sus premisas anticientificistas, Habermas impone a la noción de abstracción reflexiva una interpretación trascendental: la abstracción reflexiva se asemeja a la reflexión trascendental, afirma el autor frankfurtiano, en la medida en que reconstruye los elementos formales que, como esquemas de acción, no aparecen originariamente de forma explícita en el conocimiento. Por tal motivo, el estructuralismo genético de Piaget es un claro ejemplo de cómo en un mismo proyecto pueden combinarse presupuestos reconstructivos (es decir, formales o cuasitrascendentales) y presupuestos empíricos³²⁹. La labor investigadora de las ciencias reconstructivas (y, por tanto, el estructuralismo genético de Piaget en la medida en que constituye un buen ejemplo de dicha labor según el planteamiento habermasiano) permite superar la distinción ontológica establecida entre lo empírico y lo trascendental. Como vemos, al margen de las intenciones teóricas de Piaget cuya investigación se inserta en el ámbito de las ciencias empíricas, Habermas insiste en considerar la psicología evolutiva piagetiana como un ejemplo de procedimiento cuasitrascendental. Al mismo tipo de interpretación somete Habermas el estudio de Chomsky sobre la competencia lingüística.

Uno de los méritos más destacados de Chomsky, asegura Habermas, ha sido elaborar una teoría de la gramática cuyo objeto de análisis no es el habla sino el lenguaje³³⁰. La finalidad de dicha teoría gramatical es explicitar el sistema de reglas por

³²⁸ Intento ejemplificado, afirma Habermas, por Marx, Freud, Piaget y Chomsky.

³²⁹ Véase: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, p. 355.

³³⁰ Por ejemplo, en *Aspects of Theory of Syntax*, Cambridge Mass, 1965.

medio de las cuales los sujetos competentes pueden generar y entender expresiones lingüísticas. La manifestación de esta competencia hace referencia a un saber de tipo intuitivo que tiene que ser reconstruido por dicha teoría gramatical explicitando el *know how* de los sujetos competentes. De esta forma, la lingüística define una referencia teórica que sirve como reflejo de un sistema de reglas pragmático-universal. Esta afirmación la sustenta en dos constataciones teóricas: a) la gramática generativa representa una investigación universalista cuyo objetivo es exponer los universales gramaticales que subyacen a las lenguas concretas y b) la gramática generativa se concibe como una gramática transformacional en la cual las expresiones lingüísticas son estructuras superficiales que se forman a partir de unas estructuras profundas o subyacentes.

Sin embargo, y a pesar de las significativas aportaciones mencionadas, el programa chomskyano de reconstrucción de la competencia lingüística ha sido objeto de una serie de críticas que debemos analizar, afirma Habermas. Para llevar a cabo este análisis toma en consideración las dos principales críticas formuladas: por un lado, las críticas planteadas a la fiabilidad de las intuiciones de los hablantes y, por otro, las críticas formuladas a la relación existente entre la gramática mental y la gramática de la teoría lingüística. En relación a la fiabilidad de la intuición de los hablantes se han realizado, a su vez, dos tipos de críticas: la primera plantea serias dudas sobre la posibilidad de que la lingüística reconstructiva pueda convertirse en una teoría sobre la competencia lingüística de los sujetos defendiendo, por el contrario, que no es más que una mera teoría sobre la comprensión intuitiva que los sujetos poseen de sus competencias; la segunda crítica se centra en el hecho de que los juicios intuitivos de los sujetos no son fiables.

Habermas responde a la primera de estas críticas relacionada con la fiabilidad de la intuición afirmando que lo que realmente subyace a la misma es una confusión entre los paradigmas empírico-analíticos y reconstructivos³³¹. Las reconstrucciones se refieren a un saber preteórico que se manifiesta en la producción de expresiones de un lenguaje ordinario y en la evaluación del nivel de gramaticalidad de esas expresiones. Lo que se intenta reconstruir es el proceso de generación de las oraciones que los sujetos consideran correctamente formadas; por el contrario, las emisiones en la que los sujetos valoran las oraciones que se les presenta (emisiones metalingüísticas) son parte de la obtención de datos pero no son objeto de reconstrucción. En último término, esta crítica se basa en la

³³¹ Crítica planteada, por ejemplo, por Levelt en *Formal Grammars in Linguistic and Psycholinguistics, I-III*, Mouton, Paris, 1974.

asociación incorrecta de la intuición de los sujetos con el paradigma de la propia investigación. Contra la segunda crítica antes mencionada en relación a la fiabilidad, Habermas aduce que el error radica en creer que cuando hablamos de saber intuitivo nos referimos a un saber preteórico que no puede justificarse discursivamente. En este sentido, el autor frankfurtiano considera adecuado y suficiente el procedimiento utilizado por Chomsky que consiste en partir de los casos más claros para dilucidar los casos menos claros utilizando las encuestas como recurso.

Respecto a la segunda dificultad metodológica señalada (la que pone en duda la correlación existente entre la gramática mental y la gramática del lingüista), Habermas reconoce el obstáculo al que tenemos que enfrentarnos si queremos dar una respuesta satisfactoria a tal planteamiento. En este sentido, la principal matización que hace el autor frankfurtiano se refiere a la necesidad de debilitar la hipótesis de Chomsky sobre la posibilidad de considerar la teoría de la gramática como una representación adecuada de las disposiciones innatas que posee el niño o la niña. Frente a esta afirmación, Habermas defiende, por el contrario, que la teoría de la gramática puede entenderse como representación de la competencia lingüística del sujeto ya adulto. Esta competencia es el resultado de un proceso de aprendizaje reconstruible en términos racionales, por lo que la teoría gramatical de Chomsky, a pesar de ser susceptible de algunas matizaciones en lo tocante a su innatismo, representa un caso consolidado de empresa reconstructiva. Con esta contraargumentación lo que pretende Habermas es poner de manifiesto que la crítica planteada por la psicolingüística a la teoría de la correlación deriva de su enfoque experimental. Este enfoque experimental no le permite captar adecuadamente la diferencia existente entre competencia y realización; dicho en otros términos: entre condiciones universales y uso empírico de la lengua. La pragmática formal habermasiana sí es capaz de conceptualizar, por el contrario, dicha diferenciación.

Con el objetivo de delimitar la pragmática formal y la teoría de la gramática, Habermas insiste en las circunstancias que obligan a Chomsky a introducir una serie de idealizaciones en la descripción de la competencia lingüística. A partir de la hipótesis de la capacidad innata de lenguaje que poseen los sujetos, Chomsky afirma que una persona competente para utilizar el lenguaje domina un sistema abstracto de reglas que impone una concepción homogénea de la competencia lingüística. Sin embargo, el empleo efectivo de los actos habla pone de manifiesto una realidad diferenciada que se desvía de ese patrón de referencia. Por tal motivo, nos vemos en la obligación de explicar las causas por las cuales de una competencia perfecta deriva manifestaciones no homogéneas. Si la

competencia lingüística se concibe formada por un dominio pasivo (competencia) y un dominio activo (realización o *performance*), tenemos que llegar a la conclusión, afirma Habermas, de que es el dominio activo el que determina el uso efectivo o empírico de la lengua frente al patrón de referencia del hablante ideal; es decir, de un sujeto que posee una competencia innata y cuya actuación se inserta en el marco de una comunidad lingüística homogénea³³². Por tal motivo, sigue puntualizando el autor frankfurtiano, los problemas que encierra la relación establecida entre competencia y realización derivan del carácter innato atribuido por Chomsky a la lengua, no de las idealizaciones de un lingüista que supone el manejo perfecto del sistema de reglas por parte de un hablante ideal. (Tengamos en cuenta que si Habermas acusa algún defecto en la actuación idealizadora del lingüista chomskyano pondría en serio riesgo la metodología idealizadora de las ciencias reconstructivas. Para evitar este riesgo, atribuye al innatismo de Chomsky, y no a la actuación idealizadora, los posibles defectos de la teoría).

La selección efectiva que se produce a partir de una competencia o repertorio lingüístico depende de una serie de códigos que representan un sistema de reglas pragmáticas y que son susceptibles de variaciones socioculturales, afirma Habermas. Ahora bien, estos códigos lingüísticos también son susceptibles de idealizaciones teóricas en la medida en que se corresponden con una competencia de regla que tiene que ser analizada. La realidad diferencial no obliga a renunciar a las idealizaciones sino a transformar los supuestos empíricos referentes a la adquisición de dichas competencias. También la competencia pragmática (al igual que ocurre con la competencia lingüística) depende del saber implícito por medio del cual los sujetos enjuician la aceptabilidad de las expresiones dando lugar a las situaciones de entendimiento posible. Dicha competencia también es susceptible, por tanto, de un análisis trascendental que supone la reconstrucción de las condiciones universales de validez. Con estos argumentos, Habermas pretende justificar la necesidad de una investigación reconstructiva reformulando las nociones chomskyanas de competencia y realización. ¿Por qué emprende Habermas esta reformulación? Porque necesita justificar que la noción de realización, que remite al uso efectivo o pragmático del habla, también es susceptible de una reconstrucción universal. De esta forma, el autor frankfurtiano pretende ofrecer fundamento a la pragmática formal criticando el enfoque contingente del análisis

³³² Recordemos que Chomsky defiende que los aspectos pragmáticos de las emisiones deben ser analizados en el seno de una teoría de la realización mientras que los elementos sintácticos y semánticos se analizan en el seno de la competencia lingüística.

chomskyano. No obstante, esta reformulación se plantea *ad hoc* con el objetivo de que su adaptación a las premisas de la teoría de la acción comunicativa se lleve a cabo sin fisuras. Voy a intentar justificar mi afirmación.

La noción de competencia lingüística, que es objeto de reconstrucción por parte de Chomsky, no crea problemas, afirma Habermas. La noción que sí genera problemas es la de realización. Para Chomsky pasa desapercibido el hecho de que al teorizar la noción de realización debemos diferenciar dos ámbitos: a) el ámbito universal (formado por estructuras y reglas de tipo comunicativo que domina todo sujeto que maneja una lengua) y b) el ámbito contingente (constituido por las emisiones concretas). Cuando Chomsky habla de realización o *performance* sólo se refiere al ámbito contingente. Por tal motivo, incurre en una serie de errores teóricos que han sido objeto de crítica desde la perspectiva sociolingüística y psicolingüística. Habermas pretende hacer frente a estas objeciones formulando una propuesta que contempla los intereses empíricos de los enfoques sociodiferenciales sin renunciar, por supuesto, a las exigencias trascendentales de la pragmática formal. La *performance* (como ámbito contingente) es objeto de análisis de la sociolingüística y la psicolingüística; es decir, de la pragmática empírica. El ámbito universal de la realización, por el contrario, es analizado por una teoría reconstructiva cuya finalidad es describir el sistema de reglas del que hace uso un sujeto competente para emitir oraciones gramaticalmente correctas y enjuiciables. De esta forma, Habermas cierra el círculo que propone como premisa la necesidad de una investigación reconstructiva concebida en términos trascendentales y concluye redefiniendo a Chomsky con la finalidad de adaptar su propuesta a las exigencias de una pragmática formal concebida como investigación reconstructiva.

La pragmática formal tiene como objeto la reconstrucción del sistema de reglas que los sujetos competentes tienen que dominar para cumplir con el presupuesto de la intersubjetividad. A esta cualificación de la que deben hacer gala los sujetos competentes, Habermas la denomina competencia comunicativa³³³. En consecuencia, la pragmática

³³³ Con la finalidad de aclarar la noción de competencia comunicativa Habermas recomienda llevar a cabo una serie de abstracciones. La abstracción parte de las emisiones concretas, es decir, de una manifestación inserta en un contexto que determina su significado. El primer paso consiste en la abstracción sociolingüística en el que el interés se centra en las emisiones definidas en contextos sociales generalizados. Un segundo paso lo constituye la abstracción que lleva a cabo la pragmática universal en la que se eliminan los contextos socialmente determinados centrándose en las emisiones generales y definiendo las unidades mínimas del habla. El tercer paso lo constituye la abstracción que lleva a cabo la lingüística prescindiendo de los actos de habla y centrandose su análisis en las expresiones lingüísticas; de esta forma se definen las unidades mínimas del lenguaje; véase: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 83-84.

universal tiene la forma de una teoría de la competencia comunicativa. Si tal y como comentamos anteriormente, el análisis de Piaget sobre la competencia cognitiva y de Chomsky sobre la competencia lingüística son aportaciones prometedoras para llevar a cabo la reconstrucción de las estructuras que definen las competencias universales, dicho análisis tiene que ser completado con la descripción de la competencia comunicativa. Describir dicha competencia es el objetivo teórico del autor frankfurtiano:

Una situación de entendimiento posible exige que al menos dos hablante/oyente establezcan una comunicación simultáneamente en *ambos* planos: en el plano de la intersubjetividad, en que los sujetos hablan *entre sí*, y en el plano de los objetos (o estados de cosas) *sobre* los que se entienden. La pragmática universal sirve a la reconstrucción del sistema de reglas que un hablante competente ha de dominar para cumplir ese postulado (de la simultaneidad de comunicación y metacomunicación). Para esta cualificación que ha de poseer el oyente voy a reservar la expresión de “competencia comunicativa”³³⁴.

El primer inconveniente al que se enfrenta Habermas es al de explicar por qué es necesario completar el análisis de la competencia lingüística con el análisis de la competencia comunicativa (hecho que le obliga a llevar a cabo una revisión de los conceptos de realización y competencia, tal y como hemos visto). El problema que se le plantea es el de demostrar hasta qué punto las estructuras universales del habla pueden quedar determinadas por las estructuras generales de la oración; es decir, hasta qué punto se pueden reducir los aspectos pragmáticos a los sintácticos. Esta situación hipotética genera dificultades teóricas a Habermas porque, si diésemos una respuesta afirmativa a dicha reducción, no tendría sentido formular la existencia de una competencia comunicativa: la competencia comunicativa se reduciría a la competencia lingüística, dejando esta circunstancia sin objeto propio a la labor teórica habermasiana. A este riesgo se une otro interrogante y es el de si en el contexto del significado entendido como uso se pueden analizar los aspectos semánticos de las oraciones sin recurrir a casos prototípicos. Si esa referencia fuera necesaria, desde la perspectiva de la teoría semántica carecería de sentido diferenciar las oraciones de las emisiones, con lo cual, la pragmática formal se quedaría sin objeto poniendo en serio riesgo su fundamentación. Habermas, en principio, está dispuesto a admitir que el empleo de un acto de habla orientado al entendimiento supone la explicitación de unas estructuras que están implícitas en la oración. Ahora bien, esta afirmación no implica que podamos reducir el acto orientado al entendimiento al ámbito de las oraciones gramaticalmente correctas, ni que los presupuestos universales de un ámbito puedan identificarse con los presupuestos universales del otro. El argumento

³³⁴ “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 83.

que aduce para defender esta afirmación nos remite al momento en que una oración define una relación con el mundo objetivo, con el mundo social y con el mundo subjetivo en la medida en que en este momento la oración contextualizada se somete al procedimiento discursivo de las pretensiones de validez. Esta remisión a las pretensiones de validez justifica la diferencia establecida entre oración y emisión en la medida en que dicha remisión no se produce en las oraciones entendidas como meras estructuras gramaticales:

Mientras que una *oración* gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una *emisión o manifestación* lograda ha de satisfacer tres pretensiones más de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas³³⁵.

Cada una de las pretensiones de validez da lugar a una función universal: la pretensión de verdad a la función universal de exposición (función representativa), la pretensión de rectitud a la función universal de establecer una relación (función interactiva) y la pretensión de veracidad a la función universal de manifestar intenciones (función expresiva). (Fijémonos en la semejanza con las funciones lingüísticas del modelo orgánico de Bühler). Estas tres funciones universales subyacen a todas las funciones que una determinada emisión puede cumplir en un contexto concreto: cuando tratamos acciones comunicativas contextualizadas, los usos representativo, interactivo y expresivo del lenguaje sólo pueden distinguirse de forma analítica, afirma Habermas. De la descripción de estas tres funciones pragmáticas del lenguaje se encarga la pragmática formal³³⁶. Si hablamos de la función representativa o cognitiva, la investigación tiene como finalidad clarificar las condiciones universales que permiten enunciar algo sobre el

³³⁵“¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., pp. 327-328. Una de las aportaciones teóricas más relevantes de la pragmática formal es su capacidad para demostrar las distintas formas de saber que subyacen a las acciones sociales. De esta forma, a la acción teleológica le subyace un saber utilizable técnica y estratégicamente que se puede criticar mediante el debate discursivo de la pretensión de verdad y que puede mejorar con el desarrollo teórico-empírico; a las acciones reguladas por normas les subyace un saber práctico moral que se critica gracias al desempeño discursivo de la pretensión de rectitud y que se transmite mediante representaciones morales y jurídicas; las acciones dramáticas reflejan un saber acerca del mundo subjetivo que puede criticarse por medio de la pretensión de veracidad.

³³⁶ Ahora bien, las diferentes funciones del lenguaje se encuentran en una situación desigual a la hora de ser analizadas en el marco de la pragmática formal. La función expositiva o representativa del lenguaje ha sido ampliamente analizada, desde una perspectiva lógico-semántica, en el marco de la filosofía analítica; Habermas defiende que se trata de una investigación pragmático-formal en la medida en que el interés se ha centrado, de manera sistemática, en el valor de verdad. El análisis de la función expresiva del lenguaje, y al contrario de lo que ocurre en el caso anterior, se encuentra en un nivel muy básico de teorización. Proporcionar fundamento teórico a la función interactiva del lenguaje es uno de los objetivos prioritarios de la teoría de la acción comunicativa habermasiana.

mundo. El análisis pragmático de esta función supone analizar el uso de determinados universales como son los pronombres demostrativos, los artículos o las expresiones deícticas³³⁷. Si hablamos de la función interactiva, el análisis se centra en las condiciones necesarias y universales que permiten definir las relaciones interpersonales de manera lingüística y constituir un mundo compartido. La teoría de los actos de habla es un buen punto de partida para llevar a cabo este análisis, de tal forma que la investigación de tipo pragmático clarifique el uso de los pronombres personales o de los verbos realizativos. Por último, si nos referimos a la función expresiva del lenguaje, el objeto de estudio son las condiciones necesarias y universales que ofrecen al sujeto la posibilidad de manifestar experiencias de su mundo subjetivo. La investigación pragmática de esta función del lenguaje se orienta a los verbos intencionales y a los verbos modales que se utilizan para expresar intenciones. Pues bien, a los pronombres personales, las expresiones deícticas, demostrativos, artículos, los giros que se utilizan para iniciar una comunicación y dirigimos a los demás, numerales y cuantificadores, los verbos realizativos o los verbos intencionales, Habermas los denomina universales pragmáticos. Estas expresiones lingüísticas son denominadas universales pragmáticos en la medida en que pueden hacerse corresponder con estructuras generales de la situación de habla:

Esta concepción despierta la errónea impresión de que, independientemente del habla, las estructuras generales de la situación de habla estarían dadas como condiciones marginales empíricas del proceso de comunicación lingüística. Pero en realidad sólo podemos emplear oraciones en emisiones si con la ayuda de los universales pragmáticos engendramos las condiciones de comunicación posible y con ello la situación de habla misma. Si no es por referencia a esos universales no podemos en absoluto definir los elementos que siempre aparecen en las situaciones de habla posible, a saber: primero las manifestaciones mismas, después las relaciones interpersonales que con la emisión o manifestación se generan entre hablantes oyentes, y finalmente los objetos o estados de cosas acerca de los que los hablantes oyentes comunican entre sí. Ello ni quita ni pone en el hecho de que los universales pragmáticos, al generar nosotros con su ayuda la situación de habla, sirven *al tiempo a presentar o exponer* también esa situación de habla³³⁸.

Tal y como expone Habermas en “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”³³⁹, el núcleo de la pragmática formal lo constituye el análisis de los presupuestos universales de los actos de habla. En el uso cognitivo del lenguaje los universales pragmáticos se utilizan para definir ámbitos que pueden ser descritos (función que se analiza en el seno de una teoría de la referencia); la utilización de los universales

³³⁷ Para el análisis de las expresiones de tipo deíctico se precisa una teoría de la experiencia que ponga de manifiesto la relación que existe entre los aspectos sensibles, las acciones y las representaciones lingüísticas que posibilitan la constitución del mundo de los objetos, afirma Habermas.

³³⁸ “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 87.

³³⁹ *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 479-507.

pragmáticos en el uso comunicativo del lenguaje implica el establecimiento de relaciones intersubjetivas (función analizada en el marco de una teoría de los actos de habla)³⁴⁰. En un primer momento, se trata de demostrar el carácter pragmático de las pretensiones de validez explicitando cómo los actos de habla pueden rechazarse desde la perspectiva de la verdad, de la rectitud o de la veracidad. La descripción del sistema integrado por las pretensiones de validez permite, en un segundo momento, identificar las funciones básicas del entendimiento lingüístico: el lenguaje nos sirve para presuponer y exponer estados y sucesos; establecer y renovar relaciones interpersonales y, por último, manifestar vivencias. A estas funciones del lenguaje corresponde, en un tercer momento, la definición de los modos básicos del empleo lingüístico, de tal forma que, a partir de esta definición, se pueda establecer la tipología de fuerzas ilocucionarias propia de cada lengua. En este sentido, Habermas defiende que sólo un número limitado de fuerzas ilocucionarias tienen un carácter lo suficientemente universal como para definir un modo básico de empleo del lenguaje: las afirmaciones y las constataciones representan el uso constatativo; las promesas y los mandatos el uso regulativo, las confesiones representan el uso expresivo. El análisis de estos tipos puros de uso del lenguaje nos permite, en un cuarto momento, clarificar la referencia que el hablante define respecto al mundo y el tipo de actitud que éste adopta: una actitud objetivante, una actitud de conformidad con las normas o una actitud expresiva³⁴¹.

Los tipos puros de interacciones mediadas lingüísticamente implican un cierto grado de idealización. Para adaptar dichos tipos puros de interacción a los procesos cotidianos es necesario, por tanto, debilitar las idealizaciones impuestas por la teoría de la acción comunicativa. Ahora bien, del hecho de que debamos adaptar las idealizaciones teóricas exigidas por la teoría de la acción comunicativa a las peculiaridades de la interacción cotidiana no podemos concluir que las aportaciones de la pragmática formal tengan que subsumirse a los imperativos de la pragmática empírica³⁴². Una pragmática

³⁴⁰ Tanto en el caso del uso cognitivo como en el comunicativo se define un sistema de reglas que hay que diferenciar de las reglas gramaticales: mientras que las reglas gramaticales determinan relaciones de tipo intralingüístico, las reglas que son objeto de análisis por parte de la pragmática universal explicitan los límites impuestos al lenguaje por la naturaleza externa, la sociedad y el mundo interno. El manejo de oraciones implica, por parte de los sujetos competentes, dominar un sistema de reglas gramaticales que define su capacidad de lenguaje. Por el contrario, la capacidad de comunicación de esos mismos sujetos sólo puede analizarse teniendo en cuenta los componentes pragmáticos del proceso de interacción. Desde la perspectiva de la acción comunicativa, el aspecto más importante de la emisión es el que tiene que ver con la interacción, es decir, con el establecimiento de relaciones interpersonales.

³⁴¹ Véase: "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", op. cit., pp. 501-502.

³⁴² Habermas, "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen", Auwärter, Kirsch y Schröter (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976. Habermas, a la hora

empírica que no atendiese las aportaciones de la pragmática formal carecería de los recursos conceptuales necesarios para identificar los presupuestos racionales de la interacción cotidiana, defiende el autor de *Teoría de la acción comunicativa*. Mientras que la pragmática empírica se encarga de analizar actos de habla emitidos en situaciones concretas, la pragmática formal reconstruye una competencia universal que remite a la capacidad que poseen los sujetos para emitir preferencias en cualquier situación. La cooperación entre la pragmática empírica y la pragmática formal se define, por tanto, como una colaboración entre aportaciones sustantivas y trascendentales. Ahora bien, ¿cuál es el estatus de un análisis universal que debe adaptarse a las condiciones contingentes y efectivas de la comunicación?; ¿cómo justifica Habermas el nexo que debe existir entre la descripción trascendental y el uso efectivo del habla?; ¿qué razones fundamentadas ofrece Habermas para justificar que las ciencias empíricas no son capaces de llevar a cabo el análisis pretendido por las ciencias reconstructivas, incluso con mayor rigor que dichas ciencias reconstructivas?

El hecho de que Habermas establezca diferencias entre la labor teórica de la pragmática formal y la pragmática empírica permite a este autor distinguir entre el análisis que versa sobre condiciones universales y el análisis que describe situaciones concretas. Esta distinción le ofrece la ventaja de poder reformular las teorías del significado analíticas definiendo una perspectiva pragmática adaptada a los presupuestos de la noción de entendimiento. No obstante, los argumentos expuestos por Habermas para justificar que la pragmática formal debe concebirse como una forma de investigación cuyo objetivo es reconstruir las condiciones universales de validez, enfrenta a este autor a la necesidad de aclarar hasta qué punto (y en qué términos) su propuesta teórica puede ser definida como un planteamiento trascendental. Veamos la explicación que, al respecto, ofrece el autor frankfurtiano.

de justificar la pragmática formal, se plantea: ¿por qué las aportaciones de la pragmática formal son imprescindibles para la teoría de la acción comunicativa si ésta parece alejarse del uso efectivo del lenguaje? Sólo la investigación desarrollada en los términos de una pragmática formal, afirma el autor frankfurtiano, es capaz de proponer un análisis del entendimiento que aclare a la investigación empírica cómo se representan lingüísticamente los distintos planos de la realidad. La pragmática formal también permite analizar de manera no naturalista los casos patológicos del proceso de comunicación en los que se confunden las acciones orientadas al éxito con las acciones orientadas al entendimiento; véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 425-426. Las formas distorsionadas de comunicación suponen una desviación respecto a los patrones normales definidos por la pragmática formal. El material empírico que se utiliza para confirmar esta hipótesis proviene de la investigación clínica desarrollada, sobre todo, con familias patógenas.

4.2.2. ¿Pragmática sin trascendencia?

En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* Habermas expone con claridad qué entiende por un análisis de tipo trascendental tras la interpretación pragmática a la que ha sido sometida la filosofía kantiana:

Según la concepción pragmático-formal la estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento se refleja en las suposiciones que los actores *deben* adoptar cuando entran sin reservas en esta práctica. El carácter necesario de ese “deber” tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la “inevitabilidad” que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, “para nosotros es irrebutable”. Después de la deflación pragmatista del planteamiento kantiano, “análisis trascendental” significa la investigación de condiciones presuntamente universales, pero sólo irrebables *de ipso*, que deben estar satisfechas para que puedan producirse determinadas prácticas o resultados fundamentales³⁴³.

El estudio genealógico de la acción comunicativa pone de manifiesto que se ha producido un proceso de destrascendentalización desde Kant al pragmatismo de corte kantiano, afirma Habermas³⁴⁴. Por tal motivo, se lamenta de la incompreensión en la que la filosofía analítica ha sumido a la concepción destrascendentalizada de la razón³⁴⁵. Para dar contenido a este reclamo, Habermas se basa en las consecuencias que para la propuesta trascendental de Kant ha tenido el giro pragmatista de la teoría del conocimiento de Rorty³⁴⁶. Este giro pragmatista afecta sobre todo a los presupuestos idealistas de Kant, presupuestos que le atribuyen al conocimiento una naturaleza inteligible. A partir de este punto de inflexión, afirma Habermas, el lugar del nómeno kantiano es ocupado por el mundo de la vida. Con esta sustitución no logra superarse los presupuestos trascendentales debido a que el mundo de la vida mantiene una posición trascendental respecto a las emisiones comunicativas que se generan gracias a él, pero sí que se apacigua la oposición definida entre dichos presupuestos y el ámbito empírico: baste recordar que las estructurales universales del mundo de la vida tienen su reflejo en las formas concretas de vida gracias a la intermediación de la acción comunicativa.

³⁴³ pp. 18-19.

³⁴⁴ Hecho que analiza en *Verdad y justificación*, pp. 181-220.

³⁴⁵ Dándose la situación curiosa, afirma Habermas, de que la misma filosofía analítica llega a ofrecer descripciones muy parecidas a las que aporta la pragmática formal inspirada en Kant. Para justificar esta afirmación remite a autores como Davidson, Dummett o Brandom.

³⁴⁶ *Verdad y justificación*, pp. 20-32.

Los sujetos que se orientan por el entendimiento no pueden renunciar a hacer idealizaciones, pero esto no significa que se defiendan presupuestos trascendentales fuertes. Las reglas se definen como un reflejo de formas culturales de vida, por lo que ya no se puede exigir necesidad ni universalidad para el conocimiento. Además, las condiciones trascendentales que posibilitan acceder epistémicamente al mundo son, al tiempo, algo en el mundo. Ahora bien, al no haber forma de conseguir un equivalente de la deducción trascendental kantiana para las categorías del entendimiento, el único recurso lo proporcionan los argumentos trascendentales débiles como los propuestos por Strawson. Strawson califica como trascendental a la estructura conceptual que subyace implícitamente a las experiencias, renunciado a cualquier criterio apriorístico que pueda demostrar la universalidad y necesidad de dicha estructura. Habermas coincide con Strawson en la necesidad de eliminar al sujeto trascendental, pero esto no tiene por qué ir acompañado, defiende, de la renuncia a cualquier tipo de investigación que pretenda definir la constitución de la experiencia comunicativa. Para definir dicha constitución no tenemos alternativa a la hora de aceptar los presupuestos pragmáticos de la comunicación:

Pero estas presuposiciones contrafácticas tienen su sede en la facticidad de las prácticas cotidianas. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción aprenden las prácticas fundamentales de su mundo de la vida y el correspondiente saber de regla en el curso de su socialización. Dado que es preciso que el entendimiento y la acción comunicativa, sobre la que se reproduce el mundo de la vida, no se quiebren, esos sujetos no pueden evitar hacer idealizaciones. Pero la ambigüedad de un desnivel normativo impregna los hechos sociales mismos³⁴⁷.

Habermas reconoce que la tendencia más obvia, cuando se intenta analizar los procesos de entendimiento desde la perspectiva de sus presupuestos universales, es recurrir a la filosofía trascendental. Ahora bien, tal y como hemos comentado, estaríamos hablando de una forma debilitada de trascendencia en la medida en que el mundo de la vida se “profana” y ocupa el lugar de lo nouménico. Haciendo una referencia crítica al pragmatismo trascendental de Apel, Habermas puntualiza que hablar de una investigación trascendental tiene sentido en la medida en que los procesos de entendimiento se inserten

³⁴⁷ *Verdad y justificación*, p. 27. Véase también: M. Power, “Habermas and Transcendental Arguments. A Reappraisal”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 23, nº 1, March 1993, p. 26-49. Para una buena introducción a la problemática de la trascendencia y la racionalidad: J. L. Blasco y M. Torrejano (eds.), *Trascendencia y racionalidad*, Colección Filosofías, Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València, 2000. También resulta interesante la lectura de L. E. Hoyos Jaramillo, “La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XX, nº 2, noviembre 1994, pp. 195-218. En este artículo el autor trata de analizar las consecuencias que derivan de la recepción de las ideas de Kant llevada a cabo por la teoría evolucionista del conocimiento.

en procesos de experiencia comunicativa³⁴⁸. El análisis de los presupuestos universales del habla se fundamenta en el entendimiento, no en la experiencia empírica. Por tal motivo, la investigación habermasiana se distancia de la concepción trascendental basada en la constitución de la experiencia para centrarse en la noción comunicativa de entendimiento. La característica más relevante de la propuesta de autores como Piaget o Chomsky, afirma Habermas, es haber conciliado los aspectos formales y empíricos en su investigación. Por tanto, no hay motivos para suponer que la pragmática formal es un tipo de investigación trascendental y, por ello, ajena al análisis empírico:

El objeto del análisis trascendental ya no es aquella “conciencia en general” sin origen, que constituía el núcleo común de todos los espíritus empíricos. La investigación se dirige ahora más bien a las estructuras profundas del transfondo que es el mundo de la vida; estructuras que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y acción. El análisis trascendental busca los rasgos invariantes que se van repitiendo en la multiplicidad histórica de las formas de vida socioculturales. Y, en correspondencia, al mantenerse los planteamientos trascendentales, se van ampliando las perspectivas de la investigación³⁴⁹.

La pragmática formal, como investigación reconstructiva, no puede prescindir de los componentes empíricos en la medida en que tiene que contrastar los resultados con el comportamiento efectivo de los sujetos competentes. Sin embargo, tampoco puede prescindir de los componentes trascendentales al tener como objeto de reconstrucción las estructuras invariantes del mundo de la vida. El análisis de este mundo de la vida no puede trascender los límites impuestos por el lenguaje ordinario, por lo que no podemos aspirar a un conocimiento psicológico de tipo científico. Aplicar un enfoque científicista a la labor reconstructiva de la pragmática formal imposibilita conciliar a Darwin con Kant; es decir, la dimensión empírica y trascendental reclamada por la pragmática formal. Para evitar esta consecuencia no deseada, Habermas intenta salvaguardar su postura teórica defendiendo un trascendentalismo débil o cuasi-trascendentalismo. Con este trascendentalismo moderado pretende otorgar el protagonismo debido a los componentes empíricos de la interacción comunicativa sin renunciar a las ventajas teóricas de un universalismo que impone a la práctica efectiva los requerimientos de la pragmática formal. Pero, ¿qué ventajas aporta a la investigación una perspectiva semitrascendental frente a otra trascendental? Creo que ninguna. Desde el momento en que recurrimos a

³⁴⁸ La interpretación que Apel lleva a cabo del *a priori* de la comunicación, cree Habermas, está demasiado contaminada por la propuesta trascendental kantiana. Por dicho motivo, Habermas marca distancias entre la pragmática trascendental de Apel y su pragmática universal; véase: A. Maestre: “Las diferencias y relaciones entre Habermas y Apel”, *Zona Abierta*, 43-44, 1987, pp. 113-138.

³⁴⁹ *Verdad y justificación*, p. 21.

presupuestos semitrascendentales (al igual que ocurre con los trascendentales) podemos adaptar la descripción a las necesidades teóricas establecidas apriorísticamente. Cualquier punto de fuga que pueda surgir en el proceso descriptivo se supera ofreciendo como justificación dichos presupuestos trascendentales. De esta forma, adquirimos la capacidad de adaptar toda descripción a nuestros propios intereses, y la concepción de la pragmática formal como ciencia reconstructiva es fiel reflejo de esta capacidad. Tal y como hemos indicado, la pragmática universal representa un trascendentalismo débil en la medida en que remite a un mundo de la vida implícito, holísticamente estructurado e inconocible que refleja las exigencias de la experiencia comunicativa. Dichas exigencias remiten a un análisis formal que imposibilita concebir la investigación del ámbito simbólico en términos empíricos. Pero, ¿cómo infiere Habermas que el examen de la experiencia comunicativa impone un análisis de tipo formal? ¿El carácter formal de las reconstrucciones racionales deriva de la naturaleza formal de la experiencia comunicativa o, más bien, Habermas atribuye una naturaleza formal a la experiencia comunicativa con el objetivo de fundamentar la definición trascendental de su propuesta pragmática? Creo que más bien lo segundo. Admitir la complejidad de la realidad empírica puede poner en entredicho muchos de los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa y, en consecuencia, Habermas se ve obligado a proponer una pragmática formal cuya labor reconstructiva sirva como “filtro” de los aspectos más complejos garantizando, de esta forma, que la descripción de la experiencia comunicativa se adapte a los presupuestos establecidos. A pesar de esta necesidad, el autor frankfurtiano no puede optar abiertamente por una concepción trascendente en la medida en que dicha opción implicaría un distanciamiento explícito de la praxis. Habermas opta por el trascendentalismo débil, no porque su objetivo sea moderar las exigencias del trascendentalismo kantiano, sino porque necesita atemperar las exigencias de un trascendentalismo fuerte que pondría en serio riesgo su deseada conciliación de teoría y praxis. Con la concepción semitrascendente, Habermas pone de manifiesto las contradicciones que debe asumir una perspectiva dualista que, basada en una noción metafísica de totalidad, debe imponer límites al conocimiento científico.

Con el objetivo de ofrecer un fundamento a la perspectiva semitrascendental reivindicada por la pragmática formal, Habermas elige como unidad de análisis el acto de habla. La elección de dicha unidad ofrece dos aportaciones fundamentales a la propuesta habermasiana: por un lado, es un concepto que atribuye protagonismo teórico a la interacción; por otro, permite definir la interacción comunicativa en términos

intersubjetivos. Sin embargo, el autor frankfurtiano necesita introducir algunas reformas en la noción de acto de habla de Austin y Searle con la finalidad de adaptar plenamente dicho concepto a los presupuestos y exigencias de la pragmática universal. El capítulo quinto lo dedicaremos a analizar en qué términos emprende Habermas dicha reforma.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO QUINTO

En el capítulo cinco centraremos nuestro análisis en uno de los conceptos más importantes para la corriente pragmática del significado: el acto de habla. En el primer apartado (apartado 5.1.) analizaremos cómo Habermas toma como unidad de análisis esta noción (el acto de habla) porque, en la medida en que sirve como representación gramatical del proceso interactivo, puede ofrecer un buen fundamento a su teoría de la acción comunicativa. Para desarrollar su análisis recurre a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle valorando, sobre todo, la aportación de la doble estructura del habla. Con esta doble estructura se hace referencia a la naturaleza locucionaria e ilocucionaria del acto de habla; es decir, a los componentes semánticos y pragmáticos del significado. Habermas, no obstante, radicaliza esta doble estructura convirtiendo la fuerza ilocucionaria en garante de la racionalidad comunicativa al servir como depositaria de la relación significado-validez. Esta conexión convierte a la fuerza ilocucionaria en el componente del acto de habla capaz de procurar una coordinación de acciones que emana del debate discursivo de las pretensiones de validez. Esta posibilidad de vincular significado y validez sirve a Habermas para definir el acto de habla logrado y ofrecer una clasificación alternativa de actos. Un acto de habla logrado implica una interacción intersubjetiva cuya finalidad es el establecimiento de un acuerdo; la clasificación de actos de habla propuesta por la pragmática formal se basa en los usos más genuinos o puros del vínculo ilocucionario (apartado 5.2.). A dicha clasificación debe proporcionarle carácter sustantivo la pragmática empírica reflejando los diversos matices ilocucionarios que emanan de la heterogeneidad social. El problema reside en que Habermas no aclara cómo debe establecerse esa necesaria conexión entre la pragmática empírica y la pragmática formal. Se limita a describir lo que considera “tipos intuitivos” de actos de habla y, a partir de ahí, manifiesta la necesidad de que una pragmática de corte empírico les procure contenido. La cuestión a resolver es cómo podemos adaptar la compleja realidad social a un modelo teórico fundamentado en idealizaciones.

Lo que Habermas denomina doble estructura del habla ha generado serios problemas en el seno de la Filosofía del Lenguaje. Si la locución representa el contenido semántico y la ilocución el contenido pragmático, al reflexionar sobre la locución y la ilocución se está tratando un tema tan sensible como el del estatus que corresponde al significado semántico y pragmático del acto de habla. Esta importante cuestión la trataremos en el apartado 5.3. En un primer momento (subapartado 5.3.1.), el autor

frankfurtiano defiende sin ambages que el significado de lo dicho no puede desviarse del significado literal. Para poder cumplir con esta premisa, centra su análisis en el acto de habla estándar y en el principio de expresabilidad de Searle. Sin embargo, toda vez que Searle se vio obligado a introducir la noción de *background* con el objetivo de tener en cuenta los contextos contingentes de comunicación, Habermas (que plantea su teoría del significado tomando como referente a dicho autor) decide utilizar la noción de mundo de la vida con el mismo objetivo teórico (subapartado 5.3.2). Ahora bien, si el mundo de la vida representa los contextos contingentes: ¿qué papel desempeña el significado literal de la emisión? ¿Implica esto que el significado pragmático desplaza al significado literal? Si esto es así, ¿cómo se puede garantizar la intersubjetividad? Para evitar el posible riesgo de relativismo Habermas se ve obligado a seguir dependiendo del significado literal. Esto le coloca, como veremos, en una difícil situación: por un lado, defiende una perspectiva pragmática del significado y, por otro, no puede renunciar a las ventajas teóricas que emanan del significado semántico. Para ello, atribuye una serie de características al vínculo ilocucionario con el objetivo de que lo que *decimos* coincida con lo que *queremos decir*. Reflejo de este requisito es la forma en que define la noción de entendimiento (análisis que abordaremos en el apartado 5.4.).

Que los sujetos que interactúan comunicativamente lleguen a entenderse (es decir, a establecer un acuerdo racionalmente motivado) es el objetivo del desempeño discursivo de las pretensiones de validez. La consecución de dicho entendimiento determina el logro o la aceptabilidad del acto de habla aportando contenido a la relación establecida entre significado y validez. Pero la noción de entendimiento, afirma Habermas, no se ha definido siempre en los mismos términos: esta noción ha sido objeto de un proceso evolutivo que transita desde la praxis ritual característica de las sociedades arcaicas (subapartado 5.3.1.) hasta la praxis argumentativa característica de la forma moderna de entendimiento (subapartado 5.3.2.). En la forma moderna de entendimiento (aquella que configura las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII) el consenso depende del esfuerzo interpretativo de los sujetos; es decir, las personas que interactúan comunicativamente ya no cuentan con un acuerdo anticipado por el mundo de la vida que puedan asumir de forma acrítica. En la forma moderna de entendimiento hay que integrar, por tanto, el esfuerzo de establecer un acuerdo racionalmente motivado adoptando una actitud orientada al entendimiento. El establecimiento de dicho acuerdo implica la aceptación de un sistema de pretensiones de validez cuyas diversas dimensiones (verdad, rectitud y veracidad) se han ido diferenciando a lo largo de este proceso evolutivo dando

lugar a una progresiva liberalización del potencial racional. La actitud orientada al entendimiento, que surge a partir de esta evolución, adquiere un estatus importante en el seno de la teoría de la acción comunicativa en la medida en que dicha actitud, defiende Habermas, constituye el modo original del uso del lenguaje.

Para intentar ofrecer un fundamento a esta controvertida afirmación, Habermas recurre a las nociones austinianas de ilocución y perlocución. La característica más sobresaliente de la ilocución es su naturaleza autosuficiente: la ilocución deriva del significado de la emisión; las perlocuciones (es decir, los efectos provocados por nuestros actos de habla) dependen de las intenciones de los sujetos, manteniendo una relación meramente contingente con el significado. La ilocución remite al ámbito comunicativo (garantizando la conexión de significado y validez); las perlocuciones remiten al ámbito estratégico trascendiendo la mera comprensión significativa. A partir de esta decisión teórica, Habermas va caracterizando cada uno de estos componentes haciendo de ellos una valoración positiva o negativa dependiendo de que se adecúen o no a los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa. De esta forma, privilegia al componente ilocucionario designándolo como garante del modo original del uso del lenguaje al representar los aspectos intersubjetivos, antimentalistas, anticientificistas y racionales del significado; el componente perlocucionario, por su parte, es denostado hasta el punto de ser expulsado del contexto comunicativo por representar los aspectos relativistas, mentalistas y no racionales. La cuestión es descubrir si estas caracterizaciones poseen algún tipo de fundamentación o si, por el contrario, son un mero reflejo de las exigencias teóricas impuestas por la pragmática formal.

Al igual que ha ocurrido con la noción de racionalidad comunicativa, Habermas se ha visto obligado a reformular la noción de entendimiento con el objetivo de resolver ciertas dificultades teóricas que habían sido objeto de numerosas críticas (subapartado 5.4.3.). A partir de estas reformulaciones, debemos distinguir entre una forma fuerte y una forma débil de entendimiento y, a su vez, entre una forma fuerte y una forma débil de acción comunicativa. La forma fuerte de entendimiento es la que posibilita el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado al manejarse razones aceptables universalmente; la forma débil de entendimiento se limita al manejo de razones relativas a un actor. Al manejarse razones relativas a un sujeto, en la forma débil de entendimiento se plantea la posibilidad de criticar sólo dos pretensiones de validez (la verdad y la veracidad); por el contrario, la forma fuerte de entendimiento asume también la crítica de la pretensión de rectitud al contemplar los contextos normativos de un mundo social

intersubjetivo. Estas reformulaciones conducen a Habermas a dos revisiones que quizá puedan resultar llamativas si las comparamos con las tesis defendidas anteriormente: 1) para entender un acto de habla tenemos que conocer las condiciones del éxito ilocucionario y perlocucionario y 2) contemplar como condición para el éxito ilocutivo y perlocutivo el conocimiento de las razones, relativas al actor o independientes del actor, por medio de las cuales el hablante puede justificar su pretensión de validez en el ámbito del discurso. Estas revisiones han generado algunas críticas sustentadas en el argumento de que las mismas pueden tener consecuencias importantes para el proyecto teórico habermasiano. Creo que no hay motivos para la preocupación: Habermas introduce novedades conceptuales tomando las debidas precauciones para que los pilares teóricos en los que se asienta su proyecto se mantengan inamovibles.

CAPÍTULO 5

LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA: UN FUNDAMENTO LINGÜÍSTICO PARA LA PRAGMÁTICA FORMAL

Haciendo referencia a la denominada por Apel falacia abstractiva, Habermas reivindica la legitimidad del corte analítico operado entre el lenguaje definido como estructura y el habla entendida como proceso. Este corte analítico no es óbice, tal y como expusimos en el capítulo anterior, para que los componentes pragmáticos del lenguaje puedan someterse a un análisis de tipo formal. Esta posibilidad teórica define el objetivo reconstructivo de la pragmática universal habermasiana impidiendo que el nivel analítico del habla se limite a una descripción meramente empírica. En este interés por describir las emisiones (es decir, las unidades elementales del habla) la pragmática formal coincide con la teoría de los actos de habla, la cual, en oportuna coordinación con los presupuestos habermasianos, centra su estudio en los componentes pragmáticos de la interacción comunicativa³⁵⁰. Cuando Habermas incide en la función interactiva del lenguaje, lo que pretende demostrar es que dicha interacción se desarrolla en un contexto intersubjetivo del que emana la posibilidad de coordinar acciones. Por tanto, si el análisis de la función interactiva que lleva a cabo la teoría de los actos de habla es debidamente adaptado a la descripción intersubjetiva del significado exigida por la pragmática universal, dicho análisis puede ofrecer un importante respaldo a la teoría de la acción comunicativa. Tal y como afirma el autor frankfurtiano: la teoría de los actos de habla es una de las partes de la pragmática formal más importantes a la hora de fundamentar la sociología en el marco de una teoría del lenguaje. Para desarrollar su proyecto, Habermas toma como referencia la teoría de los actos de habla inaugurada por J. L. Austin y J. Searle.

Una de las principales aportaciones de Austin y Searle es la noción de doble estructura del habla. La doble estructura se refiere a dos de los componentes que integran el acto de habla: la locución (lo que *decimos*; el contenido proposicional) y la ilocución (lo que *hacemos* al decir algo). A partir de esta doble estructura del habla, el autor frankfurtiano emprende el análisis del significado pragmático con dos objetivos prioritarios: 1) distinguir el significado pragmático representado por el componente ilocucionario del significado literal representado por el componente locucionario y 2) defender que el componente ilocucionario es el garante de la racionalidad. Para que la

³⁵⁰ Al inspirarse la teoría de la acción comunicativa en el concepto de acción social, Habermas centra su interés en la función interactiva del lenguaje.

illocución sea capaz de cumplir con esta importante función que le atribuye la pragmática formal, la noción de significado, afirma Habermas, debe vincularse a la noción de validez. Y es aquí donde radica uno de los errores más importantes de la tradición pragmática (es decir, la perspectiva representada por Austin y Searle): no haber sido capaz de reconocer la conexión existente entre significado y validez. Reivindicar esta conexión es una de las principales aportaciones que la pragmática formal brinda a la teoría de los actos de habla.

El vínculo de significado y validez se hace efectivo en el componente ilocucionario del acto de habla por ser éste el componente que representa el ámbito de la interacción: al *hacer* algo con las palabras (amenazar, prometer...) se intenta establecer una relación con la persona que actúa como oyente. Y, en la medida en que las pretensiones de validez representan las diversas esferas sobre las que los sujetos que toman parte en un proceso interactivo tienen que tomar postura, la validez tiene que asociarse al elemento del acto de habla que remite a la interacción, es decir, al componente ilocucionario. Ahora bien, concediendo el protagonismo teórico al componente ilocucionario del acto de habla, Habermas se enfrenta a un importante problema que ha dado lugar a una intensa discusión en el seno de la Filosofía del Lenguaje: cómo delimitar los ámbitos semánticos y pragmáticos del significado. Si el componente locucionario encarna el significado semántico en la medida en que refleja lo que decimos, el componente ilocucionario encarna el significado pragmático al incidir en lo que hacemos al decir algo. Si Habermas reivindica la conexión de significado y validez, y dicha conexión se hace efectiva en el componente ilocucionario del acto de habla, estaría atribuyendo protagonismo al significado pragmático. Pero admitiendo esta prioridad, asume un riesgo teórico que puede tener importantes consecuencias para uno de los presupuestos más importantes de la pragmática universal: la necesidad de que los significados se definan en términos intersubjetivos. Si tener en cuenta un enfoque pragmático implica asumir el análisis de la interacción y de los diversos contextos en los que ésta se inserta, se corre el riesgo de adoptar una perspectiva relativista del significado contraria a los objetivos teóricos de Habermas. Para evitar esta consecuencia no deseada, el autor frankfurtiano adopta una doble estrategia teórica: en un primer momento centra el análisis en el acto de habla estándar (en aquel acto en el que el significado literal coincide con lo que el emisor o emisora quiere decir); en un segundo momento incluye la noción de mundo de la vida. En ambos casos pretende que el significado pragmático pueda

reducirse a los componentes literales con el objetivo de garantizar una descripción intersubjetiva del significado.

Que a Habermas no le interesa que el significado pragmático desplace al significado literal lo pone de manifiesto la calificación teórica que atribuye a las perlocuciones. Este controvertido componente del acto de habla (controvertido en la medida en que constata que los actos de habla pueden tener efectos que trasciendan la mera comprensión del significado literal) ha sido objeto de un agravio teórico sustentado a lo largo de la tradición pragmática. Habermas abunda en dicho agravio expulsando a los efectos perlocucionarios del ámbito comunicativo. Para justificar este rechazo recurre a una noción de entendimiento diseñada *ad hoc* y que privilegia la fuerza ilocucionaria a costa del desprestigio teórico y práctico de la perlocución. Comencemos a dar contenido a estas afirmaciones analizando cómo define la pragmática universal el vínculo de significado y validez.

5.1. Significado y pretensiones de validez: un requisito pragmático para el éxito ilocucionario

La pragmática universal habermasiana coincide con la teoría de los actos de habla al incidir en la relevancia teórica de la interacción. Ahora bien, para poder rentabilizar dicha coincidencia, Habermas tiene que llevar a cabo una serie de revisiones en la noción tradicional de acto de habla con el objetivo de adecuarla a los presupuestos de la pragmática formal³⁵¹. Estando de acuerdo en el hecho de que dicho concepto (el acto de habla) debe constituir la unidad mínima de análisis, la descripción de sus componentes debe ser reformulada en una doble dirección: 1) revalorizando el potencial coordinador de la fuerza ilocucionaria; es decir, su capacidad para establecer vínculos sociales y 2) reivindicando la conexión de significado y validez. Obviamente, ambas revisiones están íntimamente conectadas: la fuerza ilocucionaria posee capacidad para establecer vínculos sociales en la medida en que es el componente del acto de habla en el que se concreta la relación significado-validez. Esta novedosa aportación ofrece, además, la posibilidad de definir de manera más precisa las condiciones que deben cumplirse para que un acto de habla tenga éxito; es decir, para que pueda concebirse como un acto de habla logrado. Lo que Habermas pretende demostrar es que, al proponer la asociación de significado y

³⁵¹ Para un análisis de la teoría de los actos de habla, partiendo de la crítica a la inteligencia artificial, véase: T. Winograd y F. Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Ablex Publishing Co., Norwood, Nueva Jersey, 1986.

validez, se explicita un hecho que la tradición pragmática no ha tenido en consideración: que el componente ilocucionario del acto de habla es capaz de generar vínculos cuyo objetivo es el entendimiento³⁵². Por tanto, la finalidad de la fuerza ilocucionaria no es coordinar acciones o procurar vínculos sociales genéricamente definidos; su finalidad es mucho más ambiciosa: se trata de procurar el establecimiento de un consenso. Para que dicho consenso sea posible, las personas implicadas en un proceso interactivo tienen que debatir las pretensiones de validez manifestando su rechazo o aceptación. Teniendo en cuenta esta circunstancia, el éxito de un acto de habla depende del establecimiento de una interacción que, a su vez, depende del vínculo significado-validez³⁵³:

A un acto de habla lo llamaremos “aceptable” si cumple las condiciones que son necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un “sí” frente a la pretensión de validez entablada por el hablante. Estas condiciones no pueden cumplirse unilateralmente, ni relativamente al hablante, ni relativamente al oyente; antes se trata de condiciones para el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión lingüística que, de forma típica para cada clase de actos de habla, funda un acuerdo, especificado en cuanto a su contenido, acerca de obligaciones relevantes para la interacción que sigue³⁵⁴.

Proponiendo como condición de éxito la aceptabilidad, Habermas concibe los actos de habla, no sólo como expresiones lingüísticas que representan acciones, sino como unidades susceptibles de interpretación sociológica: el acto de habla (por medio de

³⁵²En la página 108 de *Verdad y justificación* Habermas define los objetivos ilocucionarios como “objetivos del entendimiento inherentes al lenguaje”.

³⁵³ La relación de significado y validez le sirve también a Habermas como fundamento para analizar la noción de validez en el ámbito del derecho, así como la cuestión de la legitimidad; véase: *Facticidad y validez*, pp. 96-103 o “Sprechakttheoretischen Erläuterungen zum Begriff der Kommunikativen Rationalität”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 1996, pp. 65-91 y *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 243-244. En “Acotaciones en torno al concepto de legitimidad”, *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 297-304, Habermas responde a una serie de objeciones planteadas por Fach a la noción de legitimidad expuesta en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*; véase: W. Fach, *Zeitschrift für Soziologie*, junio, 1974; Habermas, “Problemas de legitimación en el Estado Moderno”, *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 243-272, y “¿Cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?” (primera lección de “Derecho y moral. Tanner Lectures 1986”), *Facticidad y validez*, pp. 535-562.

³⁵⁴ “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 506; véase también: *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 382. Wellmer afirma que la tesis habermasiana de que entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable es un tanto ambigua en la medida en que puede interpretarse de dos maneras diferentes: por una parte, podemos interpretar que entender un acto de habla implica saber qué quiere decir (qué piensa) un emisor o emisora; por otro lado, el conocimiento semántico de una emisora o emisor competente consiste en un potencial de razones que están íntimamente relacionadas con el significado de la emisión; en este caso, entender una emisión supone conocer su proceso de fundamentación. Hay que distinguir entre estas dos interpretaciones, afirma Wellmer, en la medida en que es importante tener en cuenta que entender un acto de habla no consiste sólo en captar de forma correcta la intención comunicativa de la emisora o del emisor: hay que conocer también el proceso de fundamentación; véase: A. Wellmer, “Autonomía del significado y *principle of charity* desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje”, J. A. Gimbernat, (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 236-237. Véase también: R. Bartsch, “Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen”, Grewendorf (ed.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979. En este trabajo, Bartsch distingue entre las condiciones de corrección y validez, por un lado, y las condiciones de aceptabilidad, por otro.

su componente ilocucionario) representa una racionalidad comunicativa cuya concreción en los procesos interactivos implica la toma de postura ante las pretensiones de validez con el objetivo de llegar a un entendimiento³⁵⁵. Tal y como indicamos en la introducción de este tema, esta hipótesis se sustenta en una de las características formales de la praxis lingüística a la que Habermas concede especial relevancia: la doble estructura del habla. La doble estructura tiene su correlato analítico en los conceptos austinianos de locución e ilocución³⁵⁶.

La locución representa el contenido proposicional de una emisión. Ahora bien, este contenido proposicional es dicho de cierta forma (afirmando, interrogando, ordenando...). Por tanto, el componente locucionario del acto de habla se acompaña de un componente ilocucionario que establece cómo ha de entenderse el contenido proposicional. De esta forma, todo acto de habla puede ser analizado atendiendo a una doble estructura I”p”, donde “p” representa el contenido proposicional e I la fuerza ilocucionaria (“yo te prometo que p”; “afirmo que p“...). Como podemos apreciar, uno de los elementos se puede mantener constante (“p”) mientras que la fuerza ilocucionaria varía. Este hecho pone de manifiesto, afirma Habermas, la autonomía de estos dos componentes del acto de habla y, lo que es aún más importante para los objetivos de la pragmática formal, la existencia de dos niveles de comunicación en los que hablante y oyente tienen que entenderse de forma simultánea³⁵⁷. Un primer nivel remite a I (es decir,

³⁵⁵Véase, por ejemplo, *Verdad y justificación*, p. 117; véase también: Habermas, “Towards a Communication Concepts of Rational Collective Will-Formation”, *Ratio Juris* 2, julio 1989, pp. 144-154. Al limitar Habermas su análisis a la acción orientada al entendimiento se ve obligado a introducir, a partir de 1983, una matización a la hora de definir un acto de habla aceptable: para que dicho acto de habla sea aceptable el hablante tiene que hacer su oferta con sinceridad. En las primeras formulaciones no explicitó esta puntualización porque partía de una premisa que consideraba trivial: el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el modo original de uso lingüístico; véase: “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., nota 87, p. 359; cfr. *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 382.

³⁵⁶ Tal y como indicamos en el capítulo cuarto, Austin distingue tres componentes en el acto de habla: la locución, la ilocución y la perlocución. Habermas identifica la locución con la oración subordinada del acto de habla y la ilocución con la oración principal. Por su parte, el componente perlocucionario de Austin lo sustituye Habermas por un componente expresivo. El motivo principal de dicha sustitución es que no desea integrar como parte del acto de habla los efectos mentales que éste pueda provocar con el objetivo de no poner en riesgo la tesis antimentalista. La dificultad del componente expresivo es que suele mantenerse en estado implícito, afirma Habermas, y sólo se explicita en determinadas ocasiones mediante oraciones expresivas. (En “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 319, Habermas da la razón a Walter Benjamín al considerar que la dimensión expresiva es la más arcaica). El contenido locucionario representa la función lingüística de transmisión del saber y las cogniciones; el componente ilocucionario representa la integración social y las obligaciones; el componente expresivo representa la función socializadora y las expresiones. Los tres componentes que forman el acto de habla son autónomos, es decir, no se pueden deducir lógicamente ni reducir uno a otro; véase: *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 94-99.

³⁵⁷ Si bien es cierto que, en determinadas circunstancias, el componente ilocucionario de acto de habla puede objetivarse y ser incluido en el contenido proposicional, la naturaleza autónoma y prioritaria de la fuerza ilocucionaria se pone de manifiesto en la medida en que para llevar a cabo esta operación tenemos

a la fuerza ilocucionaria) y un segundo nivel a “p” (el contenido proposicional). El componente locucionario representa el uso cognitivo del lenguaje, remitiendo a hechos y estados de cosas; el componente ilocucionario representa el uso comunicativo, donde se establecen relaciones interpersonales definidas en términos intersubjetivos. Este doble uso del lenguaje, determinado por la doble estructura del habla, confiere al lenguaje ordinario un carácter reflexivo cuya descripción debe ser objetivo preferente de la pragmática universal. Este carácter reflexivo del lenguaje ordinario remite a la capacidad que posee la fuerza ilocucionaria para determinar de qué manera debemos entender el contenido proposicional y a qué tipo de acción da lugar la emisión³⁵⁸. Esta prioridad teórica y práctica, como hemos indicado, se debe al hecho de que el componente ilocucionario del acto de habla es capaz de establecer interacciones sociales gracias al vínculo de significado y validez. Esta capacidad constituye la condición de logro o aceptabilidad del acto de habla.

Para la tradición pragmática, definir un acto de habla logrado no ha sido tarea exenta de problemas. Austin, por ejemplo, propone la denominada teoría del infortunio para delimitar las condiciones que un acto de habla debe cumplir para ser exitoso. Ese conjunto de condiciones remite a un procedimiento convencional que debe existir y ser aceptado. Por tal motivo, afirma Habermas, la propuesta austiniana no puede ser tomada como referente a la hora de definir el logro de un acto de habla. La razón es que, si Austin define la teoría del infortunio tomando como criterio nuclear un procedimiento de naturaleza convencional, está centrando su análisis en lo que Habermas califica como actos de habla institucionalmente ligados. Restringir el análisis a este tipo de actos no es pertinente en la medida en que en los mismos la aceptación o rechazo depende de normas de acción que no tienen por qué estar fundamentadas en el potencial racional de la fuerza ilocucionaria. Los actos de habla institucionalmente ligados restan capacidad a los sujetos orientados al entendimiento, los cuales deben tomar como referente los presupuestos de la

que manejar otro acto de habla cuyo componente ilocucionario no esté objetivado. Por ejemplo, cuando proferimos: “Te prometo que he condenado X”, el verbo realizativo “condenar” es parte del contenido proposicional pero viene acompañado del verbo realizativo “prometer” como verbo no objetivado. Obviar este hecho ha llevado a muchos autores, afirma Habermas, a incurrir en una falacia descriptiva que implica reducir el ámbito comunicativo al ámbito informativo o proposicional.

³⁵⁸ Habermas hace referencia a la doble estructura del habla para poner de manifiesto que el entendimiento sobre el contenido proposicional sólo es posible en la medida en que tenga lugar una metacomunicación sobre la relación interpersonal. Con la noción de doble estructura del habla asociada al carácter reflexivo del lenguaje Habermas reformula el planteamiento teórico de Gadamer, quien también defiende la necesidad de comunicarse a dos niveles: entre los participantes y sobre las cosas. A diferencia de Habermas, Gadamer fundamenta esta afirmación en la noción moral de reconocimiento, hecho que no le permite atribuir protagonismo teórico al entendimiento.

pragmática universal y no un procedimiento convencional que puede definirse al margen de sus decisiones racionales. Por tal motivo, debemos centrar el análisis en actos de habla en los que se cumpla con este requisito; es decir, en los denominados por Habermas “actos de habla institucionalmente no ligados”.

Con la propuesta desarrollada por Searle en *Actos de habla*, la situación no mejora de forma significativa. Searle intenta definir las condiciones de éxito proponiendo un sistema de reglas constitutivas; es decir, de reglas que no sólo regulan una acción sino que además las crean. Debido a que dichas reglas constitutivas tienen un carácter subyacente, para determinarlas tenemos que utilizar una estrategia indirecta que implica la identificación de una serie de condiciones a partir de las cuales derivar dicho sistema. Searle aplica esta estrategia teórica a cada uno de los componentes que integran el acto de habla: el componente proposicional (formado por referencia y predicación) y el componente ilocucionario. Para explicar el sistema de reglas que define el uso del componente ilocucionario Searle se basa en el análisis de las promesas. De dicho análisis deriva un sistema de reglas integrado por la regla de contenido proposicional (Pr ha de emitirse solamente en el contexto de una oración T, cuya emisión predica algún acto futuro A del hablante H), por la regla preparatoria (Pr ha de emitirse solamente si el oyente O preferiría que H hiciera A a que no hiciera A, y H cree que O preferiría que H hiciera A a que no hiciera A; Pr ha de emitirse solamente si no es obvio tanto para H como para O que no hará A en el curso normal de los acontecimientos), por la regla de sinceridad (Pr ha de emitirse solamente si H tiene la intención de hacer A) y por la regla esencial (la emisión de Pr cuenta como la asunción de una obligación de hacer A)³⁵⁹. En términos generales, Habermas acepta las conclusiones relativas a la regla preparatoria, de contenido proposicional y de sinceridad pero considera imprescindible matizar la noción de regla esencial. La regla esencial es, justamente, la que hace referencia a la relación interpersonal establecida entre hablante y oyente a través del componente ilocucionario del acto de habla. Por tal motivo, es fundamental matizar la definición de regla esencial ofrecida por Searle con el objetivo de clarificar el tipo de compromiso que adquiere el hablante al proferir una emisión seria. El compromiso adquirido por el hablante, puntualiza Habermas, no se limita al cumplimiento de las condiciones de contexto, va mucho más allá de eso. Para comprobar si se cumplen con las condiciones impuestas por el contexto basta con observar o plantear preguntas; el compromiso que adquiere el

³⁵⁹ *Actos de habla*, pp. 70-71.

hablante, por el contrario, tiene que ser probado³⁶⁰. Dicho compromiso no depende de la intención del emisor o emisora sino de la referencia a una pretensión universal de validez que se materializa en el contenido ilocutivo del acto de habla:

La fuerza ilocucionaria de un acto de habla aceptable consiste, por tanto, en que puede mover a un oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de actos de habla que contrae el hablante³⁶¹.

El contenido del compromiso adquirido por el hablante lo determina, por un lado, el sentido de la relación interpersonal y, por otro, la pretensión de validez tematizada (es decir, analizada o puesta en cuestión). El componente ilocucionario del acto de habla es el que posee el poder de motivar a la persona que actúa como oyente para que acepte la oferta hecha por el hablante³⁶². Un receptor o receptora entiende una determinada manifestación cuando conoce las razones que motiva el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez implicada y sabe cuáles son las consecuencias que dicho reconocimiento tiene para la acción. Desde el momento en que el oyente acepta la garantía de desempeño ofrecida por el hablante adquiere carácter efectivo el vínculo ilocucionario. La consecución de este vínculo constituye un éxito ilocucionario que depende del desempeño discursivo de las pretensiones. Para que se consiga este objetivo ilocucionario (es decir, para que el hablante pueda llegar a entenderse con el oyente) se tienen que culminar con éxito una serie de etapas: en primer lugar, la persona que actúa como receptora debe entender el significado de la emisión proferida; a continuación, tiene que tomar postura ante las pretensiones de validez (es decir, tiene que aceptarlas o rechazarlas aportando razones) y, por último, tiene que orientar sus acciones conforme al acuerdo establecido. De esta forma, la esfera pragmática (que viene representada por el acuerdo alcanzado) sirve de nexo entre la dimensión semántica (la comprensión del significado) y el nivel empírico (la interacción). La explicación de cómo se relacionan estos tres niveles debe realizarse en el marco de una adecuada teoría del significado. Esta teoría del significado se configura, como hemos venido exponiendo a lo largo del trabajo,

³⁶⁰ La prueba a la que se somete el compromiso adquirido por el hablante puede ser, por ejemplo, la actuación en consecuencia. Si no se actúa de esta forma, y en la medida en que dicho incumplimiento supone violar un compromiso que nos vincula pública y racionalmente, las personas implicadas en la interacción pueden exigir explicaciones.

³⁶¹ “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., p. 362.

³⁶² Véase: *Teoría de la acción comunicativa, II*, pp. 99-111. La libertad comunicativa se convierte en responsabilidad, afirma Habermas, en la medida en que los sujetos orienten sus acciones por pretensiones de validez y asuman las obligaciones ilocucionarias. Este entramado de relaciones simétricas y obligaciones va más allá del “principio de caridad” de Davidson o de la “fusión de horizontes” de Gadamer; véase por ejemplo: “Libertad comunicativa y teología negativa. Preguntas a Michael Theunissen”, *Fragmentos filosófico-teológico*, p. 121 o *La constelación posnacional*, pp. 192-193.

en el marco de una pragmática formal que es capaz de superar las limitaciones en las que incurren las propuestas centradas en las oraciones o en el uso solitario del lenguaje³⁶³.

El problema surge a la hora de justificar cómo adquieren los actos de habla ese poder vinculante si no recurren ni al contexto de normas socialmente establecidas ni a la coacción o a las sanciones³⁶⁴. Un análisis detallado, afirma Habermas, nos permite llegar a la conclusión de que la interacción definida entre hablante y oyente es posible porque las emisiones van asociadas a pretensiones de validez que pueden ser sometidas a una evaluación cognitiva. La evaluación cognitiva de las pretensiones de validez es posible en la medida en que la fuerza vinculante del acto de habla se basa en la capacidad del emisor y receptor para coordinar sus acciones mediante el debate racional de las pretensiones. Al no tener en cuenta esta circunstancia, ni la propuesta de Austin ni la de Searle son capaces de proponer una definición adecuada del acto de habla exitoso. Ambas propuestas se restringen a condiciones de contexto que no reconocen el protagonismo teórico de la fuerza ilocucionaria como vehículo para la aceptación de compromisos u obligaciones racionales.

De lo expuesto hasta el momento, existen algunas cuestiones que pueden ser objeto de comentario. Por un lado, llama la atención que Habermas haga uso de las nociones pragmáticas de locución e ilocución sin hacer referencia alguna a las dificultades teóricas a las que éstas tienen que enfrentarse. A las nociones austinianas de locución e ilocución se le han formulado una serie de críticas que afirman, por ejemplo, que el significado no puede identificarse con la locución en la medida en que también la ilocución remite al significado semántico; que han puesto en duda la función que cumple el oyente en el proceso interactivo³⁶⁵; o que reconocen la necesidad de completar la distinción establecida entre locución, ilocución y perlocución con un momento previo en el que el emisor o la emisora eligen una determinada estrategia verbal dependiendo de sus motivaciones, aprendizajes y conjunto de saberes (lo que daría lugar al análisis del

³⁶³ Véase: M. Cooke (comp.), *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge Mass, 1998 y M. Cooke, *Language and Reason*, Cambridge Mass, 1994.

³⁶⁴ Este problema se le plantea realmente a los actos de habla institucionalmente no ligados. Los actos de habla institucionalmente ligados pueden hacer derivar esa fuerza vinculante de las normas vigentes.

³⁶⁵ Sobre la importancia del oyente, véase por ejemplo: R. M. Krauss y S. Glucksberg, "The development of communication: Competence as a function of age", *Child Development*, 40, 1969, pp. 255-266; C. Garvey y R. Hogan, "Social speech and social interaction: Egocentrism revisited", *Child Development*, 44, 1973, pp. 562-568; G. Wigglesworth, "Children's narrative acquisition: A study of some aspects of reference and anaphora", *First Language*, 10, 1990, pp. 105-125; D. Schober-Peterson y C. Johnson, "Non-dialogue speech during preschool interaction", *Journal of Child Language*, 18, 1991, pp. 153-170 o C. Garvey y G. Berninger, "Timing and turn-taking in children's conversations", *Discourse Processes*, 4, 1981, pp. 27-57.

denominado por Havertake acto ilocucionario)³⁶⁶. Habermas, sin embargo, obvia esta discusión atribuyéndole a los conceptos austinianos de locución e ilocución un fundamento teórico incuestionable. Esta recepción acrítica se agrava cuando Habermas atribuye al componente ilocucionario del acto de habla la representación de un procedimiento racional basado en el desempeño discursivo de las pretensiones de validez. Con este reconocimiento pretende solventar uno de los errores más importantes de la tradición pragmática, la cual sólo es capaz de apuntar teóricamente el poder coordinador del acto ilocucionario sin lograr describirlo en los términos adecuados.

La capacidad que posee la ilocución para procurar un vínculo social que culmina con el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado sólo podemos describirla, defiende el autor frankfurtiano, si aplicamos los supuestos teóricos de la pragmática universal. Lo que no hace este autor es ofrecer una justificación para respaldar esta afirmación. En este sentido llama la atención, por ejemplo, el argumento esgrimido en el que remite a una prueba cognitiva con la finalidad de justificar esta tesis. Según dicho argumento, el vínculo ilocucionario es posible porque va asociado a pretensiones de validez que pueden ser objeto de evaluación cognitiva y, al tiempo, dicha evaluación es posible porque la fuerza vinculante depende del desempeño discursivo de pretensiones de validez. Como podemos apreciar, este razonamiento encierra un círculo vicioso: por un lado, remite a la prueba cognitiva de las pretensiones de validez para demostrar el poder vinculante de la fuerza ilocucionaria y, por otro, hace depender dicha evaluación cognitiva de la fuerza vinculante (es decir, de la fuerza ilocucionaria). Lo cierto es que el deficitario análisis que la corriente pragmática ofrece de la noción de ilocución (análisis que acaba reduciendo la descripción de este componente pragmático a términos puramente sintácticos) deja expedito el camino a Habermas para que éste pueda adaptar de forma oportuna dicho concepto a sus necesidades teóricas. Simplemente tiene que rentabilizar las connotaciones literales, públicas y convencionales con las que suele asociarse la descripción del componente ilocucionario para convertirlo en el acto que reivindica la relación privilegiada de significado y validez.

Habermas no indaga en las deficiencias de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle y demuestra que la mejor manera de resolver dichas deficiencias es aplicando los presupuestos de la pragmática universal, el autor frankfurtiano evalúa la teoría del significado de estos dos autores dando por hecho el carácter incuestionable de

³⁶⁶ Havertake, *Impositive sentences in Spanish: Theory and description in linguistic pragmatics*, North-Holland, Ámsterdam, 1979; *Speech acts, speakers and hearers*, John Benjamins, Ámsterdam, 1984.

sus idealizaciones trascendentales. Prueba de ello es que no manifiesta interés alguno por clarificar temas tan sensibles como la relación significado sintáctico-significado pragmático y, sin embargo, se apresura a matizar nociones como la regla esencial de Searle o la teoría del infortunio de Austin con la finalidad de adaptarlas a un modelo teórico en el que la aceptabilidad de un acto de habla depende del desempeño discursivo de pretensiones de validez. Obviamente, las teorías del significado de Austin y Searle son merecedoras de críticas o matizaciones fundamentadas que tengan por objeto ofrecer una interpretación realmente pragmática de dichas formulaciones, pero no consiste en eso el interés de Habermas. Al igual que ocurre con su interpretación de Wittgenstein, Chomsky, Peirce, Davidson o Quine (por poner sólo algunos ejemplos), el error de Austin y Searle radica en no haber sido capaces de asumir los presupuestos de la pragmática universal. La cuestión que tendríamos que plantear a Habermas es si, para justificar dicha necesidad teórica, existe alguna vía alternativa a la falacia *petitio principii*.

Que a Habermas no le preocupa indagar en los verdaderos problemas de la noción pragmática del significado también lo pone de manifiesto las deficiencias en las que incurre a la hora de definir el éxito del acto de habla en términos de aceptabilidad. Habermas defiende que el logro o aceptabilidad del acto de habla debe asociarse a la noción de interacción, interacción que tiene lugar entre sujetos orientados al entendimiento. Si sometemos a una interpretación pragmática dicha noción de aceptabilidad, los elementos prioritarios para el análisis tendrían que ser los sujetos implicados en el proceso comunicativo en la medida en que son ellos los que debaten racionalmente las pretensiones de validez dando contenido empírico al vínculo social. Siguiendo la lógica de dicha interpretación pragmática, tendríamos que llegar a la conclusión de que los aspectos relevantes para el análisis son, precisamente, aquéllos que Habermas no tiene en cuenta: es decir, los que incumben a los sujetos empíricos que participan en procesos comunicativos empíricos. Sin embargo, este autor opta por centrar su análisis en el componente ilocucionario cometiendo dos errores: 1) no criticar los reduccionismos sintácticos a los que la corriente pragmática del significado somete el estudio de dicho componente y 2) acometer la descripción de dicha fuerza ilocucionaria en términos trascendentales, o sea, tomando como referente los presupuestos de la pragmática formal.

Otro problema al que tendría que enfrentarse Habermas al definir el éxito de un acto de habla en términos de aceptabilidad es al de clarificar los dos niveles de

comprensión a los que remite dicha tesis: un primer nivel remite al significado semántico en la medida en que para establecer una interacción primero hay que comprender el significado literal de la emisión; un segundo nivel remite al significado pragmático al representar el proceso discursivo mediante el cual se acepta o rechaza la pretensión de validez planteada. Tal y como señala Pere Fabra³⁶⁷, este problema es vinculante en la medida en que Habermas supedita el primer nivel de comprensión al segundo; es decir, supedita el significado literal al pragmático. ¿Esto implica que sólo podemos comprender semánticamente una emisión cuando somos capaces de cumplir con las condiciones de aceptabilidad del acto de habla? Aceptar esta tesis generaría una seria dificultad en la medida en que supone primar el significado pragmático de las emisiones frente al significado semántico o literal, hecho que contradice la creencia de que la comprensión del significado literal es requisito necesario para el entendimiento del significado pragmático. Para evitar esta dificultad, Habermas se ve obligado a introducir dos tipos de objetivos ilocucionarios: un primer objetivo guarda relación con el significado semántico y un segundo objetivo con el significado pragmático³⁶⁸. De esta forma, intenta salvaguardar la relevancia del significado pragmático sin prescindir del significado literal. La introducción de este doble tipo de objetivos ilocucionarios se ha interpretado como un intento de superar la conflictiva relación establecida entre semántica y pragmática³⁶⁹. Yo no estaría de acuerdo con esta interpretación. Aunque estoy completamente de acuerdo con la necesidad de superar esta inoperativa distinción (¿qué sentido tiene hablar de una semántica sin pragmática o viceversa?), creo que Habermas no se ha planteado seriamente esta posibilidad. Habermas no es capaz de esclarecer las funciones de la semántica y la pragmática porque, a pesar de manifestar predilección teórica por el enfoque pragmático, no puede prescindir del significado literal. La pragmática universal se ve abocada así a un análisis de tipo sintáctico que no contradiga los principios

³⁶⁷Pere Fabra, *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 195-199.

³⁶⁸“Entgegnung”, op. cit., pp. 327-405.

³⁶⁹Véase: Pere Fabra, op. cit., p. 215. Tal y como señala Wellmer, las dificultades a las que se enfrenta Habermas a la hora de asociar significado y validez tienen dos antecedentes importantes: 1) no delimitar los ámbitos semánticos y pragmáticos y 2) centrar el análisis en el uso intersubjetivo del lenguaje. Lafont abunda en esta dirección afirmando que, a los problemas propios de una concepción pragmática, Habermas suma el no ser capaz de explicar el proceso de comprensión del significado. A Lafont le preocupa la posible exclusión del significado proposicional en la medida en que, defiende, la comprensión del acto de habla implica al significado pragmático y al significado lingüístico. Sin embargo, en el planteamiento teórico de Habermas da la sensación, sigue afirmando Lafont, que el significado lingüístico se da por supuesto; véase: A. Wellmer, “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz “Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht”, A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1989 y Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, op. cit.

intersubjetivos y antimentalistas (principios que podrían ponerse en riesgo si optamos por una concepción verdaderamente pragmática del significado). No poder prescindir del significado literal es el peaje a pagar si queremos mantener fidelidad al giro lingüístico.

La innovación teórica propuesta por la pragmática universal al reivindicar la conexión significado-validez no afecta únicamente a la definición de la fuerza ilocucionaria o a la definición de acto de habla logrado, afecta también a otro de los temas irresueltos en la tradición pragmática: la clasificación de actos de habla. Definir una clasificación adecuada, afirma Habermas, implica utilizar como criterio la base universal de validez.

5.2. Una clasificación de actos de habla inspirada en la noción de validez

Si para proponer una clasificación adecuada del acto de habla tenemos que recurrir al vínculo significado-validez, las propuestas planteadas por la tradición pragmática no pueden ser satisfactorias en cuanto que no han sido capaces de contemplar esta necesidad³⁷⁰. Este es el caso, por ejemplo, de la clasificación ofrecida por Austin utilizando como criterio los verbos realizativos. Esta clasificación está integrada por cinco tipos de actos de habla (actos judicativos, ejercitativos, compromisorios, comportativos y expositivos)³⁷¹ cuyo principal problema, afirma Habermas, es que no es capaz de delimitar con nitidez los diversos tipos de actos que la componen. Searle³⁷² intenta superar las limitaciones en las que incurre la clasificación de Austin. Para ello, no

³⁷⁰ El análisis de cuáles son los criterios más adecuados para establecer una clasificación de los actos de habla no ha quedado libre de discusión. Una teoría que suele tomarse como referencia es la de Searle. Sin embargo, las investigaciones que han tomado dicho referente suelen ser criticadas por ofrecer un modelo basado en las producciones individuales; véase: J. Dore y R. P. Mcdermott, "Linguistic indeterminacy and social context in utterance interpretation", *Language*, 58, 1982, pp. 374-398; W. Edmondson, *Spoken discourse: A model for analysis*, Longman, London, 1981 o A. Ninio, "The illocutionary aspect of utterances", *Discourse Processes*, 9, 1986, pp. 127-147. Levinson, por ejemplo, propone tomar como referente el modelo intencionalista de Grice en vez de la teoría de actos de habla de Austin y Searle, véase: S. C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (traducción al castellano: *Pragmática*, Teide, Barcelona, 1989). Dore, por su parte, se centra en la fuerza ilocucionaria, Tough se centra en el nivel cognitivo y McShane incide en el tipo de actividad: J. Dore, "Conditions for the acquisition of speech acts", I. Markowa (ed.), *The social context of language*, Chichester: Wiley, 1978; J. Tough, *The development of meaning*, Halsted Press, New York, 1977; J. McShane, *Learning to talk*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980. Véase también: A. Ninio y C. E. Snow, *Pragmatic Development*, Westview Press Inc., Boulder, Colorado, 1996.

³⁷¹ *Cómo hacer cosas con palabras*, conferencia XII, pp. 195-212. Los actos de habla judicativos tienen como caso paradigmático el acto de emitir un veredicto; los actos de habla ejercitativos consisten en el ejercicio de potestades, derechos o influencias; los actos de habla compromisorios nos comprometen a hacer algo; los actos de habla comportativos tienen que ver con las actitudes y comportamientos sociales; los actos de habla expositivos hacen referencia a cómo estamos usando las palabras.

³⁷² "A Taxonomy of Illocutionary Acts", op. cit.; *Expresión and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge-University Press, Cambridge, 1979; este trabajo apareció originalmente en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.

toma como referencia los verbos realizativos sino una serie de criterios como son, por ejemplo, la dirección de ajuste (saber si al proferir un acto de habla es el mundo el que se adapta a las palabras o las palabras al mundo), los fines ilocucionarios o los estados psicológicos representados en el acto de habla. El resultado es una tipología de actos de habla (integrada por actos de habla representativos, compromisorios, directivos, declarativos y expresivos)³⁷³ que, según la valoración habermasiana, es más manejable que la de Austin y, desde un punto de vista intuitivo, resulta más convincente. Esta clasificación marca el punto de partida de una discusión que deriva en dos direcciones: una, la representa la clasificación ofrecida por la pragmática empírica; la otra, la encarna el propio Searle al intentar ofrecer una fundamentación ontológica a los cinco tipos de actos de habla propuestos.

La perspectiva pragmática la integran los trabajos de autores como Wunderlich³⁷⁴, Kreckel³⁷⁵ o Campbell³⁷⁶. Según este enfoque, las acciones comunicativas se conciben insertas en entramados sociales, por lo que el sustrato lingüístico tiene que poseer una naturaleza flexible en la medida en que debe adaptarse a las diversas formas de vida. Aplicando esta premisa, la clasificación de actos de habla propuesta por la pragmática empírica se configura utilizando una serie de parámetros o criterios que reflejan la situación interactiva concreta. Hablamos, así, de una dimensión temporal (que explicita la orientación hacia el pasado, el presente o el futuro) una dimensión social (que refleja si la obligación implicada por el acto de habla afecta al emisor, al receptor o a ambos) y la dimensión objetiva (que indica si el tema principal del acto de habla hace referencia a los sujetos, a los objetos o a las acciones). Este tipo de clasificaciones, afirma Habermas, ofrece una ventaja en la medida en que son un buen recurso para las descripciones etnolingüísticas y sociolingüísticas pero, al tiempo, ofrecen un gran

³⁷³ Los actos de habla representativos comprometen al hablante con el hecho de que algo es de determinada manera, la dirección de ajuste consiste en que las palabras se adaptan al mundo y el estado psicológico es la creencia. Los actos de habla compromisorios tienen como objetivo comprometer al hablante con un comportamiento futuro, la dirección de ajuste se produce desde el mundo hacia el lenguaje y el estado psicológico es la condición de sinceridad en la que el hablante tiene la intención de actuar en coherencia con lo manifestado. Los actos de habla directivos tienen la finalidad de intentar que el oyente haga algo, la dirección de ajuste va del mundo a las palabras y el estado psicológico es el deseo. Los actos de habla declarativos tienen como objetivo modificar una situación determinada, la dirección de ajuste es recíproca y carecen de estado psicológico relevante. Los actos de habla expresivos tienen como objetivo expresar el estado psicológico de la persona que actúa como hablante, carecen de dirección de ajuste y el estado psicológico es variable.

³⁷⁴“Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung”, Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, Suhrkamp, Frankfurt aM, 1976 y “Was ist das für ein Sprechakt”, Grewendorf (ed.), *Sprechaktheorie und semantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979.

³⁷⁵ *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Academic Press, Londres, 1981.

³⁷⁶ “Toward a workable taxonomy of illocutionary forces”, *Language and Style* VIII, 8.1, 1975.

inconveniente: obvian el carácter intuitivo de las clasificaciones que se basan en las funciones básicas del lenguaje y que parten de criterios semánticos. Dicho en otros términos: el inconveniente de la clasificación propuesta por la pragmática empírica es que complejiza el análisis teniendo en consideración criterios que reflejan la heterogeneidad social.

Searle, por su parte, intenta proporcionar una clasificación de los actos de habla definiendo, desde un punto de vista ontológico, los fines ilocucionarios perseguidos por los sujetos al ejecutar un acto de habla. En esta clasificación, las fuerzas ilocucionarias se describen a través de las relaciones lenguaje-mundo, lo que le proporciona el valor añadido, afirma Habermas, de tener en consideración la noción de validez. El razonamiento habermasiano es el siguiente: en la medida en que Searle utiliza criterios como la dirección de ajuste o los fines ilocucionarios, está reconociendo la importancia teórica de la relación lenguaje-mundo, relación que, en el marco de la pragmática universal, se representa mediante un sistema plural de pretensiones. Sin embargo, Searle comete un grave error: no incidir en la naturaleza interactiva del proceso comunicativo. Al no tener en cuenta el proceso de interacción, desatiende la situación en la que los sujetos debaten las pretensiones de validez no pudiendo distinguir, en consecuencia, entre las condiciones de éxito (que son contingentes) y las condiciones de validez que, como sabemos, constituyen una base universal:

Las dificultades con que tropieza el ensayo de clasificación de Searle pueden evitarse, conservando, no obstante, su fecundo punto de vista teórico, si partimos de que los propósitos ilocucionarios de los actos de habla se consiguen por medio del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de poder o de pretensiones de validez; si introducimos, además, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva como pretensiones de validez análogas a la de verdad, y si interpretamos a su vez éstas valiéndonos de relaciones actor-mundo³⁷⁷.

Como alternativa a la pragmática empírica y a Searle, Habermas propone una clasificación de actos de habla, según él mismo afirma, más intuitiva. Para ofrecer dicha clasificación más intuitiva hay que prescindir del enfoque inductivo e incidir en los presupuestos trascendentales de la pragmática formal utilizando como criterio el sistema de pretensiones de validez. Todo acto de habla, afirma el autor frankfurtiano, puede ser criticado desde la perspectiva de la verdad, la rectitud y la veracidad. Sin embargo, cada acto de habla concreto se asocia prioritariamente con una pretensión de validez que viene determinada por la fuerza ilocucionaria. Una demarcación nítida de la pretensión de

³⁷⁷ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 415.

validez prioritaria sirve como fundamento para establecer lo que Habermas define como casos idealizados o puros de actos de habla. Estos actos idealizados son los actos de habla constatativos, los actos de habla regulativos y los actos de habla expresivos. Con los actos de habla constatativos el emisor o emisora se refiere a algo en el mundo objetivo; negar estos actos implica que el receptor o receptora cuestiona la pretensión de verdad. Con los actos de habla regulativos, la persona que actúa como emisora pretende establecer una relación interpersonal mediante la referencia a un mundo social compartido; negar este tipo de acto de habla implica cuestionar la pretensión de rectitud. Con los actos de habla expresivos el hablante explicita una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado; si se cuestiona dicho acto de habla es porque el receptor o receptora pone en duda la veracidad del hablante. Estos tres tipos de actos de habla se definen como casos nucleares en la medida en que representan cada una de las pretensiones de validez, pero dicha clasificación se completa con los actos de habla comunicativos, los actos de habla operativos y los imperativos.

Los actos de habla comunicativos se pueden entender como una subclase dentro de los actos de habla regulativos. Estos actos se caracterizan por la relación reflexiva que mantienen con el proceso comunicativo al tener como función la organización del habla (es decir, repartir los papeles en el proceso de diálogo, determinar cuál será el tema, etc.). Los actos de habla comunicativos están integrados por actos que se refieren a pretensiones de validez (negación, confirmación...) o que sirven al desarrollo argumentativo de dichas pretensiones de validez (demostrar, justificar...). Los actos de habla operativos, por su parte, no tienen un carácter genuinamente comunicativo al tener como función determinar el uso o aplicación de reglas lógicas o gramaticales (como es el caso de inferir, calcular...). En el caso de los imperativos, el emisor o emisora pretende movilizar al oyente con la finalidad de que éste produzca en el mundo objetivo el estado que aquél desea. La crítica de este acto de habla se define teniendo en cuenta el éxito de la acción y el rechazo del mismo expresa una voluntad dirigida contra una pretensión de poder.

Con los imperativos le surge una seria dificultad teórica a Habermas en la medida en que, por definición, no parecen adecuarse a los presupuestos de la pragmática universal al no representar una forma de interacción orientada al entendimiento racional. A diferencia de las órdenes o mandatos (que tienen un respaldo normativo como, por ejemplo, cuando en un avión se nos conmina a utilizar el cinturón de seguridad), los imperativos carecen de dicho respaldo y, por tanto, ponen en entredicho la conexión

significado-validez. Una posible solución sería eliminar los imperativos de la clasificación. Sin embargo, el no tener en cuenta este tipo de actos de habla obligaría a Habermas a asumir una renuncia importante: negar la función apelativa de Bühler. Esta circunstancia le exige enfrentarse a un dilema: o bien elimina la función apelativa, o bien incluye los imperativos a sabiendas de que su naturaleza lingüística no se adapta a los presupuestos de la pragmática universal. En un primer momento, intenta conciliar ambos extremos del dilema proponiendo una división interna de la función apelativa. Como consecuencia de dicha división distinguimos una función imperativa, de la que deriva la necesidad de incluir los imperativos en la clasificación de actos de habla, y una función regulativa, con la cual se garantiza que al menos parte de la dimensión simbólica representada por la función apelativa se adecúe a los presupuestos de la pragmática formal al remitir a la pretensión de rectitud. Pero esta solución es un tanto forzada, por lo que Habermas se ve abocado a ensayar diversas definiciones de los imperativos con el objetivo de conciliar su presencia con los presupuestos de la pragmática universal.

En un primer momento, tal y como pone de manifiesto *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas no es realmente consciente de esta dificultad estableciendo que los imperativos constituyen un tipo autónomo de actos de habla donde la pretensión de validez es sustituida por una pretensión de poder. Obviamente, esta admisión pone en serio riesgo, como hemos comentado, la premisa fundamental de la pragmática universal sustentada en la conexión significado-validez. Debido a este hecho, el planteamiento original sobre los imperativos fue objeto de numerosas críticas, lo que obligó a Habermas a reformular esta primera versión en *Entgegnung*³⁷⁸. En esta segunda etapa, se sigue recurriendo al argumento de que los imperativos constituyen una forma estratégica de lenguaje pero se establece que no existe corte analítico entre los imperativos simples (que no poseen respaldo normativo) y los imperativos que poseen respaldo normativo (es decir, los mandatos). Ambos tipos de imperativos constituirían un *continuum*. Sin embargo, esta revisión empeora la versión original ya que si no establecemos un corte analítico entre los imperativos simples y los mandatos, las condiciones de poder o sanción (representadas por los imperativos simples) pueden interferir con más facilidad en el ámbito de validez representado por los mandatos. En consecuencia, el autor

³⁷⁸ Op. cit., pp. 327-405; aunque esta revisión es una versión ampliada de la reformulación expuesta en el Prefacio de la tercera edición alemana de *Teoría de la acción comunicativa*. Entre las críticas formuladas podemos mencionar, por ejemplo, la de Tugendhat: "J. Habermas on Communicative Action", G. Seebaß y R. Toumela (eds), *Social Action*, Dordrecht: Reidel, 1985, pp. 179 y ss. y R. Zimmermann, *Utopie, Rationalität, Politik*, Friburgo: Alber, 1985, pp. 372 y ss.

frankfurtiano tiene que ensayar una tercera versión expuesta en *Pensamiento postmetafísico*³⁷⁹. En este caso vuelve a considerar a los imperativos simples como una forma autónoma de actos de habla insertos en el contexto de las acciones estratégicas y donde las pretensiones de validez son sustituidas por pretensiones de poder. Como vemos, es un planteamiento similar al defendido en *Teoría de la acción comunicativa*, con una salvedad: en esta ocasión, los imperativos simples son despojados de su fuerza ilocucionaria. Sin embargo, esta alternativa tampoco resulta teóricamente fructífera porque al eliminar el componente ilocucionario pone en riesgo la conexión de significado y validez. Esto obliga a Habermas a asumir una cuarta revisión expuesta en *Verdad y justificación*. En este contexto, el análisis de los imperativos simples se desarrolla asignándoles de nuevo fuerza ilocucionaria y distinguiéndolos de los imperativos normativamente fundamentados por su naturaleza perlocucionaria. Para ofrecer respaldo a dicho análisis, incluye la novedad teórica de diferenciar entre una forma fuerte y una forma débil de entendimiento³⁸⁰. En la forma fuerte de entendimiento las razones esgrimidas para fundamentar una pretensión de validez son universales; en la forma débil de entendimiento hablamos de pretensiones relativas a un actor. Los imperativos simples se insertan en el ámbito del entendimiento débil. Con los imperativos, la persona que actúa como emisora supone que la receptora tiene buenas razones para llevar a cabo la acción solicitada; el oyente, por su parte, debe comprender el significado semántico de la emisión, tiene que creer en la sinceridad del emisor y tiene que conocer por qué el hablante está autorizado a esperar que la acción sea ejecutada.

Como vemos, los imperativos generan un serio problema al autor frankfurtiano y la razón fundamental es la necesidad de establecer un vínculo entre significado y validez. Al imponer este requisito al proceso comunicativo se encuentra con dificultades a la hora de explicar cómo es posible comprender el significado semántico de una emisión cuya fuerza ilocucionaria no parece vinculada a las pretensiones de validez. Para hacer frente a esta importante dificultad propone distintas definiciones que abocan necesariamente a la insatisfacción teórica. La insatisfacción se produce al salvaguardar un presupuesto contrafáctico incapaz de describir las situaciones cotidianas de comunicación. No obstante, lo que ocurre con la clasificación de actos de habla (y, en concreto, con los

³⁷⁹ Véase los capítulos titulados: “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida” y “Crítica de la teoría del significado”.

³⁸⁰ Abordaremos el análisis de estas formas de entendimiento en el apartado 5.4.3.

imperativos) no es sino un ejemplo más del nulo rendimiento empírico de la pragmática universal.

La clasificación general de actos de habla (integrada por imperativos, actos de habla constatativos, regulativos, expresivos, comunicativos y operativos) sólo podrá cubrir el análisis de los procesos de comunicación cotidiana, afirma Habermas, cuando se complete con la tipología de fuerzas ilocucionarias que depende de cada lengua concreta. Esto es así en la medida en que las formas de expresión de cada lengua particular no se agotan remitiendo a una pretensión de validez, también hay que tener en cuenta el modo en que la persona que actúa como emisora pretende que su expresión sea verdadera, correcta o sincera. Para contemplar las diversas modalidades ilocucionarias hay que recurrir, por tanto, a una pragmática empírica de inspiración teórica, matiza Habermas, que sea capaz de aportar tipologías sustantivas. Ahora bien, si es la pragmática empírica la que atribuye contenido a la clasificación de actos de habla, ¿cuál es la aportación de la clasificación general propuesta por Habermas? Para evitar las críticas que pudieran poner en cuestión la rentabilidad de una clasificación de actos de habla que se define al margen de las exigencias sustantivas, el autor frankfurtiano tendría que ser capaz de demostrar cómo se materializa el nexo entre la perspectiva trascendental representada por la pragmática formal y la perspectiva sustantiva representada por la pragmática empírica. Este requerimiento lo resuelve, tal y como comentamos en el capítulo anterior, aportando argumentos que se autosustentan.

Un dato que abunda en la idea de que Habermas no se preocupa por clarificar el posible nexo existente entre la pragmática empírica y la pragmática trascendental es que no parece haber reflexionado de manera suficiente sobre la complejidad y heterogeneidad de los criterios que son precisos para describir la realidad social. Hace referencia a indicadores pragmáticos capaces de aprehender las modalidades ilocucionarias de las pretensiones de validez con la finalidad de dar contenido a una pragmática empírica. Lo que Habermas pone de manifiesto con esto es que no está dispuesto a describir la realidad social prescindiendo del significado literal y de los presupuestos idealizadores. El problema surge cuando la realidad social no se adecúa a estos parámetros y, además, no somos capaces de explicar las verdaderas causas de este desajuste. Para obviar este inconveniente, Habermas prescinde de los componentes sustantivos abocando su

propuesta (en este caso, su clasificación de actos de habla) al defecto de una excesiva simplificación³⁸¹.

En la medida en que Habermas manifiesta su interés por analizar el proceso interactivo en el que los sujetos son capaces de coordinar sus acciones, tendría que tener en cuenta las causas de dicha acción. Pero, como ya hemos expuesto, Habermas sustituye el análisis de las causas por una investigación reconstructiva que se limita a explicitar el conocimiento intuitivo que poseen los sujetos. Al no preocuparse por las causas, el autor frankfurtiano obvia el hecho de que los actos de habla se ven afectados por las motivaciones de los sujetos intervinientes. En vez de considerar las diferentes formas sociales de definir una misma situación, elude la heterogeneidad y complejidad de la realidad social. Pero nada de esto ocurre por casualidad. Habermas no puede tener en cuenta los componentes empíricos del proceso comunicativo porque esto supondría un riesgo inasumible para la pragmática formal: prescindir de los significados literales. Aunque este autor reivindica una concepción pragmática del significado, dicha reivindicación se lleva a cabo proponiendo diversas estrategias teóricas con el objetivo de que la intención comunicativa del hablante coincida con lo dicho; es decir, con el objetivo de que el significado pragmático coincida con el significado literal. Para garantizar este requisito el autor frankfurtiano transita del acto de habla estándar al mundo de la vida.

³⁸¹ Una propuesta alternativa de clasificación capaz de aprehender con mayor rigor la complejidad social es, por ejemplo, la expuesta por J. M. Chamorro en “Actos de habla: motivaciones, contextos y sociolectos”, *Gavagai*, vol. I, nº 2; diciembre 1985, pp. 101-138. En el mencionado artículo, Chamorro defiende la necesidad de desarrollar una clasificación de los actos de habla utilizando como criterio las motivaciones. Partir como criterio de la motivación no es óbice, sigue afirmando este autor, para desarrollar clasificaciones complementarias que incidan en las estructuras gramaticales o en los efectos psicológicos: “A partir del esquema inicial del acto de habla, tenemos cuatro posibles clasificaciones, una por cada aspecto relevante: clasificaciones de motivaciones (acto alocucionario), de expresiones (acto locucionario), de fuerzas (acto ilocucionario) y de efectos (acto perlocucionario). Hemos, pues, de decidir si elegimos alguna de esas clasificaciones como predominante, si jugamos con todas ellas o si hacemos alguna conjugando criterios correspondientes a algunos o todos esos aspectos. Cabría una división del trabajo tal que los psicólogos se encargaran del estudio de los momentos alocucionario y perlocucionario, los lingüistas del momento locucionario y los pragmáticos del momento ilocucionario, pero esta solución, aparte de la comodidad, no tiene ni ventajas ni fundamento apreciable, sino que incide en el vicio tradicional de destruir el objeto de estudio con provecho sólo aparente y sólo a corto plazo. (...) Creo preferible una opción algo diferente en la que la clasificación de motivaciones no cubre el espacio de otras taxonomías posibles, pues se limita al sistema de valores que funciona en la memoria de un tipo de sujetos, de forma que caben otras clasificaciones sobre aspectos gramaticales, efectos institucionales y efectos psicológicos”, *ibidem*, p. 110. Véase también: J. M. Chamorro, *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto*, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, La Laguna, 2006, pp. 242-245.

5.3. Del acto de habla estándar al mundo de la vida

Asumiendo el giro lingüístico, Habermas se compromete con una perspectiva antimentalista que culmina con la formulación de una pragmática formal definida como investigación reconstructiva. Dicha pragmática formal coincide con la teoría de los actos de habla al centrar su análisis en una unidad teórica que privilegia la interacción comunicativa, interacción que se configura a partir del uso intersubjetivo de significados. Para garantizar el uso intersubjetivo del significado, en un primer momento, Habermas centra su análisis en el acto de habla estándar. La ventaja que ofrece este tipo de actos de habla es que en ellos el significado literal coincide con lo que el hablante quiere decir. Dicho en otros términos: en el acto de habla estándar no existen desajustes entre el significado literal o semántico y el significado pragmático. Pero esta ventaja se transforma pronto en un inconveniente si pretendemos, como es el caso de Habermas, tener en cuenta los componentes pragmáticos del habla. La opción no es sencilla: si optamos por un enfoque semántico corremos el riesgo de reducir el análisis a los aspectos sintácticos de la emisión; si optamos por un enfoque pragmático, tendríamos que tomar medidas para evitar derivas relativistas a la hora de definir el significado. Habermas se enfrenta a este círculo vicioso pretendiendo rentabilizar las ventajas de ambas perspectivas sin asumir, por el contrario, ninguno de sus inconvenientes. Para dar contenido a esta estrategia teórica recurre, en una segunda etapa representada por *Teoría de la acción comunicativa*, a la noción de mundo de la vida. Con dicho concepto intenta incorporar al análisis los componentes pragmáticos del habla sin renunciar a las garantías intersubjetivas del significado literal.

5.3.1. El acto de habla estándar: ¿existe coincidencia entre el significado literal y el significado pragmático?

Tal y como indicamos anteriormente, el acto de habla estándar ofrece la ventaja teórica de que en ellos lo que *decimos* coincide con lo que *queremos* decir; o sea, la intención comunicativa del hablante coincide con el significado literal. Este tipo de actos de habla son objeto de análisis en “¿Qué significa pragmática universal?”³⁸², donde la finalidad reconstructiva del lenguaje es explicitar el sistema de reglas que un sujeto competente debe dominar para emitir actos de habla aceptables. Para llevar a cabo dicho

³⁸² Op. cit., p. 325.

análisis, Habermas se centra en los casos paradigmáticos de acciones orientadas al entendimiento explícitamente lingüísticas.

La forma estándar del acto de habla explícito está integrada por un componente ilocucionario y un componente proposicional o locucionario. El acto ilocucionario se ejecuta mediante una oración realizativa. Esta oración realizativa está integrada por un predicado cuyo verbo aparece en presente de indicativo de la voz activa³⁸³, por un pronombre en primera persona (que actúa como sujeto) y un pronombre en segunda persona (que actúa como objeto directo). El componente ilocucionario tiene que completarse con un componente proposicional que se define a partir de una oración de contenido proposicional. Esta oración enunciativa o proposicional consta de un nombre o descripción definida que identifica un objeto y de un predicado por medio del cual se le atribuyen determinadas características a dicho objeto. Los actos de habla que tienen esta estructura los denomina Habermas “proposicionalmente diferenciados”.

Como primera alternativa para delimitar las unidades pragmáticas del análisis podemos fijar nuestra atención en dichos actos de habla proposicionalmente diferenciados. Sin embargo, este criterio no resulta suficiente en la medida en que en este conjunto de actos se dan casos, como los del “nombrar” o “bautizar”, que están ligados a instituciones y, por tanto, a la presuposición de normas. Tal y como comentamos anteriormente, dichos actos de habla los denomina Habermas “institucionalmente ligados”. La legitimidad de los “actos de habla institucionalmente no ligados”, por el contrario, se establece a partir del desempeño discursivo de las pretensiones de validez adecuándose, de esta forma, a los requisitos de la pragmática universal. Por tanto, en la delimitación de las unidades pragmáticas del análisis debemos centrarnos en los actos de habla proposicionalmente diferenciados e institucionalmente no ligados. Ahora bien, esta delimitación aún no es suficiente: de este subconjunto sólo podemos admitir aquellos que poseen una forma verbal explícita y que no desplacen el significado; es decir, sólo podemos tomar como referencia aquellos actos de habla en los que el significado pragmático coincida con el significado literal. Para fundamentar esta tesis, y el análisis en la que se sustenta, el principio de expresabilidad de Searle presta una ayuda inestimable.

³⁸³ Habermas coincide así con las exigencias gramaticales que Austin impone a los realizativos explícitos: *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 45. Lo que no menciona Habermas son las dificultades teóricas a las que tuvo que enfrentarse Austin al asumir ese formato gramatical.

Según el principio de expresabilidad, “*cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha*”³⁸⁴. Con esta escueta definición se sugieren una serie de conexiones analíticas entre la noción de acto de habla, lo que el hablante quiere decir, lo que la oración emitida significa, lo que el hablante intenta, lo que el oyente comprende y las reglas que regulan los componentes lingüísticos. El principio de expresabilidad remite a la estructura gramatical del acto de habla todos los componentes que forman parte del proceso comunicativo, por lo que se convierte en un buen recurso para aquella propuesta que pretenda hacer coincidir el significado pragmático con el significado literal. Para potenciar la rentabilidad teórica del principio de expresabilidad de Searle adaptándolo a las exigencias de la teoría de la acción comunicativa, Habermas debilita la formulación de dicho principio realizada por Kanngießer³⁸⁵. Tras esta revisión, el principio de expresabilidad de Searle es formulado en los siguientes términos:

(...) en un lenguaje dado, para toda relación interpersonal que un hablante quiera entablar explícitamente con otro miembro de su comunidad de lenguaje, o bien se dispone de una expresión realizativa adecuada, o en caso necesario puede obtenerse o introducirse mediante una especificación de expresiones disponibles. Con estas modificaciones puede hacerse frente a las reservas que ha suscitado el principio de Searle. El sentido heurístico es, sin embargo, claro: si el postulado de expresabilidad es válido, entonces el análisis puede limitarse a los actos de habla explícitos institucionalmente no ligados que se presentan en forma estándar³⁸⁶.

Como podemos apreciar en la cita, la primera matización remite a uno de los requisitos fundamentales de la pragmática universal sobre el que Habermas ha tenido que reclamar la atención de Searle: insertar el uso de los actos de habla en contextos interactivos. En estos procesos interactivos, o bien se posee, o bien se puede disponer, de una expresión realizativa o performativa adecuada, es decir, adaptada a los fines comunicativos de la relación. De esta posibilidad práctica, Habermas deriva la tesis planteada anteriormente como hipótesis: tomar como unidad de análisis los actos de habla

³⁸⁴ J. Searle, *Speech Acts*, p. 19; traducción al castellano: *Actos de habla*, p. 28.

³⁸⁵ Kanngießer formula el principio de expresabilidad de Searle en los siguientes términos: “Para todo significado x vale lo siguiente: si existe un hablante H de una comunidad de lenguaje P que quiere decir x, entonces ha de ser posible que en el lenguaje hablado en P haya una expresión que sea expresión exacta de x”, “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., p. 339; S. Kanngiesser, “Aspekte zur Semantik und Pragmatik”, *Linguistische*, H. 24, 1973. Habermas no acepta la crítica formulada por B. Richards (“Searle on Meaning and Speech Acts”, *Foundation of Language*, 7, 1971) al principio de expresabilidad de Searle utilizando el argumento de que confunde la reproducción del contenido de las oraciones realizativas con las propias oraciones realizativas.

³⁸⁶ “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., pp. 339; véase también: ibidem, p. 345. Habermas, en referencia a una serie de críticas planteadas por J. B. Thompson (“Universal Pragmatics”, Thompson y Held, op. cit.), aclara por qué elige el acto de habla estándar. El motivo de dicha elección es que dichos actos explicitan la naturaleza racional del vínculo que define el uso de expresiones orientadas al entendimiento.

explícitos, institucionalmente no ligados y que se adecúan a la forma gramatical estándar. De esta forma, se simplifica el estudio de los componentes pragmáticos remitiéndolos a convenciones semánticas de características intersubjetivas fácilmente reconocibles. Pero, ¿cuál es la rentabilidad teórica de un enfoque pragmático del significado basado en el requisito de que dicho significado se defina en términos semánticos? Eliminar los problemas planteados por la perspectiva pragmática del significado (análisis de contextos, efectos provocados por los actos de habla...) utilizando como recurso la convención semántica es una propuesta atractiva. El problema surge si tenemos en cuenta que el fundamento de dicha hipótesis, el principio de expresabilidad de Searle, es un presupuesto del que parte el autor de *Actos de habla* como requisito necesario para dar contenido a su proyecto teórico sin ofrecer al mismo justificación alguna. Habermas, sin embargo, prefiere obviar esta circunstancia intentando conciliar un enfoque pragmático del significado con las ventajas intersubjetivas ofrecidas por el significado literal:

La teoría del significado planteada en términos de pragmática formal parte de la cuestión de qué significa entender una oración empleada comunicativamente, es decir, de qué significa entender una emisión (*Äusserung*). La semántica formal establece un corte conceptual entre el significado de una oración y lo que quiere significar o decir (*Meinung*) el hablante, el cual con esta oración, cuando la emplea en un acto de habla, puede decir algo distinto de lo que la oración literalmente significa. Sin embargo, esta distinción no puede convertirse en base de una distinción metodológica entre el análisis formal del significado de las oraciones y el análisis empírico de lo que el hablante “quiere decir al hacer su emisión” (*geäußerte Meinung*), pues el significado literal de una oración no puede explicarse en modo alguno con independencia de las condiciones estándar de su uso comunicativo. En cualquier caso, también la pragmática formal tiene que tomar precauciones para que en el caso estándar lo que se quiere decir (*das Gemeinte*) no se separe del significado literal de lo dicho³⁸⁷.

Las contradicciones que genera a Habermas la división de tareas establecida entre la semántica y la pragmática se reflejan con claridad en la cita. En ella, el autor

³⁸⁷ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 381. Aunque Jiménez Redondo reconoce estar de acuerdo con Habermas en muchos aspectos, lo que no termina de aceptar es por qué es necesario fundir el significado semántico con el pragmático; en oposición a esta tesis, Jiménez Redondo defiende la primacía de la semántica frente a la pragmática. La noción de mundo de la vida le confiere un carácter holista a las razones esgrimidas por los sujetos en el desempeño de las pretensiones de validez. De esta forma, no es posible explicar la noción de significado literal según las pautas de la semántica veritativa. Por este motivo, cuando Habermas habla de las condiciones de validez se está refiriendo, en gran parte, a algo que da por supuesto: el significado estable. Partiendo de la evaluación positiva de las teorías del significado holistas, Jiménez Redondo defiende que es la teoría de la interpretación de Davidson la única que logra dar una definición de significado que no comete el error de la circularidad y que permite manejar una noción universalista de validez. Davidson logra, en definitiva, lo que no logra Habermas al ser capaz de conectar validez y apertura lingüística del mundo; véase: M. Jiménez Redondo, “Pragmática universal y autonomía del significado”, op. cit., pp. 178-188. Podemos completar la argumentación con: A. Wellmer, “Autonomía del significado y *principle of charity* desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje”, op. cit., pp. 225-238. En este trabajo, el objetivo de Wellmer es demostrar cómo el principio de la autonomía del significado y el *principle of charity* de Davidson se pueden analizar mejor desde una perspectiva lingüística-pragmática que con un enfoque semántico-veritativo.

frankfurtiano incurre en una contradicción al supeditar, por un lado, el análisis del significado literal al uso comunicativo o pragmático de la expresión y, por otro, haciendo un llamado a la precaución para que, en el caso estándar, lo que se quiere decir no diste del significado literal. O sea, por un lado intenta defender la preeminencia del significado pragmático y, por otro, no quiere renunciar a las garantías intersubjetivas que ofrece el significado literal. Lo que pretende Habermas es proponer una teoría pragmática del significado que no renuncie a ninguna de las ventajas del enfoque semántico. El problema se plantea desde el momento en que las tareas de la semántica y la pragmática no pueden definirse en términos unitarios, ya que en este caso habría que clarificar el estatus de cada una de estas dimensiones teóricas y su forma de relación. En un primer momento (tal y como se expone en la cita comentada) Habermas parece inclinar la balanza hacia los aspectos pragmáticos al explicitar cómo el análisis de la validez de las oraciones remite necesariamente a la esfera del desempeño; es decir, al ámbito de la relación interpersonal establecida por el componente ilocucionario. Hablamos, así, de una teoría pragmática del significado que abarca un ámbito más amplio que la semántica y que se encarga, además, de establecer el lugar a ocupar por ésta. Sin embargo, con el llamado a la precaución que formula a la pragmática formal para que el significado de lo dicho no diste del significado literal, el lugar privilegiado que en un principio parece ocupar la pragmática puede ser ocupado por el enfoque semántico. La razón de esta ambigüedad es clara: Habermas no puede renunciar al significado literal porque dicha renuncia supondría dejar sin objeto a la pragmática formal. Por este motivo, al transitar del acto de habla estándar al mundo de la vida (como veremos en el apartado siguiente) nunca se plantea restar protagonismo teórico al significado literal.

5.3.2. Acto de habla y mundo de la vida: ¿hacia una concepción pragmática del significado?

Utilizando como referencia y respaldo teórico la interpretación ofrecida por Searle de los rendimientos de la pragmática empírica (sociolingüística, etnolingüística y psicolingüística) Habermas admite que el saber contextual y de fondo que comparten los participantes en un proceso comunicativo determina el significado de las emisiones. Admitido este hecho hay que aceptar, por tanto, la posibilidad de que el significado pragmático no coincida con el significado literal. Dicho en otros términos: si la emisora o el emisor de un acto de habla se remiten a un saber de fondo implícito (el mundo de la vida) pueden existir divergencias entre el significado literal y el significado contextual en

la medida en que dicho trasfondo impone variaciones determinadas por las distintas formas de vida. Es necesario, por tanto, transitar desde el acto de habla estándar a una noción fenomenológica del mundo de la vida interpretada en términos comunicativos. Habermas sustituye así las convenciones semánticas por un criterio inmanente que no ponga en riesgo la conceptualización pública e intersubjetiva del significado. No se trata de despojar de toda relevancia teórica al significado literal, de lo que se trata es de aceptar que el significado literal no puede concebirse independientemente de un saber de fondo implícito que los sujetos, afirma Habermas, dan por descontado:

Esta afirmación de relatividad no tiene el sentido de reducir el significado de un acto de habla a lo que el hablante quiere decir con él en un contexto contingente. Searle no sostiene sin más un relativismo del significado de las expresiones lingüísticas, pues el significado de éstas no cambia en modo alguno al pasar de un contexto contingente al siguiente. La relatividad del significado literal de una expresión sólo la descubrimos mediante un *tipo de problematización* que no está sin más en nuestra mano. Esa problematización es resultado de problemas que surgen objetivamente y que sacuden nuestra visión natural del mundo. Este fundamental saber de fondo, que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estandarizadas para que el oyente pueda entender el significado literal, tiene propiedades notables: se trata de un saber *implícito* que no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones; se trata de un saber *holísticamente estructurado* cuyos elementos se remiten unos a otros; y se trata de un saber que no está a nuestra disposición, en el sentido de que no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad³⁸⁸.

Con la noción de saber de fondo o mundo de la vida Habermas pretende enfrentarse al difícil (e irresuelto) problema de cómo delimitar los ámbitos pragmáticos y literales del significado³⁸⁹. Mientras en “¿Qué significa pragmática universal?” centra el análisis en la estructura de los actos de habla explícitos, como forma de definir un contexto cero desde el cual garantizar el carácter intersubjetivo de los significados, en

³⁸⁸ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 430 y “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 495.

³⁸⁹ Clarificar las relaciones que deben establecerse entre la semántica y la pragmática ha generado un extenso y complicado debate en el seno de la Filosofía del Lenguaje. En este sentido, Recanati ha resumido en cinco posiciones básicas las diversas posturas que la Lingüística y la Filosofía del Lenguaje mantienen sobre la relación semántica-pragmática: 1) literalismo (niega relevancia al hablante y al contexto), 2) indexicalismo (lo que se dice, en un sentido intuitivo, no puede verse afectado por los aspectos pragmáticos), 3) punto de vista sincrético (lo que se dice puede verse afectado por los componentes pragmáticos pero se mantiene la distinción entre el ámbito semántico y el ámbito pragmático), 4) cuasi-contextualismo (el contexto pragmático afecta plenamente a lo que se dice, aunque puede hacerse referencia a una especie de proposición mínima que, eso sí, no juega ningún papel en el proceso comunicativo) y 5) contextualismo (se asume plenamente la tesis de que lo que se dice está determinado por el contexto pragmático). Recanati acaba proponiendo una alternativa que, definida como “eliminativismo del significado”, aboga por deshacerse de la noción de un significado fijo y abstracto a favor de un potencial semántico. Véase: Recanati, *Literal Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 y Pere Fabra, *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*, pp. 324-327. Véase también: Derrida, “Signature, Event, Context” o “Limited Inc” en *Glyp* 1 y 2, respectivamente, pp. 172-197; 162-254; Searle, “Reiterating the Differences: A reply to Derrida”, *Glyp* 1, 1977, pp. 198-208 o “Literal Meaning”, *Expression and Meaning*.

“Réplica a objeciones”³⁹⁰ o en *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas se ve obligado a recurrir a la noción de mundo de la vida con el objetivo de proporcionar a los sujetos que interactúan las garantías de un trasfondo de referencia común e inconocible. Esta nueva perspectiva teórica asumida por Habermas es un reflejo de las dificultades de las que se hace eco Searle en *Expression and Meaning* (1979), y que le obligan a introducir la noción de *background*. Con la noción de *background* el sentido de una emisión se fija a partir de la especificación de los supuestos de fondo que no derivan de la estructura semántica de la oración, no siendo posible distinguir entre los supuestos referidos al significado y los supuestos referidos a las condiciones empíricas de la oración³⁹¹. Los presupuestos que sirven de fundamento al *background* de Searle son adoptados por Habermas con el objetivo de reconocer las condiciones empíricas del significado. El protagonismo que pierde el significado literal y explícito del acto de habla estándar es asumido así por el mundo de la vida.

Esta reformulación pragmática implica, entre otras consecuencias, concebir el entendimiento desde la perspectiva de las condiciones concretas en el que éste se lleva a cabo sin renunciar a la intersubjetividad. De esta forma, el enfoque pragmático que, supuestamente Habermas asume al sustituir el acto de habla estándar por el mundo de la vida, tiene que adecuarse a un principio incontestable: analizar la acción comunicativa conlleva basarse en los significados compartidos por una determinada comunidad, comunidad formada por miembros que participan de un mismo mundo de la vida y que se salen al encuentro contando con el *a priori* de la intersubjetividad³⁹². Admitir el supuesto de la identidad de significados, reconoce Habermas, es un presupuesto idealizante (en cuanto supuesto contrafáctico) pero necesario a la hora de describir el uso del lenguaje orientado al entendimiento. La certeza atribuida al mundo de la vida deriva del *a priori* de la intersubjetividad, de tal forma que esta circunstancia antecede a cualquier desacuerdo y no puede ponerse en duda, a lo sumo “se viene abajo”³⁹³. Las situaciones

³⁹⁰ Op. cit., pp. 399-477; más en concreto, pp. 460-462.

³⁹¹ Las características más relevantes de este supuesto de fondo es que está estructurado de manera holista y es infinito (*Expression and Meaning*, pp. 128 y 134), características semejantes a las utilizadas por Habermas para definir el mundo de la vida; véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 430 y “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 495.

³⁹² La forma de referirse a este mundo de la vida, por parte de las personas implicadas, es en primera persona del plural.

³⁹³ La intersubjetividad representa las condiciones normales de la existencia humana; representa el ámbito de una comunicación no distorsionada que es el único punto de partida válido para la constitución pública de un poder legítimo. Una característica del lenguaje ordinario, a diferencia de los lenguajes formalizados, se refiere al carácter discontinuo de la intersubjetividad definida en su seno: la intersubjetividad existe en la medida en que es posible el acuerdo y no existe en la medida en que es necesario empezar a entenderse.

nuevas a las que se enfrentan los miembros de un mundo de la vida no pueden alterar la certeza y confianza que proporciona este marco de referencia compartido, ya que el proceso comunicativo no puede discurrir bajo la incertidumbre que provoca la aceptación de que todo podría ser de una manera diferente. De esta forma, la noción de mundo de la vida permite a Habermas incluir el análisis de los diversos contextos comunicativos sin poner en riesgo la intersubjetividad. Tal y como expone en “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”:

Se trata aquí, en primer lugar, del problema fundamental de cómo se relaciona el significado contextual de un acto de habla con el significado literal de los elementos de la oración y oraciones de que consta. Hay que mostrar que el significado literal depende de complementos suministrados por el contexto que representa la situación y por el trasfondo que representa el mundo de la vida. Pero esta relativización del significado de las expresiones lingüísticamente estandarizadas no conduce a una disolución contextualista de constantes semánticas, es decir, a un consecuente relativismo del significado; pues las formas de vida particulares no solamente ofrecen aires de familia, sino que en ellas se repiten las infraestructuras universales del mundo de la vida. Para esta fuerte tesis no bastan consideraciones relativas a teoría del significado; es menester, en segundo lugar, mostrar que entre los componentes estructurales de los actos de habla elementales, por un lado, y las funciones que los actos de habla pueden cumplir para la reproducción del mundo de la vida, por otro, se dan conexiones internas³⁹⁴.

El modelo de los actos de habla no puede tener en cuenta sólo los elementos que forman parte de la situación de habla (la emisión, el hablante, el oyente o la toma de postura frente a las pretensiones de validez) sino que debe contemplar también la función que desempeña el mundo de la vida como trasfondo compartido y posibilitador del

Liberar al lenguaje cotidiano de esta discontinuidad exige garantizar la identidad de significados a costa de eliminar la identidad particular de cada uno de los sujetos que participan en el proceso comunicativo; véase: “Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales”, op. cit., p. 235; “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, op. cit., p. 278; “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 109-110; “Excurso sobre C. Castoriadis: La institución imaginaria”, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, pp. 387-396; “Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas”, ibidem, pp. 434-453; “El concepto de poder de Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 209-210. Para el análisis de los riesgos que comporta, a nivel comunicativo, la asimilación absoluta, véase: K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1964. El uso realizativo de la primera persona exige que en el contexto de la acción comunicativa cada cual reconozca en el otro u otra la autonomía que supone para sí. Hay que evitar, por tanto, las connotaciones distorsionadas del prefijo “auto” y proporcionarle un sentido intersubjetivo que se adecúe a los imperativos normativos de la modernidad. No obstante, tal y como expone McCarthy en la página 160 de *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cuando Habermas comienza a trabajar en los temas relacionados con la teoría de la comunicación reconoció el uso acríptico que había hecho de la noción de especie que se autoconstituye y de las implicaciones que puede tener hipostatizar la intersubjetividad; véase, por ejemplo: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze/J. Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, p. 398.

³⁹⁴ Op. cit., pp. 502-503. Es decir, tal y como especifica Habermas en ibidem. p. 494, hay que distinguir entre el contexto que define la situación y el contexto que define el mundo de la vida. Ferran Requejo Coll expone sus dudas sobre cómo se puede articular la pretensión empírica de la teoría de Habermas y su exigencia falsacionista recurriendo a la noción de saber preteórico en *Teoría crítica y Estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 56.

entendimiento³⁹⁵. Las presuposiciones que dependen de la situación concreta definen un contexto, pero no es un contexto suficiente: los contextos contingentes reflejan la infraestructura universal del mundo de la vida, afirma Habermas en la cita. De esta forma, elimina los riesgos de relativismo recurriendo a una noción de mundo de la vida, que no sólo se define como trasfondo, sino también como procurador de convicciones. Para fundamentar esta afirmación, sigue argumentando el autor frankfurtiano, no podemos limitarnos al ámbito de la teoría del significado, hay que admitir la tesis de que existe una conexión interna entre los componentes del acto de habla y las funciones que éstos deben cumplir. Esta conexión interna remite a una definición esencialista de la ilocución (aunque sé que Habermas no admitiría esta adjetivación, él preferiría hablar de presupuestos idealizadores) a la que se le impone el *a priori* de la intersubjetividad. Por tanto, volvemos a enfrentarnos a un razonamiento falaz: por un lado, pretende incluir en el análisis los aspectos pragmáticos del significado a través de la noción de mundo de la vida y, al mismo tiempo, intenta evitar una descripción realmente pragmática de los procesos comunicativos haciendo referencia a la infraestructura universal del mundo de la vida. Para justificar este círculo vicioso, remite a un presupuesto (la conexión interna existente entre los componentes del acto de habla y la función que éstos cumplen en la reproducción simbólica del mundo de la vida) que, a su vez, se basa en las tesis defendidas por la pragmática universal para respaldar una noción de mundo de la vida definida *ad hoc*.

Según afirma Cristina Lafont, la noción de mundo de la vida pone en entredicho la reivindicada conexión de significado y validez al poner de manifiesto que la validez depende de los diversos contextos³⁹⁶. De esta forma, sigue afirmando Lafont, con la noción de un saber de fondo de carácter constitutivo y estructurado lingüísticamente, Habermas está asumiendo las dos tesis representativas de la corriente alemana de la Filosofía del Lenguaje: la preeminencia del significado sobre la referencia y el holismo del significado. La tesis de la preeminencia del significado ya estaba presente, señala esta autora, en el planteamiento inicial de Habermas (planteamiento que le obliga a centrarse en el significado literal). Pero, desde el momento en que el autor de *Teoría de la acción comunicativa* reconoce la imposibilidad de determinar los significados literales

³⁹⁵ A este respecto Habermas reconoce su deuda con algunas ideas aportadas en el seminario sobre el saber de fondo que tuvo lugar en Berkeley en 1980 y que fue organizado por Dreyfuss y Searle.

³⁹⁶ Véase: *La razón como lenguaje*, pp. 175-225. Corredor Lanas muestra su desacuerdo con Lafont en *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*, Visor, Madrid, 1999, pp. 467 y ss.

independientemente de los contextos, al problema de la preeminencia del significado se le añade la problemática del holismo del significado; es decir, la imposibilidad de poder trazar una delimitación clara en el contexto de fondo entre el saber relativo al mundo y el saber relativo al lenguaje. Reconocer esta imposibilidad, afirma Lafont, no dificulta la definición de una teoría del significado, deja a dicha teoría sin objeto en la medida en que el holismo no permite abstraer del trasfondo que constituye el mundo de la vida el saber relativo al significado³⁹⁷. Esta circunstancia hace resurgir el fantasma del idealismo de la lingüisticidad en la medida en que se reconoce el papel del lenguaje como constitutivo de las “formas de mirar el mundo”, lo que nos puede llevar a la conclusión de que la noción de validez depende de un contexto históricamente cambiante. La solución que Lafont propone a Habermas para hacer frente a estos problemas es que asuma, al igual que ha hecho con el uso comunicativo del lenguaje, el análisis del uso cognitivo³⁹⁸.

La objeción planteada por Lafont coincide, en esencia, con las críticas habitualmente formuladas a las teorías holistas del significado: si se reconoce la importancia del contexto (como parece hacer Habermas al introducir la noción de mundo de la vida), ¿cómo podemos garantizar la referencia objetiva al mundo y la estabilidad significativa? En la medida en que en el capítulo dedicado a la noción de discurso expondré en qué términos intenta Habermas hacer frente al problema de la referencia, en lo que resta de apartado quiero argumentar (aunque sea someramente) por qué podemos conjurar el temor de que la noción de mundo de la vida supone asumir el riesgo de relativismo. Estoy de acuerdo con Cristina Lafont cuando afirma que la noción de mundo de la vida es una de las más oscuras del sistema categorial habermasiano. Sin embargo, creo que Habermas, al explicar este concepto, toma las debidas precauciones para que la definición del significado no asuma implicaciones contextuales. Toma precauciones hasta tal punto que es incapaz de asumir los riesgos de una perspectiva pragmática: lo que Habermas entiende como enfoque pragmático no es más que un análisis sintáctico de la fuerza ilocucionaria; ¿qué sentido tiene hablar de un enfoque pragmático que prescinde del sujeto y de las interacciones empíricas? Aunque la inclusión del mundo de la vida coincide con el cambio de estrategia de un autor que sirve a Habermas de referencia (Searle), da la sensación de que dicha reformulación es la consecuencia predecible de una

³⁹⁷ *La razón como lenguaje*, p. 212.

³⁹⁸ Por el contrario, Margarita Boladeras critica a C. Lafont por defender la prioridad de la referencia frente al significado. Esta defensa es errónea, afirma, en la medida en que, por un lado, no se adecuaba a las conclusiones a las que han llegado las investigaciones sobre el lenguaje más recientes y, por otro, porque no hace justicia al esfuerzo de Habermas por superar los reduccionismos referencialistas y los esencialismos metafísicos; véase: Margarita Boladeras, *Comunicación, ética y política*, p. 213, nota, 69.

perspectiva antimentalista excesivamente radicalizada. Que una propuesta pragmática del significado (por muy formal que sea) prescindiera absolutamente del sujeto centrando el análisis en el significado literal que deriva de la estructura gramatical de las emisiones (como ocurre cuando Habermas basa su análisis en el acto de habla estándar), parece contradecir las premisas básicas y elementales de la corriente pragmática del significado. Es necesario, por tanto, incluir en el análisis del acto de habla una noción (el mundo de la vida) que le conceda cierto protagonismo al contexto sin poner en riesgo el carácter público del significado. La noción de mundo de la vida vuelve a asumir la representación de una totalidad que no puede prescindir del uso intersubjetivo de significados.

En un primer momento, confiando en el fundamento teórico proporcionado por el principio de expresabilidad de Searle, Habermas define la convención semántica a través de la explicitación del sistema de reglas. En un segundo momento (y con la finalidad de justificar un trascendentalismo débil que combine los aspectos formales y empíricos del significado), Habermas tiene que exigir una reconstrucción profunda de dicho sistema. En ambos casos, el análisis del significado se desarrolla en términos sintácticos. Al incluir la noción de mundo de la vida, el estudio de los componentes pragmáticos del significado se limita a un sistema de indicadores (que reflejan, por ejemplo, la dimensión temporal del acto de habla o su dependencia institucional) que, realmente, es objeto de una descripción gramatical. Una teoría pragmática debe tener en cuenta al sujeto que usa significados. Al asumir el giro lingüístico, Habermas renuncia a esta posibilidad. Prueba de ello es que, en lo que hasta el momento hemos expuesto en este capítulo, apenas se ha hecho mención a uno de los componentes más controvertidos del acto de habla: la noción de perlocución. Dicho componente refleja los efectos que puede provocar nuestros actos de habla y, por tanto, remiten al sujeto implicado en la interacción. Por este motivo, la tradición pragmática del significado en general, y Habermas en particular, han condenado la perlocución al ostracismo. Para dar contenido a esta afirmación, y demostrar el grado de desprestigio en el que el autor frankfurtiano sume a las perlocuciones, vamos a analizar una de las nociones clave de su propuesta: la noción de entendimiento.

5.4. La perlocución como antítesis del entendimiento

Una noción fundamental para la teoría de la acción comunicativa, como ya sabemos, es la de entendimiento³⁹⁹. A pesar de la importancia de dicho concepto Habermas hace referencia al mismo en un doble sentido sin preocuparse de puntualizar esta dificultad⁴⁰⁰. Debido a esta ambigüedad podemos utilizar la noción de entendimiento para referirnos a la mera comprensión semántica de la emisión o, por el contrario, exigir un nivel de entendimiento más vinculante que implica la interacción y coordinación de acciones. A lo largo de este trabajo hemos hecho referencia a las dificultades teóricas y prácticas que derivan de esta ambigüedad. Sin embargo, en este apartado no incidiremos en esta polémica sino que centraremos el análisis en la noción de entendimiento, tal y como es concebida por la pragmática universal.

La relevancia de la noción de entendimiento se debe a que representa la culminación del vínculo significado-validez. Asociar el significado a la noción de validez permite a las personas que interactúan en un proceso comunicativo tomar postura ante las pretensiones planteadas en el acto de habla a través de la fuerza ilocucionaria. Esta toma de postura se produce en un contexto discursivo en el que los sujetos que interactúan aportan razones adaptándose a una lógica argumental, y cuyo objetivo es llegar a entenderse mediante el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado. Ahora bien, la capacidad que poseen los sujetos para llegar a entenderse no se ha definido en los mismos términos a lo largo de la historia: las formas de entendimiento han ido evolucionando y dicha evolución está íntimamente ligada al grado de diferenciación de las esferas de validez.

5.4.1. Niveles de entendimiento: de la praxis ritual al habla argumentativa

La distinción cada vez más nítida entre los ámbitos que constituyen el sistema de pretensiones (la verdad, la rectitud y la veracidad) nos ha permitido evolucionar, afirma Habermas, desde la praxis ritual al habla argumentativa, los dos extremos opuestos en esta escala evolutiva. Para justificar esta hipótesis, el autor frankfurtiano analiza los diferentes niveles de entendimiento que se han definido a lo largo del proceso de

³⁹⁹ Véase: añadido de 1983 a “¿Qué significa pragmática universal?”. La interpretación que H. Arendt hace de Aristóteles puede haber influido en el concepto habermasiano de acción orientada al entendimiento. En este sentido se manifiesta, por ejemplo, Jiménez Redondo.

⁴⁰⁰ Hecho que se constata, por ejemplo, en “¿Qué significa pragmática universal?”, op. cit., *Pensamiento postmetafísico* o *Teoría de la acción comunicativa*.

liberalización de la racionalidad comunicativa distinguiendo tres contextos: a) las sociedades arcaicas, b) las sociedades organizadas políticamente y c) las sociedades modernas. Este análisis se lleva a cabo evaluando la tensión definida entre autoridad y racionalidad en los ámbitos sagrados y profanos de acción.

Con el tránsito de los primitivos sistemas de gritos al lenguaje proposicionalmente diferenciado, afirma Habermas, se establecen las condiciones para que el comportamiento ritualizado (comportamiento que aparece ya en sociedades de vertebrados) se transforme en acción ritual. Esta transformación implica que ya no debemos limitarnos a la mera descripción de comportamientos observables sino que, gracias al lenguaje, podemos llegar a entender dicho ritual en sus aspectos más internos. Con el desarrollo de la praxis ritual, y en la medida en que supone el manejo de un lenguaje gramaticalmente estructurado, se consolida una forma superior de comunicación. En este contexto, el lenguaje tiende a fragmentar la unidad de los ámbitos teleológicos, cognoscitivos, expresivos y normativos de la acción; es decir, de las diversas esferas de validez. Sin embargo, esta tendencia fragmentadora es obstaculizada por el mito. El mito (que es un nivel en que se confunden los nexos de validez con los nexos causales según afirma el autor frankfurtiano) se encarga de preservar a la praxis ritual de esta tendencia desunificadora de los ámbitos de validez impidiendo así la posibilidad de evolución⁴⁰¹. Por este motivo, en la praxis ritual aparecen aún fusionadas la actitud orientada al éxito y la actitud orientada al entendimiento. La explicación mítica del mundo, obviamente, no es ajena a las influencias provenientes del ámbito de acción profana y dicha praxis profana, afirma Habermas, exige distinguir ambos tipos de actitudes. Sin embargo, en las sociedades arcaicas no es posible atender esta exigencia en la medida en que las diversas esferas de validez no están debidamente diferenciadas. En las sociedades arcaicas, por tanto, la tensión definida entre autoridad y racionalidad se resuelve favorablemente en términos autoritarios debido a que el marco normativo se define a partir de las relaciones de parentesco y las acciones cooperativas dan cumplimiento a expectativas sociales rígidamente establecidas. Esta situación se produce porque la estructura social se consolida a través del mito y la praxis ritual, en vez de por una forma desarrollada de

⁴⁰¹ Me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que Habermas defiende que el mito constituye un ámbito en el que se confunden los nexos de validez con los nexos causales. Teniendo en cuenta que en esta oposición los nexos causales adquieren connotaciones negativas en la medida en que la evolución teórica se define en términos de validez, el ámbito instrumental (que se asocia con la definición causal) hereda dichas connotaciones. Por tanto, se vuelve a privilegiar el ámbito comunicativo (representante de la validez) frente al ámbito instrumental, cuya preocupación por los nexos causales se asocia con la explicación mitológica.

entendimiento que implique la toma de postura racional ante las diversas pretensiones de validez.

Un segundo momento evolutivo lo constituye, según la clasificación propuesta por Habermas, las sociedades políticamente organizadas. En este contexto histórico se configuran las imágenes metafísicas y religiosas del mundo. Estas imágenes poseen una naturaleza dicotómica al diferenciar entre un mundo “trascendental” y un mundo de fenómenos desmitologizado que se somete a una práctica comunicativa desencantada. En el ámbito de la acción profana se van constituyendo estructuras que permiten, poco a poco, deshacer la noción holística de validez. De esta forma, llega un momento en el que en el ámbito de la acción comunicativa se comienzan a distinguir los diversos niveles de validez hasta un punto en el que los sujetos no sólo son capaces de diferenciar entre una actitud orientada al entendimiento y una actitud orientada al éxito sino, incluso, entre las actitudes pragmáticas fundamentales. Una sociedad organizada estatalmente tiene que basarse en una actitud de conformidad con las normas (es decir, de respeto a la ley) pero hay que saber distinguir dicha actitud, de la actitud objetivante (relacionada con la naturaleza externa) y la actitud expresiva (relacionada con la naturaleza interna). Este proceso evolutivo no se limita al ámbito comunicativo, también afecta a las acciones teleológicas: desde el momento en que se puede diferenciar la pretensión de verdad, los sujetos son capaces de captar la relación interna existente entre la verdad de los enunciados y la eficacia de las acciones orientadas al éxito. De esta forma, se comienza a transmitir un saber técnico objetivado. Sin embargo, en esta etapa evolutiva todavía tenemos que hacer frente a un serio obstáculo: la distinción de los diversos ámbitos de validez se circunscribe al ámbito de las acciones en la medida en que no se cuenta con formas de argumentación propias para cada tipo de pretensión de validez. Dicho en otros términos: las pretensiones de validez no pueden ser debatidas en un contexto discursivo por no ser objeto de una forma reflexiva o argumentativa de habla. Esta circunstancia denota que la separación de los ámbitos de validez es aún deficitaria.

Que esta distinción resulta insuficiente, puntualiza Habermas, lo pone de manifiesto el hecho de que a comienzos de la era moderna sólo se institucionaliza el ámbito científico, lo que implica el claro predominio de la pretensión de verdad. Mientras tanto, las esferas del derecho, la moral y el arte (aunque esferas diferenciadas) no están totalmente desligadas del ámbito de lo sacro al no estar orientadas, de forma clara, por una pretensión de validez concreta. Esta situación se transforma en el momento en el que el ámbito profano de acción comienza a desarrollar estructuras que permiten la distinción

nítida entre las diversas pretensiones de validez, ya no solamente en el ámbito de las acciones sino también en el ámbito de la argumentación. La nota característica de las sociedades modernas es, por tanto, que los sujetos son capaces de distinguir entre acción y discurso, como ámbito en el que se resuelven argumentativamente los problemas que surgen a la hora de aceptar las pretensiones de validez. Esta evolución potencia la función crítica del habla en la medida en que los sujetos se capacitan para debatir en términos reflexivos o argumentales dichas pretensiones de validez. Esta función crítica del habla puede afectar, incluso, a las instituciones existentes:

Habíamos llamado “forma moderna de entendimiento” a una estructura de comunicación que en los ámbitos de acción profanos se caracteriza porque, de un lado, las acciones comunicativas se desligan con más fuerza de los contextos normativos y adquieren una mayor densidad en espacios de contingencia ampliados, y porque, de otro, se diferencian institucionalmente formas de argumentación, a saber: discursos teóricos en la esfera de la ciencia, discursos prácticos-morales en la esfera de la opinión pública y en el sistema jurídico, y, finalmente, la crítica estética en el ámbito del arte y de la literatura⁴⁰².

La forma moderna de entendimiento (es decir, la forma de entendimiento que se configura en las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII), despoja a la cultura de capacidad para asumir funciones ideológicas. La forma moderna de entendimiento adquiere tal grado de transparencia que no proporciona espacio alguno al poder para filtrar restricciones no percibidas en el proceso comunicativo, afirma Habermas. La estructura social, que en un momento determinado se consolidaba gracias a la praxis ritual o a las imágenes metafísicas y religiosas del mundo, pasa a depender del debate argumentativo al que se somete un sistema de validez debidamente diferenciado.

5.4.2. La forma moderna de entendimiento

La forma moderna de entendimiento se caracteriza porque la consecución del acuerdo depende del esfuerzo interpretativo de las personas implicadas en el proceso de interacción, personas que aportan razones a favor o en contra de una pretensión de validez. Estas personas que interactúan comunicativamente son capaces de distinguir intuitivamente entre los procesos de interacción en los que intentan influir sobre los otros y los procesos interactivos en los que el objetivo es establecer un acuerdo racionalmente

⁴⁰² *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 498. La forma moderna de entendimiento constituye para Habermas el primer paso para definir una teoría de la modernidad que conecte con la interpretación weberiana del proceso de racionalización.

motivado o consenso⁴⁰³. Las situaciones de consenso implican, por un lado, que el hablante y el oyente propongan pretensiones de validez con el objetivo de que el entendimiento sea posible y, por otro, el convencimiento de que las pretensiones de validez han sido ya desempeñadas o pueden desempeñarse (es decir, discutirse) en un proceso argumentativo. El acuerdo resultante de una actitud orientada al entendimiento se basa en un sistema común de convicciones y en un marco comunicativo que permite a la persona emisora (que plantea pretensiones de validez) y a la receptora (que las acepta o rechaza) actuar bajo el único imperativo de las razones. Cuando la persona que actúa como oyente acepta la pretensión vinculada al acto de habla se establece un acuerdo referido al contenido de la emisión, a las garantías inmanentes al acto de habla y a las obligaciones implicadas en la interacción.

La orientación al entendimiento obliga a que los sujetos manejen un sistema de pretensiones de validez que permita evaluar la adecuación o inadecuación de los actos de habla a la conceptualización formal de mundo. Cuando en los procesos de entendimiento se necesita definir una situación problemática, las personas implicadas en un proceso interactivo remiten los diversos ámbitos que integran dicha situación a cada uno de los tres mundos⁴⁰⁴. En estas circunstancias, los sujetos que se orientan al entendimiento se sirven del recurso que proporciona el saber de fondo aproblemático tematizando (es decir, convirtiendo en objeto de discusión) sólo un fragmento de dicho mundo de la vida. (Recordemos que, según la definición habermasiana, el mundo de la vida es un trasfondo del que no se puede dudar en su totalidad):

La *doble contingencia del entendimiento* radica en la labor interpretativa en que han de empeñarse los actores para llegar a una definición común de la situación cuando no se orientan egocéntricamente hacia el propio éxito, sino hacia el entendimiento, y tratan de alcanzar sus propios fines mediante un acuerdo comunicativo. En este contexto conviene asimismo recordar que las acciones sólo pueden coordinarse a través de la formación de un consenso lingüístico si la práctica comunicativa cotidiana está inserta en el contexto de un mundo de la vida, determinado por tradiciones culturales,

⁴⁰³ Tal y como expone Habermas en la “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, op. cit., p. 28, el acuerdo es un concepto de tipo normativo que es conocido de manera intuitiva (es decir, es un saber *a priori*) que nos permite distinguir, aunque sea de forma elemental, entre el consenso fundado y el consenso no fundado.

⁴⁰⁴ Postura teórica que Habermas contraponen al modelo causalista de Quine o Davidson. La actitud realizativa (que nos permite orientarnos hacia el entendimiento) se diferencia de la actitud objetivista (que determina la orientación hacia el éxito) por la relación que en cada caso se establece con el mundo. Con los actos de habla (que representan la actitud realizativa) la referencia se define simultáneamente con el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. La actividad teleológica sólo permite la referencia al mundo objetivo.

órdenes institucionales y competencias individuales. La labor interpretativa se nutre de estos recursos del mundo de la vida⁴⁰⁵.

Los efectos ilocucionarios procuran un vínculo social en la medida en que los procesos comunicativos se insertan en contextos de mundo de la vida que proporcionan un trasfondo consensuado. Ahora bien, como ya hemos indicado, la forma moderna de entendimiento se caracteriza porque la consecución del entendimiento depende de la labor interpretativa de las personas implicadas en un proceso interactivo, personas que no se limitan a aceptar de forma acrítica el acuerdo respaldado por el saber de fondo. En la medida en que hay que procurar un entendimiento nos enfrentamos, por tanto, al riesgo de que éste no sea posible; es decir, nos enfrentamos al riesgo del disentimiento. Las posibilidades de disentimiento aumentan con el nivel de racionalización del mundo de la vida porque al aumentar éste disminuye el poder que emana de las tradiciones o de los contextos normativos; el riesgo de disentimiento también aumenta al acentuarse los conflictos de intereses⁴⁰⁶. Para solventar esta dificultad, Habermas resuelve introducir un presupuesto de gran calado teórico y práctico: el uso del lenguaje orientado al entendimiento es la forma original de uso lingüístico⁴⁰⁷. El entendimiento, afirma, es el *telos* inmanente al lenguaje. Con ello no se quiere afirmar que el lenguaje y el entendimiento deban comportarse como medio y fin, pero sí que son dos conceptos que se interpretan mutuamente. Por tal motivo, sigue afirmando el autor frankfurtiano, las condiciones pragmático-formales de la actitud orientada al entendimiento se pueden analizar tomando como referente la actitud de dos personas que participan en un proceso comunicativo emitiendo un acto de habla y tomando postura ante la pretensión de validez planteada:

⁴⁰⁵ *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 374-375. Habermas utiliza la noción de “doble contingencia del entendimiento” para referirse a la circunstancia en la que el emisor puede plantear pretensiones de validez y en la que el oyente puede aceptarlas o rechazarlas.

⁴⁰⁶ Una cuestión importante para las sociedades actuales es cómo definir la posibilidad de entendimiento en un contexto de pluralismo cultural; véase: “La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas”, *Fragmentos filosófico-teológicos*, p. 53. La capacidad de argumentar supera los límites impuestos por las formas de vida particulares. La neutralidad de esta alternativa puede servir, por tanto, como punto de partida para resolver el conflicto provocado por el enfrentamiento entre formas diversas de vida; véase: *La inclusión del otro*, pp. 70-78. Véase también: M. Pensky, “Universalism and the situated critic”, S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, pp. 67-94 y G. Warnke, “Communicative rationality and cultural values”, *ibidem*, pp. 120-142. Véase también: Habermas, *Zeitdiagnosen Zwölf Essays*, op.cit.; Habermas, *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006 y Habermas, *Tiempo de transiciones*, pp. 91-161.

⁴⁰⁷ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 370. No obstante, Habermas se verá obligado a matizar esta afirmación, tal y como veremos en el apartado 5.4.3.

(...) El acto de habla elemental sólo puede servir de modelo de una orientación al entendimiento que por su parte no sea susceptible de ser hecha derivar de una acción orientada al éxito, si el uso del lenguaje orientado al entendimiento representa el modo original de empleo del lenguaje en general, respecto del cual el uso del lenguaje orientado a las consecuencias o el entendimiento indirecto (el dar a entender) se comportan parasitariamente. La tarea consiste, por tanto, en mostrar que no podemos entender qué significa provocar lingüísticamente efectos en el oyente si antes no sabemos qué significa que hablante y oyente puedan llegar a un acuerdo sobre algo con la ayuda de actos comunicativos⁴⁰⁸.

Para fundamentar esta trascendental tesis, Habermas se basa en la distinción establecida por Austin entre ilocución y perlocución. Tal y como hemos señalado en los apartados anteriores, para Austin la fuerza ilocucionaria es el componente del acto de habla que indica lo que se *hace* al decir algo. Esta fuerza ilocucionaria provoca un determinado efecto en la persona que actúa como oyente en la medida en que ésta tiene que atribuir sentido a la emisión proferida: el oyente tiene que comprender el significado proposicional y la fuerza del acto de habla⁴⁰⁹. Ahora bien, bajo ninguna circunstancia deben confundirse los efectos ilocucionarios con los efectos perlocucionarios:

A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos. Podemos decir entonces, pensando en esto, que quien emite la expresión ha realizado un acto que puede ser descrito haciendo referencia meramente oblicua, o bien no haciendo referencia alguna, a la realización del acto locucionario o ilocucionario. Llamaremos a la realización de un acto de este tipo la realización de un acto *perlocucionario* o *perlocución*⁴¹⁰.

A pesar de las diferencias existentes entre la ilocución y la perlocución para Austin, Habermas defiende que dicha distinción no es aún suficientemente nítida⁴¹¹. El error cometido por el autor de *Cómo hacer cosas con palabras* consiste en no haber sido capaz de explicar la naturaleza del potencial vinculante de la fuerza ilocucionaria. Uno de los méritos teóricos de Austin, afirma Habermas, es que analiza los actos de habla en contextos de interacción. Una de sus principales deficiencias radica en que, al basar su análisis en actos de habla institucionalmente ligados en los que la obligación que deriva de dicha interacción las regula la institución o la norma de acción, no es capaz de captar la relevancia del vínculo que emana de la fuerza ilocucionaria. En consecuencia, Austin no delimita los efectos ilocucionarios y perlocucionarios como pertenecientes a dos

⁴⁰⁸ “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 499.

⁴⁰⁹ *Cómo hacer cosas con palabras*, pp. 161-162. A esta forma de entender el efecto ilocucionario se suma: 1) la de tener efecto en el sentido social (como ocurre, por ejemplo, en el caso del bautizo y del matrimonio) y 2) reclamar respuesta; ibidem, p. 166.

⁴¹⁰ ibidem, p. 145.

⁴¹¹ Para analizar las dificultades a las que se enfrenta Austin, al intentar distinguir entre ilocución y perlocución, véase: ibidem, pp. 154-165.

ámbitos diferentes de acción: la acción comunicativa y la acción estratégica⁴¹². Austin no distinguió convenientemente entre las acciones comunicativas (ilocución) y las acciones estratégicas (perlocución) porque tendió a identificar los actos de entendimiento con las interacciones mediadas lingüísticamente sin tener en cuenta, por ello, que los efectos perlocucionarios contradicen esta identificación al ser acciones estratégicas mediadas lingüísticamente⁴¹³.

El acto de habla que surge del corte analítico establecido entre locución e ilocución es un acto de habla autosuficiente en la medida en que siempre se emite con una intención comunicativa; es decir, con el objetivo de que la persona receptora entienda y acepte la emisión. Esta autosuficiencia se debe a que tanto la finalidad ilocucionaria como la intención comunicativa de la persona que actúa como emisora deriva del significado manifiesto. Sin embargo, en el contexto de las acciones estratégicas no ocurre lo mismo: en este caso, el sentido depende de las intenciones y fines que persiga el hablante. Por tanto, concluye Habermas, mientras que a los actos ilocucionarios les es constitutivo el significado de la emisión, a las acciones de tipo teleológico les es constitutiva la intención del sujeto. Con los efectos ilocucionarios, el emisor o la emisora no se plantean provocar un efecto causal en la medida en que la aceptación (o el rechazo) de la pretensión vinculada al acto de habla se fundamenta en la motivación racional. Los éxitos ilocucionarios abarcan el proceso de comprensión y aceptación de un acto de habla; los efectos perlocucionarios, por el contrario, trascienden estas dimensiones.

En el contexto perlocucionario las personas que actúan como emisora y receptora se enfrentan como oponentes (ejercen influencia una sobre otra) y adoptan una actitud de tercera persona, en vez de la actitud realizativa propia de la interacción comunicativa. En este tipo de interacción estratégica los valores que guían la actuación de los sujetos en función de sus finalidades y preferencias no adquieren el estatus de pretensiones de validez que puedan discutirse intersubjetivamente. Desde un punto de vista analítico, las perlocuciones representan un caso especial en la medida en que, aunque también precisen de la mediación del éxito ilocucionario, el predominio de dicho ámbito se debilita como efecto del retraimiento de la racionalidad comunicativa. Para que las acciones estratégicas tengan éxito perlocucionario es requisito necesario que el oyente

⁴¹² Habermas parte de la distinción propuesta en el marco de la teoría de la acción comunicativa entre ámbito comunicativo y estratégico para justificar la diferencia existente entre efecto ilocucionario y perlocucionario. Pero, al mismo tiempo, la diferencia establecida entre el efecto ilocucionario y perlocucionario sirve para justificar la demarcación existente entre el ámbito comunicativo y el estratégico. Un nuevo ejemplo de propuesta fundamentadora que se sustenta en un razonamiento falaz.

⁴¹³ *Pensamiento postmetafísico*, pp. 75-79 y *Verdad y justificación*, pp. 120-121.

comprenda la emisión, es decir, es necesario que se logre el efecto ilocucionario. Ahora bien, en este caso el objetivo ilocucionario actúa sólo como un medio: la consecución de un efecto perlocucionario depende de la consecución de un fin ilocucionario en la medida en que para influir en los demás, los demás, previamente, tienen que entender lo que decimos⁴¹⁴. En este contexto, el significado ilocucionario es reinterpretado en términos perlocucionarios estableciéndose como objetivo que el oyente saque consecuencias de lo que el hablante le da a entender de forma indirecta.

A raíz de estas afirmaciones me surge, no obstante, una duda: si con la acción comunicativa se persiguen fines ilocucionarios, ¿por qué dichos fines no atribuyen un carácter teleológico a las acciones comunicativas? Esta duda se acentúa si tenemos en cuenta que, según defiende Habermas, las acciones comunicativas son un mecanismo que sirve a la coordinación de acciones. Si esto es así, ¿no puede concebirse la acción comunicativa como una acción instrumental? Un problema parecido surge con las acciones estratégicas. Para que las acciones estratégicas consigan su objetivo tiene que garantizarse previamente la comprensión significativa; ¿por qué no considerar entonces las acciones estratégicas como acciones comunicativas?; ¿qué razones justifican la afirmación de que cuando alguien miente no existe comunicación o que cuando nos comunicamos no perseguimos un objetivo? Lo que Habermas pretende, como ya hemos comentado en varias ocasiones, es desligar el uso comunicativo del lenguaje de cualquier modelo interactivo en el que la noción de entendimiento, tal y como la concibe la pragmática formal, no se constituya como objetivo. En la medida en que las perlocuciones representan ese modelo espurio de interacción, éstas deben ser expulsadas del ámbito comunicativo.

Al ya consolidado desprestigio al que la concepción pragmática del significado ha sometido el ámbito de las perlocuciones, se suma ahora la condena moral de Habermas: el acto ilocucionario es merecedor de elogios teóricos al quedar asociado al ámbito comunicativo y ser portador, además, de la relación establecida por la pragmática formal entre significado y validez; los efectos perlocucionarios, por el contrario, pervierten el potencial comunicativo de la fuerza ilocucionaria al considerarla sólo un

⁴¹⁴ En Erling Skjei, "A Comment on performative, Subject and Proposition in Habermas Theory of Communication", *Inquiry*, vol. 28, 1985, pp. 87-113, se expone un interesante intercambio de argumentos entre Habermas y E. Skjei sobre el tema de las perlocuciones; véase también: Habermas, "Reply to Skjei", *Inquiry*, 28, 1985, pp. 105-113.

medio lingüístico con el que dar satisfacción a intenciones y objetivos instrumentales. Por tal motivo, afirma Habermas, el uso del lenguaje orientado a las consecuencias (o sea, a la generación de efectos perlocucionarios) no se puede definir como un modo original de uso del lenguaje en la medida en que en este caso los fines ilocucionarios se supeditan a las acciones orientadas al éxito. Los efectos perlocucionarios adquieren un estatus derivado o no original en el uso del lenguaje porque degradan el protagonismo que la fuerza ilocucionaria posee en el ámbito comunicativo. Pero este razonamiento es circular: Habermas decide que la fuerza ilocucionaria sea el componente del acto de habla privilegiado para la teoría de la acción comunicativa y, en consecuencia, los efectos perlocucionarios son penalizados teóricamente por no adecuarse al modelo interactivo atribuido al componente ilocucionario. Pero, ¿cuál es el fundamento de esta afirmación? Habermas obvia la necesidad de ofrecerlo. Simplemente aprovecha una doble circunstancia para adaptar la noción de ilocución y perlocución a los presupuestos de la pragmática universal sin verse en la necesidad de aportar razones que justifiquen dicha adaptación. La primera circunstancia es que la tradición pragmática define la fuerza ilocucionaria asociándola a la noción de vínculo social⁴¹⁵. Habermas, sin embargo, radicaliza teóricamente esta conexión hasta hacerla coincidir con la noción de consenso. La segunda circunstancia remite a la poca precisión con la que la tradición pragmática ha analizado el componente perlocucionario del acto de habla.

En algunas ocasiones se intenta afrontar el análisis de este componente con una perspectiva lingüística que no ha resultado ser muy fructífera (caso, por ejemplo, de Austin)⁴¹⁶; en otras ocasiones, es una noción que se menciona pero a la que no se le otorga protagonismo en la teoría de los actos de habla (caso, por ejemplo, de Searle). Habermas no se preocupa por analizar las causas, y posibles consecuencias, de este deficiente análisis. El motivo es claro: las perlocuciones, como efectos que trascienden la mera comprensión del significado literal, nos adentran en el arriesgado ámbito de las consecuencias mentales. Esta naturaleza mental de las perlocuciones obra como uno de los principales motivos por los que la tradición pragmática denosta el análisis de los efectos perlocucionarios al asumir los presupuestos antimentalistas del giro lingüístico.

⁴¹⁵ Recordemos que Searle define la regla esencial del componente ilocucionario como aquella que remite al vínculo o compromiso adquirido por el hablante a la hora de emitir, por ejemplo, una promesa.

⁴¹⁶ Quien define la perlocución como ausencia de referencia a la locución y la ilocución, o en el mejor de los casos como una referencia oblicua. El análisis de las perlocuciones tiene que remitirse, directa o indirectamente, al ámbito convencional de la locución y la ilocución. De esta forma, los efectos perlocucionarios quedan relegados a una especie de limbo teórico cuya indefinición se agrava al proponer Austin una descripción lingüística de los actos de habla.

Por tanto, Habermas participa del ninguneo teórico al que ha sido sometido el componente perlocucionario al ser reflejo de una actitud antimentalista que él mismo reivindica; pero, también en esta ocasión, va un poco más allá: no basta con someter las perlocuciones a un análisis inadecuado, hay que expulsarlas del ámbito comunicativo.

Da la sensación de que Habermas aprovecha la ambigüedad teórica de la que ha hecho gala la tradición pragmática para ubicar los efectos perlocucionarios justo en el lugar que interesa a la teoría de la acción comunicativa, es decir, en el ámbito instrumental. De esta forma se satisfacen dos objetivos: 1) proporcionar a las acciones teleológicas un fundamento procedente de la tradición pragmática y 2) desprestigiar los aspectos mentales del significado relegándolos al ámbito instrumental; es decir, al ámbito susceptible de análisis causal. Pero al situar los efectos perlocucionarios en el ámbito de las acciones estratégicas, Habermas no se limita a explicitar un prejuicio teórico: asume también una perspectiva muy restringida del uso comunicativo del lenguaje en la medida en que lo reduce a la aprehensión de fuerzas ilocucionarias. Pero, ¿esta exigencia habermasiana refleja realmente lo que ocurre en las situaciones comunicativas? ¿Cuando interactuamos comunicativamente con los demás no pretendemos ir más allá de la mera comprensión significativa intentando informar, justificar, sorprender, confundir, convencer, persuadir, atemorizar, emocionar...? ¿Existe algún tipo de interacción comunicativa en la que no se pretenda generar algún efecto?; ¿existe, por tanto, algún proceso interactivo en el que se pueda dissociar el significado de los efectos perlocucionarios? Habermas comete el error de identificar los efectos perlocucionarios con las manipulaciones. Y al someter las perlocuciones a esta interpretación moral, concluye que deben ser ubicadas en el ámbito de las acciones instrumentales. La dificultad a la que ha tenido que enfrentarse la corriente pragmática del significado a la hora de delimitar la ilocución y la perlocución es resuelta en el seno de la teoría de la acción comunicativa utilizando el dudoso recurso de la definición:

Los efectos perlocucionarios, lo mismo que los resultados de las acciones teleológicas en general, pueden describirse como estados del mundo producidos por intervenciones en el mundo. Los éxitos ilocucionarios, por el contrario, se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo; en este sentido no son nada *intramundano* sino *extramundano*. Los éxitos ilocucionarios se producen en todo caso en el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el transfondo de sus procesos de entendimiento. Este modelo de acción orientada al entendimiento (...), queda más bien oscurecido por la manera como Austin distingue entre ilocuciones y perlocuciones⁴¹⁷.

⁴¹⁷ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 376.

Tal y como afirma en la cita, los efectos perlocucionarios se pueden describir como estados del mundo que se producen por intervenciones en el mundo. Pero esta afirmación pone de manifiesto una contradicción: si los efectos perlocucionarios se pueden concebir como estados del mundo, es que la mente puede ser manipulada instrumentalmente. Pero si esto es así, ¿cómo puede sostener Habermas una postura antimentalista argumentando, precisamente, que la noción de significado impide un acceso instrumental o científico a la mente?; ¿o es que acaso cuando se manipula de forma instrumental la mente no están presentes los significados? Siguiendo el razonamiento habermasiano, si las perlocuciones son estados del mundo podrían ser analizadas como cualquier otro estado del mundo, es decir, desde una perspectiva científicista o causal. Por tanto, ¿por qué Habermas no admite que pueda desarrollarse (en algún momento futuro) una psicología científica que analice científicamente los estados mentales? Creo que el fundamento de este prejuicio habermasiano puede resumirse en los siguientes términos: la explicación científica implica definir causas, y aplicar la noción de causa al sujeto puede abrir vías al determinismo poniendo en riesgo la noción dualista de libertad⁴¹⁸.

Al no admitir la posibilidad de analizar los estados mentales con algún recurso teórico distinto al conocimiento ordinario, Habermas no encuentra obstáculos para proponer un modelo ideal de sujeto basado, por ejemplo, en el requisito de la sinceridad o veracidad. Tomando como argumento las paradojas de Moore, defiende que si hubiese contradicciones entre la fuerza ilocucionaria y el estado intencional del emisor o emisora incurriríamos en un absurdo (“deseo que vengas, pero no lo deseo”, por ejemplo). Ahora bien, interpretar esta circunstancia como un sinsentido no demuestra la necesidad de ser sinceras o sinceros, lo que pone de manifiesto es el error cometido por Habermas al interpretar en un mismo nivel lo que realmente pertenece a dos niveles diferentes: el nivel lingüístico y el metalingüístico. Al definir la sinceridad como un prerequisite de la comunicación lo que hace Habermas es vincular moralmente los procesos comunicativos a la exigencia de no mentir. A esta dificultad se le une el hecho de que el requisito de sinceridad encierra una contradicción al admitir, por una parte, la posibilidad de que no se cumpla con la pretensión de veracidad (con lo cual se supone la posibilidad de insinceridad) y defender, al tiempo, que la sinceridad es un prerequisite de la comunicación. A pesar de estas dificultades, el autor frankfurtiano opta por proponer un

⁴¹⁸ Véase: Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 159-215.

modelo ideal de comunicación en el que los sujetos implicados se adecúen al requisito de la sinceridad y donde las posibilidades cotidianas de mentir o encubrir se relegan al ámbito estratégico de las perlocuciones.

Las perlocuciones se definen como acciones estratégicas encubiertas, afirma Habermas, en la medida en que los sujetos implicados tienen que ocultar sus verdaderas intenciones perlocucionarias⁴¹⁹. Con esta puntualización, la condena moral de la que es objeto el acto perlocucionario en el seno de la teoría de la acción comunicativa se confirma: las perlocuciones son acciones estratégicas encubiertas en las que prima las asimetrías y las restricciones, en clara contradicción con los presupuestos formales que exige la actitud orientada al entendimiento. Sin embargo, Habermas se va a ver obligado a moderar el desprestigio teórico al que somete el acto perlocucionario reconociendo que la relación de significado y efecto perlocucionario no siempre tiene que adaptarse a las exigencias del encubrimiento.

En *Pensamiento postmetafísico y Verdad y justificación* reconoce la existencia de dos tipos de efectos perlocucionarios que completan la clasificación integrada por las perlocuciones encubiertas. De esta forma, se distingue entre efectos perlocucionarios que derivan del significado gramatical del acto de habla y efectos perlocucionarios que derivan de dicho significado de forma sólo contingente⁴²⁰. El primer tipo de efecto perlocucionario se produce cuando se da una orden válida, se lleva a cabo la intención que se enuncia o se mantiene una promesa, por ejemplo; en este caso el objetivo ilocucionario rige el objetivo perlocucionario. El segundo tipo de efectos perlocucionarios (que se producen cuando alegramos o molestamos al oyente o cuando la recepción de un imperativo genera dudas) pueden ser declarados públicamente sin que el discurrir de la acción se vea afectado por ello. Cosa bien distinta es lo que ocurre en las denominadas “acciones estratégicas latentes” en las que el fin perlocucionario no puede ser declarado (como, por ejemplo, cuando se planea un delito). En el contexto de las acciones estratégicas latentes, la persona que actúa como emisora tiene que fingir ante la receptora haciéndole creer que sus objetivos se definen ilocucionariamente.

⁴¹⁹ Para ofrecer esta definición de los efectos perlocucionarios Habermas se basa en la reformulación del criterio de convencionalidad propuesto por Strawson en “Intention and Convention in Speech Acts”, *Philosophical Review*, 73, 1964; véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 372- 375.

⁴²⁰ Como ejemplo de este segundo tipo de efectos perlocucionarios Habermas nos describe la siguiente situación: “O entiende (éxito ilocucionario 1) y acepta (éxito ilocucionario 2) la exigencia o la invitación de dar a Y algo de dinero. O da a Y algo de dinero (éxito perlocucionario 1) y causa contento a la esposa de éste (éxito perlocucionario 2)”; *Pensamiento postmetafísico*, p. 75.

La noción de perlocución, como hemos indicado, genera serias dificultades teóricas a la tradición pragmática del significado. Habermas se hace eco de estas dificultades, no con el objetivo de ofrecer solución a las mismas, sino con la finalidad de confirmar los prejuicios que sustentan su deficiente análisis. Asumir la descripción de los efectos perlocucionarios nos obligaría a tener en consideración un componente del acto de habla que remite a las consecuencias mentales provocadas por la emisión, representando así la perspectiva pragmática del significado. Pero esta descripción nos aboca a asumir un riesgo que, ni la tradición pragmática del significado ni la pragmática universal habermasiana, están dispuestas a asumir: prescindir de los significados literales. Por mucho que la concepción pragmática del significado haya complejizado el análisis del enfoque sintáctico incluyendo factores que se definen en términos ilocucionarios, el análisis de la fuerza ilocucionaria se remite (de una forma u otra) al significado literal. Un caso muy evidente es el de *Cómo hacer cosas con palabras*. A pesar de que esta obra se interpreta como una importante aportación a la concepción pragmática, Austin ubica el significado en el componente rético del acto locucionario definiéndolo en términos fregeanos como la suma de sentido y referencia. Con la obra *Actos de habla* la situación no se modifica en grado suficiente. Searle pretende reformular la propuesta de Austin revalorizando la aportación de la fuerza ilocucionaria al ámbito del significado. Sin embargo, lleva a cabo tal reformulación puntualizando que la noción de significado no debe identificarse con los efectos perlocucionarios (error cometido por Grice) sino con los efectos ilocucionarios. Estos efectos ilocucionarios están debidamente delimitados por un sistema de reglas constitutivas de carácter subyacente que garantizan el uso intersubjetivo de las emisiones bajo el amparo antimentalista del principio de expresabilidad. Habermas se convierte en receptor de todas estas prevenciones teóricas que tienen como consecuencia el descrédito de las perlocuciones. Como hemos expuesto a lo largo de este capítulo, este autor quiere reivindicar el significado pragmático pero no logra prescindir del significado literal; y no logra prescindir del significado literal porque realmente no puede prescindir de él.

El significado literal es el recurso al que se adhieren (de forma explícita o implícita) las teorías del significado pragmáticas que exigen definir el significado en términos intersubjetivos y antimentalistas. La pregunta que realmente nos tendríamos que plantear, y que se sitúa en las antípodas de los intereses habermasianos, es qué tiene de pragmática una teoría del significado que prescinde de los estados mentales y de los criterios psico y sociolingüísticos. La orientación que, tanto la pragmática empírica como

la pragmática formal habermasiana, asumen a la hora de analizar los efectos perlocucionarios responde a la necesidad de conservar el privilegio teórico del significado literal. En la medida en que las perlocuciones trascienden el significado convencional, la mejor forma de evitar su inoportuna existencia es negando su relevancia teórica, modificando su naturaleza o, directamente, expulsándolas del ámbito comunicativo. Habermas emprende inicialmente esta expulsión en términos radicales atribuyendo a la perlocución un carácter subrepticio. A continuación, asume que los efectos perlocucionarios pueden ser expresados públicamente al mantener una relación más o menos explícita con los significados literales. Estas reformulaciones son claro exponente de la difícil senda que debe transitar toda propuesta teórica que pretende asumir el análisis del significado pragmático exigiendo, al tiempo, que lo que queremos decir coincida con lo dicho. La tensión teórica que subyace al análisis de los efectos perlocucionarios (y, por tanto, a la tarea de delimitar los componentes sintácticos y pragmáticos del significado) también actúa como *leit motiv* en la reformulación a la que Habermas debe someter la noción de entendimiento a mediados de la década de los noventa. Con estas reformas teóricas podemos concebir la falsa impresión de que las perlocuciones se convierten en componentes de pleno derecho al concedérseles la oportunidad de formar parte de los procesos comunicativos. Pero no es así. Las perlocuciones no pueden ser objeto de reconocimiento teórico en la medida en que alteran los presupuestos formales de la pragmática universal.

5.4.3. La forma fuerte y débil de entendimiento

Asociar el uso comunicativo del lenguaje a la consecución del entendimiento ofrece claras ventajas a la propuesta habermasiana. Sin embargo, defender esta tesis también obliga al autor frankfurtiano a sortear dificultades teóricas como las mencionadas en los apartados anteriores. Estas dificultades, junto a las críticas formuladas a una conceptualización del lenguaje que vincula su uso comunicativo a una noción de entendimiento definida con implicaciones morales, obligan a Habermas a emprender la reformulación teórica de este importante concepto. Como consecuencia de dicha reforma, el autor frankfurtiano se ve obligado a diferenciar entre una forma débil y una forma fuerte de entendimiento. La forma fuerte de entendimiento se produce cuando los sujetos que participan en un proceso interactivo aceptan una pretensión de validez basándose en las mismas razones. El entendimiento débil, por el contrario, se produce cuando uno de

los participantes comprueba que el otro o la otra, teniendo en cuenta las circunstancias concretas que rigen la interacción y las razones que esa persona considera aceptables, puede tener un fundamento para mantener la intención que declara aunque la persona no implicada directamente no asuma tales razones. Así pues, se pueden esgrimir razones independientes del actor, lo que da lugar a una forma fuerte de entendimiento y a la oportuna consecución de un acuerdo racional, o esgrimir razones relativas al actor, lo que da lugar a una forma débil de entendimiento:

Un *acuerdo* (*Einverständnis*) en sentido estricto sólo se consigue cuando los participantes pueden aceptar una pretensión de validez por las mismas razones, mientras que un entendimiento (*Verständigung*) también surge cuando uno de ellos ve que el otro, a la luz de sus preferencias y bajo circunstancias dadas, tiene buenas razones —es decir, razones que son buenas *para él*— para sostener la intención declarada, sin que el otro, a la luz de sus propias preferencias, tenga que hacer suyas tales razones. Las razones que son independientes del actor permiten un modo más fuerte de entendimiento que las razones que son relativas al actor⁴²¹.

Esta reforma de la noción de entendimiento obliga a Habermas a incluir en su propuesta dos tesis de calado en la medida en que marcan, al menos en apariencia, un punto de inflexión respecto a lo defendido hasta el momento. La primera revisión implica tener en cuenta que, para entender un acto de habla, hay que conocer las condiciones para el éxito ilocutivo o perlocutivo (éxito perlocucionario que, en la versión anterior, quedaba relegado al ámbito de las acciones estratégicas). En *Teoría de la acción comunicativa*

⁴²¹ *Verdad y justificación*, p. 112. Al distinguir entre una forma fuerte y una forma débil de entendimiento, Habermas pretende resolver el problema que le ha surgido con expresiones como las declaraciones de intención, imperativos, amenazas o insultos (en comparación con las promesas, los mandatos y los actos de habla declarativos); véase, por ejemplo, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 135-137 y 146. Con una noción débil de entendimiento (donde sólo se precisan razones relativas al actor) se puede explicar, afirma Habermas, el uso de dichas expresiones. Las declaraciones de intención (“Mañana saldré de viaje”) o los imperativos (“Cállate”) no tienen como objetivo el consenso, aunque estén mediados ilocucionariamente. No obstante, en estos casos podemos hablar de una forma débil de entendimiento en la medida en que también se plantean pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o rechazadas. En el caso de los avisos o de las declaraciones de intención la racionalidad de la acción remite a las preferencias del actor (estando el entendimiento, en este caso, mediado por la racionalidad teleológica). Cuando la receptora o el receptor acepta la seriedad de dicho aviso es porque considera buenas las razones esgrimidas por la persona implicada, aunque no llegue a adoptarlas como razones propias. En este caso no puede hablarse de acuerdo porque las razones para la sinceridad de la intención sólo se evalúan desde un contexto relativo al actor directamente implicado. Habermas propone llamar a estas razones “públicamente inteligibles” con el objetivo de diferenciarlas de las razones aceptables universalmente. Algo distinto, aunque en los efectos sí existan semejanzas, es lo que ocurre con los imperativos o exigencias. No puede hablarse de un uso no comunicativo de los imperativos en la medida en que son de naturaleza intrínsecamente pragmática: lo que pretende el hablante es motivar a otra persona para que ésta lleve a cabo algo. Sin embargo, también en el caso de los imperativos las razones esgrimidas son razones relativas al actor. Ahora bien, desde el momento en que las declaraciones de intención y los imperativos se insertan en contextos normativos ya se definen como manifestaciones de una voluntad no arbitraria sino autorizada normativamente: como promesas en el caso de las declaraciones de intención y como mandatos en el caso de los imperativos; véase: *Verdad y justificación*, pp. 112-116 y *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 182-183; cfr. *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 48.

Habermas todavía defiende que el uso originario del lenguaje está ligado al entendimiento. Por tanto, se ve en la necesidad de buscar algún tipo de justificación que explique la circunstancia (supuestamente anómala) de que en el contexto de la acción comunicativa puedan aparecer actos perlocucionarios⁴²². En la medida en que en *Verdad y justificación* renuncia a la radicalidad de la premisa que defiende que el entendimiento es el *telos* inmanente del lenguaje, Habermas ya no se encuentra con tantos obstáculos a la hora de explicar los usos lingüísticos que están mediatizados por los efectos perlocucionarios⁴²³. Por tal motivo, puede conceder cierto estatus teórico al éxito perlocucionario.

La segunda revisión contempla como condición para el éxito ilocutivo y perlocutivo el conocimiento de las razones relativas al actor, o independientes del mismo, por medio de las cuales el hablante puede justificar su pretensión de validez en el ámbito del discurso. A partir de esta segunda reformulación, Habermas va a admitir que una forma débil de entendimiento es posible entre sujetos que se orientan al éxito si puede demostrarse la viabilidad y seriedad de su manifestación, habida cuenta de las razones esgrimidas como razones relativas al actor. Ahora bien, en este caso no estamos ante un proceso comunicativo pleno en la medida en que sólo se debate la pretensión de verdad o veracidad, y no la de rectitud. El motivo es claro: no podemos hacer referencia a la pretensión de rectitud porque las razones esgrimidas en la forma débil de entendimiento no son universales, y por tanto susceptibles de un reconocimiento intersubjetivo, sino relativas a un sujeto. Habermas se ve obligado a incluir los éxitos perlocucionarios al reconocer que las razones esgrimidas no tienen por qué ser objeto de reconocimiento universal. Sin embargo, el que Habermas incluya los éxitos perlocucionarios en este contexto, lejos de poder concebirse como un reconocimiento teórico, demuestra el prejuicio que inspira a este autor a la hora de analizar las perlocuciones ya que el éxito perlocucionario se asocia al manejo de razones particulares que, en realidad, distorsionan la lógica del proceso comunicativo:

⁴²² Esta circunstancia la explica recurriendo como argumento a las diversas fases por las que transcurre la búsqueda cooperativa de interpretación. Según defiende el autor frankfurtiano, en las primeras fases de dicho proceso las personas participantes tienen que recurrir a formas indirectas de entendimiento: el emisor o emisora tienen que dar a entender algo al oyente por medio de efectos perlocucionarios porque todavía no lo pueden comunicar directamente.

⁴²³ Véase: J. Culler, *On Deconstruction*, Cornell University Press, New York, 1982. Para la discusión sobre la prioridad del significado literal o serio, frente a los usos derivados del significado, véase por ejemplo: H. P. Grice, "Logic and Conversation", Cole y Morgan (eds.), *Syntax and semantics*, vol 3: *Speech acts*, Academic Press, New York, 1975; J. Searle, "Actos de habla indirectos", *Teorema*, vol. VII/1, 1977; Searle, "Reiterating the Differences: A reply to Derrida", op. cit., pp. 198-208 o Derrida, "Signature, Event, Context", op. cit., pp. 172-197.

Ambas revisiones tienen en cuenta que los actos de habla son también actos ilocutivos a pesar de que sólo vayan conectados con pretensiones de verdad y veracidad, y a pesar de que estas pretensiones de seriedad (y viabilidad) de las intenciones y decisiones sólo puedan fundamentarse con referencia a las preferencias (y por tanto desde la perspectiva) de hablantes con una actitud orientada al éxito. Incluso las perlocuciones, que van a caballo de los actos ilocutivos, pueden ser criticadas bajo el punto de vista de la verdad de las suposiciones que en cada caso implican (relativas a las condiciones de los éxitos perlocutivos dependientes del contexto). Por lo demás, dado que las perlocuciones, *como tales*, no representan acto ilocutivo alguno y no están hechas para la aceptabilidad racional, este tipo de negación puede tener solamente el sentido de una *explicación* de por qué el objetivo perlocutivo no puede conseguirse bajo las circunstancias dadas⁴²⁴.

Tal y como se indica en la cita, las interacciones mediadas por el éxito perlocucionario no poseen el mismo estatus teórico y práctico que la forma fuerte de entendimiento. La forma débil de entendimiento contempla preferencias particulares de sujetos que asumen una actitud orientada al éxito; es decir, una actitud derivada si la comparamos con la actitud asociada a la forma fuerte de entendimiento. Además, las perlocuciones sólo pueden ser criticadas remitiendo a la verdad de una serie de suposiciones que definen unas condiciones de éxito perlocucionario referidas a un contexto concreto, y no a un contexto universal como ocurre en la forma fuerte de entendimiento. Pero si aún tenemos alguna duda sobre el carácter derivado del componente perlocucionario, Habermas se encarga de eliminarla sentenciando que la naturaleza de las perlocuciones no es compatible con la aceptabilidad racional. Por tal motivo, la crítica a la que pueden someterse las perlocuciones adquiere la forma de una explicación que intenta averiguar los motivos que, en un determinado contexto, impiden la consecución del objetivo perlocucionario. Dicha explicación remite, en términos causales, fuera de los límites comunicativos del acto de habla confirmando, de esta forma, el carácter espurio de las perlocuciones.

A la luz de las matizaciones teóricas que acabamos de exponer, y que implican hablar de una forma fuerte y débil de entendimiento, Habermas se ve obligado a introducir una distinción paralela en el ámbito de las acciones comunicativas con el objetivo de adecuar su definición a la reformulación a la que se ha sometido la noción de entendimiento. Al igual que hemos distinguido entre una forma fuerte y una forma débil de entendimiento, tendríamos que diferenciar entre una forma fuerte y una forma débil de acción comunicativa. La forma débil de acción comunicativa se produce cuando el entendimiento se refiere a razones relativas al actor. La forma fuerte de acción comunicativa se produce, por el contrario, cuando el entendimiento remite a orientaciones

⁴²⁴ *Verdad y justificación*, p. 131.

de valor intersubjetivamente compartidas que vinculan a los sujetos independientemente de sus preferencias particulares. Al faltar este trasfondo intersubjetivo, y al igual que ocurre con la noción de entendimiento, en la forma débil de acción comunicativa sólo se plantean las pretensiones de verdad y veracidad; en la acción comunicativa fuerte se suma, además, la pretensión de rectitud.

La forma débil de las acciones comunicativas no debemos confundirlas con las acciones estratégicas, nos advierte Habermas, en la medida en que en las primeras los sujetos implicados esperan no ser engañados. Sin embargo, tampoco pueden considerarse como acciones comunicativas plenas en la medida en que en este contexto no se da el reconocimiento de obligaciones ni la orientación por normas comúnmente compartidas. Por el contrario, el ámbito de las acciones comunicativas fuertes se caracteriza porque un acto de habla puede criticarse desde la perspectiva de las tres pretensiones de validez. En este caso, los sujetos no sólo se orientan por hechos y manifiestan lo que efectivamente creen sino que, además, se orientan por normas y valores válidos. Por tal motivo, en el contexto de las acciones comunicativas fuertes se contempla el mundo social intersubjetivo, mientras que las acciones comunicativas débiles se restringen al mundo objetivo. De esta circunstancia deriva un hecho nada baladí a la hora de definir el estatus teórico de cada uno de los tipos de acción: la acción comunicativa fuerte se adapta a los presupuestos del uso comunicativo de la racionalidad; la forma débil de acción comunicativa se adapta a las exigencias de la racionalidad teleológica, racionalidad que, en este caso, se entrecruza con la racionalidad comunicativa haciendo posible que en el ámbito de las acciones comunicativas débiles el éxito ilocucionario todavía domine sobre el éxito perlocucionario. En la forma débil de comunicación se produce el entendimiento cuando el oyente aprehende el contenido del imperativo o de la declaración de intención y acepta su viabilidad o su seriedad. Un acuerdo de tipo normativo, por el contrario, es mucho más vinculante al contemplar cómo los sujetos implicados en la interacción coordinan sus acciones guiados por un sistema de valores y normas válido:

Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico las pretensiones de corrección normativa de las expresiones pueden, en todo caso, hacerse efectivas discursivamente –como en el caso de las pretensiones de verdad- mediante razones; razones que, precisamente, son *las mismas* (para todos los miembros del correspondiente mundo social). En estos casos el objetivo es un acuerdo normativo; y, a diferencia del entendimiento referido a la seriedad (y la viabilidad) de los propósitos y las decisiones, el acuerdo normativo se extiende aquí no sólo a las premisas –relativas al actor- de la prosecución de objetivos de acción elegidos según el libre arbitrio de cada uno, sino al modo de elección –independiente del actor- de las finalidades legítimas. En la acción comunicativa fuerte los participantes no sólo dan por supuesto que se guían por hechos y que dicen aquello que creen y tienen por verdadero, sino que suponen

también que persiguen sus planes de acción solamente dentro de los límites de las normas y los valores válidos⁴²⁵.

La reformulación a la que Habermas ha sometido las nociones de entendimiento y acción comunicativa ha sido objeto de críticas y objeciones por parte de algunos epígonos del proyecto habermasiano. La tesis principal que subyace a dichas críticas es que, asumiendo dichas reformas, se pueden poner en riesgo principios fundamentales de la teoría de la acción comunicativa⁴²⁶. Creo, por el contrario, que no hay motivos para la preocupación. Dichas reformulaciones son más llamativas por el desplazamiento conceptual que implican (como es el hecho, por ejemplo, de que ya no haya que asociar la noción de entendimiento al acuerdo) que por la transformación sustancial que sugieren. Habermas sigue ofreciendo una conceptualización jerarquizada donde los criterios privilegiados siguen sin sufrir modificación alguna; estos criterios son: la intersubjetividad, el antimentalismo y el anticientificismo. Que el presupuesto de la intersubjetividad sigue sustentando esta nueva conceptualización es algo explícito: Habermas revaloriza la forma fuerte de entendimiento (y, por ende, la acción comunicativa fuerte) en la medida en que remite a razones compartidas o intersubjetivas. A diferencia de la forma débil de entendimiento y de acción comunicativa que deben limitarse a la pretensión de verdad y veracidad, la forma fuerte de acción comunicativa y entendimiento asumen también la crítica de la pretensión de rectitud. Asumir la pretensión de rectitud atribuye una serie de privilegios a la forma fuerte de comunicación en la medida en que implica manejar razones independientes del actor y, por tanto, asumir los presupuestos universalistas del proyecto habermasiano. Que esta nueva conceptualización sigue estando inspirada por los prejuicios antimentalistas y anticientificistas no resulta menos manifiesto. Muestra de ello es la forma en la que Habermas lleva a cabo el análisis de las perlocuciones, tal y como hemos ido exponiendo

⁴²⁵ *Verdad y justificación*, p. 119. Coincido con Pere Fabra cuando afirma que lo que Habermas pretende con la defensa de una acción comunicativa fuerte es garantizar la universalidad de las normas morales. Este hecho se justificaría porque en el caso de los enunciados éticos (relativos a una determinada comunidad) y de las normas jurídicas no se exige que los sujetos compartan las mismas razones; véase: Pere Fabra, op. cit., p. 240.

⁴²⁶ Entre ellas podemos mencionar, por ejemplo, las formuladas por Evaristo Prieto Navarro quien critica la noción de acción comunicativa débil en la medida en que en dicho contexto, afirma, se coordinan planes estratégicos que supeditan el entendimiento intersubjetivo basado en pretensiones de validez. En este caso, el acuerdo se limita a aceptar la veracidad de la emisión y a comprender semánticamente la misma. Por tal motivo, defiende Prieto Navarro, deberíamos entender la acción comunicativa débil como una forma refinada de acción teleológica si no queremos poner en entredicho la noción de orden social definida en el marco de la teoría de la acción comunicativa, definición que supone el reconocimiento intersubjetivo de intereses generalizables; véase: Prieto Navarro, op. cit., pp. 71-83. Véase también: Pere Fabra, op. cit., pp. 240-241.

a lo largo de este apartado. El éxito perlocucionario (asociado a la forma débil de la acción comunicativa y el entendimiento) representa los intereses de un emisor que se orienta hacia el éxito y que, por tanto, desvirtúa los verdaderos presupuestos comunicativos. Con estas reformulaciones se aportan nuevos conceptos, se modifican ciertas conexiones, se alteran determinadas clasificaciones pero, en definitiva, los pilares que sustentan el proyecto teórico habermasiano siguen siendo inamovibles. El protagonismo teórico sigue recayendo en aquellos conceptos que representan los presupuestos idealizadores de la pragmática universal.

INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO SEXTO

En el capítulo seis analizaremos una de las nociones más relevantes para la teoría de la acción comunicativa: la noción de discurso. Cuando las pretensiones de validez vinculadas a los actos de habla son aceptadas se establece un acuerdo racionalmente motivado. Cuando dichas pretensiones son puestas en entredicho deben ser objeto de debate con el objetivo de restaurar el consenso temporalmente suspendido. Dicho debate se desarrolla en el marco de un discurso en el que los sujetos competentes aportan razones a favor o en contra de la pretensión problematizada. El proceso discursivo implica, por tanto, abandonar la interacción cotidiana para asumir un procedimiento reflexivo en el que se pone de manifiesto la vinculación reivindicada por la pragmática formal entre validez y aceptabilidad racional. De ahí deriva la importancia que la noción de discurso adquiere en el contexto de la teoría de la acción comunicativa: ejemplifica el procedimiento argumentativo por medio del cual las personas implicadas en un proceso interactivo intentan restablecer el acuerdo temporalmente interrumpido. En el apartado 6.1. analizaremos las características generales de la noción habermasiana de discurso.

En la medida en que el objetivo de los procesos discursivos es restablecer el acuerdo racional, Habermas se enfrenta al problema de tener que definir qué es un consenso racionalmente motivado; dicho en otros términos: cómo podemos diferenciar un acuerdo racional de un acuerdo contingente. Para ofrecer respuesta a esta cuestión el autor frankfurtiano recurre a la descripción de la lógica del discurso (apartado 6.2.). La lógica del discurso es una investigación pragmática que tiene por objeto analizar las propiedades formales de los argumentos. Con la lógica del discurso Habermas pretende recurrir a las relaciones internas existentes entre los argumentos esgrimidos por los sujetos en el proceso discursivo con la finalidad de demostrar que de dicha estructura formal deriva el poder vinculante de los mejores argumentos, y de ahí el fundamento de los consensos racionalmente motivados. Pero emprender el desarrollo de una lógica pragmática del discurso no es tarea fácil. Por tal motivo, Habermas termina asignando la función inicialmente atribuida a la lógica del discurso a la situación ideal de habla (subapartado 6.2.1.). La situación ideal de habla hace referencia a una serie de presupuestos que deben ser aceptados en un proceso discursivo y que exigen la ausencia absoluta de coacción en el proceso comunicativo. Según las condiciones establecidas por la situación ideal de habla, en un proceso comunicativo se encuentran sujetos racionales,

que actúan en igualdad de condiciones, que cuentan con toda la información precisa a la hora de tomar una decisión sobre la pretensión de validez problematizada y que poseen la capacidad para decir que no (subapartado 6.2.2.). Gracias a esta capacidad, que es objeto de desarrollo evolutivo, podemos rechazar las pretensiones de validez vinculadas a los actos de habla. Esta capacidad que poseemos para decir que no encierra, por tanto, un potencial crítico que permite el tránsito de la interacción cotidiana al discurso.

Cuando el análisis se centra en los presupuestos pragmáticos e idealizadores que son necesarios para interactuar comunicativamente, estamos analizando el contexto argumentativo como proceso. Sin embargo, afirma Habermas, el habla argumentativa (la forma reflexiva del habla) está integrada por tres niveles analíticos: el proceso, el procedimiento y la producción (subapartado 6.2.3.). El habla argumentativa entendida como proceso hace referencia, como hemos dicho, a los presupuestos pragmáticos que posibilitan el asentimiento de un auditorio; entendida como procedimiento, regula el contexto interactivo en el que se debate una pretensión de validez con el objetivo de restablecer el acuerdo racionalmente motivado; entendida como producción, proporciona los argumentos adecuados (gracias a sus propiedades intrínsecas) para llevar a cabo el debate de la pretensión de validez.

Como ya sabemos, el sistema de pretensiones de validez está integrado por la verdad, la rectitud y la veracidad. Aunque Habermas intenta hacerlas objeto de un trato igualitario, lo cierto es que existe una asimetría entre la pretensión de veracidad, por un lado, y las pretensiones de verdad y rectitud, por otro. La diferencia radica en que la veracidad hace referencia a un ámbito subjetivo mientras que la verdad y la rectitud remiten a un ámbito público. Esta diferencia tiene efectos a la hora de analizar la noción de discurso: la veracidad no puede ser discutida racionalmente en el contexto de los discursos, sólo puede ser evaluada por medio de una actuación en consecuencia que, supuestamente, discurre en términos públicos. Las únicas pretensiones que, por tanto, son susceptibles de debate racional son las pretensiones de verdad y rectitud. Cuando lo que debatimos es la pretensión de verdad estamos en el seno de un discurso teórico; cuando debatimos la pretensión de rectitud estamos en el contexto de un discurso práctico. A este análisis dedicaremos el apartado 6.3.

El objetivo primordial de Habermas es demostrar que el ámbito práctico es susceptible de fundamentación. Para ello emprende un análisis comparativo entre la pretensión de rectitud (la pretensión vinculada al ámbito social o práctico) y la pretensión de verdad. La finalidad es demostrar que, en la medida en que tanto la verdad como la

rectitud constituyen esferas de validez, no existen motivos para rechazar la posibilidad de que el ámbito práctico adquiriera un fundamento cognitivista. Para desarrollar este proyecto lleva a cabo el análisis de la noción de verdad y de la forma de discurso en el que esta pretensión es debatida: el discurso teórico (subapartado 6.3.1). En un primer momento, Habermas propone una teoría consensual de la verdad (subapartado 6.3.1.1.). Según esta teoría consensual, el asentimiento potencial de los sujetos se establece como condición de verdad; es decir, el sentido pragmático de la verdad se asocia con la consecución de un acuerdo racionalmente motivado. Como podemos suponer, una noción de verdad definida en los términos descritos entra en contradicción con la intuición realista de verdad que solemos manejar. Por tal motivo, dicha teoría de la verdad fue objeto de numerosas críticas que obligaron a Habermas a emprender su reforma a finales de la década de los noventa. Esta reforma implica abogar por un realismo sin representaciones y una noción no epistémica de verdad que remite a una concepción formal del mundo objetivo (subapartado 6.3.1.2.). Esta noción de verdad es compatible con un naturalismo débil que, a diferencia del naturalismo fuerte, es capaz de reconocer nuestro origen natural sin hacernos incurrir, por ello, en el error del reduccionismo. El naturalismo débil, por tanto, es compatible con el dualismo metodológico adaptándose de esta forma a las exigencias básicas de la pragmática formal.

La necesidad de reformar el fundamento de la noción de verdad con el objetivo de proporcionar una definición no epistémica de dicha noción no atañe a la pretensión de rectitud y, por tanto, al ámbito práctico. Tal y como hemos indicado, cuando la pretensión puesta en duda es la de rectitud tenemos que emprender su debate racional en el marco de un discurso práctico (subapartado 6.3.2.). Pues bien, a diferencia de lo que ocurre con la verdad, no existen problemas a la hora de defender que la corrección normativa depende de un procedimiento justificativo o argumentativo. Lo que suele generar debate es cómo puede definirse en términos objetivos dicha justificación racional; es decir, cómo podemos demostrar que el procedimiento argumentativo confluye en una respuesta única que coincida con las expectativas generales. La función que en el ámbito teórico cumple el mundo objetivo la ejerce en el ámbito práctico el “punto de vista moral”.

CAPÍTULO 6

DE LA ACCIÓN AL DISCURSO. LOS PRESUPUESTOS PRAGMÁTICOS PARA EL ENTENDIMIENTO

Tal y como vimos en el capítulo anterior, el componente ilocucionario del acto de habla adquiere un protagonismo especial para la teoría de la acción comunicativa. Dicho protagonismo viene motivado porque es precisamente en el acto ilocucionario donde se concreta la relación significado-validez. Esta relación es el fundamento de una racionalidad que, al ser definida en términos comunicativos, implica el debate argumentado de las pretensiones de validez. Dicho debate se desarrolla en el contexto de un discurso que, en la medida en que ejemplifica la dinámica argumentativa que tiene como fin la consecución del entendimiento, adquiere especial relevancia para la teoría de la acción comunicativa. Por tal motivo, dedicaremos el último capítulo a analizar la noción de discurso.

6.1. De la acción al discurso

Para desarrollar el análisis de la noción de discurso tenemos que partir de la distinción establecida en el seno de la pragmática formal entre el proceso cotidiano de interacción (también denominado contexto de acción comunicativa) y el discurso⁴²⁷. En el contexto de la acción, las personas que participan en un proceso interactivo aceptan las pretensiones de validez vinculadas a los actos de habla; los discursos, por el contrario, constituyen formas de comunicación donde dichas pretensiones de validez adquieren un carácter problemático al ser puestas en entredicho. Al ocurrir esta circunstancia las pretensiones son *virtualizadas o tematizadas* (es decir, dejadas en suspenso), teniendo este hecho como consecuencia la ruptura del consenso. Ante esta situación, los participantes en el proceso discursivo se desvinculan temporalmente de los contextos inmediatos de acción adoptando una actitud reflexiva que implica la aportación de

⁴²⁷ Habermas introduce esta distinción en las *Christian Gauss Lectures* (1971) (“Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 19-111); véase también: “Introducción a la nueva edición”, *Teoría y praxis*, pp. 27-29 y 35-37. La diferencia establecida por Habermas entre el proceso normal de interacción y el discurso refleja, según afirma por ejemplo T. McCarthy, la influencia que ha ejercido en Occidente la distinción de *doxa* y *episteme*. En “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., nota 12, p. 362, Habermas defiende que la complementariedad de discurso y acción representa, con nuevos términos, el viejo problema de la unidad de teoría y praxis. Para la respuesta de Habermas a la crítica formulada por L. Krüger (“Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen”, *Georgia Augusta*, Göttingen, mayo, 1972) al considerar que el autor frankfurtiano confunde razón teórica y razón práctica, véase: “Epílogo”, op. cit., pp. 327-329.

argumentos con la finalidad de instaurar el acuerdo temporalmente suspendido⁴²⁸. Los argumentos esgrimidos en dicho procedimiento están integrados por razones que, de forma sistemática, conectan con la pretensión de validez problematizada:

El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas, sea de afirmaciones, de recomendaciones o advertencias; que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga al fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. Cuando, en esas condiciones, se alcanza un consenso acerca de la recomendación de aceptar una norma, y se lo alcanza en el intercambio de argumentos (es decir, sobre la base de justificaciones propuestas como hipótesis, ricas en alternativas), ese consenso expresa entonces una “voluntad racional”⁴²⁹.

Tal y como hemos ido analizando a lo largo de este trabajo, una de las características fundamentales de las pretensiones de validez es que son susceptibles de crítica mediante el uso de argumentos estructurados ilocucionariamente⁴³⁰. Dicha crítica argumentada implica aportar razones a favor o en contra de la pretensión de validez tematizada con la finalidad de establecer un acuerdo que sea objeto de reconocimiento intersubjetivo. Habermas reivindica, de esta forma, un procedimiento pragmático de fundamentación basado en una praxis argumentativa que explicita el potencial racional

⁴²⁸ “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 108-109; véase también: “Epílogo”, op. cit., pp. 310-318. Los discursos suponen, en definitiva, una desvinculación temporal de la estructura motivacional y comunicativa, dimensiones que quedan interconectadas en la fase sociocultural de la evolución; véase: “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 116.

⁴²⁹ *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 131; véase también *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 30-31. Aunque, tal y como reconoce el propio Habermas, puede ocurrir que no se produzca acuerdo sobre la pretensión tematizada, en cuyo caso habrá que dejar en suspenso la cuestión. Puede ocurrir también que el tema planteado sólo afecte a un grupo determinado, con lo cual el acuerdo no puede tener un carácter universalmente vinculante. Puede ocurrir también que lo que se intente sea armonizar intereses contrapuestos, en cuyo caso sólo se aspira a un compromiso aceptable; véase: *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 180-182.

⁴³⁰ Es a la fuerza del mejor argumento a lo que llama Habermas motivación racional; véase “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 140; *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 324 y *Facticidad y validez*, pp. 172-173. Una aportación de Dummett, especialmente relevante para Habermas, es la importancia que este autor concede al proceso argumentativo a la hora de describir el contexto lingüístico en el que se insertan las razones. Esta aportación es especialmente elogiada por el autor frankfurtiano en la medida en que la interpreta como reconocimiento de la importancia atribuida por la teoría de la acción comunicativa al desempeño discursivo de las pretensiones de validez. Respecto a la crítica realizada por D. Tracy en el sentido de que el análisis de la razón comunicativa se desarrollaría de manera más pertinente en términos de diálogo que de argumentación, Habermas sigue insistiendo en la rentabilidad teórica del mecanismo argumentativo. Éste constituye una forma especial y reflexiva de comunicación en la que se tematizan pretensiones de validez. La teoría de la argumentación, al permitir aprehender los procesos de acción orientados al entendimiento, aporta una serie de ventajas al proceso de investigación que justifican su elección teórica (lo que no implica, afirma Habermas, concederle una prioridad ontológica); véase: *Israel o Atenas*, pp. 107-108. En la “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, op. cit., p. 37, Habermas define el pensar en los términos siguientes: “Así podemos entender el “pensar” como un proceso de argumentación ligado discursivamente y realizado internamente por un sujeto particular...”.

que subyace al uso comunicativo del lenguaje⁴³¹. A pesar de que puedan distinguirse distintas esferas de validez, el hecho de que dichas esferas puedan ser objeto de argumentación las hace confluir en un mismo requisito pragmático: la racionalidad comunicativa. Este proceso argumentativo sirve de base, por tanto, a una teoría del discurso (marco en el que el habla adquiere la forma de argumentos) que remite a un contexto de reflexión y deliberación representativo del potencial racional que subyace al uso comunicativo. Como podemos apreciar, el discurso es un concepto que vuelve a poner de manifiesto la naturaleza autorreflexiva que Habermas reivindica para el lenguaje ordinario: el discurso confirma la tesis de que el lenguaje ordinario puede actuar como su propio metalenguaje.

Ahora bien, si el discurso remite al debate o desempeño de las pretensiones de validez, y dichas pretensiones constituyen una base universal, ¿esto significa que la práctica discursiva también adquiere un estatus universal? La respuesta que ofrece Habermas es la siguiente: si en el uso racional del lenguaje la referencia a las diversas pretensiones de validez se define en la práctica comunicativa *intentione recta*, la referencia al proceso discursivo está constantemente presente aunque sea de forma implícita. Es decir, aunque se recurra de forma efectiva al proceso discursivo sólo cuando una pretensión de validez es problematizada, dicho recurso está siempre potencialmente presente al remitir a una base universal. La práctica argumentativa, por tanto, caracteriza a todas las culturas y sociedades, aunque sólo sea como práctica informal. En la medida en que estamos hablando de un procedimiento universal para el que no existe equivalente o alternativa, defiende Habermas, resulta difícil poner en cuestión la neutralidad del principio discursivo⁴³². Este razonamiento, sin embargo, no es concluyente por dos

⁴³¹ El conocimiento sobre el tipo de razones que la persona que actúa como emisora puede esgrimir para sustentar la pretensión de validez vinculada a su acto de habla forma parte de la propia comprensión de dicho acto, afirma Habermas; véase: *Verdad y justificación*, p. 130.

⁴³² Véase: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, p. 75. La posibilidad de institucionalizar los discursos racionales, afirma Habermas, es objeto de la teoría discursiva del derecho y la política. Para un análisis de estos temas, véase: *Facticidad y validez* (sobre todo los capítulos tercero y cuarto; la Introducción de M. Jiménez Redondo es especialmente recomendable por su claridad expositiva) o “Límites del normativismo iusnaturalista”, *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 101-116. Estas lecturas podemos completarlas con: “Facticidad y validez (I): sentido y naturaleza de la regulación jurídica”; “Facticidad y validez (II): el sistema de los derechos”; “Facticidad y validez (III): la cuestión del poder: la mutua constitución de derecho y política” y “Facticidad y validez (IV): la idea de Estado de Derecho”, todos en Jiménez Redondo, *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*; véase también: Luis Martínez de Velasco, “Estado de Derecho y derecho democrático en el último Habermas; una lectura de *Faktizität und Geltung*” en *ibidem*, pp. 11-26. Quisiera señalar también aquí la importancia que encierra la teoría del discurso para consolidar los principios de una política deliberativa. En *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, pp. 231-246, Habermas hace un análisis interesante sobre el modelo político liberal y republicano, cuya consecuencia es la definición de un tercer modelo de democracia que intenta superar las limitaciones de ambas posturas. Esta alternativa procedimental, que el autor frankfurtiano

razones principales: en primer lugar, porque aunque el carácter implícito de la remisión adquiriera una naturaleza universal, este hecho no garantiza el carácter universal de su ejercicio efectivo; en segundo lugar, porque defender la posibilidad de fundamentar discursivamente las pretensiones de validez no implica demostrar el carácter universal de los discursos. ¿Cómo se enfrenta Habermas a esta posible dificultad teórica? Defendiendo el carácter inmanente de la racionalidad:

Siempre que sujetos capaces de lenguaje y de acción tratan de tomar una decisión (sólo con argumentos) acerca de pretensiones de validez de normas o enunciados, que se han vuelto problemáticas, no pueden menos de recurrir intuitivamente a suposiciones que pueden aclararse con ayuda del concepto de racionalidad comunicativa. Los participantes en un discurso *no necesitan* empezar poniéndose de acuerdo acerca de tal fundamento; más aún, en rigor *no es en absoluto posible* decidirse a favor de la racionalidad inmanente al entendimiento lingüístico. Pues en la acción comunicativa no podemos menos de orientarnos siempre por aquellas pretensiones de validez, de cuyo reconocimiento intersubjetivo depende el consenso posible⁴³³.

Habermas niega que estemos ante una mera toma de decisión por la racionalidad argumentando que el proceso discursivo remite a un potencial racional inmanente al lenguaje. Sin embargo, la pregunta vuelve a ser obvia: ¿cómo fundamenta la teoría de la acción comunicativa dicho potencial racional? Si recurrimos a la teoría del significado que se inscribe en el seno de la pragmática formal la respuesta es insatisfactoria. Si recurrimos a las interacciones cotidianas éstas aportan datos que, más que confirmar, refutan la tesis habermasiana. La única alternativa a la que puede recurrir el autor

denomina política deliberativa, se fundamenta en los presupuestos comunicativos, retomando de la tradición republicana la primacía de la formación de la opinión y la voluntad política (pero sin considerar la Constitución en un segundo plano) y de la tradición liberal la perspectiva procedimental-discursiva. El estudio pormenorizado de la teoría democrática lo emprende Habermas en la década de los ochenta, investigación que culmina con la publicación de *Facticidad y validez* en 1992. Sin embargo, este es un tema que ha estado muy presente lo largo de su trayectoria intelectual como pone de manifiesto, por ejemplo, su obra *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), donde Habermas analiza la estructura normativa del Estado de derecho liberal y del Estado social de derecho, o *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) donde se pregunta por la vigencia democrática de las sociedades contemporáneas. Véase también: Habermas, *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*, ediciones Episteme, vol. 43, Valencia, 1994, o “Tres modelos normativos de democracia”, *La inclusión del otro*, pp. 231-246; *Facticidad y validez*, pp. 374-376; 379; 436-439; 454-460 y epílogo a la cuarta edición revisada, *ibidem*, pp. 645-662. También es recomendable la lectura de *La inclusión del otro* y *La constelación posnacional* (cuyos artículos se elaboran en el periodo en el que el interés de Habermas se decanta claramente por los aspectos jurídicos) en la medida en que en estas obras se hace un análisis de las sociedades contemporáneas con el objetivo de contextualizar la aplicación de la política deliberativa. Sobre política deliberativa, véase también: J. Bohmann y W. Rehg (eds.) *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge, 1997; F. Laporta, “El cansancio de la democracia”, *Claves*, nº 99, 2000, pp. 20-25 y R. Cargarella y F. Ovejero, “Democracia representativa y virtud cívica”, *Claves*, nº 105, 2000, pp. 59-75. Para la crítica formulada por M. Jiménez Redondo a la noción de discurso entendido como principio de legitimación, véase: M. Jiménez Redondo, “Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*”, *Debats*, nº 43-44, 1993, pp. 115-120.

⁴³³ “Réplica a objeciones”, *op. cit.*, pp. 409-410; en este contexto, Habermas enfrenta su propuesta a la de Agnes Heller. Véase también: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pp. 117-170 (de forma más concreta las pp. 123-124); sobre las normas jurídicas, *ibidem*, pp. 131-132 y 168-170.

frankfurtiano adopta la forma de un argumento circular: la naturaleza universal del proceso discursivo (que ejemplifica el procedimiento de una racionalidad comunicativa universal) se sustenta en la naturaleza inmanente y universal de la racionalidad comunicativa. Para evitar las críticas que podrían acusarlo de fundamentar su propuesta en un razonamiento falaz, Habermas intenta aportar una prueba que podría ser de gran valor teórico-práctico: demostrar que la capacidad para participar racionalmente en los procesos discursivos emana de una competencia universal. Esta competencia es la competencia interactiva o comunicativa.

Para fundamentar esta controvertida tesis, Habermas ofrece un argumento empírico y un argumento sistemático. El argumento empírico implica el análisis de la lógica evolutiva que subyace al proceso de adquisición y desarrollo de dicha competencia; el argumento sistemático pretende demostrar que los estadios superiores de la evolución reflejan un nivel diferenciado y más desarrollado que los estadios inferiores. Según denuncia Habermas, la lingüística y la psicología se encargan de analizar la competencia lingüística y la competencia cognitiva pero no le prestan la debida atención a la dimensión del habla y la interacción. Evidentemente, los estudios desarrollados por Piaget sobre la competencia cognitiva es una aportación importante; lo mismo puede decirse de la gramática transformacional o del psicoanálisis⁴³⁴. Pero ninguna de estas aportaciones ha prestado la suficiente atención a un hecho fundamental para el planteamiento habermasiano: demostrar que, aparte de la competencia cognitiva y lingüística, existe una competencia comunicativa. El objetivo teórico emprendido por Habermas es, por tanto, analizar la adquisición de dicha competencia como una competencia universal que se forma a través de una secuencia lógico-evolutiva de fases tendentes a la complejización⁴³⁵. En este proceso de adquisición se distinguen tres fases:

⁴³⁴ Otras aportaciones interesantes, pero que no fueron capaces de abordar correctamente el análisis de la dimensión interactiva, son: el paradigma del juego de roles, el interaccionismo simbólico y la teoría fenomenológica de la acción inspirada en Schütz, la etnometodología y la etnolingüística, las corrientes teóricas que parten de las formas de vida del segundo Wittgenstein y la recepción crítica de la teoría de rol llevada a cabo por la antropología filosófica o la teoría crítica; véase: "Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva", op. cit., pp. 161-164.

⁴³⁵ Para llevar a cabo este proyecto teórico Habermas recurre a la noción de gramática universal de Chomsky, así como a las propuestas teóricas de Piaget y de Kohlberg. El objetivo es demostrar que los supuestos de la acción comunicativa se definen como núcleo de la competencia interactiva. Véase: "Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva", op. cit., pp. 184-191; con W. Edelstein, *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984. Véase también: *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 75-77 y *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 186-199.

Nivel 1. En este caso, el grado de interacción de la niña pequeña (o el niño) se limita al nivel de las acciones individuales y de las expectativas concretas referidas al proceso estimulativo de las sanciones y gratificaciones. Poco a poco, la niña o el niño empiezan a ser conscientes de las diversas perspectivas asumidas por los demás, así como de la necesidad de coordinar sus propias expectativas con la de los otros.

Nivel 2. Con la edad escolar, comienzan ya a adquirir la capacidad de representar roles sociales, en un principio dentro de la familia y posteriormente en grupos más abstractos y extensos. En esta etapa se supera el nivel de las expectativas concretas y la referencia al placer/displacer mediante los roles y las normas; también se es capaz de discriminar entre las normas y roles generales y las acciones y sujetos particulares. La satisfacción de las necesidades depende del acatamiento de expectativas reconocidas socialmente. En esta etapa ya se pone de manifiesto la diferencia existente entre la actitud de tercera persona (objetivante) y la actitud realizativa (de participante).

Nivel 3. En la adolescencia se puede desarrollar la capacidad de justificar, criticar y originar normas en la medida en que prospere el nivel de crítica de las pretensiones de validez y, por tanto, de los valores y roles adquiridos. Los procesos interactivos, tanto a niveles cognitivos como afectivos, se definen en función de la capacidad autónoma de racionalidad en la medida en que la interpretación de las necesidades depende de una voluntad discursiva. En esta etapa, los sujetos se conciben como personas capaces de superar las limitaciones impuestas por las convenciones⁴³⁶.

⁴³⁶ Habermas parte del supuesto de que la evolución de la competencia interactiva posibilita la elección de controles internos de comportamiento; véase: “Consideraciones sobre patologías de la comunicación”, op. cit., p. 193. La conciencia moral se define como la capacidad para hacer uso de la competencia interactiva, de tal manera que se establece una relación entre los niveles evolutivos de ambas dimensiones; véase al respecto: *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 57-83. Por tal motivo, defiende Habermas, las etapas del desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg pueden evaluarse desde la perspectiva teórica de las nociones de reciprocidad e interacción. La identidad denominada “postconvencional” en la propuesta habermasiana corresponde a la etapa seis del desarrollo moral de Kohlberg; véase: L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper and Row, San Francisco, 3 vols. 1981, 1984, 1986; Rubio Carracedo, *El hombre y la ética. Humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 142-234 y V. Hernández Pedrero, “Ideal cosmopolita y comunidad ética”, *Laguna. Revista de Filosofía*, V, 1998, pp. 57-67. Para el análisis de por qué Habermas opta por distanciarse teóricamente del modelo de Kohlberg, véase: “Justicia y Solidaridad (una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)” en Apel, Cortina, et. al., *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-205 y “Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus”, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 77-99; versión en castellano: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 83-105.

Estas tres fases, que constituyen el proceso evolutivo de la competencia interactiva o comunicativa, se completan con el análisis del proceso evolutivo del lenguaje. Al igual que ocurre con la competencia interactiva, la evolución del lenguaje pasa por tres etapas fundamentales que son definidas tomando como referencia dos criterios: a) el grado de diferenciación del habla y de la acción y b) el nivel de integración de conocimiento y lenguaje. Estas etapas son:

1) Etapa de las interacciones simbólicamente mediadas. En esta primera etapa la niña y el niño dominan las interacciones mediadas simbólicamente y una forma inicial del uso proposicional ligado a dichas interacciones. En esta primera etapa los ámbitos de la acción y el habla están pocos diferenciados en la medida en que el contenido semántico de las emisiones se refiere a las acciones y la actitud objetivante no se ha dissociado de la actitud realizativa.

2) Etapa del habla proposicionalmente diferenciada. En la etapa del habla proposicionalmente diferenciada, el niño y la niña manejan un sistema de actos de habla que le permiten actuar de manera comunicativa y diferenciar entre el uso cognitivo, el uso interactivo y el uso expresivo del lenguaje. En esta etapa ya se es capaz de distinguir entre la relación interpersonal y el contenido semántico; al mismo tiempo, el lenguaje adquiere relevancia como un medio diferenciado de las normas y valores. Al fijarse los contenidos proposicionales se define un uso cognitivo del lenguaje y la organización lingüística del conocimiento y la experiencia. Al diferenciarse el habla del trasfondo normativo se pone de manifiesto la independencia que adquiere el sistema de actos de habla respecto a las interacciones. Este hecho tiene como consecuencia la distinción modal de los actos de habla y la posibilidad de no confundir el acto de comprender una emisión determinada con el hecho de aceptar las pretensiones de validez puestas en juego por el hablante. Al independizarse el lenguaje de las acciones y la integración lingüística del conocimiento se adquiere, por una parte, la capacidad de objetivar los actos de habla proferidos en actitud realizativa; por otra, la capacidad de diferenciar entre la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna.

3) Etapa del habla argumentativa. En la etapa del habla argumentativa la joven o el joven ya están capacitados para transitar de la acción comunicativa al discurso.

En esta etapa ya se diferencia claramente entre lenguaje y acción, al tiempo que se asocia el lenguaje con el conocimiento. Cuando se evoluciona hasta el nivel del discurso se diferencia claramente entre la pretensión de validez y el contenido proposicional, lo que permite su conversión en tema y, por tanto, el cuestionamiento de dicha pretensión. La capacidad de cuestionar las pretensiones de validez es condición necesaria para que las diversas esferas representadas por dicho sistema sean modalizadas. Por su parte, el desarrollo del sistema de actos de habla permite que las emisiones o manifestaciones se disocien del trasfondo normativo y de las intenciones de los hablantes hasta el punto de que puede distinguirse con nitidez entre el contenido expresivo y la relación interpersonal.

Tal y como apreciamos en la descripción de las diversas etapas que integran el desarrollo de la competencia interactiva y el lenguaje, lo que pretende demostrar Habermas es que el proceso evolutivo de dichas competencias culmina con la capacidad de criticar las pretensiones de validez. Obviamente, ambas etapas evolutivas confluyen: el habla argumentativa ofrece respaldo sustantivo a la crítica racional de pretensiones de validez. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de dicha descripción? Una labor reconstructiva de competencias que no trasciende los límites impuestos por el lenguaje ordinario. Al negar Habermas la explicación científica de la mente, la descripción de dicha competencia depende del conocimiento intuitivo que poseen unos sujetos que no pueden superar los límites impuestos por el lenguaje cotidiano. No parece ser éste un argumento muy sólido para fundamentar la existencia de una competencia universal que *apunta per se más allá de todas las formas de vida particulares*⁴³⁷. Pero recurramos a una hipótesis: admitamos la existencia de dicha capacidad universal de discurso. Aún admitiendo esta premisa queda otro problema importante por resolver: ¿cómo demuestra Habermas que, en caso de ser problematizadas o puestas en cuestión, las pretensiones de validez son susceptibles de crítica? El único fundamento que ofrece adquiere un carácter decisionista al resolver que las pretensiones de validez son susceptibles de argumentación⁴³⁸. Pero ¿cómo justifica que la crítica de las pretensiones de validez tiene como objetivo el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado?; ¿cómo podemos diferenciar dicho consenso racional de un consenso meramente contingente? Habermas pretende dar respuesta a estas cuestiones analizando la lógica del discurso.

⁴³⁷ *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, p. 72.

⁴³⁸ Recordemos el análisis expuesto en el capítulo segundo.

6.2. La lógica del discurso

La lógica del discurso es una lógica pragmática encargada de investigar las propiedades formales de los procesos de argumentación⁴³⁹. Objeto de la lógica pragmática de la argumentación es clarificar cómo podemos aportar buenas razones a favor o en contra de una pretensión de validez puesta en entredicho o cómo puede fundarse argumentativamente un consenso. A diferencia de la lógica formal que se encarga de analizar las relaciones inferenciales existentes entre oraciones, la lógica del discurso o de la argumentación (también denominada lógica informal) tiene como objetivo definir las relaciones internas existentes entre las unidades pragmáticas (los actos de habla) que constituyen los argumentos⁴⁴⁰. La teoría de la argumentación, defiende Habermas, tiene que desarrollarse bajo el formato de una lógica de tipo informal en la medida en que el acuerdo no puede establecerse ni de forma meramente deductiva ni de forma meramente empírica⁴⁴¹. Dicho en otros términos: el análisis interno de los argumentos no puede prescindir de los componentes empíricos ni de los componentes trascendentales. En este sentido, la lógica del discurso se diferencia de la lógica de enunciados (encargada de definir reglas que sirven a la construcción y transformación de enunciados manteniendo sus valores de verdad constantes) y de la lógica trascendental (encargada de investigar los conceptos básicos para la constitución de objetos de la experiencia posible). Tal y como reconoce el propio Habermas, aún no contamos con una lógica pragmática de la argumentación. Favorecer este desarrollo es, por tanto, un requisito imprescindible si queremos indagar en la unidad argumentativa y en la noción procedimental de racionalidad; es decir, en la posibilidad de fundamentar un consenso.

Cuando nos referimos a la fundamentación de una pretensión de validez, un argumento puede ser imposible o necesario desde un punto de vista analítico. Ahora bien, el análisis realmente interesante, afirma Habermas, se refiere a los argumentos que son posibles y pertinentes para la consecución de un acuerdo racionalmente motivado. Estos

⁴³⁹ “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 140.

⁴⁴⁰ Las tesis expuestas en el Primer Simposio Internacional sobre Lógica Informal se centraron, básicamente, en la afirmación de que las formas deductivas e inductivas de la lógica no agotan la pluralidad de argumentaciones posibles. Se defendió, además, que el análisis de la crítica y el razonamiento desarrollado en términos no formalistas podría tener importantes consecuencias para ramas como la epistemología o la filosofía del lenguaje; véase: J. A. Blair, R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic*, Iverness, CA: Edge, 1978.

⁴⁴¹ La posible confusión de la lógica del discurso con mecanismos asociados a la necesidad lógica o a la evidencia empírica se produce, afirma Habermas, cuando los actos de habla son tratados como meras cadenas de oraciones; véase: *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 82-83, *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 43 y *Facticidad y validez*, p. 78.

argumentos tienen la peculiaridad de que son sustanciales, es decir, no sólo son consistentes desde un punto de vista analítico sino que además son informativos. Para definir este tipo de argumentos, Habermas recurre a Toulmin⁴⁴². Según la propuesta de este autor, la estructura del argumento está compuesta por los siguientes elementos: la conclusión que tenemos que fundamentar (*conclusión*), los datos con los que se cuenta para dicha fundamentación (*data*), la garantía que permite establecer la relación entre datos y conclusión y que puede ser, por ejemplo, una ley (*warrant*) y el respaldo (*backing*) con el que cuenta la garantía⁴⁴³. Aplicando esta estructura, Habermas define los siguientes tipos de argumentos:

Un argumento es inconsistente (imposible) (en el sentido de las modalidades discursivas), si W no puede interpretarse como una regla que permita el paso analítico de D a C. Un argumento es concluyente (necesario) si D puede seguirse de B. En este caso estamos ante un argumento analítico y no ante un argumento sustancial, pues W no es informativo frente a B. (...) Sustancial llamamos sólo a los argumentos que pese a la discontinuidad lógica, es decir, pese al “salto de tipo” que se da entre B y W, generan plausibilidad⁴⁴⁴.

La capacidad para generar consensos depende de la adecuación del lenguaje y del sistema conceptual que se utilice para argumentar, de tal modo que sólo puede darse un argumento satisfactorio cuando todos los elementos que forman parte de un argumento pertenecen al mismo lenguaje. Esto se debe, según afirma Habermas, al hecho de que es el sistema de lenguaje quien fija los conceptos básicos para describir el fenómeno que necesitamos explicar o justificar de forma que, por un lado, el enunciado de existencia que aparece en la descripción puede deducirse de los enunciados que aparecen en D y W y, por otro, B se convierte en motivo suficiente para aceptar W. La elección del lenguaje asigna un ámbito objetual al fenómeno analizado; por su parte, los predicados de dicho sistema de lenguaje determinan con qué tipo de causas, razones o motivos, con qué tipo de normas o hipótesis legaliformes puede relacionarse dicho fenómeno. Por tal motivo, la argumentación sirve a la configuración de una serie de implicaciones que están contenidas en la descripción de un fenómeno gracias a un sistema conceptual y de lenguaje. La fundamentación se vincula, por tanto, a la coherencia de oraciones dentro de

⁴⁴² Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964. Otras aportaciones interesantes proceden del ámbito de la retórica (como es el caso de Ch. Perelman) o de la lógica (como es el caso de Bar-Hillel). Sin embargo, la propuesta más acorde a la lógica del discurso, de ahí que Habermas la tome como referente, es la de St. Toulmin.

⁴⁴³ En “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 142, Habermas expone un cuadro en el que se explicita cómo se concreta cada uno de estos elementos de la estructura del argumento en el contexto del discurso teórico y práctico.

⁴⁴⁴ “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 143. Las letras corresponden a las iniciales de cada uno de los elementos estructurales del argumento.

un sistema de lenguaje, no a la relación existente entre oración y realidad. Por otro lado, el sistema de lenguaje elegido posibilita determinar el *backing* permitido, es decir, el tipo de evidencias aceptables. Y aunque no existen relaciones deductivas entre los enunciados que aparecen en el *warrant* y en el *backing*, la fuerza generadora de consenso que posee un argumento emana, según defiende Habermas, de la justificación con la que se transite de B a W.

A pesar de la aparente complejidad del razonamiento, creo que Habermas no avanza demasiado en el análisis de los argumentos que son pertinentes para la consecución de un acuerdo. Veamos por qué. Estos argumentos, denominados sustanciales, son aquellos que, a pesar de la discontinuidad lógica existente entre B (el respaldo de la garantía) y W (la garantía), resultan plausibles; es decir, son argumentos plausibles independientemente de que la relación de B y W se establezca en términos lógicos. Pero entonces, ¿de dónde deriva el fundamento para dicha plausibilidad? Para dar respuesta a esta pregunta Habermas recurre a la adecuación del lenguaje y el sistema conceptual empleado estableciendo que en dicho lenguaje están contenidas una serie de implicaciones que son configuradas en el proceso argumentativo. Es decir, Habermas recurre a la estructura interna del lenguaje para demostrar que existen argumentos capaces de generar consensos racionalmente motivados. Pero, ¿no era esta la tesis que Habermas tenía que demostrar? ¿No está Habermas realmente afirmando que la estructura racional del lenguaje se justifica definiendo un proceso argumentativo cuyo fundamento remite a un lenguaje racional? Quizá, la lógica del discurso no sea un recurso necesario para quien afirma que los argumentos están integrados por razones que conectan sistemáticamente con las pretensiones de validez⁴⁴⁵.

Para demostrar la tesis de la adecuación del lenguaje, Habermas recurre a un principio de inducción para la fundamentación de hipótesis monológicas y a un principio de universalización para la fundamentación de las normas de acción. Estos principios están directamente relacionados con el lenguaje de fundamentación⁴⁴⁶. Los predicados básicos del lenguaje de fundamentación, afirma Habermas, reflejan esquemas cognitivos en el sentido piagetiano. Estos esquemas cognitivos se forman en procesos de asimilación

⁴⁴⁵ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 37.

⁴⁴⁶ Habermas no asume la diferencia conceptual existente entre *Begründung* (fundamentación) y *Rechtfertigung* (justificación), lo que le lleva a utilizar la primera expresión para referirse también a la noción de justificación. Un motivo que podría explicar este hecho (y aquí coincido con Margarita Boladeras, *Comunicación, ética y política*, p. 210) es que en la teoría de la argumentación tiene especial importancia la relación de los términos *Grund* (razón o fundamento) y *Begründung* (fundamento o justificación mediante razones).

que, al tiempo, se definen como procesos adaptativos. Una parte importante de estos esquemas cognitivos constituyen el aparato cognitivo de la personalidad; esquemas menos fundamentales y mudables (que aparecen, por ejemplo, como conceptos en teorías) juegan un papel primordial en la constitución de los ámbitos objetuales y en las estructuras de interacción. Estos esquemas cognitivos se constituyen dependiendo de la experiencia pero, al mismo tiempo, se comportan de manera apriorística frente a las experiencias que organizan como experiencia. Definiendo los esquemas cognitivos en estos términos, sigue afirmando el autor frankfurtiano, la inducción puede entenderse como la repetición de aquellas experiencias que permitieron conformar dichos esquemas cognitivos. De esta forma, la verdad de un enunciado universal puede asegurarse inductivamente si el sistema de lenguaje y el sistema conceptual elegido reflejan los resultados de una evolución de tipo cognitivo que determina los predicados básicos (ya que de esta forma se ofrecen garantías para adecuar un lenguaje de fundamentación a un determinado ámbito objetual). Ahora bien, la verdad de un enunciado no puede reducirse a la adecuación de conceptos: la garantía de la inducción descansa en que los enunciados universales de un determinado sistema de lenguaje sean coherentes con otros enunciados universales propuestos en el mismo sistema de lenguaje. Por tal motivo, la adecuación de los sistemas de lenguaje y de los sistemas conceptuales sólo se puede relacionar con la verdad de los enunciados en la medida en que la evolución cognitiva se lleve a cabo mediante procesos de aprendizaje discursivo. Para que esto sea posible hay que suponer que, en un determinado momento, dichas evoluciones cognitivas se desligan de los mecanismos de control empírico. Lo que hay que dar por hecho cuando aceptamos la motivación racional de un argumento (es decir, cuando aceptamos la fuerza del mejor argumento) es, precisamente, que esta exigencia se cumple. Por tanto, la adecuación de un sistema de lenguaje a un ámbito objetual, y la pertinencia o no de considerar determinado fenómeno en relación a dicho ámbito objetual, son cuestiones susceptibles de argumentación⁴⁴⁷.

Si nos referimos al ámbito práctico, el principio de universalización es el que adquiere una relevancia fundamental. El principio de universalización establece que sólo

⁴⁴⁷ Ya veremos en el apartado 6.3.1.1. los problemas que le genera a Habermas definir la noción de verdad en términos argumentativos. Si pudiésemos recurrir al modelo de adecuación del lenguaje al ámbito objetual sería aceptable, por ejemplo, la propuesta cibernética de la verdad planteada por C. F. von Weizsäcker (*Die Einheit der Natur*, Studien Hanser, München, 1971), afirma Habermas en "Teorías de la verdad". El problema que le surge a Habermas a la hora de defender la adecuación de los esquemas cognitivos a los ámbitos objetuales es que esto supondría admitir una verdad disociada de las pretensiones de validez.

pueden admitirse aquellas normas que hayan sido objeto de asentimiento intersubjetivo y, al igual que ocurre con el principio de inducción, actúa como un principio puente que ha de poder explicar la plausibilidad de la norma de acción propuesta. También en este contexto la fuerza generadora de consenso de un argumento depende de que el sistema de lenguaje sea el adecuado. En el ámbito práctico, un lenguaje adecuado es aquel que permite interpretar las necesidades en la que los participantes en un proceso discursivo pueden explicitar su naturaleza interna y saber qué quieren realmente. Ahora bien, al igual que ocurre con el principio de inducción, tampoco la validez de una norma puede reducirse a la adecuación de conceptos. Por tal motivo, defiende Habermas, tenemos que recurrir a la argumentación como fuerza generadora de consenso en la medida en que los participantes pueden de esta forma someter a crítica el lenguaje de fundamentación que les sirve para interpretar sus necesidades.

Con el principio de inducción y universalización creo que se confirma el carácter circular de la tesis que remite a la adecuación del lenguaje y el sistema conceptual. Los principios de inducción y universalización sirven como nexos entre la adecuación conceptual y la capacidad de argumentación: cuando la adecuación conceptual no es suficiente tenemos que recurrir al proceso argumentativo, afirma Habermas. Sin embargo, ¿cuál es el fundamento de dicho tránsito? El principio de inducción y universalización. Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo razonamiento circular donde ambos principios son definidos *ad hoc* para justificar la necesidad del proceso argumentativo. Pero, además, ¿qué ocurre cuando se descubre que el lenguaje y el sistema conceptual son inadecuados? En ese caso nos veríamos obligados y obligadas a cambiar de nivel discursivo tantas veces como fuera necesario con el objetivo de revisar dicha circunstancia. Este cambio de nivel lo posibilita la lógica del discurso. Esta función que Habermas acaba de atribuir a la lógica del discurso le va a servir como excusa teórica para introducir una de las nociones más controvertidas de su teoría comunicativa: la situación ideal de habla. Veamos cómo lo argumenta:

(...) la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en que podamos ir y venir entre los distintos niveles del discurso, tan a menudo como sea menester, hasta que surja un consenso. Un consenso alcanzado argumentativamente es condición suficiente de resolución o desempeño de pretensiones de validez discursivas si y sólo si en virtud de las propiedades formales del discurso está asegurado el paso libre entre los distintos niveles de discurso. Y, ¿cuáles son las cualidades formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades formales de una situación ideal de habla⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 152-153.

De esta forma, Habermas transforma la lógica del discurso en una situación ideal de habla en la que se sustituye el análisis lógico de los argumentos por la descripción de las condiciones ideales que debe cumplir un discurso para ser considerado como tal⁴⁴⁹. Estas condiciones se definen como una situación ideal de habla, situación que queda exenta de cualquier tipo de coacción o restricción que pueda poner en riesgo la interacción comunicativa.

6.2.1. De la lógica del discurso a la situación ideal de habla

Las reglas que rigen los discursos son meras representaciones de una serie de presupuestos pragmáticos que se conocen de manera intuitiva y que se aceptan de forma tácita aunque éstos no coincidan con las formas concretas de vida⁴⁵⁰. La aceptación de estos presupuestos tiene como objetivo el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado en la medida en que abstraen y universalizan el contenido normativo de la práctica comunicativa. Tal y como expone Habermas en *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*⁴⁵¹, un proceso argumentativo tiene que cumplir con cuatro presupuestos fundamentales: 1) tiene que tener un carácter público y no excluir a nadie que pueda hacer una aportación relevante en relación a la pretensión de validez problematizada, 2) toda persona participante tiene que contar con las mismas posibilidades a la hora de expresar algo sobre la materia tratada, 3) no puede mediar la ilusión o el engaño y 4) no debe existir coacción⁴⁵². Los presupuestos uno, dos y cuatro hacen referencia a una

⁴⁴⁹ Circunstancia que se repite en el “Excurso sobre teoría de la argumentación”, *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 43-69.

⁴⁵⁰ Los presupuestos pragmáticos que los sujetos aceptan cuando se insertan en contextos argumentativos (sean estos institucionales o no institucionales) deben entenderse, según el autor frankfurtiano, como una forma de “intimidación” trascendental. Sólo cuando adoptamos una actitud realizativa (es decir, participativa) aprehendemos las idealizaciones que se definen como presupuestos pragmáticos. Mientras que las idealizaciones referidas al significado semántico pueden explicarse mediante el sistema de reglas del lenguaje, las idealizaciones que afectan a la noción de validez sólo pueden explicarse mediante las presuposiciones que subyacen al uso del lenguaje orientado al entendimiento. Estas idealizaciones, que son immanentes al lenguaje, adquieren relevancia para la teoría de la acción cuando se conciben las fuerzas ilocucionarias como mecanismos que posibilitan la coordinación de acciones. Sólo cumpliendo con estos requisitos pueden concebirse los malos entendidos como tales, afirma Habermas. Los malos entendidos representan una desviación respecto a las idealizaciones que nos vemos obligados y obligadas a practicar. No obstante, sigue afirmando el autor frankfurtiano, los malos entendidos no deben inquietarnos en la medida en que los sujetos poseen la capacidad necesaria para resolver las perturbaciones producidas en el proceso comunicativo.

⁴⁵¹ p. 56; véase también: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, pp. 72-73.

⁴⁵² Habermas analiza los presupuestos argumentativos propuestos por R. Alexy (“Eine Theorie des praktischen Diskurses”, W. Oelmüller (comp.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn: Schöningh, 1978) en *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 109-118. El objetivo de este análisis está relacionado con el problema de fundamentación del principio de universalidad, principio que actúa como regla de la argumentación y como requisito implícito en los presupuestos que definen el proceso argumentativo. Habermas critica la noción de regla del discurso de Alexy en *Conciencia moral y acción*

igualdad de tipo universal que, a nivel práctico-moral, implica tener en cuenta las valoraciones e intereses de los sujetos sin discriminación alguna. El presupuesto tres remite a la capacidad de autocrítica por medio de la cual se evitan los engaños y somos capaces de comprender las perspectivas de los demás⁴⁵³. Las personas son racionales en la medida en que están dispuestas a participar en procesos argumentativos y someterse a la crítica. Esta capacidad para someterse a la crítica permite subsanar los errores cometidos posibilitando un aprendizaje que puede ser calificado como racional desde la lógica argumentativa. Por esta razón, el procedimiento argumentativo está íntimamente asociado al proceso de aprendizaje⁴⁵⁴.

Asumir los presupuestos que regulan el proceso argumentativo es una de las idealizaciones que hay que adoptar en el contexto de la acción comunicativa⁴⁵⁵. Para aclarar el carácter reflexivo del discurso universal tenemos que tener en cuenta que las personas participantes deben partir del presupuesto pragmático de que todas y todos actúan libremente, en condiciones de igualdad y sirviéndose de la motivación ejercida por

comunicativa, pp. 115-166; para contextualizar dicha problemática, véase: “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *ibidem*, pp. 57-134.

⁴⁵³ Tal y como expone Habermas en *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 109: “Al internalizar el papel de participante en la argumentación se torna capaz de criticarse a sí mismo; podemos llamar “reflexiva” a la relación que se entabla con uno mismo según el modelo de la autocrítica”. El modelo de la autocrítica permite que el sujeto se relacione consigo mismo: o bien como sujeto epistémico (capaz de aprender de la relación cognitivo-instrumental con el mundo), como sujeto práctico (capaz de actuar) o como sujeto pático (que ha diferenciado una parcela subjetiva frente al mundo externo). Cuando el sujeto se somete al modelo de la autocrítica, el “sí mismo” al que se enfrenta es uno, aunque analizado desde estas tres perspectivas. Este encuentro del sujeto consigo mismo que supone la autocrítica es posible gracias a la actitud realizativa que posibilita la unidad en los tránsitos definidos entre la actitud objetivante, la actitud de conformidad con las normas y la actitud expresiva.

⁴⁵⁴ *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 37-38. Los procesos de aprendizaje, obviamente, no se pueden explicar recurriendo exclusivamente a las argumentaciones pero las razones y el procedimiento están tan imbricados, sigue afirmando el autor frankfurtiano, que no pueden existir evidencias o criterios de valoración que precedan a la argumentación; véase: *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 171.

⁴⁵⁵ Otras idealizaciones necesarias son: 1) suponer la existencia compartida de un mundo objetivo independiente, 2) atribuir capacidad racional a los demás y 3) admitir el carácter incondicional de las pretensiones de validez; véase: *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, p. 20. Habermas explicita la necesidad de las idealizaciones con el objetivo de rebatir las críticas formuladas por A. Wellmer. Wellmer, al igual que ocurre con Apel, critica el hecho de que, a partir de las condiciones de idealización propuestas como requisitos del proceso argumentativo, no se defina una fundamentación última; véase: *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 140-141 y Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986 (traducción al castellano: Wellmer, *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994). Para ampliar las críticas que Wellmer formula a Habermas en este trabajo, véase: “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? (Variationen über den Satz “Wir verstehen einer Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht”)", A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, op. cit., pp. 318-370. Véase también: Apel, “Normative Begründung der “Kritischen Theorie” durch Rekurs-auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken”, *ibidem*, pp. 15-65. Habermas justifica la necesidad de formular idealizaciones en los procesos comunicativos, comparándolas con las suposiciones físicas o las figuras geométricas, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 166-167.

el mejor argumento⁴⁵⁶. Ahora bien, estos presupuestos universales de la argumentación no tienen un carácter normativo en el sentido moral⁴⁵⁷: el requisito de inclusividad mencionado no supone la universalización de una norma moral, únicamente pone de manifiesto el carácter irrestricto del ámbito discursivo; la igualdad de trato y la necesidad de ser sinceras o sinceros se define, respectivamente, como un derecho y como una obligación de tipo argumentativo; por su parte, la necesidad de que no existan coacciones remite al proceso argumentativo mismo y no a una praxis ajena a dicho proceso de argumentación. Asumir estas idealizaciones es, por tanto, una exigencia del proceso argumentativo que remite a la noción de situación ideal de habla o comunidad ilimitada de comunicación. La situación ideal de habla es un *supuesto común del que deben partir los participantes en un proceso argumentativo*⁴⁵⁸. Por tal motivo, la situación ideal de habla es un fundamento anticipado y operante⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 66-67.

⁴⁵⁷ Véase: Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993 y *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, pp. 76-77.

⁴⁵⁸“Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 110-111. Genealógicamente hablando, la noción “situación ideal de habla” entronca con la noción de “comunidad ilimitada de investigadores” de Peirce y con la “comunidad de discurso universal” de Mead. No obstante, como reconoce Habermas en *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 189, la elección del nombre “situación ideal de habla” no fue muy afortunada en la medida en que es demasiado concreto, hecho que puede llevar a críticas, como las formuladas por Schluchter, en el sentido de que supone una hipostatización. Habermas rechaza esta crítica argumentando que no concibe la comunidad ideal de comunicación como un ideal real. En *Más allá del Estado nacional*, p. 158, el autor frankfurtiano reconoce coincidir con Wellmer en el hecho de considerar la noción de comunidad ideal de comunicación de Peirce y Apel como una *fallacy of misplaced concreteness*. Esta matización la aplica Habermas a su noción de “situación ideal de habla” en la medida en que sugiere un estado alcanzable en el tiempo. A nivel de experimentación conceptual, Habermas define dicha comunidad ideal de comunicación como modelo de asociación comunicativa pura que utiliza el recurso del entendimiento discursivo para resolver los problemas de integración social; véase: *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 401-403 y *Facticidad y validez*, pp. 80-81. Sobre las posibilidades interpretativas de la noción de consenso y comunidad ideal de comunicación, véase: Wellmer, “Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?”, H. J. Giegel (ed.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp. 18-30 y “Über Vernunft...”, op. cit., pp. 175 y ss. La importancia de la “situación ideal de habla” para la teoría de la acción comunicativa no está referida, únicamente, a establecer las condiciones del entendimiento: dicho concepto, al menos en principio, servirá también como fundamento para definir políticamente una forma de vida. Las condiciones imprescindibles para la definición de la situación ideal de habla sirven de base para evaluar los malos usos e interpretaciones fragmentadas y erróneas de los derechos humanos (tal y como expone Habermas en las páginas 165-166 de *La constelación posnacional*). Estas condiciones las entiende en “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje” como requisitos imprescindibles de las formas emancipadas de vida y en la “Entrevista con la *New Left Review*”, op. cit., p. 208, como presupuestos que permiten resolver las cuestiones relativas a la verdad y a la justicia de manera discursiva. Tal y como hemos comentado, Habermas reconoce que las acciones, normalmente, no responden al modelo de acción comunicativa pura que supone la situación ideal de habla, pero esta suposición es un requisito imprescindible para mantener el trato humanitario entre los sujetos. En este mismo contexto, el autor frankfurtiano define la situación ideal como un mecanismo constitutivo que refleja, de manera anticipada, una forma de vida. Sin embargo, en “A reply to my Critics”, J. B. Thompson y D. Held, op. cit., pp. 261 y ss., Habermas rechaza esta afirmación. El concepto de situación ideal de habla se va moderando poco a poco hasta el punto de que Habermas llega a admitir que la noción de racionalidad procedimental que fundamenta los procesos comunicativos no sirve para definir el contenido de una forma de vida. Entre los autores y autoras que han hecho referencia a la noción de situación ideal de habla, desde

La situación ideal de habla no podemos entenderla como un mero mecanismo regulativo (entendido en términos kantianos) en la medida en que todo proceso de entendimiento implica esa anticipación⁴⁶⁰. Este supuesto, que se establece como una anticipación necesaria, es lo que garantiza que los consensos alcanzados puedan concebirse como consensos racionales. Esta noción actúa, en definitiva, como una instancia crítica en la medida en que la única forma de diferenciar entre los consensos racionales y los consensos no racionales es haciendo referencia a la situación ideal de habla⁴⁶¹. De esta forma se confirma el tránsito anteriormente mencionado: la situación

esta perspectiva política, podemos mencionar por ejemplo a V. Camps quien (en *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 51-57) la identifica con un sueño irrealizable de la razón pura. Por otro lado, C. Mouffe (*El retorno a lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 20) critica el que esta noción no tenga en cuenta las situaciones de antagonismo o conflicto político, elementos también constitutivos de un modelo democrático de sociedad. Por otro lado, R. Bernstein (en “The Retrieval of the democratic Ethos”, *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, vol. 17, nº 4-5, 1996, pp. 1127-1146) critica el procedimentalismo formal de Habermas. Según Bernstein, no podemos limitarnos a un ámbito moral abstracto sino que debemos implicarnos en discusiones éticas que contemplen el pluralismo de las sociedades modernas. Evaristo Prieto Navarro intenta, de alguna forma, mediar entre Habermas y Bernstein defendiendo que no hay motivos para erradicar de forma absoluta la distinción establecida entre cuestiones éticas y cuestiones de justicia; véase: *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, pp. 444-448. El que la noción de “situación ideal de habla” no remita sin ambages a un modelo de vida lograda lo interpreta Prieto Navarro como un debilitamiento del componente utópico. Esta reformulación paga un precio elevado, defiende, al imposibilitar una visión sustantiva de la felicidad. Este hecho tiene como consecuencia una comprensión deficiente de la racionalidad comunicativa y de la subjetividad al incidir en una noción intersubjetiva de la razón, obviando los aspectos idiosincráticos; véase, por ejemplo: J. Whitebook, “Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica”, A. Giddens, et. al., *Habermas y la Modernidad*, pp. 221-252 y T. McCarthy, “Reflexión sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa”, *ibidem*, pp. 277-304.

⁴⁵⁹ “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 106-107 y “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 153-154.

⁴⁶⁰ Véase: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 110-111. En *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 190-192, Habermas apoya la tesis de que no se debe identificar la noción de comunidad de comunicación ideal con la noción kantiana de regulación porque los presupuestos idealizadores que ésta supone, desde un punto de vista pragmático, no se adecúan a las nociones clásicas: regulativo vs. constitutivo. En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Habermas analiza la “situación ideal de habla” en términos pragmático formales (eliminando las connotaciones trascendentales de los postulados kantianos). El carácter inevitable de las presuposiciones pragmáticas de la acción comunicativa debe entenderse más en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant: es decir, debe entenderse en términos gramaticales en la medida en que ésta es la estructura que define el sistema de lenguaje y el mundo de la vida intersubjetivamente compartido; op. cit., pp. 18-19.

⁴⁶¹ Tenemos que atribuirnos recíprocamente la capacidad para diferenciar entre consensos reales y engañosos ya que, de lo contrario, se pondría en duda la propia noción de habla racional, afirma Habermas; véase: “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 155. Un consenso falso se debe al engaño, al autoengaño o al error. El pseudoconsenso caracteriza a las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas en la medida en que suponen transgredir las condiciones de formación del consenso sin que los sujetos que participan en el proceso sean conscientes de ello; véase: “Réplica a objeciones”, op. cit., p. 420 y *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 161. La noción de consenso, al igual que la noción de situación ideal de habla, ha recibido numerosas críticas al poder interpretarse como unanimidad ideal que obvia la posibilidad fáctica de disenso. Por este motivo, Habermas se ha visto obligado a insistir en el carácter regulativo de dicha noción proponiéndola como una orientación crítica definida en el marco de los discursos racionales; véase: T. McCarthy, “La pragmática de la razón comunicativa”, *Isegoría*, nº 8, pp. 65-84. En “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 463-464, Habermas responde a la crítica formulada por Thompson a la noción de situación ideal de habla argumentando que el consenso válido no sólo se produce bajo las condiciones supuestas por la situación ideal de habla: cuando el disenso nos obliga a recurrir al discurso es cuando el

ideal de habla asume la labor fundamentadora que en un principio Habermas había asignado a la lógica del discurso:

En lo tocante a la distinción entre un consenso verdadero y uno falso, llamamos ideal a una situación de habla en que la comunicación no sólo no viene perturbada por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Sólo entonces predomina en exclusiva la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento, la cual hace que se ponga en marcha una comprobación metódica y competente de las afirmaciones o puede racionalmente motivar a una decisión acerca de cuestiones prácticas⁴⁶².

Como es fácil suponer, y el propio Habermas admite esta circunstancia, en nuestra interacción cotidiana normalmente no se dan las condiciones exigidas por la situación ideal de habla. Para resolver esta dificultad, el autor frankfurtiano recurre a la estructura del habla: es la propia estructura del habla la que posibilita que la anticipación de dicha situación ideal no se conciba como una ficción sino como algo real⁴⁶³. Es la estructura del habla la que permite que los presupuestos de naturaleza contrafáctica de los que parten las personas que participan en procesos argumentativos puedan trascender los contextos espacio-temporales concretos y las circunstancias históricas de justificación. Ahora bien,

consenso fundado debe implicar la presuposición de que el convencimiento se basa en los mejores argumentos; véase Thompson, "Universal Pragmatics", Thompson y Held, op. cit. Como alternativa a la teoría del consenso propuesta por Habermas, y con el objetivo de hacer frente al peligro que supone una postura ético-política que defiende la abolición de la diferencia, J. Muguerra defiende la noción de disenso; véase: J. Muguerra, "La alternativa del disenso", G. Peces-Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

⁴⁶² "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", op. cit., p. 106. En "Réplica a Habermas" (Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 85), Rawls define la situación ideal del proceso discursivo propuesta por Habermas como una doctrina lógica en el sentido hegeliano ya que su objetivo, opina Rawls, es desarrollar un análisis filosófico de los presupuestos que subyacen a los discursos racionales tomando en consideración el contenido de las doctrinas metafísicas y religiosas. Por otro lado, en las páginas 138-140, Rawls critica la propuesta idealizadora de Habermas por considerar que es una descripción incompleta y muy alejada de la praxis de las democracias constitucionales. Por el contrario, en "Teorías de la verdad", Habermas afirma que existen paralelismos entre la noción de "situación ideal de habla" y la noción *original position* de Rawls. La praxis argumentativa que supone el uso de razones, sigue afirmando el autor frankfurtiano, ofrece la ventaja de poder explicarse sin necesidad de recurrir a las nociones sustantivas que Rawls precisa para la constitución teórica de la "posición original"; véase: Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 54.

⁴⁶³ Véase: "Teorías de la verdad", op. cit., p. 155 y *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 168-169. El verdadero problema surge cuando intentamos definir los criterios para clarificar en qué circunstancias se ven cumplidas las condiciones de una situación ideal de habla; es decir, cuando intentamos establecer un criterio de evaluación externo que nos permita dirimir cuándo estamos en el seno de un verdadero discurso o de un pseudodiscurso. El motivo radica en que los presupuestos de la argumentación no son fáciles de cumplir debido a su alto contenido idealizante; véase: "Teorías de la verdad", op. cit., nota 45, p. 156; *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 168; "Introducción a la nueva edición", *Teoría y praxis*, pp. 35-37 y "Réplica a objeciones", op. cit., p. 420. R. Bubner, por ejemplo, critica la naturaleza contrafáctica del diálogo ideal en *La filosofía alemana contemporánea*, p. 230. Raúl Gabás interpreta el hecho de que Habermas se base en la noción "situación ideal de habla" (a pesar de que reconoce que en nuestras interacciones cotidianas normalmente no se cumplen las condiciones de la situación ideal) como reminiscencias de un prejuicio ontológico o platónico; véase: R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, p. 267.

puntualiza Habermas, esta circunstancia no implica que dichos presupuestos y el desempeño de pretensiones de validez susceptibles de crítica sitúe a los sujetos en un más allá trascendental⁴⁶⁴. El nexo entre lo empírico y lo trascendente lo procura un sistema de pretensiones de validez que, siendo objeto de rechazo o aceptación argumentativa, permite el entendimiento entre personas que interactúan comunicativamente. Entre las competencias más relevantes que poseen las personas que participan en estos procesos argumentativos está la capacidad para decir que no. Es precisamente esta capacidad de decir que no la que permite rechazar la oferta de validez del acto de habla recurriendo a las razones⁴⁶⁵.

6.2.2. La importancia de decir que no

Con el objetivo de fundamentar la importancia de decir que no, Habermas se basa en el análisis desarrollado por R. Spitz⁴⁶⁶ sobre la ontogénesis de la base de validez. Spitz, estudiando la evolución lingüística de la niña y el niño, incide en la especial importancia que tiene el tercer mes de vida en el proceso de aprendizaje. En este momento se supera la fase primaria de narcisismo y, en lo tocante a la comunicación lingüística, se aprende a distinguir entre los elementos acústicos recibidos del exterior y los elementos fónicos que el propio bebé produce (reaccionando de manera comprensiva ante el rostro de la persona de referencia). En esta misma fase, el bebé aprende también a orientarse hacia un fin y transita desde los comportamientos gobernados por estímulos a formas primitivas de acción intencional definidas por la percepción. A partir del sexto mes, el bebé adquiere la capacidad de constituir de manera identificable el objeto afectivo “persona de referencia”: aprende a unificar en una misma imagen los precursores de objetos “persona de referencia buena” y “persona de referencia mala”, lo que implica permanencia de los objetos y regulación de los afectos. Durante el octavo mes, es capaz de distinguir entre la persona de referencia y las personas extrañas; durante este periodo se identifica con dicha persona de referencia y empieza a imitarla en sus gestos. Este proceso de imitación es importante en la medida en que le sirve al bebé para regularse a sí mismo; en esta fase de autorregulación el gesto de negar con la cabeza es de suma

⁴⁶⁴ Véase: *Facticidad y validez*, pp. 400-401.

⁴⁶⁵ Habermas justifica la importancia concedida al “decir que no” esgrimiendo el argumento de que autores como Herder, Heidegger, Nietzsche, Popper o Adorno han reconocido la relevancia de este mecanismo. Habermas critica la noción prelingüística de negación defendida por Luhmann en “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., pp. 343-345.

⁴⁶⁶ *El primer año de vida del niño*, Madrid, Aguilar, 1961.

importancia. En un primer momento, niega con la cabeza imitando el movimiento de la persona de referencia que le niega algo; en un segundo momento es capaz de negar con la cabeza para indicar un rechazo o negación propia. Al decimoquinto mes de vida, aproximadamente, el bebé ya emplea holofrasas y es capaz de decir “no” en vez de indicar la negación con el movimiento de la cabeza, con lo cual, comienza el proceso de comunicación lingüística.

A pesar de que Spitz atribuye importancia a este gesto de negación (concediéndole un protagonismo central en el tránsito de la comunicación simbólicamente mediada a la comunicación lingüística), la descripción analítica que Spitz ofrece del gesto de negación no está acorde con la relevancia de dicha negación, afirma Habermas. Spitz identifica esta capacidad primigenia de decir que no con la capacidad de juicio (como cuando afirmamos, por ejemplo, “este balón no es rojo” o “no es verdad que este balón sea rojo”). Sin embargo, puntualiza el autor frankfurtiano, esta capacidad de negación implica algo más: este “no” inicial representa una condición necesaria para el establecimiento de las relaciones interpersonales. En la fase prelingüística el bebé no es capaz de interpretar los desengaños o negaciones provenientes del exterior como prohibiciones: sólo una vez que tales acciones se definen como acciones intencionales (y el bebé mismo es capaz de decir que no) se define un proceso comunicativo en el que se puede aceptar o rechazar (con lo cual, se acepta o rechaza una determinada expectativa de comportamiento). Por tal motivo, la capacidad para decir que no es un requisito esencial para la definición de relaciones interpersonales. Esta capacidad marca un punto importante en la evolución del lenguaje en la medida en que el uso de los actos de habla depende de que la niña o el niño entiendan las prohibiciones o los mandatos como susceptibles de negación⁴⁶⁷.

En una segunda etapa del proceso comunicativo, afirma Habermas, ya se acometen diferenciaciones en un lenguaje concebido con características propias. En esta etapa se producen una serie de deslindes o demarcaciones: 1) entre la manifestación lingüística y las manifestaciones que no son de naturaleza verbal; 2) entre la manifestación lingüística y el contexto de acción en la que dicha manifestación se inserta;

⁴⁶⁷ Durante esta primera fase del proceso de comunicación lingüística, además, se reestructuran elementos prelingüísticos: se distingue entre los gestos no lingüísticos o las manifestaciones primitivas de tipo lingüístico y las acciones; algunos significados del modo imperativo se asocian con intenciones del emisor y con contenidos proposicionales; los participantes en un proceso interactivo actúan mediante expectativas recíprocas; el modo imperativo del lenguaje permite influir sobre los motivos de los demás, y, por último, las expectativas de comportamiento se imponen mediante un sistema de gratificaciones o castigos (con lo cual, los afectos y las pulsiones se convierten en motivos de acción y las necesidades se interpretan en términos culturales).

3) entre la manifestación lingüística y el contexto normativo; 4) entre la manifestación lingüística y la subjetividad del emisor o emisora, y 5) entre la manifestación lingüística y la comunidad de personas que participan en un proceso comunicativo. Todos estos deslindes tienen su reflejo en la organización interna del habla determinando la base de validez. En una primera fase el acto de habla gramatical se diferencia de los gestos y de las acciones no verbales, así como de las expresiones simbólicas no diferenciadas proposicionalmente como la música o la pintura⁴⁶⁸. En una segunda fase se transita desde el uso del lenguaje ligado a la situación al uso del lenguaje no ligado a la situación. En una tercera fase se independiza el habla de los contextos normativo y, en una cuarta, del ámbito de la subjetividad. (Esta etapa es especialmente relevante porque, desde el momento en que el habla se diferencia del marco normativo de la sociedad y de la identidad de las personas participantes en la interacción, la comprensión de la manifestación no garantiza el acuerdo sobre dicha manifestación). En una quinta fase se inicia la organización externa del habla. Esta organización externa permite resolver problemas de control que puedan surgir entre las personas que participan en la interacción. Estos problemas de control surgen, por ejemplo, cuando hay que determinar quién empieza la discusión o cómo se distribuyen los temas a tratar. Mientras que la organización externa del habla establece cómo resolver problemas de control o de funcionamiento del proceso comunicativo a través de regulaciones institucionales, la organización interna consiste en la regulación pragmático-universal de una secuencia de actos de habla que, debido a su carácter semi-trascendental, no precisan de normas socialmente establecidas.

Con el reflejo en la organización interna del habla de los diversos deslindes producidos en la segunda fase del proceso comunicativo, afirma Habermas, se establece la base universal de validez. Así, 1) remite a la comprobación de si una emisión es inteligible o no, 2) si es verdadera o falsa, 3) si es correcta o incorrecta y 4) si es veraz o no. Una vez constituida la base de validez del habla se pueden diferenciar diversos usos del lenguaje dependiendo de la pretensión de validez que adquiera mayor relevancia. Podemos distinguir, por tanto, entre el modo cognitivo del lenguaje (referido a la pretensión de verdad), el modo interactivo (referido a la pretensión de rectitud) y el modo expresivo (referido a la pretensión de veracidad). Estos diversos modos de empleo del

⁴⁶⁸ Los actos de habla y los gestos no están en el mismo nivel de organización en la medida en que los gestos no guardan la misma relación convencional con los estados mentales que los signos con los contenidos semánticos.

lenguaje son condición necesaria, sigue afirmando el autor frankfurtiano, para que la negación se pueda hacer extensible de las oraciones a los actos de habla, convirtiéndose así en una negación realizativa o pragmática. Si la primera fase de la comunicación se caracteriza porque se niegan las expectativas de comportamiento, en esta segunda etapa del proceso comunicativo los sujetos son capaces de diferenciar ya entre un contenido proposicional negado (“prometo no venir”), un acto de habla negado (“no te prometo venir”) o el rechazo de la oferta que propone el acto de habla (“no acepto esta promesa”). El potencial crítico que se explicita con esta capacidad que poseemos para decir que no se basa en la posibilidad de transitar de la acción comunicativa al ámbito discursivo⁴⁶⁹.

De esta capacidad de decir que no derivan dos consecuencias importantes para el proceso comunicativo: a) la diferenciación entre formas reflexivas y formas ingenuas de comunicación: la forma reflexiva implica la posibilidad de argumentar, de ofrecer razones a favor o en contra de las pretensiones de validez controvertidas y b) la distinción entre acciones orientadas al entendimiento y acciones orientadas a los fines o al éxito. Sin embargo, la capacidad para decir que no tiene otra consecuencia que Habermas señala con especial interés: partiendo de la noción de la “toma de actitud del otro u otra”, *ego* puede anticipar la reacción de *alter* y plantearse las objeciones que éste podría formularle. De esta forma, *ego* puede llegar a comprender lo que implica plantear pretensiones de validez susceptibles de crítica mediante la autorreflexión. La capacidad de decir que no es, por tanto, un requisito imprescindible para que el procedimiento racional implicado en la crítica de pretensiones sea posible. Dicha capacidad es, en definitiva, otro presupuesto pragmático que Habermas propone como una idealización necesaria. Lo que seguimos echando en falta es una fundamentación adecuada de dicha descripción.

⁴⁶⁹ Este tránsito, que se inscribe en el contexto de la acción orientada al entendimiento, se fundamenta en la peculiar reflexividad del lenguaje ordinario. Este planteamiento permite mejorar la propuesta de Gadamer en la medida en que, por un lado, insiste en la esfera crítica; por otro, no hace depender dicha capacidad crítica de la objetivación de la tradición en la medida en que el potencial crítico deriva de la propia esfera de la acción comunicativa, y, como consecuencia de todo lo dicho, la científica o el científico social no tiene que asumir una perspectiva asimétrica respecto a los participantes; es decir, no tiene que situarse fuera del contexto comunicativo sino que, antes bien, debe radicalizar el mismo utilizando recursos que están al alcance de todas y todos. Esta circunstancia permite, por otro lado, explicar por qué Habermas no puede utilizar el recurso moral de la “forma de reconocimiento” definida por Gadamer: en la medida en que la capacidad de decir que no puede generar un conjunto notable de problematizaciones necesitamos un respaldo teórico seguro que haga frente al carácter perturbador de las situaciones conflictivas permitiendo, de paso, definir la integración social en términos de consenso racionalmente motivado.

6.2.3. El habla argumentativa entendida como proceso, procedimiento y producción

Cuando centramos el análisis del habla argumentativa en los presupuestos pragmáticos que Habermas propone como una idealización necesaria, estamos concibiendo la argumentación como un proceso: los sujetos que participan en un proceso argumentativo suponen que éste carece de todo tipo de coacciones, por lo que la argumentación se concibe como una forma reflexiva de acción orientada al entendimiento que parte de los presupuestos idealizadores mencionados anteriormente. Sin embargo, el habla argumentativa no se concibe sólo como proceso; el habla argumentativa está integrada, según afirma Habermas, por tres niveles analíticos: el proceso, el procedimiento y la producción de argumentos⁴⁷⁰. La argumentación entendida como procedimiento atribuye una regulación específica al proceso interactivo en la medida en que las personas implicadas tematizan una pretensión de validez y, en actitud hipotética, evalúan la adecuación de la pretensión problematizada utilizando como recurso las razones. El procedimiento argumentativo, entendido desde la perspectiva de la producción, tiene como objetivo proporcionar los argumentos capaces de llevar a cabo, gracias a sus propiedades intrínsecas, el desempeño discursivo de las pretensiones de validez⁴⁷¹. Según la perspectiva desde la que se analice la argumentación (proceso, procedimiento o producción) se definen estructuras distintas. Es necesario, por tanto, combinar los tres niveles analíticos: el asentimiento de un auditorio universal (proceso), la obtención de un acuerdo racionalmente motivado (procedimiento) y el desempeño de las pretensiones de validez (producción)⁴⁷². Para demostrar esta hipótesis, Habermas toma como referencia los errores cometidos por Wolfgang Klein, quien pretende describir el habla argumentativa teniendo en cuenta sólo uno de los tres niveles analíticos: el proceso.

⁴⁷⁰ Estos tres niveles analíticos sirven como criterio teórico, afirma Habermas, para delimitar las disciplinas del canon aristotélico: de la argumentación como proceso se ocupa la Retórica, de la argumentación como procedimiento se ocupa la Dialéctica y de la argumentación como producto se ocupa la Lógica; véase: *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 48.

⁴⁷¹ Los criterios para establecer los buenos o malos argumentos no son siempre fáciles de determinar, afirma Habermas. En los casos conflictivos la aceptación racional debe basarse en las razones que hayan sido capaces de superar todas las objeciones. Para que este proceso no se pervierta es necesario que en los contextos discursivos se pueda contar con toda la información relevante que motive a los sujetos a tomar una postura de manera racional. En la medida en que las personas que participan en un proceso comunicativo aceptan que cualquier información y razón relevante va a poder manifestarse, pasa a un segundo plano la preocupación por el hecho de que la interacción comunicativa pueda resultar defectuosa (máxime si tenemos en cuenta, puntualiza Habermas, que los procesos argumentativos se caracterizan por su poder autocorrectivo); véase: *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, p. 55.

⁴⁷² *Teoría de la acción comunicativa, I*, pp. 48-49.

La propuesta de Klein⁴⁷³ puede resultar instructiva, afirma el autor de *Teoría de la acción comunicativa*, en la medida en que analiza la retórica en los términos de una ciencia experimental que toma como punto de partida la perspectiva externa de un observador que pretende explicar y describir los procesos argumentativos⁴⁷⁴. El objetivo de Habermas es demostrar que, justamente por recurrir a una perspectiva externa que le permita distinguir la argumentación válida de la argumentación efectiva, Klein incurre en una serie de contradicciones que sólo pueden solventarse haciendo frente a los reduccionismos empiristas. Según Klein, “*la argumentación permite recurrir a lo colectivo para convertir algo que se ha vuelto cuestionable en algo colectivamente válido*”⁴⁷⁵. La reducción empirista de la propuesta de Klein la detecta Habermas en el hecho de que, cuando se refiere a las convicciones colectivamente aceptadas, se está refiriendo a un sistema aceptado en un momento determinado por un grupo determinado; es decir, Klein no tiene en cuenta la diferencia existente entre lo fácticamente válido y la validez que trasciende el contexto particular. Por ello, la formulación teórica de este autor no es capaz de proporcionar un criterio que permita evaluar el grado de racionalidad de los argumentos esgrimidos por los participantes. Al remitir la argumentación a un sistema de convicciones fácticamente justificado en un contexto concreto, Klein trata las razones que motiva a los sujetos a aceptar dichas convicciones como *causas opacas de los cambios de actitud*⁴⁷⁶. Dicho en otros términos: Klein no tiene en cuenta los rasgos trascendentales de las razones esgrimidas en los procesos argumentativos. Por este motivo no es capaz de dar respuesta a la exigencia de la lógica de la argumentación, según la cual hay que poder justificar en qué consiste la forma peculiar de la coacción sin coacciones que representa el mejor argumento.

Si los argumentos son válidos, afirma Habermas, las condiciones internas que definen dicha validez tienen una fuerza racionalmente motivante. Pero ésta no es la única situación posible: los argumentos también pueden influir sobre las personas receptoras, independientemente de su validez, siempre y cuando se desarrollen en unas condiciones externas que permitan su aceptación. Para definir la eficacia de los argumentos en este último caso tenemos que recurrir a una psicología de la argumentación (empresa que no

⁴⁷³ «Argumentation und Argument», *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Logik*, núm. 38-39, Heidelberg, 1980.

⁴⁷⁴ De esta forma, afirma Habermas, Klein se distancia tanto de la tradición de la Retórica (más preocupada por el argumento convincente que por su verdad) como de Toulmin, quien defiende que el sentido de las argumentaciones sólo se explicita si llevamos a cabo una evaluación de los argumentos empleados.

⁴⁷⁵ W. Klein, *ibídem*, p. 49.

⁴⁷⁶ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 51.

es objeto de interés por parte de Habermas)⁴⁷⁷; para analizar la primera situación precisamos de una lógica de la argumentación. Ante esta dilema, la lógica argumentativa de Klein opta por describir los nexos de validez como si fueran regularidades empíricas, por lo que las relaciones internas existentes entre las manifestaciones válidas tienen que ser analizadas como relaciones externas que se definen entre sucesos nomológicamente relacionados (es decir, tienen que ser analizadas en términos científicistas). Al definir la tarea de la lógica argumentativa de esta forma, Klein comete el error de atribuir a dicha lógica una función sólo asignable a una teoría que describa el comportamiento observable nomológicamente. Para llevar a cabo esta atribución, Klein tiene que considerar las razones como causas y las reglas como regularidades causales (circunstancia que, como sabemos, Habermas rechaza con absoluta rotundidad). Esta visión científicista de la que hace gala Klein, y todas las deficiencias teóricas que de ella derivan según la interpretación habermasiana, se deben al hecho de que limita el análisis a uno de los aspectos que integran el habla argumentativa: el proceso. (Obviando, en consecuencia, los niveles de formación de un acuerdo racionalmente motivado y el desempeño discursivo de las pretensiones de validez). Por tal motivo, Klein es incapaz de definir un concepto de racionalidad que atienda al potencial coordinador que subyace a la noción de validez:

El limitarse al plano de abstracción que la Retórica representa tiene como consecuencia la preterición de la perspectiva interna que representa la reconstrucción de nexos de validez. Se echa en falta un concepto de racionalidad que permita establecer una relación interna entre “sus” estándares y los “nuestros”, entre lo que es válido “para ellos” y lo que es válido “para nosotros”⁴⁷⁸.

Comparada con la teoría de la argumentación de Klein, la ventaja que ofrece la propuesta de Toulmin⁴⁷⁹ es que permite atender diversas formas de validez sin renunciar al sentido crítico de dicha noción (sentido que trasciende las limitaciones espacio-temporales y sociales). No obstante, dicha formulación teórica tampoco queda libre de objeciones, afirma el autor frankfurtiano, al no ser capaz de ofrecer una mediación aceptable entre el ámbito lógico y el empírico. Si tal y como comentamos anteriormente, la principal deficiencia teórica de Klein consiste en centrar el análisis de la lógica argumentativa en el proceso, Toulmin comete el error de centrarse en el tercer nivel

⁴⁷⁷ Notemos la relación que dicha psicología de la argumentación guarda con las perlocuciones.

⁴⁷⁸ *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 53-54.

⁴⁷⁹ Toulmin, en continuidad con las tesis esgrimidas en el Primer Simposio Internacional sobre Lógica Informal, desarrolla la investigación expuesta en *The Uses of Argument* que le sirve de base para el análisis de *Human Understanding*, Princeton UP, Princeton, 1972.

analítico: la producción de argumentos. Para desarrollar su análisis, y con el objetivo de establecer las diferencias existentes entre los diversos ámbitos argumentativos, Toulmin toma como criterio de referencia la institucionalización. A partir de este criterio, define diversos ámbitos de argumentación (el derecho, la moral, la dirección de empresas, la crítica del arte y la ciencia) que sólo pueden estudiarse por medio de generalizaciones empíricas. De las formas de argumentación que constituyen dichos ámbitos este autor extrae, no obstante, un mismo esquema argumentativo. Los diversos ámbitos de argumentación se constituyen, por tanto, como diferenciaciones institucionales de un marco general que es válido para cualquier argumentación⁴⁸⁰. Sin embargo, se lamenta Habermas, en determinados contextos Toulmin rechaza esta perspectiva universalista poniendo en entredicho la posibilidad de definir la racionalidad como criterio general: en estos casos, la lógica de la argumentación tiene que dejar constancia de las diversas concepciones históricas de la racionalidad. Con el objetivo de evitar el posible relativismo que esta concepción encierra, Toulmin propone un juicio racional que, actuando como punto de vista imparcial, se configura a partir de la apropiación comprensiva de la actuación racional y colectiva de la especie humana. Por desgracia, defiende Habermas, Toulmin no se preocupa por justificar de manera conveniente este principio imparcial, de ahí que:

Mientras Toulmin no aclare los presupuestos y procedimientos comunicativos generales de la búsqueda cooperativa de la verdad, tampoco podrá dilucidar en términos de pragmática formal qué significa adoptar como participante en una argumentación una postura imparcial. Pues tal imparcialidad no hay modo de estudiarla a partir de la estructura de los argumentos empleados, sino que sólo podremos aclararla recurriendo a las condiciones del desempeño o fundamentación discursivos de pretensiones de validez⁴⁸¹.

Todas las formas de argumentación exigen que la crítica se supedite a la obtención intersubjetiva de convicciones utilizando como recurso los mejores

⁴⁸⁰ Véase: Toulmin, R. Riecke, A. Janik, *An Introduction to Reasoning*, Macmillan Publishing Company Inc., Nueva York, 1979. Los diferentes contextos de acción se pueden reducir, mediante un análisis funcional, a diversos ámbitos de tipo social a los que corresponden formas diversas de argumentación. De esta forma, diferencia entre los esquemas generales que reflejan la estructura del argumento (y que permanecen constantes en relación con cada campo) y las reglas específicas que regulan las diversas esferas como son la política, el arte, etc. Esta afirmación genera una duda a Habermas: los diversos ámbitos representados por el arte, la ciencia, etc., ¿se distinguen sólo desde un punto de vista sociológico o, también, desde la perspectiva de la lógica de la argumentación? Toulmin, asegura el autor frankfurtiano, se limita a los criterios institucionales como recurso para analizar las diversas formas de argumentación con el objetivo de evitar la complejidad que encierra el análisis interno de dichas formas argumentativas.

⁴⁸¹ *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 59.

argumentos⁴⁸². El error más significativo en el que incurre Toulmin es que no supo distinguir entre las pretensiones convencionales y las pretensiones universales de validez; es decir, no supo distinguir entre las concreciones institucionales y contingentes de la argumentación y las formas de argumentación que dependen de estructuras internas no contingentes. A la luz de estas deficiencias, afirma Habermas, tenemos que llegar a la conclusión de que no podemos utilizar criterios institucionales para definir la lógica de la argumentación. Las diversas formas de argumentación implican distintas pretensiones de validez y, aunque es cierto que las pretensiones suelen estar asociadas a los contextos, no debemos cometer el error de creer que dichos contextos constituyen dichas pretensiones. Por tanto, la empresa que la lógica de la argumentación debe emprender atañe al análisis de un sistema complejo de pretensiones de validez. Este análisis implica tener en cuenta los tres niveles analíticos que constituyen el habla argumentativa (proceso, procedimiento y producción) con el objetivo de que la lógica de la argumentación contemple todos los aspectos requeridos por la teoría de la acción comunicativa: unas condiciones ideales que garanticen la universalidad del auditorio, el establecimiento de un acuerdo racionalmente motivado y el desempeño discursivo de las pretensiones de validez. Por esta razón, la teoría de la argumentación no debe analizar la noción de validez en términos externos (fallo cometido por Klein o Toulmin) sino en términos internos. En el contexto habermasiano, este análisis interno implica tres cosas: 1) que la unidad de análisis no es la oración (unidad semántica) sino el acto de habla (unidad pragmática), 2) que no debemos recurrir a referentes institucionales o convencionales para analizar el proceso argumentativo y 3) que debe reconocerse el potencial coordinador de la validez, lo que implica tener en cuenta que la interacción comunicativa puede conducir a un entendimiento definido en términos racionales.

Como podemos apreciar, Habermas utiliza la misma estrategia teórica para formular su crítica a Klein y Toulmin que la utilizada, por ejemplo, con Wittgenstein, Austin, Searle, Quine, Dummett o Brandom: dar por sentado los presupuestos de la pragmática formal y criticar, en consecuencia, que dichos presupuestos no sean tenidos en cuenta. A Klein le critica el que haya desarrollado un análisis del procedimiento argumentativo causal o cientificista y a Toulmin que lo haya hecho basándose en un criterio institucional. ¿Y cuál es el fundamento de dicha crítica? Que la pragmática

⁴⁸² Tal y como afirma Habermas en *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 180, el proceso argumentativo no tiene como consecuencia la implantación de resoluciones sino la solución de problemas mediante el establecimiento de convicciones.

formal se basa en principios anticientificistas y en una noción trascendental de validez. Justificar una propuesta teórica utilizando el recurso de enfrentarla a un planteamiento rival implica demostrar que el planteamiento rival es más deficiente que el propio, pero para ello no podemos utilizar como referencia nuestras propias hipótesis que son, precisamente, las que ponemos a prueba en dicha comparativa teórica. Habermas tendría que demostrar, en consecuencia, tres cosas: 1) que, independientemente de los presupuestos de la pragmática formal, la teoría de la argumentación de Klein y Toulmin son deficientes, 2) que dichas deficiencias pueden ser superadas aplicando los presupuestos de la pragmática formal y 3) que dicha prueba de superioridad teórica no remite circularmente a la definición de dichos presupuestos. Creo que en la revisión crítica que Habermas realiza de estos dos autores no se cumple con ninguno de estos requisitos.

Ofrecer un buen fundamento del procedimiento argumentativo o discursivo es importante para los objetivos de la teoría de la acción comunicativa en la medida en que de ella depende la descripción del consenso racionalmente motivado. Y, como sabemos, la relevancia de dicha noción deriva del hecho de que ésta ejemplifica la eficacia de una de las propuestas más innovadoras de la pragmática formal: la relación significado-validez. Sin embargo, al igual que ha ocurrido con la teoría del significado, creo que Habermas no es capaz de ofrecer un fundamento convincente de la noción de discurso. Dicho fundamento se basa en una serie de presupuestos idealizadores y en una reconstrucción no científica de competencias que pretenden ofrecer respaldo teórico a una noción contrafáctica. Tal y como admite el propio Habermas, el estatus evolutivo alcanzado con el nivel de discurso representa uno de los desarrollos más tardíos, complejos y amenazados de la especie⁴⁸³. Es decir, a pesar de ser una capacidad potencial que deriva del desarrollo de una competencia universal, el procedimiento discursivo puede verse amenazado (y de hecho impedido) por circunstancias concretas que imposibilitan definir la interacción de forma racional.

Aunque en muchas ocasiones Habermas reconoce el poder de las críticas formuladas a la filosofía tradicional en el sentido de que no es posible defender un trascendentalismo fuerte, su propuesta teórica no podría concebirse sin los criterios trascendentales y universalistas. Un ejemplo lo ofrece el hecho de que afirme que la comunidad ideal de diálogo sea una exigencia de la propia estructura del habla y que el

⁴⁸³ Habermas, en la "Introducción a la nueva edición...", op. cit., p. 15, señala cómo la voluntad discursiva se institucionaliza por primera vez con el sistema político del Estado de derecho burgués.

interés emancipatorio emane del proceso comunicativo. Partiendo de la premisa de que los significados universales que comparten los miembros de una sociedad posibilitan el diálogo irrestricto, Habermas prima las condiciones contrafácticas de la situación ideal de diálogo obviando, por el contrario, la influencia ejercida por la división social de clases, la propiedad privada o la noción tradicional de familia en el proceso de socialización de unos individuos que, de hecho, pueden llegar a reivindicar la explotación. Si el patriarcado, la clase social y la propiedad privada son tres de los pilares fundamentales del capitalismo, podemos concluir que dicho sistema político es incompatible con el igualitarismo. El capitalismo puede reivindicar una desigualdad más o menos edulcorada por las tendencias socialdemócratas, pero lo que nunca se reivindicará en el seno de este sistema político es la igualdad plena y en todos los ámbitos. Y si esto es así, ¿qué sentido tiene diseñar una sociedad basada en el diálogo irrestricto e igualitario, como hace Habermas, sin reivindicar el fin del capitalismo? Este autor pretende justificar la posibilidad de llegar a acuerdos fundamentados proponiendo una teoría argumentativa o del discurso que, en un principio, pretende explicar el poder vinculante de los mejores argumentos a partir del análisis de las razones esgrimidas en dicho proceso argumentativo. Este análisis adoptaría la forma de una lógica informal, abocada a no desatender los aspectos empíricos de la interacción. Sin embargo, Habermas sustituye la lógica del discurso por la descripción de una situación ideal de habla en la que se desatiende la influencia que la sociedad ejerce en la constitución estructural y sustantiva del proceso discursivo. Recurrir a la noción de situación ideal de habla procura claras ventajas teóricas a Habermas en la medida en que le permite describir las condiciones necesarias para establecer un acuerdo racionalmente motivado. El problema es que dicha descripción la procura despojando a la teoría de todo contenido sustantivo⁴⁸⁴. Tal y como reconoce el propio autor frankfurtiano, las condiciones o presuposiciones exigidas por la situación ideal de habla no suelen darse en las situaciones cotidianas de vida, con lo cual, nos podemos plantear cuál es la rentabilidad práctica de una noción que remite a una situación irreal. Al ser una noción contrafáctica, la situación ideal de habla es una anticipación o suposición inevitable que debe asumir toda aquella persona que participa en un proceso discursivo. Esta anticipación actúa como una instancia crítica que sirve para valorar si los consensos efectivamente logrados pueden considerarse consensos fundados. Pero esto nos enfrenta a un problema evidente: si tomamos como criterio de

⁴⁸⁴ Véase: Luhmann, "Quod Omnes Tangit: Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas", *Rechtshistorisches Journal*, 12, pp. 36-56 y J. C. Velasco, *Para leer a Habermas*, p. 46.

evaluación un consenso definido en una situación ideal, ¿cómo podemos evaluar el grado de fundamentación de un consenso definido en situaciones fácticas? Proponiendo la situación ideal de habla como una anticipación necesaria Habermas evita todas las dificultades a las que tendría que enfrentarse para definir la noción de consenso fundado. Sin embargo, evita dichas dificultades ofreciendo un criterio inoperante en las situaciones cotidianas. De esta forma, pasa por alto el hecho de que lo relevante no es reivindicar la importancia del discurso, sino teorizar al sujeto que forma parte de dichos procesos discursivos.

También me parece significativo y pertinente incidir en una circunstancia teórica muy relacionada con la crítica anteriormente formulada: cómo puede abordar Habermas un análisis de la competencia interactiva en términos antimentalistas. Con la reconstrucción de competencias universales de la especie humana, Habermas pretende ofrecer una teoría general cuyo objetivo es explicitar una infraestructura comunicativa de carácter universal. Esta competencia, que tiene una naturaleza mental, es analizada sin recurrir a un análisis de tipo psicológico o científicista de la mente. Ante esta circunstancia nos podríamos preguntar: ¿cuál es el fundamento del proceso evolutivo anteriormente descrito si no recurrimos a la explicación psicológica?; ¿cuál es el fundamento científico que justifica que las diversas fases propuestas coincidan con los requisitos o principios de la teoría de la acción comunicativa? Las deficiencias de este análisis abocan a Habermas a introducir en su análisis dos premisas controvertidas: 1) recurrir a un elemento externo al sujeto (la colonización sistémica) sin explicar adecuadamente cómo influye dicho elemento externo en la constitución comunicativa de los sujetos y 2) proponer que la racionalidad comunicativa (y por tanto el proceso discursivo) es inmanente al entendimiento lingüístico. Obviamente, ambas premisas están íntimamente relacionadas y el punto de conexión es el prejuicio antimentalista del que hace gala Habermas. Si negamos el análisis de la mente, la racionalidad tiene que definirse como una capacidad alojada en una ubicación distinta a lo mental: el autor frankfurtiano elige para ello un sistema lingüístico estructurado ilocucionariamente. Por otro lado, si negamos el análisis de la mente nos vamos a encontrar con serias dificultades al pretender explicar cómo influye la sociedad en la constitución de los individuos.

Para justificar estas premisas, Habermas tendría que demostrar que el método reconstructivo es más eficaz que el científico. Pero el autor frankfurtiano no emprende esta tarea: se conforma con el modelo de sujeto que le ofrece el lenguaje común u ordinario obviando el hecho de que estos sujetos pueden emprender explicaciones

causales basándose en la ignorancia, en la información inadecuada o en los prejuicios extendidos socialmente. ¿Y qué ocurre cuando la explicación ordinaria que las personas implicadas ofrecen de sí mismas y de los demás no coincide con la explicación científica? ¿A quién hay que atribuir mayor capacidad explicativa, al sujeto ordinario o al científico? La exigencia antimentalista defendida por Habermas le aboca a una situación difícilmente sostenible en la medida en que le obliga a fundamentar competencias del sujeto sin analizar al sujeto portador de dichas competencias. Este hecho culmina en una propuesta teórica que encierra ventajas y desventajas. La principal desventaja, como ya hemos indicado, es su naturaleza contrafáctica; su principal ventaja es que teorizar sobre un objeto sin tener en cuenta a dicho objeto nos permite concluir con relativa facilidad los principios que sustentan nuestras premisas de partida, en este caso, la universalidad del procedimiento discursivo.

Este imperativo antimentalista asumido por Habermas lo aboca a mantener una postura ambigua respecto a la pretensión de validez implicada en el ámbito subjetivo: la pretensión de veracidad. La pretensión de veracidad depende, por su carácter asociado a los aspectos subjetivos, de las manifestaciones ligadas al hablante o de su actuación en consecuencia⁴⁸⁵. Es decir, en la medida en que la pretensión de veracidad remite a los estados internos, no podemos someterla a un debate discursivo en el que se aporten razones a favor o en contra de la misma. La vía para determinar la validez de dicha pretensión es abogando a la noción ordinaria de coherencia, es decir, exigiendo a los sujetos implicados que su *decir* y su *hacer* coincidan. Por el contrario, las pretensiones de verdad y rectitud pueden, en el caso de que sean puestas en entredicho, desempeñarse discursivamente. En la medida en que estas pretensiones remiten a ámbitos públicos (el mundo objetivo y el mundo social) los sujetos implicados en un proceso interactivo pueden esgrimir razones que, adaptadas a los presupuestos de la lógica argumentativa, sirvan de fundamento para aceptar o rechazar la pretensión de verdad o rectitud tematizada. La pretensión de verdad se discute en el contexto de los discursos teóricos, la pretensión de rectitud en el contexto de los discursos prácticos⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Aunque la crítica terapéutica puede interpretarse como una forma de discurso, afirma Habermas, en la que se somete a prueba la pretensión de veracidad; véase: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 101. Algo comparable al nivel de problematización del discurso práctico o teórico ocurre también, según defiende Habermas, en el ámbito subjetivo cuando el arte moderno provoca que las vivencias se desliguen de las percepciones y convenciones cotidianas; véase: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 78.

⁴⁸⁶ Véase por ejemplo: “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 122-123. La cuestión de cuántos tipos de discurso podemos distinguir la plantea Habermas de forma muy poco precisa. En “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., p. 102, distingue cuatro tipos

6.3. Discurso teórico y discurso práctico

La motivación fundamental de Habermas, tal y como hemos señalado a lo largo de este trabajo, es proporcionar un fundamento racional y no contingente al ámbito práctico-moral. Para llevar a cabo este proyecto teórico aboga por una racionalidad comunicativa que, superando la versión instrumentalista y monológica de la racionalidad, incide en la noción de lenguaje. Haciendo frente a la crítica postnizscheana o a la concepción tradicional del positivismo, Habermas pretende justificar que las cuestiones práctico-morales también son susceptibles de un fundamento cognitivista que haga frente al riesgo de la contingencia y el relativismo. Con el objetivo de proporcionar un respaldo a este proyecto teórico, el autor frankfurtiano emprende el análisis de la noción de verdad. ¿Con qué objetivo? Con el objetivo de demostrar que, en la medida en que la noción de verdad constituye un ámbito más de validez, puede establecerse una analogía entre el ámbito regulado por la verdad (el mundo objetivo) y el ámbito regulado por la pretensión de rectitud (el ámbito práctico)⁴⁸⁷. Por tal motivo, comenzaremos analizando

de discursos: el discurso hermenéutico (que se inicia cuando se pone en duda la validez de las interpretaciones); el discurso práctico-empírico (cuando lo que se pone en duda es la validez de las afirmaciones y de las explicaciones que poseen un contenido de tipo empírico); discurso práctico (cuando lo que se pone en duda es la validez de recomendaciones relacionadas con determinados estándares), y, por último, un tipo especial de discurso práctico que se relaciona con la necesidad de establecer un sistema de lenguaje para describir un fenómeno, un problema existente, etc; véase también: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pp. 9-10. En *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 69 y 42, Habermas afirma que las pretensiones susceptibles de evaluación discursiva son la de inteligibilidad, la de verdad y la de rectitud (dando lugar a discursos explicativos, teóricos y prácticos). Asimismo, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 119, habla de un tipo de discurso pragmático que guarda ciertas similitudes con el discurso empírico. En los discursos pragmáticos lo que se fundamentan son recomendaciones de tipo estratégico-técnico. En las pp. 119-120, habla de un discurso ético-existencial en el que las fundamentaciones suponen una motivación racional para el cambio de actitud. En el contexto de los discursos ético-existenciales los roles de actor y participante discursivo se solapan, afirma Habermas, en la medida en que si alguien quiere afirmar su identidad, tomar decisiones de valor, o sencillamente clarificar su vida, no puede ser representado por nadie en dicho discurso. La crítica de Giegel a lo que denomina una tendencia “hiperexpansiva” de los discursos la encontramos en: “Diskursive Verständigung und systemische Selbststeuerung”, H. J. Giegel (comp.), *Kommunikation und Konsens in moderner Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp. 68-73. Véase también la crítica de Luhmann en: “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas”, Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 334-341.

⁴⁸⁷ Tal y como expone Habermas en “Teorías de la verdad”, su noción de verdad está íntimamente conectada con los problemas de fundamentación de la teoría crítica de la sociedad y de la ética. En este sentido, como él mismo reconoce, continúa la tradición filosófica de Schutz. Una de las ventajas de la teoría consensual de la verdad, afirma Habermas, es que concibe a las pretensiones de verdad y rectitud como susceptibles de desempeño discursivo pero no elimina las diferencias existentes entre los discursos teóricos y prácticos. A este respecto, las teorías metafísicas de la verdad son incorrectas en la medida en que identifican la verdad del ámbito práctico con la verdad del ámbito teórico; las teorías positivistas son incorrectas en la medida en que niegan la verdad de las cuestiones prácticas. Habermas critica la propuesta de Luhmann por rechazar la posibilidad de un desempeño discursivo de las pretensiones de validez y

la noción de verdad y el contexto en el que dicha pretensión es discutida racionalmente en el caso de ser problematizada: el discurso teórico.

6.3.1. El discurso teórico y la noción de verdad

El análisis de la noción de verdad es especialmente complejo por dos motivos principales: 1) porque la verdad es el caso paradigmático entre las pretensiones de validez, ya que de su análisis depende la noción de objetividad⁴⁸⁸ y 2) porque, tal y como comentamos anteriormente, el examen de la pretensión de verdad influye en la fundamentación cognitivista que Habermas pretende aportar al ámbito práctico. Prueba de dicha complejidad son las diversas matizaciones o reformulaciones que el propio Habermas ha tenido que introducir en su teoría de la verdad. La primera formulación de dicha teoría la desarrolla en los años setenta y sus tesis se exponen, principalmente, en un trabajo de 1972 que lleva por título “Wahrheitstheorien”⁴⁸⁹. En este trabajo comienza a tomar cuerpo una teoría consensual de la verdad que, debido a las críticas de la que es objeto, tiene que ser reformulada a finales de la década de los noventa sometiéndola a una interpretación no epistémica⁴⁹⁰. Comenzaremos con una breve descripción de la teoría consensual de la verdad para, a continuación, exponer en qué términos propone Habermas una concepción no epistémica de la verdad.

analizar la verdad en términos subjetivistas en: “Discusión con Niklas Luhmann: ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., pp. 309-419.

⁴⁸⁸ Véase: Ricardo Álvarez, *J. Habermas: verdad y acción comunicativa*, Almagesto, Buenos Aires, 1991.

⁴⁸⁹ Versión en castellano: “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 113-158. Las primeras formulaciones de una teoría de la verdad las expone Habermas en “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann” y en la lección V de las “Christian Gauss Lectures”; véase también: McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, pp. 337 y ss.

⁴⁹⁰ Ya en 1972 Habermas reconoce las ventajas de hablar de una teoría *discursiva* de la verdad con el objetivo de evitar posibles malentendidos; véase: “Teorías de la verdad”, op. cit., nota 33, p. 139. En el Prefacio de 1983 a *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Habermas menciona la discusión desatada en torno al artículo “Teorías de la verdad” y reconoce la necesidad de mejorar la formulación de dicha teoría.

6.3.1.1. La teoría consensual de la verdad

El primer problema al que debe enfrentarse Habermas a la hora de definir una teoría de la verdad es clarificar qué puede ser verdadero o falso⁴⁹¹. Revisando críticamente la propuesta de Austin⁴⁹², Strawson⁴⁹³ y Searle⁴⁹⁴ con el objetivo de analizar si los mejores candidatos para dar respuesta a esta duda son los enunciados, las oraciones o las emisiones, Habermas concluye que la verdad es una pretensión de validez que se vincula a los enunciados al afirmarlos⁴⁹⁵. Un enunciado es verdadero, por tanto, cuando la pretensión de validez de los actos de habla con los que afirmamos el enunciado está justificada. Teniendo en cuenta que las afirmaciones pertenecen a la clase de actos de habla constatativos, el sentido de la verdad puede definirse haciendo referencia a la pragmática de una determinada clase de actos de habla⁴⁹⁶. Sin embargo, esta definición plantea a Habermas un serio problema si adoptamos la intuición realista: ¿cómo se relacionan los hechos afirmados con los objetos de la experiencia? Partiendo del análisis desarrollado por Strawson, quien retoma a Ramsey en su discusión con Austin⁴⁹⁷, los hechos pueden definirse como aquello que hace verdadero a un enunciado mientras que el objeto de experiencia es aquello acerca de lo que enunciamos algo. Es decir, los objetos son algo del mundo, los hechos no. No obstante, con esta matización no logramos salvar el problema, ya que si los enunciados reflejan hechos estos hechos tienen que darse de alguna manera. Para hacer frente a esta nueva dificultad, Habermas recurre a la noción de discurso:

Los hechos son deducidos de los estados de cosas; y por estados de cosas entendemos el contenido proposicional de afirmaciones cuyo contenido veritativo ha sido problematizado. Cuando decimos que los hechos son estados de cosas existentes, a lo que nos estamos refiriendo no es a la existencia de objetos, sino a la verdad de proposiciones, si bien estamos también suponiendo la existencia

⁴⁹¹ Para un buen repaso de la controversia existente en torno a la noción de verdad, véase: A. Nicolás y M. J. Frápoli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.

⁴⁹² "Truth", *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 117-133.

⁴⁹³ "Truth", G. Pitcher (ed.), *Truth*, Englewoods Cliffs, Nueva Jersey, 1964, pp. 32-53.

⁴⁹⁴ "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *The Philosophical Review*, LXXVII, 1968, n° 4 y *Actos de habla*, op. cit.

⁴⁹⁵ Aunque la teoría consensual de la verdad recibe claras influencias de Peirce, el motivo de inspiración más directo de Habermas es el debate Austin-Strawson; G. Pitcher (ed.), *Truth*, op. cit. Ambos autores, y también Habermas, rechazan las teorías semánticas de la verdad. No obstante, Habermas apoya la tesis de Strawson (oponiéndose de esta forma a Austin) al defender que la verdad o falsedad se predica de lo dicho en los actos de habla constatativos, no de las emisiones.

⁴⁹⁶ "Teorías de la verdad", op. cit., pp. 114-115; véase también: "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", op. cit., pp. 94-95.

⁴⁹⁷ G. Pitcher, op. cit., pp. 35-43.

de objetos identificables de los que predicamos algo. El sentido de “hecho” o “estado de cosas” no puede aclararse sin hacer referencia a discursos en los que examinamos la pretensión de validez de las afirmaciones, dejada en suspenso (*Gedanken* en el sentido de Frege). *Pensamientos* sobre objetos de la experiencia no son lo mismo que experiencias o percepciones de objetos⁴⁹⁸.

Lo que Habermas defiende es que la verdad no pertenece de manera categorial al ámbito de las percepciones sino al de los pensamientos en el sentido fregeano. Las experiencias ponen de manifiesto la pretensión de objetividad, pero la objetividad no se puede identificar con la verdad: la objetividad se acredita gracias al éxito de las acciones; la verdad se configura mediante un proceso argumentativo⁴⁹⁹. Hay que diferenciar, por tanto, entre el nivel de constitución de la experiencia y el nivel argumentativo de las pretensiones de validez en la medida en que la experiencia no puede utilizarse como criterio para determinar el desempeño de la pretensión de verdad⁵⁰⁰. Para ofrecer un fundamento a esta tesis, y enfrentarse a la intuición de que las afirmaciones las apoyamos en experiencias, Habermas interpreta el análisis realizado por Gadamer y Peirce sobre la naturaleza disonante de las experiencias. Las experiencias adquieren un carácter relevante en la medida en que nos obligan a reorientarnos cuando no satisfacen nuestras expectativas. Las expectativas que se confirman constituyen nuestras certezas, pero

⁴⁹⁸ “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 119.

⁴⁹⁹ Véase: ibídem, pp. 133-134. Habermas contesta a las objeciones formuladas por Mary Hesse (quien critica que el autor frankfurtiano no aclare de manera suficiente la relación definida entre la objetividad de la experiencia y la verdad de las proposiciones) en “Réplica a objeciones”. El argumento de Mary Hesse es que la teoría consensual de la verdad es capaz de ofrecer una mejor explicación sobre el carácter intersubjetivo de dicha noción que la teoría de la verdad como correspondencia. Sin embargo, la teoría consensual de la verdad es más débil que la de correspondencia en el punto relativo a cómo los enunciados elementales asocian su noción de verdad a las experiencias que hacemos con los objetos. Habermas se defiende de esta acusación argumentando que el problema planteado se define en el marco de una teoría del conocimiento que intenta explicitar el fundamento que tienen las experiencias en el mundo de la vida. Es decir, nos enfrentamos a un problema de teoría del conocimiento, no de teoría de la verdad. En cualquier caso, Habermas reconoce que debe tratar con más detalle el problema de la referencia al analizar la noción de verdad. Véase: M. Hesse, “In defence of Objectivity”, *Proceedings of British Academy*, t. 58, Londres, 1972 o “Science and Objectivity”, Thomson y Held, op. cit. y “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 466-468.

⁵⁰⁰ La justificación de esta estrategia se puede interpretar como una forma de reacción contra las dificultades a las que tuvo que hacer frente el planteamiento kantiano. Por una parte, la crítica del modelo newtoniano pone de manifiesto que no es posible identificar las condiciones de verdad con el *a priori* de la experiencia; por otro lado, el sujeto trascendental kantiano hubo que sustituirlo por un sujeto empírico que se constituye mediante la interacción con el mundo y los demás sujetos; véase: T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, pp. 341-342. Tal y como reconoce el propio Habermas (por ejemplo, en “Discusión con Niklas Luhmann: ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, nota 12, p. 362) la acción comunicativa depende de la constitución previa del mundo de la experiencia en la medida en que en las interacciones se transmite información sobre objetos, sucesos, personas o manifestaciones pero, al mismo tiempo, esa acción comunicativa remite a los discursos en la medida en que en las interacciones también se supone la validez que subyace a los contenidos proposicionales y a las normas; véase: “Epílogo”, op. cit., pp. 317-318 y 321-322. Algunas de las aportaciones programáticas hechas por Habermas al problema de la constitución de la experiencia son: la formulación de una pragmática de tipo formal o universal; el análisis del contenido proposicional de los actos de habla; el análisis de la relación existente entre sistemas de acción y esquemas cognitivos (entendidos en términos piagetianos), y la necesidad de vislumbrar evolutivamente el proceso de adquisición de las competencias.

dichas certezas pueden ponerse en duda cuando tenemos algún tipo de experiencia que las distorsionan⁵⁰¹. Las experiencias que nos confirman son las que sirven de base a las pretensiones de validez asociadas a los actos de habla constatativos. Ahora bien, cuando surge algún tipo de conflicto, afirma Habermas, no recurrimos a la experiencia sino a los argumentos; es más, en los casos en los que de alguna forma se apela a dicha experiencia también se depende de interpretaciones cuya validez se define en el contexto argumentativo. La experiencia sirve de base a la pretensión de verdad, pero su desempeño sólo se realiza en el marco de los argumentos. La verdad, por tanto, es una propiedad de los enunciados y se mide por la capacidad de su desempeño o debate racional. En el caso de la pretensión de verdad dicho debate se desarrolla en el marco de un discurso teórico. En el discurso teórico se aportan razones a favor o en contra de la pretensión de verdad problematizada con la finalidad de restablecer el acuerdo⁵⁰²:

La pretensión de validez ligada a los actos de habla constatativos, lo cual quiere decir: la verdad que pretendemos para los enunciados al afirmarlos, depende de dos condiciones: tiene que a) basarse en la experiencia, es decir, el enunciado no puede chocar con experiencias disonantes, y b) tiene que ser desempeñable discursivamente, es decir, el enunciado tiene que resistir posibles contraargumentos y poder encontrar el asentimiento de todos los participantes potenciales en el discurso. La condición a) tiene que cumplirse para que resulte creíble la pretensión de que la condición b) podría cumplirse llegado el caso. El sentido de la verdad, que la pragmática de las afirmaciones comporta, podremos hacerlo explícito si logramos decir qué significa “desempeño discursivo” o “resolución discursiva” de pretensiones de validez. Esta es la tarea de una teoría *consensual de la verdad*. Según esta teoría sólo puedo atribuir un predicado a un objeto si también cualquier otro que pudiese entrar en una argumentación conmigo, *atribuyera* el mismo predicado al mismo objeto⁵⁰³.

En coherencia con su propuesta, que defiende la necesidad de tomar postura ante las pretensiones de validez, Habermas afirma que el análisis del contenido proposicional es sólo una parte del proceso; la otra la compone, precisamente, el acto de afirmar que algo es verdadero⁵⁰⁴. De esta forma, la dilucidación de la verdad se plantea en

⁵⁰¹ Tal y como expone Habermas en “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 124-127, es precisamente la naturaleza intersubjetiva del reconocimiento de las pretensiones de validez lo que las diferencia de las certezas, las cuales tienen un carácter subjetivo. Mientras que las certezas se tienen, las pretensiones se entablan.

⁵⁰² Véase: “Aspectos de la racionalidad de la acción”, op. cit., p. 371.

⁵⁰³ “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 97-98; véase también: “Teorías de la verdad”, op. cit., pp. 120-121. En “Discusión con Niklas Luhmann: ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, op. cit., pp. 367-380, Habermas critica la noción de verdad de Luhmann ya que, al renunciar a la pretensión normativa y limitarse a las regularidades empíricas, se ve obligado a renunciar a una teoría consensual de la verdad.

⁵⁰⁴ En “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 103-104, Habermas plantea como condición para poder aceptar la afirmación de un determinado enunciado el hecho de que *cualquier crítico competente estuviere de acuerdo conmigo en la afirmación de que “p”*. Haciendo una referencia crítica a la propuesta de Kamlah y Lorenzen (en el sentido de que los críticos competentes son aquellos que pueden llevar a cabo una comprobación adecuada) Habermas propone que el crítico competente es, sencillamente, el crítico racional. Ahora bien, para evaluar la

un contexto pragmático al definirse dicha noción como una pretensión de validez asociada al acto de habla. El análisis de la verdad no se limita sólo a las condiciones que deben cumplirse para que un enunciado sea verdadero, debe asumir también las condiciones que fundamentan o justifican mi pretensión de que dicho enunciado es verdadero. Dicho en otros términos: la condición de verdad la define el asentimiento potencial de los demás. De esta forma, el sentido pragmático de la verdad se vincula a la consecución de un acuerdo racionalmente motivado. Definir la verdad en relación a un consenso racionalmente motivado nos enfrenta a un nuevo problema: cómo garantizar que dicho acuerdo racional sea un acuerdo fundado. Tal y como analizamos en el apartado anterior, Habermas intenta ofrecer dichas garantías recurriendo a la lógica del discurso y a los presupuestos pragmáticos de la comunicación.

Como podemos suponer, una teoría de la verdad definida en términos consensuales no puede quedar libre de objeciones, y la propuesta de Habermas no constituye una excepción⁵⁰⁵. Una de las objeciones más recurrentes a la que tiene que hacer frente la teoría consensual habermasiana es la que incide en el hecho de que confunde el significado de la verdad con el método para establecer enunciados verdaderos⁵⁰⁶. La defensa que Habermas esgrime a favor de su argumentación es que él no se refiere a un método sino a las condiciones pragmáticas, y por tanto universales, del discurso⁵⁰⁷. Cuando nos planteamos el problema de la verdad, afirma el autor frankfurtiano, no nos estamos planteando un problema relacionado con el significado semántico sino con el significado pragmático de un acto de habla al que se asocia una pretensión de verdad ya que, como hemos comentado, dilucidar la verdad implica tener en cuenta la forma en que justificamos dicha pretensión mediante el proceso argumentativo⁵⁰⁸.

actuación de esos críticos habría que analizar la veracidad de sus emisiones y la rectitud de sus acciones, circunstancia que nos remite al consenso; es decir, al mismo punto del que partíamos para definir nuestra evaluación. Este círculo vicioso sólo puede ser superado, afirma Habermas, por medio de una teoría ontológica de la verdad.

⁵⁰⁵ Véase: L. Krüger, "Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen", *Georgia Augusta*, Göttingen, mayo, 1972, pp. 18 y ss; A. Beckerman, "Die realistischen Voraussetzungen der Konsensus theorie von J. Habermas", *Z. f. allg. Wiss. Theorie*, vol. III, 1972, p. 63 y ss; E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, pp. 129-139 o R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, pp. 260-262. La réplica de Habermas a algunas de estas críticas se expone en el "Epílogo", op. cit., pp. 327-329.

⁵⁰⁶ R. M. Martín, "Truth and its illicit Surrogates", *Neue Hefte für Philosophie*, 1972, H. 2/3.

⁵⁰⁷ "Teorías de la verdad", op. cit., p. 139.

⁵⁰⁸ T. McCarthy critica esta argumentación en "A Theory of Communicative Competence", *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973 y Habermas responde en el "Epílogo", op. cit.

El problema al que se enfrentan teorías semánticas de la verdad, como las teorías de la correspondencia, es que parten de un planteamiento de la verdad que es incapaz de explicar el significado de dicha noción. Partiendo de la definición semántica explícita: “*x es una oración verdadera si y sólo si “p” es verdadera*” se demuestra el carácter circular de la definición que esta perspectiva teórica ofrece de la verdad de los enunciados (por dicho motivo, Tarski se ve obligado a sustituir la formulación citada por la afirmación “*p= “p” es verdadera*”). Pero la convención tarskiana no es capaz de trascender la definición de verdad para explicar el significado de la verdad. Dicho en términos habermasianos: esta identificación no nos permite acceder al ámbito de validez de las afirmaciones. Una estrategia formulada para evitar esta posible dificultad es recurrir a una teoría de la verdad entendida como adecuación (es decir, como interpretación ontológica de la correspondencia) en la que los enunciados y los hechos se relacionan como copia o imagen. Habermas tampoco comparte esta versión de la teoría de la verdad ya que, tal y como anunciara Peirce, la conexión existente entre los enunciados y la realidad sólo puede definirse por medio de otros enunciados; es decir, la noción de realidad y la noción de enunciado verdadero están interconectadas. Por todo ello, concluye Habermas, es erróneo intentar trascender el lenguaje: la problemática de la verdad debe analizarse desde la perspectiva del desempeño argumentativo⁵⁰⁹. La solución debe definirse, por tanto, en términos pragmáticos analizando el uso del predicado “verdad”, tanto en el ámbito de la interacción cotidiana como en el de la argumentación. La tesis fundamental es que las prácticas cotidianas se basan en una serie de convicciones que llevan implícitas una pretensión de verdad. Cuando esta pretensión de verdad es puesta en entredicho (bien porque el mundo decepciona nuestras expectativas, bien porque los demás la ponen en cuestión) asumimos un procedimiento argumentativo definido como discurso teórico y cuyo objetivo es justificar la pretensión puesta en duda. Aunque también en el ámbito del discurso la noción de verdad mantiene su carácter de incondicionalidad, en este contexto se convierte en una especie de criterio regulativo que tenemos que asumir para que el proceso de justificación sea posible.

Ahora bien, queda enfrentarnos a un problema clave: cómo un proceso justificativo puede definir la noción de verdad. Este problema no resulta baladí en la

⁵⁰⁹ En la página 132 de “Teorías de la verdad”, op. cit., Habermas expone un cuadro sobre los modelos no aptos de verdad. A pesar de las críticas formuladas, este autor reconoce que las únicas teorías de la verdad que cuentan con cierto respaldo son: la teoría de la verdad como correspondencia, la teoría de la verdad como evidencia y las teorías pragmáticas y analíticas de la verdad; véase también: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, op. cit., pp. 95-96.

medida en que refleja la intuición de que la noción de verdad se relaciona más con la reproducción de un hecho que con la justificación de un enunciado. Tal y como defiende Habermas, las afirmaciones no pueden ser ni verdaderas ni falsas, pero algo bien distinto es lo que ocurre con el contenido proposicional de dichas afirmaciones: en este caso sí tenemos la intuición de que puede ser verdadero o falso en la medida en que reproduzca el hecho referido. Autores como Albrecht Wellmer⁵¹⁰ y Cristina Lafont⁵¹¹ inciden en esta circunstancia.

Tanto Wellmer como Lafont profundizan en la crítica formulada por Apel⁵¹² en el sentido de que las condiciones formales del proceso argumentativo propuestas por Habermas no pueden ser condición suficiente para definir la verdad. Tal y como defiende Lafont, existe una relación interna entre la verdad y la aceptabilidad racional en la medida en que dicha aceptabilidad es una condición necesaria para hacer efectiva la pretensión de verdad, pero esta condición necesaria no podemos interpretarla como una condición suficiente. Por tanto, no podemos reducir la verdad a la aceptabilidad racional. Siempre va a existir una diferencia entre la noción de verdad y una interpretación epistémica de la misma y esto, justamente, es lo que nos permite tomar conciencia del carácter falible de todo criterio epistémico, tal y como nos advierte Wellmer. Cuando usamos en términos pragmáticos el predicado “verdad” (es decir, cuando ponemos a prueba el fundamento de nuestras creencias) es cuando la noción realista de verdad adquiere relevancia. Por tal motivo, defienden estos autores, una concepción epistémica de la verdad, como es la defendida por Habermas en “Wahrheitstheorien”, resulta a todas luces inadecuada. Habermas intenta hacer frente a estas críticas manteniendo la corrección de su teoría consensual de la verdad hasta finales de la década de los noventa. A partir de este momento, comienza a tomar cuerpo una propuesta alternativa encargada de completar (no de sustituir) la teoría consensual incidiendo en un realismo sin representaciones y en una perspectiva no epistémica de la noción de verdad.

⁵¹⁰ *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994; “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? (Variationen über den Satz “Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht””, A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, pp. 318-372; “Wahrheit, Kontingenz, Moderne”, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 157-177.

⁵¹¹ “Dilemas en torno a la verdad”, *Theoria*, 23, 1995, pp. 109-124; “Referencia y verdad”, *Theoria*, 21 (9), pp. 39-60 y *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Mass, Cambridge, 1999.

⁵¹² “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, Apel, et al., *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

6.3.1.2. Realismo sin representaciones y verdad no epistémica

En *Verdad y justificación* Habermas analiza si el planteamiento teórico que desarrolla Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁵¹³, en lo tocante a la necesidad de superar las limitaciones de la perspectiva semántica con el giro pragmático, implica necesariamente defender una visión antirrealista del conocimiento. El giro pragmatista propuesto por Rorty transformó la perspectiva trascendental kantiana afectando al carácter ideal de las condiciones de posibilidad del conocimiento⁵¹⁴. De esta forma, las condiciones trascendentales dejan de ser condiciones necesarias reflejando, por el contrario, una visión del mundo contingente. Si queremos superar el modelo epistémico del “espejo de la naturaleza” y el mentalismo supuesto en la afirmación de que la objetividad se garantiza cuando el sujeto que representa objetos se refiere a él de manera correcta, debemos radicalizar la perspectiva del giro lingüístico. Por tal motivo, debemos establecer una interconexión entre la expresión simbólica, el estado de cosas y la comunidad de interpretación. El contacto con la realidad se establece al insertarnos en una comunidad de individuos, por lo que cualquier tipo de representación objetiva del mundo debe considerarse una mera ilusión. Afirmando esta tesis, Rorty combina una interpretación contextualista del giro pragmático con una visión antirrealista del conocimiento. Respecto a la deriva contextualista, como podemos suponer, Habermas manifiesta su absoluta disconformidad: el contextualismo así entendido sugiere un relativismo cultural como una forma de solución contradictoria y falsa, afirma el autor frankfurtiano. Pero, ¿qué ocurre con la deriva antirrealista asumida por Rorty?

Después del giro lingüístico, afirma Habermas, se confirma el protagonismo del lenguaje ordinario: la descripción del mundo objetivo y la autopresentación de las vivencias subjetivas dependen de la interpretación del lenguaje común. Por tal motivo, la intersubjetividad ya no aparece como una noción que haga referencia a la confluencia “observable” de representaciones o pensamientos sino al hecho de compartir un mundo

⁵¹³Op. cit. Véase también: Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende”, *Wahrheit und Rechtfertigung* (traducción al castellano: “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, *Verdad y justificación*, pp. 223-259).

⁵¹⁴Véase: R. Rorty, *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago, 1977 (versión en castellano: R. Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990). Resulta especialmente interesante la lectura del último apartado que lleva por título “Veinte años después” escrito por Rorty para la edición de 1990 en el que el autor manifiesta sentirse alarmado, desconcertado y divertido por la importancia que le concedió en 1965 al giro lingüístico. Cfr. también con Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992; véase también: Rorty/Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

de la vida como precomprensión lingüística presupuesta. Este protagonismo adquirido por la intersubjetividad, frente a la confrontación directa con la realidad, hace surgir el problema del contextualismo (hecho que, sin embargo, no debe confundirse con la duda epistemológica del escepticismo, puntualiza este autor). Aunque la verdad no pueda reducirse a la coherencia ni a la aseverabilidad justificada, sí que es cierto que debe existir una relación interna entre verdad y justificación. Aclarar la relación existente entre verdad y justificación no implica hacer referencia a un dualismo que pudiera suscitar la pregunta escéptica de si el mundo es una mera ilusión. Para argumentar esta afirmación, Habermas recurre al hecho de que el lenguaje no puede dissociarse de la actuación: como sujetos que interactuamos con el mundo estamos en contacto con elementos sobre los que podemos enunciar algo. Por tal motivo, la relación existente entre verdad y justificación (relación que expresa por qué podemos suponer una pretensión de verdad que trascienda lo justificado) no puede plantearse como una cuestión epistemológica: no nos estamos preguntando por la representación adecuada de la realidad sino por una práctica que no puede alterarse. Para que el proceso de entendimiento entre los sujetos sea posible, dichos sujetos tienen que suponer un mundo objetivo que se define como espacio público compartido intersubjetivamente. Por tanto, es remitiendo a una concepción formal del mundo objetivo como podemos superar las limitaciones que derivan de una teoría consensual de la verdad.

Cuando una afirmación se desproblematiza y vuelve al marco de las acciones se inserta en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido desde el cual nos referimos al mundo objetivo. Los sujetos tienen que ser realistas en el marco del mundo de la vida en la medida en que tienen que interactuar de forma adecuada con el mundo. El problema de las teorías epistémicas de la verdad (como ocurre con la teoría consensual de la verdad habermasiana) radica en que buscan la verdad en el propio proceso argumentativo. Una teoría consensual de la verdad (que no es falsa sino incompleta, puntualiza Habermas) debe reformularse con el objetivo de explicar qué es lo que nos autoriza a considerar como verdadero un enunciado que ha sido justificado. Dicho de otra forma: la teoría consensual de la verdad debe completarse con la finalidad de describir las exigencias ontológicas que la aprehensión de hechos impone a pesar del giro lingüístico. Ahora bien, esta reformulación no implica que el proceso argumentativo deje de ser el único mecanismo del que disponemos para cerciorarnos de la verdad, ya que no existe ninguna forma directa de acceder a la verdad de las creencias. La relación establecida entre verdad y justificación se puede concebir como epistemológicamente irrebasable,

pero no como indisoluble desde un punto de vista conceptual⁵¹⁵. La duda sobre la verdad de los enunciados sólo se produce cuando surgen problemas y contradicciones en el ámbito de la praxis cotidiana que nos hace tomar conciencia de que, lo que hasta ese momento habíamos considerado como evidencias, sólo eran verdades pretendidas:

La estratificación del mundo de la vida en acción y discurso ilumina la diferencia de papeles que el concepto de verdad juega en los dos ámbitos. Las creencias implícitamente tenidas por verdaderas que rigen la acción controlada por el éxito y las pretensiones de verdad implícitamente sostenidas en la acción comunicativa se corresponden a la suposición de un mundo objetivo de objetos que manipulamos y enjuicamos. Los hechos los afirmamos de los objetos mismos. Este concepto no epistémico de verdad que se hace valer en la acción de un modo solamente operativo –es decir, atemáticamente- dota a las pretensiones de verdad ya tematizadas discursivamente con un punto de referencia que trasciende la justificación. El objetivo de las justificaciones es encontrar una verdad que se eleve más allá de toda justificación. Esta referencia trascendente, aunque preserva la diferencia entre verdad y aceptabilidad racional, coloca a los participantes en el discurso en una situación paradójica. Por un lado, sin un acceso directo a las condiciones de verdad, sólo pueden hacer efectivas las pretensiones de verdad controvertidas gracias a la fuerza de convicción de las buenas razones; por otra parte, incluso las buenas razones se hallan bajo la reserva falibilista, de modo que precisamente allí donde se convierten en tema la verdad y la falsedad de los enunciados no puede salvarse la distancia entre aceptabilidad racional y verdad⁵¹⁶.

La efectividad de la verdad no se define en el plano de los discursos, pero sí es en este ámbito donde se produce el convencimiento sobre los enunciados problemáticos: lo que resulta aceptable desde un punto de vista racional define lo que es convincente⁵¹⁷. Los sujetos que participan en un proceso discursivo, y que se han convencido de la legitimidad que subyace a la pretensión de verdad problematizada, ya no tienen motivos racionales para mantenerse en actitud reflexiva: el problema se desactiva y ya se puede volver al trato no reflexivo o directo con el mundo⁵¹⁸. El argumento es muy sencillo: en la medida en que los sujetos tienen que interactuar con el mundo no tienen más remedio que ser realistas en el contexto del mundo de la vida. La “objetividad” del mundo significa, por tanto, que éste es dado como un “mundo idéntico para todos”, siendo necesario para ello la práctica lingüística. El idealismo trascendental es sustituido así por un realismo interno⁵¹⁹.

La función representativa del lenguaje reproduce una imagen inadecuada del pensamiento en la medida en que lo concibe como capaz de representar hechos u objetos

⁵¹⁵ Habermas menciona el proyecto de L. Wingert quien pretende, a partir del análisis sobre el saber de E. Gettier, superar el hiato existente entre verdad y justificación; L. Wingert, *Mit realistischem Sinn. Ein Beitrag zur Erklärung empirischer Rechtfertigung*, Universidad de Frankfurt, a.M., 1999.

⁵¹⁶ *Verdad y justificación*, pp. 51-52.

⁵¹⁷ *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, p. 45; véase también: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 78-80.

⁵¹⁸ *Verdad y justificación*, pp. 52 y 251.

⁵¹⁹ Véase: Habermas, “Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 2000, pp. 547-564.

de forma independiente de la experiencia y del contexto de justificación discursiva. Desde una perspectiva pragmatista, como hemos indicado, el conocimiento se entiende como un tipo de conducta inteligente que permite resolver problemas, aprender y corregir errores. El conocimiento se define como “función” de un proceso complejo que se estructura en una dimensión espacial (procesamiento de los fracasos), en una dimensión social (se justifican las soluciones planteadas ante las críticas de los demás participantes) y en una dimensión temporal (se producen aprendizajes a partir de la corrección de los errores cometidos). Concibiendo el conocimiento de esta forma, afirma Habermas, podemos darnos cuenta de cómo en este proceso se combina una fase pasiva (en la que se tiene la experiencia del éxito o el fracaso práctico) y una fase constructiva (consistente en la justificación e interpretación):

Los juicios de experiencia se *constituyen* en los procesos de aprendizaje y *surgen* de la solución a los problemas. Por ello no tiene ningún sentido guiarse, en lo que respecta a la idea de validez de los juicios, por la diferencia entre ser y apariencia, entre lo “en sí” y lo dado “para nosotros”, como si el conocimiento de lo supuestamente inmediato tuviera que depurarse de todo estado subjetivo y de toda mediación intersubjetiva. El conocimiento se debe más bien a la función cognitiva de estos estados y mediaciones. Desde un punto de vista pragmatista la realidad no es nada a reproducir o representar; únicamente se hace notar –realizativamente, como el conjunto de las resistencias procesadas y de las previsibles- en las limitaciones y restricciones a las que están sometidas nuestras soluciones a los problemas y nuestros procesos de aprendizaje⁵²⁰.

Partiendo de esta concepción pragmatista de conocimiento se puede defender una perspectiva naturalista que admita que el aprendizaje trascendental de la especie es resultado de procesos de aprendizaje naturales, adquiriendo de esta forma un contenido cognitivo. Ahora bien, esta propuesta se inserta en el contexto de un naturalismo débil que no tiene pretensiones reduccionistas⁵²¹. Habermas propone un naturalismo débil que media entre el naturalismo riguroso de Quine⁵²² (calificado de esta forma por el autor frankfurtiano) y el idealismo de Heidegger. Para evitar estos extremismos, Habermas formula un dualismo de tipo metodológico entre la explicación del mundo objetivo y la

⁵²⁰ *Verdad y justificación*, pp. 36-37.

⁵²¹ Una concepción no epistémica de corte realista, concebida en un formato no clásico tal y como impone el giro lingüístico, debe asociarse a un naturalismo débil, defiende Habermas, sin abandonar por ello la perspectiva pragmática y trascendental. Véase: *Verdad y justificación*, p. 32 y *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 67. El motivo principal de las diferencias expuestas por Apel en *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1998, capítulos 11-13, radica en la defensa que Habermas hace de un naturalismo débil, afirma el autor frankfurtiano.

⁵²² Según la interpretación habermasiana, el naturalismo de Quine implica reducir el conocimiento al ámbito científico-experimental. Este hecho tiene como consecuencia la supresión de los componentes trascendentales, así como de la distinción establecida entre el análisis conceptual de las condiciones de constitución del mundo y la explicación causal de los estados y sucesos. Esta postura naturalista rigurosa, afirma Habermas, no puede ser admitida en la medida en que condena el saber intuitivo a la alienación.

reconstrucción del mundo de la vida; es decir, el mundo objetivo puede ser explicado en términos científicistas, el mundo de la vida sólo en términos ordinarios. Defender este dualismo evita tener que compatibilizar de forma paradójica la perspectiva interna de las prácticas del mundo de la vida, que se definen de forma trascendental, con la perspectiva externa de su génesis, que debe ser explicada causalmente. Como el propio Habermas reconoce, su propuesta queda perfectamente caracterizada con la afirmación de P. Dews: *“Habermas es un antiidealista y un anticientíficista con tendencias al naturalismo”*⁵²³.

Un naturalismo fuerte, afirma Habermas, sustituye el análisis conceptual de las prácticas del mundo de la vida por una explicación científicista del cerebro humano (basada en la neurología o en la biogenética, por ejemplo). El naturalismo débil, por el contrario, se conforma con admitir el supuesto de fondo fundamental: tanto la dotación orgánica como la forma cultural de vida tienen un origen natural que puede abordarse mediante la explicación ofrecida por la teoría de la evolución. La perspectiva interna o simbólica del mundo de la vida y la perspectiva externa del mundo objetivo conectan a nivel metateórico bajo el presupuesto de la continuidad existente entre naturaleza y cultura, aunque continúan siendo perspectivas teóricas diferenciadas. La capacidad de conocimiento ya no puede analizarse de manera independiente (como ha hecho el mentalismo) en la medida en que ésta tiene que asociarse a la capacidad lingüística y de acción. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, por lo que se puede asignar a las condiciones intersubjetivas del uso lingüístico el protagonismo trascendental que Kant había atribuido a las condiciones subjetivas: las conciencias subjetivas se sustituyen por la intersubjetividad destrascendentalizada del mundo de la vida. De esta forma, la prioridad epistémica del mundo de la vida sólo puede compatibilizarse con la prioridad ontológica de la realidad mediante la presuposición realista de un mundo objetivo accesible intersubjetivamente:

Los distintos conceptos fundamentales del realismo y el nominalismo reflejan la distinción metódica entre, por un lado, el acceso hermenéutico del participante a un mundo de la vida intersubjetivamente compartido y, por otro, la actitud objetivante que adopta el observador cuando a medida que interactúa con lo que le sale al encuentro en el mundo va sometiendo hipótesis a prueba. El realismo gramatical –el realismo conceptual– está hecho a medida de un mundo de la vida en cuyas prácticas participamos y de cuyo horizonte no podemos salir. Por el contrario, la concepción nominalista del mundo objetivo tiene en cuenta que la estructura del enunciado con el que describimos algo en el mundo no puede reificarse hasta convertirse en la estructura del mismo ser. Al mismo tiempo, la conceptualización del mundo como la “totalidad de cosas, no de hechos” explica el modo en que el lenguaje entra en contacto con el mundo. El concepto de “referencia” debe explicar la forma en la que hay que armonizar la prioridad ontológica de un mundo objetivo concebido nominalistamente con la prioridad

⁵²³ *Verdad y justificación*, p. 39, nota 41.

epistémica del mundo de la vida articulado lingüísticamente. Para poder entender el *factum* transcendental del aprendizaje en un sentido realista, la prioridad epistémica no debe absorber la prioridad ontológica⁵²⁴.

El realismo conceptual y el nominalismo reflejan las diferencias existentes entre el acceso hermenéutico a un mundo de la vida intersubjetivamente compartido (representado por el realismo conceptual) y la actitud objetivante o científicista de quien se enfrenta al mundo probando hipótesis (actitud representada por el nominalismo). Desde un punto de vista ontológico, sigue afirmando Habermas, la postura nominalista es más adecuada que el realismo conceptual. Pero si tenemos en cuenta el ámbito de las conductas guiadas por reglas se pone de manifiesto la confianza que los sujetos depositan en las generalidades que se suponen existentes y que son propias de un mundo de la vida. Cuando se describen sistemas de reglas, que desde un punto de vista epistémico son importantes, se están clarificando conceptualmente una serie de prácticas que se dominan de manera intuitiva. Esta clarificación conceptual se lleva a cabo en actitud participante, nunca en una actitud científicista. Estas reglas transcendentales establecen, antes de la constitución del ámbito científico, de qué forma se definen las experiencias en el enfrentamiento con las cosas del mundo. Por este motivo, afirma el autor frankfurtiano, resulta paradójico el intento de explicar en términos empíricos el origen de estas reglas intersubjetivas que establecen las condiciones de posibilidad de la experiencia. Esta es la razón de que la participación en esa praxis definida por las conductas guiadas por reglas nos aboque a la perspectiva defendida por el realismo conceptual. Esta concepción realista sólo puede ser sospechosa de platonismo cuando pretende superar los límites de un mundo de la vida lingüísticamente estructurado haciendo referencia a un mundo objetivo. Con esta extralimitación, el realismo conceptual se vuelve una concepción especular del conocimiento que obvia los elementos constructivos. Para evitar esta interpretación, debemos admitir que el lenguaje posibilita la referencia a objetos que son independientes del propio lenguaje, al tiempo que el mundo objetivo se define como una anticipación conceptual y formal cuya finalidad es proporcionar un sistema de referencia común e independiente a los sujetos.

Tal y como reconoce Habermas en la Introducción de *Verdad y justificación*, aunque su pragmática del lenguaje se sostiene gracias a los conceptos de verdad y objetividad, o racionalidad y validez, no se ha ocupado de analizar dicha teoría desde el

⁵²⁴ *Verdad y justificación*, p. 43.

punto de vista de la filosofía teórica⁵²⁵. El motivo de tal despreocupación se debe, según reconoce el propio autor, a que la importancia que el giro lingüístico adquirió para él no tenía relación alguna con estos problemas. Esta limitación teórica intenta corregirla en la obra mencionada tratando, por una parte, la cuestión ontológica del naturalismo y, por otra, la cuestión epistemológica del realismo. La primera se refiere a la forma en que se puede compatibilizar el carácter normativo del mundo de la vida con la contingencia natural e histórica de las formas de vida; la segunda intenta analizar cómo podemos compatibilizar la tesis de que todo acceso a la realidad está mediado lingüísticamente con el supuesto de que existe un mundo independiente de nuestras descripciones. El objetivo que persigue el autor frankfurtiano, en resumen, es analizar las cuestiones referidas a un realismo epistemológico de tipo pragmatista que se define bajo la influencia del kantianismo lingüístico⁵²⁶. Tal y como hemos comentado, el pragmatismo kantiano lo concibe Habermas como una respuesta a las dudas epistémicas que surgen con el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje⁵²⁷; por tal motivo, hay que interpretar en términos intersubjetivos a Kant tomando como referente el fundamento teórico proporcionado por el giro lingüístico y la pragmática formal:

El pragmatismo kantiano, igual que la filosofía trascendental, sigue en busca de condiciones supuestamente universales: condiciones necesarias para las prácticas básicas y las facultades de un sujeto capaz de hablar y actuar, así como para las estructuras profundas de unos mundos de la vida intersubjetivamente compartidos en los que aquellos sujetos se socializan. A diferencia de la filosofía trascendental, este enfoque plantea únicamente pretensiones transcendentales débiles para el análisis de las ineludibles presuposiciones de facto del lenguaje, el conocimiento y la acción. Las condiciones transcendentales funcionan ahora como un *a priori* para nosotros, en el marco de nuestros compromisos de partida con una forma cultural de vida; pero ya no se pretende que pertenezcan a un reino inteligible, ajeno a cualquier origen en el espacio o en el tiempo. En este sentido Kant se vuelve compatible con Darwin⁵²⁸.

El problema planteado por el naturalismo se esboza desde una nueva perspectiva en la medida en que se concibe la posibilidad de conciliar a Kant con Darwin⁵²⁹. La condición para llevar a cabo un proyecto de tal envergadura es hacer compatible con el

⁵²⁵ En consecuencia, no se ha preocupado por analizar el conocimiento de hechos u objetos o la estructura de las aserciones, por ejemplo.

⁵²⁶ *Verdad y justificación*, p. 16.

⁵²⁷ En este sentido, afirma Habermas, el pragmatismo da cuenta de dos circunstancias: 1) de la resistencia de la realidad y 2) de que no podemos acceder a la realidad sin interpretar; véase: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 74-75. Véase también: S. Cabanchik, F. Penelas y V. Tozzi (compiladores), *El giro pragmático en la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 2003.

⁵²⁸ *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 75-76; véase también: M. Sacks, "Transcendental Constraints and Transcendental Features", *International Journal of Philosophical Studies*, 5, 1997, pp. 164-186.

⁵²⁹ Ya el pragmatismo clásico, afirma Habermas, quiso conciliar a Kant con Darwin. Uno de los errores cometidos por Nietzsche, sigue afirmando, fue no haber sido capaz de captar esta conciliación.

naturalismo lo que la posición trascendental tiene de específico. De esta síntesis surge una versión débil del naturalismo que carece de exigencias científicas y que admite el dualismo metodológico, haciendo compatible la actitud objetivista que explica el mundo objetivo con la actitud realizativa que permite el acceso hermenéutico al mundo de la vida. De esta forma, defiende Habermas, la versión débil del naturalismo permite superar la polémica mente-cuerpo⁵³⁰. Apoyándose en los planteamientos de autores como Frege, Wittgenstein, Dilthey, Gadamer, Peirce, Mead o Feuerbach, Habermas defiende que la perspectiva pragmática es una alternativa razonable para aprehender de forma más correcta el mundo y eliminar las viejas premisas que insisten en la preeminencia de la problemática mente-cuerpo. El dualismo establecido entre mente-cuerpo, y que defiende el acceso privilegiado de un sujeto a sus vivencias, es constitutivo para la teoría clásica del conocimiento primando el punto de vista de una primera persona. La prioridad epistemológica de esta primera persona se basa en tres supuestos: el acceso privilegiado a los estados mentales, la identificación del conocimiento con la representación de objetos y la creencia de que la verdad garantiza las certezas. Sin embargo, abordando el análisis de estos tres supuestos desde una perspectiva lingüística, podemos poner de manifiesto su naturaleza mitológica en la medida en que: 1) el conocimiento de objetos no agota el saber, 2) las experiencias también se someten a los criterios de corrección pública y 3) la verdad se justifica mediante razones⁵³¹. Esta perspectiva la respalda, obviamente, el giro lingüístico. Por tanto, es el giro lingüístico el fundamento en el que se basa Habermas para afirmar que la discusión mente-cuerpo es un problema obsoleto⁵³².

Al sustituir el significado por los significantes, el giro lingüístico se descubre como el método adecuado para evitar los planteamientos ontológicos y epistemológicos

⁵³⁰ A la crítica formulada por D. Henrich, en el sentido de que obviar el debate mente-cuerpo supone relativizar la problemática del naturalismo, Habermas responde que no es convincente. Las posturas que abandonan el planteamiento cartesiano y hacen hincapié en las categorías de lenguaje, cuerpo o acción (categorías utilizadas por Freud, Piaget o Saussure debilitando el dualismo de la filosofía de la conciencia) pueden basarse en buenas razones, defiende el autor frankfurtiano.

⁵³¹ *Verdad y justificación*, pp. 228-229. Habermas defiende que el problema que surge a la hora de definir el predicado “verdadero” y de explicar de manera adecuada las proposiciones se debe a una concepción mentalista de la razón. En este sentido, destaca dos posibles estrategias: o bien se hace frente al problema mentalista eliminando, de paso, el concepto de razón (estrategia utilizada por Davidson) o bien se desliga la noción de razón del contexto mentalista y se inserta en el marco comunicativo (estrategia elegida por M. Dummett y R. Brandom); véase: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, pp. 66-99.

⁵³² En la discusión sobre la naturaleza de los fenómenos mentales se defiende, por ejemplo, que la perspectiva funcionalista es capaz de superar los obstáculos teóricos a los que tiene que enfrentarse el dualismo, el conductismo o la identidad cerebro-mente. Las tesis funcionalistas admiten un nivel explicativo que media entre las explicaciones de tipo neuronal y las de sentido común; véase por ejemplo: W. Bechtel, *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*, Erlbaum, New York, 1988; N. Block (comp.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1980 o W. Lycan (comp.), *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, 1990.

sobre lo real, para eludir las complejidades de lo mental y para evitar el problema del relativismo. Motivado por las rentabilidades teóricas que el giro lingüístico puede proporcionarle, Habermas asume dicha estrategia sin tener en cuenta las deficiencias o los problemas que dicha perspectiva suscita. El giro lingüístico no debe ser criticado sólo porque, incidiendo en las expresiones como elementos públicos, reduzca el lenguaje a significantes sino, además, porque reduce la mente a conciencia. Si ya resulta difícil admitir que los sujetos representan de forma adecuada su conciencia utilizando palabras, la dificultad aumenta al suponer que la mente se puede reducir a elementos conscientes obviando, de esta forma, los no conscientes. A pesar de estas evidentes deficiencias, Habermas recurre a las tesis del giro lingüístico porque éste le ofrece dos ventajas teóricas explícitamente relacionadas: 1) puede proponer una teoría del significado sin tener que elaborar una teoría del sujeto y 2) al no tener que recurrir a la mente, puede sustentar el prejuicio de que el ámbito de los significados no es susceptible de conocimiento científico o psicológico. A su vez, estas dos ventajas actúan como premisas que le permiten mantener dos posiciones erróneas: 1) creer que la psicología se reduce a conductismo y 2) creer que la psicología no puede tener en cuenta los aspectos internos (es decir, el ámbito de los significados).

Aunque la psicología cognitivista ya refuta estas premisas, Habermas tiene que permanecer en el error. El motivo de esta insistencia es muy simple: si reconociera el carácter erróneo de su planteamiento tendría que abandonar su proyecto reconstructivo y, como sabemos, el autor frankfurtiano prefiere reivindicar una reconstrucción de competencias basada en el conocimiento intuitivo antes que una investigación empírica (y ello a pesar de que en su tarea reconstructiva incluye a Piaget, uno de los pioneros de dicha investigación). Habermas insiste en marcar un hiato insalvable entre la actitud científicista y la actitud realizativa, lo que le obliga a no rebasar los límites impuestos por la psicología popular. Esta actitud radicalmente anticientíficista le aboca a defender un naturalismo débil que carece de exigencias reduccionistas. A diferencia de un naturalismo fuerte (que atiende a la posibilidad de una explicación científica recurriendo, por ejemplo, a la neurociencia), el naturalismo débil permite reconocer nuestro origen natural sin renunciar al dualismo metodológico. De esta forma, el naturalismo débil se ofrece como el fundamento adecuado para un proyecto que pretende conciliar a Darwin con Kant; es decir, que pretende reconocer la existencia de la empiria sin renunciar a las ventajas que ofrece una descripción de tipo trascendental.

Este naturalismo débil sirve de apoyo, además, a una verdad no epistémica de corte realista perfectamente adaptada a las exigencias del giro lingüístico. Ante la opción de definir la verdad en términos realistas o, por el contrario, seguir defendiendo una definición epistémica que asume los riesgos del contextualismo y el relativismo, Habermas opta por quedarse con lo mejor de cada una de estas opciones. De esta forma, defiende la presuposición pragmática de un mundo objetivo (con lo cual satisface las exigencias realistas) sin renunciar al procedimiento argumentativo desarrollado en el seno de los discursos teóricos. A pesar del carácter conciliador de esta propuesta, creo que existen razones para plantearnos si definir la noción de verdad como una presuposición pragmática, en los términos propuestos por Habermas, resulta suficiente. Este autor somete la teoría consensual de la verdad a una interpretación realista que sigue insistiendo en el nexo interno existente entre verdad y justificación; es decir, sigue defendiendo que no podemos prescindir del procedimiento argumentativo desarrollado en el contexto de los discursos teóricos. Ante esta afirmación podríamos plantear las mismas dudas formuladas a la teoría consensual: ¿un procedimiento justificatorio es capaz de aprehender el contenido de la verdad?; ¿entender la verdad como justificación permite definir la verdad trascendiendo los presupuestos de dicha definición? Si esto es así, ¿qué diferencia existe entre la teoría consensual de la verdad y la perspectiva que defiende una definición no epistémica de dicho concepto? Para evitar estas dudas Habermas recurre a la noción formal del mundo objetivo.

Esta concepción formal de un mundo intersubjetivamente compartido se define como una presuposición realista que deben asumir los sujetos que comparten un mundo de la vida y que les permite definir un sistema de referencia común e independiente. Ahora bien, dicho sistema de referencia nunca puede trascender el uso lingüístico. Esta versión no epistémica de la verdad puede suscitar, no obstante, una serie de dudas: si hacemos referencia a una noción formal de mundo, y lo formal se define como lo opuesto a lo sustantivo, ¿qué puede aportar una noción formal del mundo a una concepción realista de la verdad? Si a pesar del presupuesto realista que remite a un sistema de referencia común e independiente tenemos que dirimir el fundamento de la verdad en términos argumentativos, ¿qué o quién justifica el fundamento del acuerdo?, ¿qué función cumple en esta definición, por ejemplo, la capacidad de predicción de la ciencia? Las dificultades a las que se enfrenta Habermas a la hora de definir la verdad, dificultades que se remontan a las tesis expuestas en *Conocimiento e interés*, son las propias de una perspectiva teórica que, incidiendo en el giro lingüístico, denosta la actitud científicista.

Por tal motivo, el autor frankfurtiano no muestra el suficiente interés por indagar en las peculiaridades del conocimiento científico obviando, en consecuencia, sus potencialidades para describir el mundo objetivo. Esto no significa, evidentemente, defender una visión ingenua sobre la objetividad del mundo físicamente estructurado defendiendo un acceso desprovisto de mediación lingüística. Implica, sencillamente, reconocer las ventajas que el método científico ofrece a la hora de explicar el mundo objetivo (y, por tanto, la noción de verdad) frente a un ámbito social sometido a los imperativos del dualismo metodológico.

Resulta curioso, no obstante, que a pesar del manifiesto anticientificismo del que hace gala Habermas, recurra al análisis de la verdad para defender el fundamento cognitivista del ámbito práctico. Es cierto que analiza dicho concepto con el objetivo de relativizar su relevancia teórica al ser interpretado como una esfera más de validez que, definiéndose en igualdad de condiciones que la rectitud y la veracidad, es susceptible de crítica discursiva. Pero no es menos cierto que recurre a dicho análisis con el objetivo de que el prestigio teórico de la noción de verdad se extienda al ámbito práctico. Este prestigio teórico deriva del hecho de que intuitivamente suponemos un fundamento más fiable a la noción de verdad que a la de rectitud o veracidad (prueba de ello son las numerosas críticas formuladas a la noción habermasiana de verdad). El autor frankfurtiano pretende adaptar la definición de la verdad a los presupuestos de su pragmática formal y justificar, de esta manera, el fundamento cognitivista del ámbito práctico. La importancia que Habermas atribuye a este fundamento justifica el que hayamos tenido que esperar hasta finales de la década de los noventa para que reformulara la teoría consensual de la verdad.

6.3.2. Un fundamento cognitivista para el ámbito práctico

El objetivo de Habermas, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, es demostrar que las cuestiones prácticas (es decir, morales, éticas y políticas) también se pueden dilucidar racionalmente siendo susceptibles, por tanto, de una fundamentación cognitivista⁵³³. Este objetivo teórico sirve de motivación a Habermas desde sus primeras

⁵³³ Para el estatus cognitivo del ámbito práctico, véase: “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” y “Conciencia moral y acción comunicativa” (ambos trabajos se encuentran en *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 59-134 y 137-219); *Aclaraciones a la ética del discurso; Facticidad y validez; La inclusión del otro* y “Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales”, *Verdad y justificación*, pp. 261-303; véase también: Rehg, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley-

formulaciones adquiriendo un fundamento más sólido a partir de la noción pragmática de “doble estructura del habla”. Esta doble estructura pone de manifiesto la naturaleza proposicional e ilocucionaria del acto de habla despojando a las aserciones de su lugar de privilegio y reivindicando a la verdad como una pretensión de validez que se define en igualdad de condiciones que la rectitud⁵³⁴. Por tal motivo, la noción de rectitud (y, por tanto, el ámbito práctico) puede ser tratada teóricamente en los mismos términos que la noción de verdad, siendo objeto de una fundamentación cognitivista no realista.

Como ya hemos señalado, a los actos de habla les subyace una pretensión de rectitud que nos permite establecer consensuadamente su corrección o adecuación. Pero, al igual que ocurre con la pretensión de verdad, la pretensión de rectitud puede ser puesta en entredicho. En estas circunstancias tenemos que intentar restaurar el consenso interrumpido recurriendo a la fuerza de los mejores argumentos⁵³⁵. Cuando se trata de debatir la pretensión de rectitud, dicho procedimiento argumentativo se desarrolla en el marco de un discurso práctico⁵³⁶. El objetivo de esta opción discursiva, al igual que ocurre con el discurso teórico, es establecer un acuerdo racional. Ahora bien, a pesar de esta similitud no debemos cometer el error, puntualiza Habermas, de identificar la lógica del discurso teórico con la del discurso práctico, ya que las condiciones precisas para determinar el consenso racionalmente motivado son distintas en ambos casos⁵³⁷. En el

Londres, 1994. Insistir en que las cuestiones prácticas pueden fundamentarse en términos análogos a la verdad conecta con motivos pragmáticos y éticos, afirma Habermas. La decisión de codificar la corrección en estos términos constituye la base de la diferencia establecida entre acciones moralmente debidas y acciones supererogatorias. Las acciones supererogatorias se definen, en la misma esfera que las acciones obligatorias, como “buenas”, pero al no ser exigibles en términos generales no sirven para ejemplificar lo correcto.

⁵³⁴ De hecho, Habermas no se ocupa de analizar la noción de rectitud como consecuencia del análisis de la verdad. Es justamente al revés: el objetivo principal de Habermas es demostrar el fundamento cognitivo del ámbito práctico y, como consecuencia, se enfrenta a la necesidad de indagar en la noción de verdad.

⁵³⁵ Véase: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 29. La necesidad de recurrir a los discursos para dirimir la validez de las normas tematizadas se ve respaldada por la etapa postconvencional de la conciencia moral que presupone la capacidad para tomar parte en discursos prácticos.

⁵³⁶ Véase: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 72 o *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 38. Para que se inicie un discurso práctico es requisito necesario que exista un conflicto de acción que se identifique de manera común. Para que esto sea posible tienen que darse una serie de condiciones antes del surgimiento de dicho conflicto: que se manejen significados idénticos, que se establezcan relaciones interpersonales por medio de actos lingüísticos y que se diferencie entre acciones y normas. Para algunas de las críticas formuladas a la noción de discurso práctico, porque ponen en duda la posibilidad de su generalización o su valor procedimental, véase: Lukes, “Of Gods and Demons”, Thompson y Held, op. cit.; Peters, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1991; Alexy, “Epílogo” de la reedición de *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1991 y Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 169-173.

⁵³⁷ Tal y como propone Habermas en *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 202, el análisis de la lógica que subyace a los discursos de aplicación de normas se puede llevar a cabo en la actitud realizativa de un teórico del derecho o un filósofo. La teoría y los ejemplos propuestos por Dworkin, así como la versión del planteamiento de este autor definida en términos de teoría del discurso por Günther, respaldan esta afirmación; véase: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, p. 41. En “Teorías de la verdad”,

ámbito del discurso teórico la pretensión de validez se refiere a hechos o a objetos de experiencia (es decir, a un elemento externo al propio discurso); en el discurso práctico es la propia pretensión de validez de una norma la que es puesta en tela de juicio. Los discursos prácticos pueden desempeñar una función crítica en la medida en que permiten demostrar que determinadas normas vigentes no pueden fundamentarse discursivamente y que normas cuya pretensión sí puede respaldarse discursivamente no están vigentes. Los discursos teóricos, por el contrario, pueden poner en entredicho ciertas afirmaciones hechas sobre la naturaleza, pero no pueden negar la naturaleza. Por otro lado, los datos relevantes que hay que tener en cuenta en el contexto de los discursos prácticos para dirimir la adecuación o no de una norma se refieren a las consecuencias que la aplicación de dicha norma puede tener sobre los intereses y necesidades generales. En este contexto, los ámbitos de justificación y aplicación están íntimamente relacionados.

En el apartado anterior analizamos algunos de los problemas a los que ha tenido que enfrentarse Habermas por pretender definir la noción de verdad en términos consensuales: la teoría consensual de la verdad violenta el principio intuitivo de realismo hasta el punto de que dicho autor se ve obligado a reformular esta propuesta con el objetivo de matizar la radicalización epistemológica de la noción de verdad. Cuando analizamos la pretensión de rectitud, y por tanto la lógica que subyace al discurso práctico, nos enfrentamos, sin embargo, al problema contrario: es fácil aceptar que el fundamento de la pretensión de rectitud tenga una naturaleza consensual pero resulta más difícil demostrar hasta qué punto las cuestiones prácticas son susceptibles de verdad (no entendiendo en este caso la verdad como adecuación a la realidad sino como criterio intersubjetivo de aceptación). Si la aceptabilidad racional sólo señala la verdad proposicional debido a la connotación ontológica de esta pretensión, las cuestiones práctico-morales agotan su fundamento en dicho procedimiento racional de aceptabilidad

op. cit., p. 127, Habermas señala cómo la lógica del discurso práctico es especialmente importante (aunque no el requisito único) para determinar la fundamentación de la ética, de una ética que se define en términos discursivos; véase: *Verdad y justificación*, p. 300. Para una exposición sobre la noción de discurso práctico tal y como la define Habermas, insistiendo en las reminiscencias que dicha noción asume de la dicotomía definida por Kant entre fenómeno y nómeno y las implicaciones que este hecho tiene para la configuración de la esfera pública, véase: T. McCarthy, “El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad con la política”, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, pp. 193-212. Véase también: J. Muguerza, “De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?”, Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, pp. 63-110 y L. Wingert, “Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático”, *ibídem*, pp. 111-141.

en el que los sujetos implicados recurren a la fuerza de los mejores argumentos⁵³⁸. Una diferencia existente, por tanto, entre la pretensión de verdad y la corrección normativa es que el criterio de corrección no trasciende la justificación; es decir, la corrección de una norma supone la aceptación racional bajo las condiciones ideales definidas en el proceso argumentativo. Por ello, la corrección normativa es un concepto epistémico⁵³⁹. Pero, ¿cómo adquiere el ámbito práctico un fundamento intersubjetivo si no contamos con ninguna referencia que trascienda la justificación? Mediante un principio de universalización que convierte en objeto de consenso a los intereses generalizables⁵⁴⁰. La posibilidad de establecer necesidades comunes y susceptibles de consenso es la que le confiere el carácter racional al discurso práctico en la medida en que de este modo se

⁵³⁸ *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 86-87. Habermas se enfrenta así, tanto a la posición defendida por el derecho natural clásico (que identifica la verdad de los enunciados normativos con la verdad de los enunciados descriptivos), como al nominalismo y al empirismo que, sencillamente, niegan la verdad de los enunciados normativos; véase: “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 127. Tugendhat critica a Habermas por basarse en un modelo fuerte de la fundamentación de normas que éste revisa en la segunda edición de *Conciencia moral y acción comunicativa*. En la primera edición de *Conciencia moral y acción comunicativa* el autor frankfurtiano comete el error de defender una justificación fuerte de las normas al incluir en la premisa la conclusión a la que pretende llegar: que las normas, para poder ser justificadas, tenían que contar con la aceptación de todas las personas afectadas; véase: *Aclaraciones a la ética del discurso*, nota 7, pp. 16-17 o *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, nota 65, p. 76. A su vez, Habermas critica el planteamiento de Tugendhat por entender los procesos argumentativos como procesos dependientes de la voluntad (lo que no le permite distinguir entre validez y vigencia social de las normas). En este sentido, Tugendhat no cuenta con recursos teóricos suficientes, afirma Habermas, para evitar la falacia genética de la que Durkheim nos previno; véase: *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 94-97.

⁵³⁹ *Verdad y justificación*, p. 285. Procedimiento epistémico que, obviamente, no es infalible: podemos errar respecto a las presuposiciones de la argumentación o a la hora de preveer las circunstancias relevantes. Estos errores pueden producirse en la medida en que el acuerdo moral se alcanza en el doble nivel de fundamentación y aplicación.

⁵⁴⁰ Véase: “Dos observaciones en torno al discurso práctico”, *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 305-313. La ética discursiva se centra en el ámbito moral –en el ámbito de lo justo– porque es ésta la esfera que permite resolver las discusiones mediante la referencia a intereses generalizables. La moral se plantea la forma en que las relaciones interpersonales se pueden regular legítimamente. En cada contexto se define un acuerdo sobre lo justo, afirma Habermas, que permite medir dicha legitimidad. Según se va asimilando la complejidad social, la noción de imparcialidad (que ya no afecta sólo a las cuestiones de aplicación sino también a las de fundamentación) explicita una noción de justicia cada vez más abstracta; véase: *Verdad y justificación*, p. 292. La discusión con Rawls sobre la posibilidad de estructurar o no una correcta teoría de la justicia tomando como fundamento los mecanismos procedimentales propuestos por Habermas se expone en: Habermas/Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, pp. 64-71; véase también: T. McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca nueva, Madrid, 1997, pp. 35-62. La diferenciación establecida por Habermas entre criterios relativos a la vida buena y criterios relativos a la justicia ha sido objeto de crítica argumentándose que dicha distinción puede derivar de una concepción teórica cuyas características se asocian al universalismo abstracto y al formalismo; véase: C. Taylor, “Sprache und Gesellschaft”, A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*, pp. 35-72. Para un análisis de cómo la fe religiosa desplaza a los intereses generalizables en la propuesta teórica habermasiana, véase: V. Hernández Pedrero, “Ética, religión y mística. <Menos teme a la muerte>”, *Laguna. Revista de Filosofía*, 24, marzo 2009, pp. 83-95. Véase también: P. Flores D’Arcais, “Once tesis contra Habermas”, *Claves de razón práctica*, 179, 2008, pp. 56-60 y V. Hernández Pedrero, “Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso”, Hernández Pedrero, et al., *Commutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Laertes, Barcelona, 1992.

trasciende el plano de la mera subjetividad⁵⁴¹. El tránsito del ámbito subjetivo al público viene garantizado por las exigencias intersubjetivas asumidas por los sujetos socializados y competentes. Esta exigencia intersubjetiva tiene su reflejo en un procedimiento argumentativo capaz de sustituir, en el seno de la ética del discurso, el imperativo categórico kantiano:

...la interpretación intersubjetivista del imperativo categórico sólo pretende ser una explicación de su significado básico, no una interpretación que reconduzca este significado en otra dirección. La transición de una reflexión monológica al diálogo pone de manifiesto un rasgo del procedimiento de universalización que permaneció implícito hasta el surgimiento de una nueva forma de conciencia histórica, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX. Tan pronto como percibimos la historia y la cultura como fuentes de una abrumadora variedad de formas simbólicas, y de la singularidad de las identidades individuales y colectivas, también nos damos cuenta del reto que supone, en consecuencia, el pluralismo epistémico. (...) Esta multiplicidad de perspectivas interpretativas es la razón por la cual el significado del principio de universalización no queda suficientemente agotado por ninguna reflexión monológica a partir de la cual las máximas serían aceptables, *desde mi punto de vista*, como ley general. Sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común. Se supone que debemos interesarnos por cómo procedería cada uno de los demás participantes, desde su propia perspectiva, para la universalización de todos los intereses implicados. El discurso práctico puede interpretarse así como un modelo para la aplicación recurrente del imperativo categórico⁵⁴².

La ética discursiva se fundamenta en el denominado “principio D”, principio según el cual sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pueden ser objeto de la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico. A su vez, este imperativo se reduce a un “principio U”, principio de universalidad que actúa como una regla de tipo argumentativo: “las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la

⁵⁴¹ Tal y como expone Habermas en las pp. 34-35 y 39-41 de *Teoría de la acción comunicativa I*, también en el caso de las emisiones evaluativas (el deseo de viajar o el rechazo a la guerra, por ejemplo) se pueden esgrimir buenas razones en la medida en que se justifiquen recurriendo a juicios de valor. Los estándares de valor no tienen el carácter intersubjetivo de las normas aceptadas. En la crítica de los estándares de valor también se utiliza el recurso proporcionado por el mejor argumento, pero no con la misma finalidad que en la crítica de la pretensión de verdad o de rectitud: en este caso no estamos hablando de una validez universal sino de una validez restringida a un mundo de la vida concreto y a una forma de vida particular. Los estándares de valor pueden, a lo sumo, representar un interés común para un grupo concreto de afectadas y afectados. Ahora bien, lo que sí podemos hacer, afirma Habermas, es diferenciar entre un uso racional o irracional de dichos estándares de valor. El uso racional se produce cuando los demás miembros del mundo de la vida se identifican con las descripciones del actor en la medida en que en esas circunstancias hubiesen reaccionado de manera parecida. El uso irracional, por el contrario, se caracteriza por su naturaleza privada. Dentro de este contexto de las evaluaciones privadas hay que distinguir, no obstante, las que poseen un carácter innovador, ya que en este caso es su autenticidad expresiva la que marca su carácter distintivo. Este ámbito valorativo se justifica mediante la crítica estética (al menos en los casos paradigmáticos). Esta crítica estética es una variación argumentativa en la que el nivel productivo se evalúa utilizando como criterio la autenticidad, de forma que la experiencia de autenticidad define el motivo racional por el que aceptar un estándar de valor determinado; véase también: *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 66-69.

⁵⁴² *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, pp. 22-24.

satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna”⁵⁴³. Si el ámbito de la validez moral pretende un criterio incondicional, éste debe definirse en los términos de una inclusión cada vez más amplia de sujetos y pretensiones. Al procurar el acuerdo único en los casos de conflicto moral se está presuponiendo que la moral válida se extiende a un mundo social único que incluya igualitariamente a todos los sujetos y a todas las pretensiones. El punto de vista moral (que es el que nos permite configurar idealmente un mundo social ampliado y regulado con legitimidad) puede representar, por tanto, el equivalente del mundo objetivo para el ámbito práctico⁵⁴⁴. Esta noción de un mundo moral común no es una referencia elegida casualmente sino que implica la proyección de las presuposiciones comunicativas que definen la argumentación. De esta forma, el universalismo igualitario que asumen los participantes en un proceso argumentativo explica el carácter universal de las relaciones interpersonales.

⁵⁴³ *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 16. La ética discursiva (que se define como una ética cognitivista que se fundamenta en la pragmática formal) tiene como objetivo prioritario explicar el punto de vista moral. Ahora bien, la pretensión de universalidad de los enunciados morales ha de comprobarse por medio de argumentaciones fácticas: la ética discursiva hace depender, por tanto, la fundamentación de los discursos. Por este motivo, la fundamentación se basa en un principio discursivo de universalización según el cual: “Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales”, *Facticidad y validez*, p. 172. Este principio discursivo de universalización se constituye como criterio de valoración moral, o sea, como punto de vista moral. No obstante, el principio discursivo de universalización no resulta demasiado útil cuando de lo que se trata es de elucidar qué debemos hacer en una situación concreta. Es necesario, por tanto, cubrir el ámbito de aplicación de la razón práctica con un principio (el principio de adecuación) que facilite el tránsito de la teoría a la praxis. La esfera práctica cubre la exigencia de racionalidad haciendo un uso conjunto del principio discursivo de universalización y el principio de adecuación. Para la crítica que incide en cómo el carácter cognitivista de la ética discursiva habermasiana se convierte en un defecto al obviar la capacidad autolegislativa del sujeto, véase por ejemplo: G. Vilar, *La razón insatisfecha*, Crítica, Barcelona, 1999. Por otro lado, Jiménez Redondo califica la argumentación habermasiana como una desmesura, desmesura heredera por este autor de la tradición kantiana y hegeliana, véase: “Introducción” a *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 46. Habermas nos recuerda, por otro lado, cómo la interpretación que H. Arendt hace de la *Crítica del juicio* coincide con la interpretación que hace Mead de la *Crítica de la razón práctica* al configurar ambas una ética comunicativa que asocia el proceso discursivo con la razón práctica; véase: “Alfred Schütz. La Graduate Faculty de la New School of Social Research”, op. cit., p. 361. Véase también: R. Coles, “Identity and difference in the ethical positions of Adorno and Habermas”, S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, pp. 19-45 y J. D. Moon, “Practical discourse and communicative ethics”, ibídem, pp. 143-164. La crítica formulada por Hegel a Kant sirve de motivación a Habermas para el refinamiento de la ética del discurso que lleva a cabo en la década de los noventa; véase: Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit. y Apel (ed.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁵⁴⁴ Véase por ejemplo: *La inclusión del otro* (sobre todo la parte primera). En *Aclaraciones a la ética del discurso* Habermas insiste en el hecho de que el punto de vista moral (punto de vista desde el que se evalúa de manera imparcial las cuestiones morales) no puede concebirse fuera del contexto intersubjetivo en el que los sujetos que participan definen relaciones interpersonales y admiten obligaciones. Este punto de vista moral se distingue del ámbito de la eticidad particular en la medida en que implica una idealización que anticipa una idea regulativa; véase, por ejemplo: op. cit., pp. 159-166. Véase también: A. Prior Olmos, “Habermas y el universalismo moral”, *Δοίμωv*, Revista de Filosofía, nº 7, 1993, pp. 145-155.

En este sentido, Habermas somete a crítica el argumento defendido por C. Lafont⁵⁴⁵, quien defiende que el discurso práctico maneja categorías similares al discurso teórico en la medida en que remite a una esfera de intereses universales cuya existencia juega una función similar a la suposición de un mundo objetivo. Sin embargo, objeta el autor frankfurtiano, Lafont comete un error cuando considera dichos intereses generalizables como un ámbito objetual: la noción de interés generalizable entra en juego cuando se operacionaliza el procedimiento de formar juicios de manera imparcial. Esta noción no debe ser objeto de ontologización en la medida en que estaríamos cometiendo el grave error de obviar el proceso de formación de unas normas que deben ser reconocidas gracias a las valoraciones de los intereses que llevan a cabo los participantes adoptando una actitud realizativa, nunca una actitud objetivante⁵⁴⁶. Equiparando mundo objetivo y moral, Lafont no tiene en cuenta la función adicional que deben cumplir los discursos prácticos: la sensibilización mutua de los participantes frente a la concepción que los demás tienen sobre el mundo y sobre ellos mismos. En la medida en que en los discursos prácticos los participantes son también afectados, la exigencia de sinceridad impone el autodistanciamiento y la capacidad de criticar los autoengaños; la ecuanimidad implica ponerse en lugar de los demás. En este sentido, puntualiza el autor frankfurtiano, la forma de comunicación de los discursos prácticos posee un potencial liberador.

Lo que no podemos someter a crítica es la forma comunicativa que nos impone discutir las cuestiones morales mediante el uso de razones. Cuando el trasfondo normativo se problematiza aceptamos la práctica argumentativa y determinados presupuestos que exigen la inclusión de las pretensiones planteadas por todas las personas afectadas por el proceso interactivo. Prescindiendo de una visión omnicompreensiva del mundo, la labor de definir un sistema de reglas universales que se imponga como obligatorio por razones intrínsecas, y sin recurrir a sanciones, sólo puede llevarse a cabo a través del acuerdo discursivo: “la prosecución de la acción comunicativa por medios discursivos pertenece a la forma comunicativa de vida en la que nos encontramos ya siempre, sin alternativa posible”⁵⁴⁷. Para garantizar este principio es imprescindible que seamos capaces de criticar, al igual que ocurre en el discurso teórico, el marco conceptual que nos sirve de referencia. Esta capacidad de crítica es fundamental en la medida en que

⁵⁴⁵ Véase: C. Lafont, “Pluralism and Universalism in Discourse Ethics”, A. Nascimento (ed.), *A Matter of Discourse. Community and Communication*, Aldershot, Ashgate, 1998.

⁵⁴⁶ Lo que no es óbice, matiza Habermas, para admitir necesidades antropológicamente profundas como la salud o la integridad física.

⁵⁴⁷ *Verdad y justificación*, pp. 302-303.

el poder de un argumento para generar consenso depende de que el sistema de lenguaje que interpreta la norma y las necesidades generales sea el adecuado. La adecuación del lenguaje moral se evalúa en la medida en que permita a los sujetos una interpretación veraz de las necesidades, de ahí que sea posible y deseable, afirma Habermas, criticar todo aquel sistema de lenguaje que no se adapte a tal exigencia⁵⁴⁸. Cumpliendo con estos requisitos, la validez normativa adquiere un fundamento tan vinculante como la noción de verdad sin incurrir, eso sí, en prejuicios empiristas⁵⁴⁹. Para justificar esta tesis Habermas ofrece un controvertido argumento:

El hallazgo de la psicología de que el discernimiento o la intelección (*Einsicht*) moral nos obliga a “hacer lo correcto simplemente porque es lo correcto”, habla a favor de una interpretación análoga a la verdad de aquella pretensión de validez con la que se presentan las normas morales. Las investigaciones psicológicas prueban que los niños aprenden muy temprano a distinguir las prohibiciones morales incondicionales de otras reglas sociales o de meras convenciones⁵⁵⁰.

La psicología del desarrollo cognitivista, que aplica la noción de aprendizaje al desarrollo de la conciencia moral, utiliza una noción semejante a la verdad para evaluar los juicios morales considerados correctos, afirma Habermas. Recurriendo a Piaget, defiende que el mundo social juega un papel similar al mundo objetivo en el desarrollo de la conciencia moral: mediante un proceso de abstracción reflexiva la niña y el niño adquieren, al relacionarse con el mundo social, los conceptos y las perspectivas adecuadas para enjuiciar moralmente los conflictos de acción. Por tal motivo, la teoría genética del conocimiento conserva (a pesar de su perspectiva constructivista) un núcleo realista: las características invariables del mundo social definen la competencia moral de los sujetos explicando la validez universal de los juicios. Esta perspectiva teórica, que considera el desarrollo moral como análogo al desarrollo cognitivo, tiene dos claras ventajas: por un lado, permite explicar la validez intrínseca de las normas morales y, por otro, permite diferenciar entre las normas morales que merecen el reconocimiento

⁵⁴⁸ “Teorías de la verdad”, op. cit., p. 150.

⁵⁴⁹ De una errónea concepción empirista de la validez de las normas deriva, según defiende Habermas, la interpretación inadecuada de los sentimientos morales. El lenguaje moral está formado por tres tipos de manifestaciones: por los juicios, que definen cómo debemos comportarnos; por las reacciones de aprobación o rechazo, y por las razones mediante las cuales se justifica tal actitud de aprobación o rechazo. A su vez, estas tomas de postura expresan, por una parte, una afirmación o negación motivada racionalmente y que se adopta frente a los enunciados; por otra parte, reflejan reacciones de tipo afectivo frente a comportamientos que se consideran correctos o incorrectos. Debido a la forma lingüística que asumen, los sentimientos pueden desempeñar la función de razones en los discursos prácticos (de la misma manera que las observaciones lo hacen en los discursos empíricos). Esta perspectiva teórica contradice la postura según la cual los sentimientos morales son meros premios o castigos que una comunidad impone con el objetivo de conservar un acuerdo de tipo normativo o perpetuar una forma cultural.

⁵⁵⁰ *Verdad y justificación*, p. 268.

intersubjetivo y aquellas que sólo son reconocidas de facto. Sin embargo, esta perspectiva teórica también genera una seria duda relacionada con el hecho de si debemos asumir o no el realismo moral. Esta duda se fundamenta en dos motivos: en primer lugar, porque tendríamos que hacer frente a los riesgos que encierra la falacia naturalista; en segundo lugar, porque dicho realismo moral se ve afectado por la constitución histórica del mundo social de una forma diferente al ámbito empírico⁵⁵¹.

Al igual que ocurre con la noción de verdad, Habermas debe enfrentarse al problema de cómo conciliar una visión realista y antirrealista de las prácticas sociales. Es una visión realista en la medida en que quiere garantizar la objetividad de dicho ámbito (objetividad entendida en los términos de convergencia o “única respuesta correcta”); es antirrealista en la medida en que le niega un fundamento ontológico. Para compatibilizar estas dos tendencias recurre a la justificación, criterio adaptado a los presupuestos pragmáticos del procedimiento argumentativo. Pero, ¿cómo puede Habermas garantizar que un procedimiento justificativo constituya el fundamento de una práctica social? ¿Podemos hablar de justificación si no se presupone la existencia de un punto de convergencia externo que pueda acabar conociéndose? Para hacer frente a estos problemas, Habermas convierte la validez en una especie de metacriterio al que se subordina la corrección práctica haciendo que lo correcto dependa de la justificación argumentativa⁵⁵². Pero, tal y como defiende C. Lafont⁵⁵³, la corrección de una norma no puede depender de que ésta sea aceptada como tal en unas condiciones ideales sino de que dicha norma preserve un interés universalizable. Si la existencia de una concepción formal del mundo objetivo salvaguarda las connotaciones realistas de la verdad, la presuposición formal de un ámbito de intereses generalizables, defiende esta autora, podría evitar los problemas que derivan del hecho de que la corrección práctica se defina en relación a un procedimiento de justificación. Por tanto, Habermas podría evitar este escollo teórico recurriendo a su propia concepción formal de mundo, tal y como ha hecho para definir una noción de verdad no epistémica. Presuponer la existencia de un mundo social cuyas normas reflejen los intereses comunes de las personas implicadas es una presuposición necesaria, sigue argumentando Lafont, en la medida en que forma parte de

⁵⁵¹ Para una extensa discusión sobre la inserción histórica de la razón práctica, entendida como una ética formalista ligada al análisis del sentido interno de las pretensiones de validez, véase: “Réplica a objeciones”, op. cit., pp. 437-452; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 76-77, y J. L. Zalabardo García-Muro, “La fundamentación teórica de la razón práctica. El programa de la pragmática universal de Jürgen Habermas”, *Zona Abierta*, 41-42, octubre 1986-marzo 1987, pp. 221-258.

⁵⁵² Véase: C. S. Nino, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

⁵⁵³ “Pluralism and Universalisms in Discourse Ethics”, op. cit., pp. 55-78.

la función referencial del lenguaje. Aceptar esta hipótesis no implica, al contrario de lo que piensa Habermas, ontologizar los hechos morales: dicha referencia se limita a los intereses generalizables. De esta manera, concluye esta autora, podemos evitar las ambigüedades del planteamiento habermasiano sin poner en peligro el realismo sin representaciones exigido por el pragmatismo kantiano⁵⁵⁴.

Si bien coincido plenamente con la crítica que Cristina Lafont formula al hecho de que Habermas identifique el fundamento de la corrección práctica con la justificación argumentativa, no estoy de acuerdo con esta autora en la solución propuesta. Su hipótesis plantea la presuposición formal de un mundo social constituido a partir de un sistema de intereses generalizables. La pregunta que me planteo es: ¿cómo podemos definir dicho sistema de intereses generalizables?; ¿existe algún criterio o parámetro objetivo que sirva como referente a la hora de definir dicho sistema? La presuposición formal de un mundo social (es decir, de un mundo sin contenido), ¿tendría alguna rentabilidad teórica, más allá de la mera complejización conceptual? Evidentemente, no es objetivo de este trabajo dar respuesta al complejo problema del fundamento de las normas. Sin embargo, sí me gustaría al menos incidir en la reivindicación que he planteado a lo largo de este trabajo: es imprescindible que las disciplinas sociales reconozcan teóricamente al sujeto empírico. Esto, que puede parecer una obviedad, es algo que Habermas pasa por alto. Este autor propone un modelo ideal de sujeto cuya adopción de perspectivas recíprocas está perfectamente adaptada a las exigencias ideales de una ética discursiva concebida según los presupuestos de la pragmática formal. Tal y como denuncia J. C. Velasco⁵⁵⁵, la naturaleza ideal del planteamiento habermasiano no es sólo criticable por su carácter irreal sino porque se basa en una imagen totalmente empobrecida de los sujetos. Yo diría, más bien, que Habermas ofrece una imagen distorsionada del ser humano. Se habla de un sujeto competente para la interacción comunicativa y, por ende, para la interacción racional. Aplicando esta capacidad al ámbito práctico, dichos sujetos son capaces de justificar el fundamento normativo de una sociedad insertándose en procesos argumentativos en los que se concreta los presupuestos ideales del diálogo irrestricto. Este proceso se regula por un principio universal que convierte en objeto de consenso a los intereses generalizables procurando, de esta forma, el orden social⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ Pere Fabra también se identifica con el planteamiento de Lafont, tal y como pone de manifiesto en op. cit., pp. 381-386.

⁵⁵⁵ *Para leer a Habermas*, p. 46.

⁵⁵⁶ Clarificar la noción de acción social implica tratar también el tema, siempre problemático, del orden social; véase: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, op. cit., p. 479; *Conciencia*

Definir el orden social cuando se parte de un modelo racional de sujeto, capaz de interactuar en condiciones ideales de habla y competente para establecer un consenso sobre intereses generalizables, no parece una labor teórica complicada. El problema surge cuando intentamos aplicar dichos presupuestos a los conflictos concretos que surgen en sociedades concretas. Estas situaciones sólo son tenidas en consideración por el autor frankfurtiano para, señalándolas como casos desviados o patológicos, reivindicar una forma de vida adaptada a los principios de su teoría comunicativa. La resolución de conflictos depende, por tanto, de la evolución histórica de una forma de racionalidad: la racionalidad comunicativa. ¿Qué argumentos ofrece Habermas para justificar esta posibilidad? Una pragmática formal fundamentada en el giro lingüístico, incapaz de dar cuenta de los sujetos y de las condiciones empíricas de vida. Reivindico sin fisuras el enfoque teórico-práctico e interdisciplinar del planteamiento habermasiano. Por lo demás, considero que su propuesta es un claro ejemplo de cómo una perspectiva dualista está abocada a obviar los problemas más relevantes.

moral y acción comunicativa, p. 157 o *Pensamiento postmetafísico*, pp. 85-91. En relación al debate sobre el orden social y el problema de su legitimidad, Habermas se plantea también el tema de la desobediencia civil. Este autor valora positivamente la desobediencia civil como recurso pacífico para consolidar la formación política en los sistemas democráticos. Ahora bien, a pesar de la valoración positiva que podemos hacer de la desobediencia civil, este tipo de actuación debe ser sancionado, defiende, con el objetivo de evitar que un tipo de acción excepcional como ésta se normalice. Una limitación impuesta a esta vía de protesta es el respeto a la Constitución. Este marco constitucional, no obstante, debe concebirse como inconcluso y revisable. Los trabajos más representativos que Habermas dedica al tema de la desobediencia civil son: “La desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de Derecho” y “Derecho y violencia. Un trauma alemán”, *Ensayos políticos*, pp. 51-89 (estos artículos los escribe en el año 1983, en el contexto de las manifestaciones pacifistas que tuvieron lugar ese año en contra de los euromisiles) y *Facticidad y validez*. Habermas analiza la propuesta de K. Heinrich, autor que concibe la protesta como forma de evitar la autodestrucción, en: “De la dificultad de decir que no”, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 392-398; véase: K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1964.

CAPÍTULO 7

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA NOCIÓN DUALISTA DE TOTALIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA PSICOLOGÍA POPULAR

La propuesta teórica de Jürgen Habermas es digna de elogios por muchos motivos. El primero de ellos, por defender una perspectiva holista y fundamentadora de la teoría de la sociedad. En un momento histórico en el que se reclama la desaparición de las teorías generales por representar metarrelatos no acordes con la nueva configuración social, es merecedor de reconocimiento el empeño habermasiano por definir una teoría crítica que, combinando pertinentemente los ámbitos teórico y práctico, reivindique la posibilidad de una transformación social. Este proyecto suma un valor añadido al centrar su análisis en la esfera comunicativa. Atribuir protagonismo teórico a la comunicación compromete a este autor con una de las investigaciones más complejas del ámbito social al exigir el análisis de un proceso interactivo en el que confluyen factores de gran dificultad descriptiva que obligan, además, a adoptar un enfoque interdisciplinar. Pero, lejos de amedrentarse por la complicación de la tarea a emprender, Habermas acomete esta demanda con gran maestría convirtiéndola en una de las características más representativas de su propuesta teórica. De esta forma, y en ocasiones en clara oposición a las tesis defendidas por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, aborda el análisis del pragmatismo de Peirce, del interaccionismo simbólico, de teorías sociológicas como la de Marx, Durkheim, Weber o Parsons, de la lingüística de Chomsky, de la psicología evolutiva de Piaget, de la teoría de los actos de habla de Austin o Searle, y un largo etcétera. Esta importante aportación convierte a la teoría comunicativa habermasiana en una de las principales precursoras de la apertura de la filosofía continental hacia temas o perspectivas que marcan un punto de inflexión en su planteamiento tradicional, logrando atraer así la atención de múltiples disciplinas. Tal y como indiqué al inicio, es justo y merecido, por tanto, todo reconocimiento del que pueda ser objeto un proyecto teórico de tal naturaleza. Sin embargo, y como no podría ser de otra manera habida cuenta de la complejidad de la empresa proyectada, también existen en la misma carencias e incorrecciones que deben ser examinadas. A lo largo de este trabajo hemos insistido en algunas deficiencias que derivan de la tesis anticientificista defendida por el autor frankfurtiano, deficiencias que tienen un claro reflejo en la teoría del significado y en los límites impuestos a su análisis. He considerado pertinente

desarrollar un examen crítico aplicando esta perspectiva porque, coincidiendo con el propio Habermas, creo que el debatido fundamento del ámbito social depende, precisamente, de la noción de significado. A diferencia del autor frankfurtiano defendiendo, sin embargo, que para emprender dicho análisis debemos asumir las tesis del mentalismo científico.

7.1. Un análisis materialista del significado

Tal y como expusimos en el capítulo primero, Habermas aprovecha los errores cometidos por el positivismo lógico para fundamentar una actitud anticientificista que convierte en *leit motiv* de su propuesta teórica. Lidiando en el debate sostenido por Mary Hesse (quien defiende que en las ciencias naturales los datos son indisociables de las categorías teóricas) y Giddens⁵⁵⁷ (quien reivindica la dualidad de método al defender la existencia de una doble hermenéutica en el ámbito social), el autor frankfurtiano resuelve la discusión a favor del antipositivismo afirmando que las disciplinas sociales exigen un análisis interpretativo que deja sin objeto la reivindicación de una ciencia unificada. De esta forma, defiende que las disciplinas sociales sólo pueden proceder en términos comprensivos debido a que su naturaleza simbólicamente estructurada impide todo acceso científicista. Creo, no obstante, que Habermas sustenta su anticientificismo en un error: creer que todo sistema debe concebirse como una totalidad metafísica.

Habermas considera la sociedad y el sujeto como totalidades. Esta noción de totalidad puede utilizarse en dos sentidos fundamentales: como entidad metafísica o como entidad sistémica. Si concebimos la sociedad y el sujeto como totalidades metafísicas, posibilidad por la que opta Habermas, lo lógico es concluir que no es posible su análisis científico; si por el contrario concebimos la totalidad como un sistema organizado en el que no es posible reducir la descripción del conjunto a la suma de sus componentes, no existirían razones *a priori* para justificar la imposibilidad de una investigación científica. Un sistema adquiere un nivel de organización del que pueden surgir propiedades emergentes no reductibles a los elementos integrantes, pero esto no implica que dichas propiedades no posean una naturaleza material y que, por tanto, no puedan ser objeto de conocimiento científico. (Si admitiésemos esta hipótesis estaríamos negando, por ejemplo, la posibilidad de la investigación biológica de la célula o el análisis químico del agua al constituirse como una propiedad emergente que no puede describirse por la mera

⁵⁵⁷ *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, London/ Basic Books, New York, 1976.

suma de oxígeno e hidrógeno). Un error muy extendido en el ámbito social, error del que participa el propio Habermas, es creer que las propiedades emergentes impiden que sistemas como la sociedad y el sujeto puedan ser objeto de una investigación científica. Según afirma el autor frankfurtiano, hay que distinguir la noción de sistema, como es el caso de la economía y la burocracia que sí pueden ser explicados en términos cibernéticos, de la noción de sociedad y sujeto que, concebidas como totalidades, sólo pueden ser analizadas en el marco de una teoría general que fundamenta su actuación en los recursos proporcionados por el lenguaje ordinario. Cuando tratamos con totalidades, afirma Habermas, los límites del conocimiento los impone la psicología popular. Para justificar esta afirmación, el autor frankfurtiano recurre a un argumento muy socorrido en el ámbito social por medio del cual se defiende que optar por el dualismo metodológico no es cuestión de voluntad teórica: lo que impide la investigación objetivista de la sociedad y el sujeto es la naturaleza no física del significado. Este argumento, no obstante, incurre en un doble error: 1) confundir lo físico con lo material y 2) sostener una visión inductivista de la ciencia.

Para abordar el análisis del significado sería de gran ayuda no confundir la materia con la organización física. La materia es la sustancia de la realidad que puede adoptar diversos niveles de organización. Estos niveles de organización se caracterizan por su mayor o menor grado de complejidad, pudiéndose distinguir entre el nivel físico, el químico, el biológico, el psicológico y el social. Una cosa es, por tanto, la materia y otra distinta la forma más elemental de organización que conocemos como estructura física; en consecuencia, los niveles psicológico y social son ámbitos materiales que no tienen por qué adoptar necesariamente una estructura física. Si tenemos en cuenta que el significado es el elemento representativo del ámbito psicosocial, que dicho ámbito se define como una esfera material y que lo material puede ser objeto de análisis científico, ¿qué imposibilita entonces que el significado sea considerado como un fenómeno material apto para el conocimiento científico? Contra esta propuesta se puede esgrimir el argumento de que no contamos con una definición precisa de lo que es la materia y que, por tanto, cualquier alternativa teórica que remita a dicha noción está abocada a cierto grado de imprecisión. Aceptando el argumento, la respuesta también resulta obvia: si es la indefinición de la materia la que impide la consolidación de la propuesta científicista, la misma razón imposibilita el anticientificismo. Si no existe un fundamento sólido para justificar el científicismo, la carencia de dicho fundamento también impediría la consolidación del planteamiento alternativo. Sin tener en cuenta esta posible objeción,

Habermas defiende sin ambages el anticientificismo. Identificando la estructura física con la materia, remite a una visión inductivista de la ciencia en la que ésta se concibe como ciencia empírico-analítica. Afirmando que la ciencia actúa de forma analítica, incide en una metodología atomista que impide su aplicación a la sociedad y al sujeto, entendidos como totalidades⁵⁵⁸.

Para defender la naturaleza atomista o analítica del ámbito natural, y derivar de ahí la imposibilidad de su aplicación a la esfera social, este autor concibe el conocimiento científico como un conocimiento sometido a exigencias inductivas y empíricas. Asumiendo el razonamiento de que el conocimiento científico se restringe al ámbito empírico, y éste a la esfera de los objetos físicamente estructurados y directamente observables, Habermas concluye, en oportuna coincidencia con sus premisas antipositivistas, que el método científico no es aplicable a un ámbito como el social. Los errores que subyacen a este razonamiento remiten, por un lado, a la ya mencionada confusión de materia y organización física y, por otro, a una concepción caduca del proceder científico. A partir del debate desarrollado en el seno del positivismo lógico por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend se admite que para elaborar hipótesis científicas no es necesario recurrir a la inducción o a objetos físicamente estructurados que sean directamente observables. El presupuesto que subyace a este requisito es el de que la ciencia natural busca una especie de descripción especular del objeto que aproxime su explicación a la “cosa en sí”. No es preocupación de la ciencia, sino más bien de la Filosofía, reivindicar una noción de verdad que capte la esencia del objeto. La ciencia no se preocupa por describir, en un sentido esencialista, cómo son realmente las cosas: su objetivo se reduce a describir con mayor nivel de precisión que el conocimiento ordinario. No es objetivo de la ciencia facilitar verdades absolutas que justifiquen de manera inamovible una teoría, la finalidad es suministrar criterios que ayuden a optar por aquella teoría que permita comprobar de forma más precisa cuál es el grado de adecuación a los hechos, dando lugar a una capacidad predictiva que puede transformarse en rendimientos tecnológicos.

Pues bien, si es posible actualizar la imagen de la ciencia trascendiendo las exigencias inductivas y empiristas, ¿qué razones puede seguir esgrimiendo Habermas para rechazar el proyecto de una ciencia unificada? La necesidad de preservar los presupuestos dualistas y anticientificistas de su teoría comunicativa. Desde los primeros

⁵⁵⁸ Por este motivo, Habermas no puede admitir la aplicación de la teoría de sistemas al ámbito social (como pretende Parsons) o al ámbito individual (como pretende Luhmann).

planteamientos epistemológicos expuestos en *Conocimiento e interés*, el autor frankfurtiano manifiesta claramente un dualismo ontológico que le aboca a un dualismo de tipo metodológico incompatible con las tesis de la ciencia unificada. En esta primera etapa de su trayectoria teórica Habermas no se preocupa por ofrecer un fundamento a dicho dualismo; sustituyendo el paradigma de la conciencia por el paradigma comunicativo dicho fundamento sigue siendo inexistente.

Partiendo de esta opción dualista y anticientificista, Habermas clasifica el conocimiento en dos grandes grupos: el conocimiento científico, que actúa en términos atomistas o analíticos sobre una realidad en la que no se involucra el sentido, y el conocimiento hermenéutico o reconstructivo, aplicable al ámbito del significado. El conocimiento científico es resultado de la racionalidad instrumental; el conocimiento reconstructivo adquiere su fundamento en una racionalidad de tipo comunicativo. Un dato que abunda en la hipótesis de que para Habermas el dualismo ontológico y metodológico es un requisito incuestionable lo proporciona el hecho de que opte por la Sociología, y no por la Psicología, como disciplina adecuada para llevar a cabo el análisis de la racionalidad comunicativa. La opción por la Sociología la justifica argumentando que dicha disciplina ha centrado su análisis en la constitución simbólica de la acción huyendo de reduccionismos instrumentalistas (reduccionismo que sí ha asumido, por el contrario, la Psicología). El concepto de Sociología que maneja Habermas se distancia de cualquier enfoque científicista que la incapacite para analizar la sociedad como una totalidad fundamentada en la noción de sentido. Esta Sociología tiene que aplicar categorías para describir la tendencia a la racionalización de las sociedades modernas aplicando una metodología competente, metodología que siempre se definiría en términos ordinarios, con el objetivo de aprehender la vinculación de significado y validez. Creo, sin embargo, que la descripción sociológica de la racionalidad comunicativa no logra dar respuesta a aquellos planteamientos críticos que no estén predispuestos a aceptar las tesis dualistas.

La racionalidad comunicativa se basa en una noción de interacción social en la que participan sujetos competentes para someter a crítica racional las pretensiones de validez. Estos sujetos racionales anticipan unos presupuestos ideales según los cuales las personas implicadas en el proceso interactivo van a actuar aportando los mejores argumentos, en igualdad de condiciones y libres de cualquier tipo de coacción. La pregunta es: ¿en qué circunstancia cotidiana se cumple con los presupuestos de la racionalidad comunicativa? Habermas se ve obligado a introducir en su propuesta una

noción contrafáctica de racionalidad con el objetivo de que las premisas dualistas y anticientificistas de las que parte puedan sostenerse. Esta noción contrafáctica le genera problemas, por un lado, a la hora de establecer nítidamente los límites con la racionalidad instrumental en la medida en que es difícil pensar en un acto de habla que no sea intencional, es decir, que no persiga una finalidad. Pero la noción procedimental de racionalidad también genera problemas a la hora de justificar su carácter universal. Para demostrar este carácter, Habermas propone la existencia de una base de validez para la que no aporta ningún tipo de fundamentación. El autor de *Teoría de la acción comunicativa* utiliza el análisis sociológico de las esferas de valor weberianas para satisfacer la necesidad dualista de proyectar un modelo trascendental de sujeto: dicho sujeto se convierte en portador de una racionalidad comunicativa que lo capacita para aportar los mejores argumentos en el empeño de establecer un consenso. Privilegiando las interacciones orientadas al entendimiento en las que la persona con la que interactúa se concibe como un *alter ego*, Habermas expulsa de su análisis situaciones cotidianas que pueden fácilmente poner en entredicho sus afirmaciones.

A la actuación cotidiana de los sujetos les subyace normalmente intentos racionalizadores (es decir, intentos que tienen como objetivo justificar sus comportamientos). Estos mecanismos de justificación suelen discurrir bajo la influencia de visiones distorsionadas de la realidad, de hábitos o costumbres sociales, de creencias religiosas y recuerdos falsos que distorsionan el procedimiento crítico representado por la racionalidad comunicativa. Al interactuar, la exigencia de racionalidad sólo puede concebirse como un presupuesto; presupuesto que, por otro lado, puede ser fácilmente refutado. Ajeno a esta dificultad, Habermas defiende la existencia de un principio racional universal que garantiza un fundamento no cientificista al ámbito práctico. Con este empeño teórico un antipositivista como Habermas coincide con los autores positivistas al defender la distinción analítico-sintético⁵⁵⁹. Con el conocimiento sintético se hace referencia a un conocimiento *a posteriori* o a un conocimiento de hechos; el conocimiento analítico se define como un conocimiento *a priori* de significados. El conocimiento analítico favorece la constitución de un mundo platónico de significados. Esta constitución platónica fundamenta la creencia en un universalismo semántico donde se manejan significados trascendentales que no pueden ser sometidos a un análisis

⁵⁵⁹ Una diferencia, no obstante, que subyace a dichos planteamientos se refiere al hecho de que, mientras los positivistas remiten el lenguaje a un análisis lógico, Habermas lo convierte en objeto de un análisis hermenéutico.

científico. Se configuran, en consecuencia, dos ámbitos de actuación metodológica debidamente diferenciados: el ámbito instrumental, que es susceptible de conocimiento científico, y el ámbito comunicativo, que sólo es accesible utilizando los recursos del lenguaje ordinario. Este lenguaje adquiere una naturaleza trascendente basando su uso en significados platónicos intersubjetivamente compartidos por medio de los cuales los sujetos se remiten al mundo.

Gracias al lenguaje ordinario los sujetos llevan a cabo operaciones de deslindes (en el sentido piagetiano) frente al mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. Estas tres nociones de mundo, que constituyen la concepción formal, no pueden confundirse con el mundo de la vida. El mundo objetivo, social y subjetivo actúan como referentes en el proceso comunicativo; el mundo de la vida, por el contrario, opera como un trasfondo de convicciones aporéticas que sirve a los sujetos como respaldo intersubjetivo a la hora de establecer un proceso interactivo. Este sistema de convicciones, que en definitiva remite a la mente de los sujetos, está implícito, posee una estructura holística y es inconocible. Lo destacable de esta definición es que Habermas no se preocupa por ofrecer una justificación de la misma, hecho que no resulta baladí si tenemos en cuenta que dicho concepto es el que le permite concebir la sociedad y el sujeto como totalidades metafísicas.

El mundo de la vida es una de las dos esferas que constituyen la noción habermasiana de sociedad; la otra esfera la conforman la economía y el poder (es decir, el sistema). El sistema sí puede ser analizado científicamente; el mundo de la vida sólo es accesible adoptando la actitud realizativa que impone el lenguaje ordinario. Como ya indicamos anteriormente, la única prueba que aporta Habermas para sustentar esta hipótesis es la propia definición. Aunque no podemos aceptar esta estrategia teórica por constituir un razonamiento falaz, lo cierto es que Habermas no puede escapar al círculo vicioso: se ve obligado a concebir como una esfera de la sociedad el mundo de la vida, y a definirlo en los términos descritos, para garantizar *ad hoc* que un ámbito de dicha sociedad se adapte a los presupuestos de la acción comunicativa. Es decir, tiene que recurrir a la falacia *petitio principii* para disimular su apuesta por el dualismo. Aunque, en principio, la adopción del concepto fenomenológico de mundo de la vida se justifica recurriendo a la premisa pragmática de que es necesario tener en cuenta los diversos contextos de interacción comunicativa, este trasfondo termina asumiendo una definición perfectamente adaptada a las exigencias dualistas, anticientificistas y universalistas de la propuesta habermasiana. El mundo de la vida se concibe *a priori* como una totalidad

metafísica, y toda aportación teórica debe asumir esta premisa. Es en este sentido en el que la teoría de la acción comunicativa se concibe como una tautología.

El mundo de la vida sirve como complemento a una noción de acción que vuelve a poner de manifiesto el empeño habermasiano por diferenciar ámbitos adaptados a sus requerimientos teóricos: me refiero a la acción comunicativa. Con la acción comunicativa Habermas busca satisfacer dos necesidades teóricas: 1) garantizar la remisión al sistema integrado por las tres pretensiones de validez y 2) garantizar que el ámbito de las acciones sociales no se restrinja a las interacciones estratégicas. La acción comunicativa, a diferencia de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramaturgica, es capaz de hacer referencia a las tres dimensiones que constituyen la noción formal de mundo. De esta manera, logra actualizar las tres esferas de validez a las que remite de manera trascendental la noción procedimental de racionalidad comunicativa. Por otra parte, al incluir la acción comunicativa con el objetivo de contrarrestar la existencia de acciones estratégicas en el ámbito social, Habermas reproduce la táctica adoptada con el concepto de mundo de la vida: definir un ámbito de interacción que salvaguarde las exigencias trascendentales de la comunicación. Frente a un modelo estratégico de interacción en el que los sujetos buscan satisfacer sus propios objetivos, la acción comunicativa convierte el entendimiento en *telos* del lenguaje: usando el lenguaje con fines comunicativos el único objetivo admisible es establecer un consenso racionalmente motivado.

En la medida en que dicho consenso lo procuran unos sujetos trascendentales que anticipan presupuestos idealizadores, la acción comunicativa no es capaz de contemplar a la sociedad empírica o al sujeto empírico. Mediando entre la racionalidad comunicativa y el mundo de la vida, la acción comunicativa describe un modelo de interacción contrafáctico. Es tan importante para Habermas sostener los presupuestos dualistas y trascendentales sobre los que se asienta la teoría de la acción comunicativa, que las reformulaciones supuestamente significativas que asume con la finalidad de solventar algunas de las deficiencias detectadas en su propuesta siguen prestando debido acatamiento. Hablo, por ejemplo, de la reformulación a la que somete la noción de racionalidad comunicativa, a la que pasa a concebir como una de las tres raíces de la racionalidad junto a la racionalidad teleológica y epistémica; me refiero también a la reforma a la que somete la noción de acción comunicativa, distinguiendo entre una forma fuerte y una forma débil. Tal y como argumento en los capítulos primero y quinto, son reformas conceptuales perfectamente diseñadas para que los pilares fundamentales sobre

los que se asienta la teoría de la acción comunicativa se mantengan intactos. Con el objetivo de abundar en esta misma dirección, Habermas adopta una interpretación del giro lingüístico y de las teorías analíticas del significado cuya finalidad es reforzar dichos presupuestos.

El que Habermas recurra al giro lingüístico no puede ocasionar ningún tipo de extrañeza. Un método que sustituye los estados mentales por palabras (es decir, que saca el significado de la mente) se adecúa sin fisuras a los requerimientos antimentalistas del autor frankfurtiano. El giro lingüístico, rescatando la vieja estrategia de los nominalistas medievales, sustituye la mente, que tiene un carácter privado, por manchas o ruidos que representan el soporte físico de los significados. La gran ventaja que ofrece esta sustitución es que, proponiendo un representante público de la mente, salva el escollo de cómo acceder a la esfera psíquica para desarrollar una teoría del significado⁵⁶⁰. Esta sustitución se lleva a cabo, sin embargo, obviando un hecho importante: cuando sustituimos los estados mentales por palabras (es decir, cuando sustituimos el significado por manchas o ruidos) no estamos analizando significados, estamos analizando significantes; centramos el análisis en la estructura sintáctica del lenguaje obviando que los aspectos más relevantes del mismo son de naturaleza mental. Si no es en la mente de los sujetos empíricos, ¿dónde radican los significados? ¿Acaso en una mente platónica constituida por significados universales? Si los significados constituyen los estados mentales, ¿qué rentabilidad puede esperarse de una estrategia teórica, como la representada por el giro lingüístico, cuyo fundamento es el antimentalismo? A Habermas no le resulta difícil contar con apoyos académicos incondicionales a la hora de promocionar las ventajas antimentalistas del giro lingüístico ya que, al defender que no es necesario abordar teóricamente el impenetrable mundo de los estados mentales, se transmite la sensación falsa de que es posible simplificar el análisis del ámbito simbólico. Dicha simplificación se procura, no obstante, a costa de eliminar al sujeto (al menos, a un sujeto poseedor de mente). Habermas prefiere asumir estas posibles contradicciones antes que admitir que la totalidad mental puede ser objeto de un análisis científicista. Eliminando a la mente, convirtiendo los significados en manchas o ruidos y admitiendo como única forma de acceso el lenguaje ordinario, Habermas protege el ámbito del significado de posibles contaminaciones psicologistas o científicistas. Para constatar la

⁵⁶⁰ Las ventajas que ofrece el giro lingüístico no son sólo metodológicas: el tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje nos permite superar la discusión planteada entre pensamiento metafísico y pensamiento antimetafísico. Ahora bien, el mérito fundamental del giro lingüístico consiste en superar la filosofía de la conciencia conservando de ella el sesgo trascendental.

importancia de esta premisa antimentalista Habermas elogia a Wittgenstein por haber realizado una importante aportación a esta perspectiva obviando, sin embargo, las deficiencias y errores que derivan de su irremediable conductismo. En este mismo contexto hay que entender la relevancia concedida por Habermas al análisis de los pronombres personales. Los pronombres personales son estructuras sintácticas que sustituyen a los sujetos empíricos. Con los pronombres personales se hace referencia, por tanto, a una estructura externa a la mente que se convierte en representante de un sujeto trascendente.

Para radicalizar las potencialidades antimentalistas del giro lingüístico Habermas propone conciliar la perspectiva analítica y hermenéutica. Con la perspectiva analítica pretende afianzar el trasfondo trascendente que necesita su propuesta; con el enfoque hermenéutico busca satisfacer las pretensiones universalistas. La convergencia del enfoque analítico y hermenéutico del giro lingüístico da lugar a un pragmatismo kantiano en el que las condiciones subjetivas se transforman en criterios intersubjetivos. Para ello, Habermas proyecta un modelo interactivo en el que se salen al encuentro sujetos capaces de criticar un sistema de pretensiones de validez con el objetivo de establecer un acuerdo racionalmente motivado. Para que dicha coordinación de acciones sea posible, los sujetos implicados comparten un trasfondo intersubjetivo (el mundo de la vida) que posibilita la remisión a significados idénticos. Para marcar diferencias con la concepción trascendental kantiana, Habermas propone hablar de una perspectiva semitrascendente cuyo objetivo es proporcionar respaldo teórico a un sujeto histórica y socialmente influido que dialoga en condiciones ideales. El objetivo es, por tanto, conciliar a Darwin con Kant.

Haciendo referencia al proyecto habermasiano, esta conciliación parece ficticia: ¿qué aportaciones empíricas puede hacer una propuesta basada en un modelo ideal de sujeto? El sujeto habermasiano es un sujeto trascendental, que no posee capacidad empírica para la interacción, limitado por el conocimiento ordinario e imposible de teorizar. La única reformulación que Habermas realiza a la filosofía de la conciencia es sustituir la imagen de un sujeto monológico por un sujeto que dialoga; pero este sujeto que dialoga es un sujeto ideal, portador de una racionalidad comunicativa que impone la orientación al entendimiento. Las dificultades del sujeto monológico kantiano radican en su innatismo y universalidad y, en este sentido, Habermas no hace ninguna aportación. El autor frankfurtiano pretende asumir las críticas de Hegel y Marx y, en consecuencia, se siente en la obligación de disimular su perspectiva trascendental concibiéndola como una

perspectiva semitrascendente. Habermas no puede renunciar a un enfoque trascendental porque es justamente éste el que le permite recluir el análisis del significado en un ámbito al que el conocimiento científico no puede acceder. La ruptura con Kant exige desprenderse completamente de las exigencias trascendentales reconociendo el carácter social de la razón; es decir, reconociendo de forma vinculante la importancia del proceso de socialización y cómo éste determina la constitución de los sujetos definiendo pautas históricas de racionalidad. Cualquier análisis que quiera prescindir de la trascendencia tiene que asumir la investigación mentalista del sujeto empírico. Si no es así, la semitrascendencia no es más que una manera elegante de referirnos a una perspectiva trascendental incapaz de realizar aportaciones sustantivas. Prueba de ello, es la teoría del significado propuesta por el autor frankfurtiano.

7.2. ¿Podemos concebir el significado fuera de la mente?

A diferencia de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas reconoce la necesidad de analizar el concepto de acción comunicativa en el contexto de una teoría del significado definida en los términos de la filosofía analítica. Para llevar a cabo este análisis comienza haciendo un repaso de las diversas teorías del significado propuestas con el objetivo de hacer una valoración de las mismas y determinar cuál de ellas puede adecuarse mejor a las exigencias del reivindicado pragmatismo kantiano. Teniendo en cuenta la importancia que juega la premisa antimentalista en el proyecto habermasiano, no es de extrañar que manifieste un rechazo explícito a adoptar la semántica intencional de Grice. Definir el significado remitiendo a las intenciones de los sujetos implicados supone una deriva mentalista que el autor frankfurtiano no puede aceptar. En este rechazo confluyen, no obstante, dos circunstancias que tendrían que ser objeto de mención: 1) Habermas formula la crítica a Grice partiendo de una serie de premisas que no se preocupa por demostrar y 2) define el modelo de interacción griceano como un modelo parasitario. El autor frankfurtiano aborda el análisis de la semántica intencional dando por hecho el fundamento de las tesis antimentalistas; a partir de esta hipótesis ya considera justificada la crítica a cualquier noción que remita a las intenciones. Pero eso no es todo. Considera, además, que al remitir a las intenciones (es decir, a los estados mentales), la semántica intencional incide en un modelo estratégico de interacción que adquiere un estatus parasitario frente al modelo basado en el

entendimiento. Una teoría del significado que remita a los estados mentales no sólo es merecedora de rechazo sino también de condena teórica.

La necesidad de salvaguardar los presupuestos trascendentes del pragmatismo kantiano también inspira la crítica de Habermas a la semántica referencial y veritativa. El error fundamental en el que incurren estas versiones formales de la semántica es que, al limitarse al ámbito cognitivo, no tienen en cuenta las diversas funciones que puede cumplir el lenguaje. ¿Qué consecuencias tiene esta renuncia según la propuesta habermasiana? Que le impiden valorar el protagonismo de un sistema de pretensiones de validez que no sólo está integrado por la verdad (que sería la pretensión encargada de hacer referencia a esa función cognitiva) sino también por la rectitud y la veracidad. (Recordemos que la importancia de esta triple referencia radica en que sirve de fundamento a la noción procedimental de racionalidad comunicativa). Para superar esta importante deficiencia, Habermas recurre a la concepción pragmática del significado, tanto a la versión del significado como uso del segundo Wittgenstein como a la versión de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. La corriente pragmática del significado ofrece dos ventajas: 1) tener en cuenta las diferentes funciones lingüísticas y 2) reconocer la importancia de la interacción, tal y como pone de manifiesto la noción de acto de habla. Ahora bien, esta corriente pragmática del significado también incurre en una serie de errores en la medida en que no concede protagonismo teórico a todos los presupuestos necesarios para sustentar el pragmatismo kantiano. De esta forma, Wittgenstein tiene que ser reformulado con el objetivo de radicalizar su noción de regla en términos trascendentales; Austin tiene que sustituir la noción de acto de habla institucionalmente ligado por un concepto que refleje la crítica racional de las pretensiones de validez, y Searle tiene que radicalizar la noción de regla esencial para reflejar un modelo racional de interacción en el que la coordinación de acciones se oriente al establecimiento de un consenso. Esta concepción pragmática del significado tiene que ser revisada, por tanto, con el objetivo de adaptarla a las necesidades de la teoría de la acción comunicativa. Esta versión adaptada se denomina pragmática formal.

La finalidad de la pragmática formal es ofrecer un contexto de reconstrucción universal explicitando la lógica que subyace a los fenómenos comunicativos. Esta labor reconstructiva afecta a unas estructuras profundas a las que hay que acceder utilizando los recursos del conocimiento ordinario. La característica más sobresaliente de la labor reconstructiva es que ésta, a diferencia del ámbito científico, no podrá nunca falsar el conocimiento preteórico en la medida en que no pueden existir intuiciones falsas. Si

interpretamos el razonamiento habermasiano, al matizar que las reconstrucciones no pueden falsar el conocimiento preteórico, da a entender que el conocimiento científico sí puede, por el contrario, falsar su ámbito de análisis. El motivo de tal circunstancia es que la explicación científica se basa en convenciones mientras que las reconstrucciones racionales lo hacen en criterios que derivan de la autocomprensión de los sujetos, es decir, del conocimiento ordinario. Este argumento esgrimido por Habermas para sustentar la definición de las ciencias reconstructivas genera, al menos, tres dudas. La primera remite al valor descriptivo del sentido común: ¿es preferible recurrir a la intuición de los sujetos que a mecanismos más refinados de explicación basados en la contrastación de hipótesis? La segunda pone en cuestión el nivel de eficacia de una descripción que se limita a constatar un conocimiento intuitivo. La tercera duda que me surge es si realmente el conocimiento científico es capaz de falsar su objeto de análisis o si, más bien, las representaciones científicas erróneas son falsadas por el objeto. A todas estas dudas creo que subyace un mismo error: Habermas no tiene en cuenta que el conocimiento intuitivo del objeto no tiene por qué coincidir con el objeto; es decir, el conocimiento intuitivo que los sujetos poseen sobre su conocimiento preteórico no tiene por qué coincidir con el conocimiento preteórico. Para aceptar esta hipótesis tenemos que partir de un modelo de sujeto capaz de autocomprenderse evitando las afirmaciones falsas que solemos manejar sobre nosotros mismos y sobre los demás. Para emprender el análisis de estas dificultades prácticas creo que ofrece mejores garantías el conocimiento científico que la reflexión filosófica representada por las ciencias reconstructivas. Las ciencias reconstructivas vuelven a ser una formulación *ad hoc* cuyo objetivo es ofrecer respaldo a una noción trascendental de entendimiento basada en la vinculación de significado y validez.

Al reconstruir la base universal de validez, la pragmática formal reivindica el vínculo de significado y pretensiones asignando el protagonismo teórico a una noción de interacción en la que la coordinación de acciones se orienta al entendimiento. El vínculo de significado y validez es, por tanto, la noción fundamental a tener en cuenta para una concepción pragmática del significado que pretenda ofrecer fundamento a la teoría de la acción comunicativa. El componente del acto de habla al que corresponde representar esa vinculación fundamental para la pragmática formal es la ilocución. Que haya sido la ilocución el integrante del acto de habla elegido por Habermas tampoco es casual: el acto ilocucionario remite a la interacción establecida entre hablante y oyente en un contexto pragmático en el que no sólo decimos cosas sino que, además, hacemos cosas con palabras. Ahora bien, tal y como hemos comentado, el concepto tradicional de ilocución

no se adecúa completamente a los intereses de la pragmática formal habermasiana; es necesario, por tanto, radicalizar dicha definición proponiendo la vinculación de significado y validez. Con esta vinculación se refleja un proceso interactivo en el que los sujetos no sólo utilizan actos de habla sino que además aceptan o rechazan la pretensión de validez asociada a la fuerza ilocucionaria. En este modelo interactivo actúan sujetos racionales capaces de criticar pretensiones y de ofrecer argumentos con el objetivo de procurar el entendimiento. El concepto pragmático de ilocución se convierte así en representante de un modelo trascendental de interacción.

Al igual que no es casual la lectura trascendente a la que Habermas somete la noción de ilocución, tampoco lo es el rechazo del que es objeto uno de los componentes del acto de habla más controvertidos para la tradición pragmática: el acto perlocucionario. La perlocución hace referencia a los efectos no convencionales que puede provocar el acto de habla; es decir, a los efectos que trascienden la mera comprensión del significado literal. En la medida en que dichos efectos remiten a la mente de los sujetos, un autor antimentalista como Habermas no puede admitir su inclusión. Pero Habermas no se limita a expresar su rechazo: defiende que las perlocuciones representan un ámbito estratégico incompatible con el fundamento racional de la comunicación. A pesar de que las reformulaciones a las que ha tenido que someter su propuesta teórica (me refiero, por ejemplo, a la distinción establecida entre una forma fuerte y una forma débil de entendimiento) han moderado la valoración habermasiana de los efectos perlocucionarios, éstos siguen asumiendo un estatus derivado en manifiesto reflejo del prejuicio antimentalista que motiva a la pragmática formal. Consecuencia de dicho prejuicio es también el hecho de que Habermas no haya tenido en consideración la necesidad de incluir un momento previo a la locución, dando cabida a lo que Havertake denomina acto alocucionario. El acto alocucionario hace referencia a cómo la persona que actúa como hablante elige una estrategia antes de emitir el acto de habla dependiendo de sus motivaciones o nivel de conocimiento. Dado el carácter mentalista del acto alocucionario tampoco resulta extraño que Habermas no lo tenga en consideración.

Este autor deja fuera del análisis teórico los dos componentes del acto de habla que remiten a la estructura mental de los sujetos implicados en la interacción comunicativa (el componente alocucionario y perlocucionario) confirmando la necesidad expresada por la pragmática formal de conceder protagonismo a sujetos sin mente. La interpretación que hace Habermas de la teoría de los actos de habla deja claro su objetivo: aprovechar el respaldo teórico proporcionado por las nociones pragmáticas

de ilocución y perlocución con la finalidad de fundamentar la distinción establecida entre acción comunicativa y acción estratégica. La concepción pragmática ha denostado el componente perlocucionario atribuyéndole un estatus derivado y no convencional del que se puede prescindir a la hora de definir la aceptabilidad del acto de habla. Habermas rentabiliza esta situación para otorgar un lugar de privilegio a la ilocución, a quien corresponde ejercer la representación de la acción comunicativa, convirtiendo a las perlocuciones en el fundamento del ámbito estratégico.

La pragmática formal es una de las nociones habermasianas que de forma más explícita refleja sus presupuestos teóricos: el antimentalismo, el anticientificismo y la trascendencia. El antimentalismo, en la medida en que es en el componente ilocucionario del acto de habla, y no en el perlocucionario o el alocucionario, donde reside la vinculación de significado y validez. El anticientificismo porque, a diferencia del conocimiento científico, el objetivo de la pragmática formal es acceder en términos ordinarios a un saber preteórico que no puede ser falsado. Y la trascendencia, porque la pragmática formal se basa en un modelo de interacción en el que sujetos trascendentes anticipan presupuestos idealizadores con el objetivo de llegar al entendimiento. Desatendiendo los verdaderos problemas a los que tiene que enfrentarse las teorías pragmáticas del significado, problemas que derivan de la incapacidad para asumir el análisis del sujeto empírico, Habermas radicaliza dicha concepción del significado incidiendo en una serie de presupuestos que la orientan, justamente, en el sentido contrario (es decir, hacia la trascendencia).

Defendiendo la constitución de una pragmática formal que actúa en términos reconstructivos (y que niega el análisis científico de la mente) Habermas asume una contradicción muy extendida en el ámbito de la Filosofía del Lenguaje: pretender analizar los componentes pragmáticos del significado sin tener en cuenta al sujeto empírico. El sujeto empírico es un sujeto con mente y, en la medida en que asumir el giro lingüístico nos compromete con el antimentalismo, las corrientes pragmáticas del significado se tienen que enfrentar a la extraña situación de reivindicar el análisis del sujeto negando, al tiempo, la posibilidad de dicho análisis. Esta contradicción es bastante patente en la teoría habermasiana. Al centrar su propuesta teórica en la acción comunicativa, la noción de interacción adquiere una especial relevancia. Si además, tal y como afirma el propio autor, pretende analizar el proceso interactivo basándose en los componentes pragmáticos de la comunicación, parece lógico admitir que dicho análisis deba centrarse en la actuación pragmática de sujetos empíricos. Sin embargo, Habermas opta por desarrollar

un análisis formal o cuasi-trascendental del proceso comunicativo anhelando, eso sí, cooperación futura con el ámbito de las ciencias empíricas del lenguaje. El autor frankfurtiano incurre además en una clara contradicción cuando afirma, por un lado, que el análisis del sentido no puede llevarse a cabo en términos empíricos y, por otro, que es importante defender la viabilidad de las denominadas ciencias empíricas del lenguaje: ¿a qué se supone que se dedican dichas disciplinas si no es a analizar empíricamente cuestiones relativas al sentido?

Lo que Habermas necesita es una teoría del significado que se adapte a los supuestos de los que parte su proyecto teórico. Para conseguir tal objetivo, lleva a cabo un repaso crítico de las diversas teorías del significado analíticas que se han propuesto intentando demostrar que la única forma de superar las deficiencias teóricas en las que cada una de ellas incurre es definiendo una pragmática formal. La estrategia que utiliza Habermas para intentar demostrar que dicha pragmática formal es necesaria es la misma que la utilizada para definir las características del giro lingüístico: 1) parte de una serie de supuestos, 2) lleva a cabo una revisión crítica de las propuestas teóricas alternativas a la luz de dichas premisas y 3) concluye que la única forma de hacer frente a los errores detectados es proponiendo una nueva perspectiva que se adapte a las premisas que han actuado como supuestos. Habermas se limita a señalar ausencias con el objetivo de proponer necesidades; ausencias y necesidades que se diagnostican a partir de presupuestos no fundamentados. La filosofía analítica del significado sólo sirve a este autor como un recurso *ad verecundiam*: las teorías del significado analíticas no fundamentan el proyecto teórico habermasiano, sus prejuicios antimentalistas y anticientificistas son los que le obligan a diseñar una teoría del significado adaptada a los requerimientos de la pragmática formal. En este sentido, Habermas podría prescindir de la teoría de los actos de habla sin que este hecho supusiera merma alguna para su proyecto teórico.

Como ejemplo de la actitud poco crítica de la que hace gala Habermas cuando se enfrenta al problema del significado podemos mencionar el hecho de que acepte la división de la semiótica en sintaxis, semántica y pragmática sin tener en cuenta, siquiera, las reservas de sus precursores (Peirce y Morris)⁵⁶¹. Estos ámbitos, que suelen entenderse

⁵⁶¹Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 2 vols., The Belknap Press, Massachusetts, 1965-1966; C. Morris, "Foundations of the theory of signs", O. Neurath, (ed.), *International Encyclopedia of Unified Science I*, Universidad de Chicago Press, Chicago, 1938 (versión castellana en Paidós, Barcelona, 1985). De forma general, se suele definir la sintaxis como el análisis de las relaciones que mantienen los signos entre sí; la semántica como el estudio de la relación signo-objeto y la pragmática como el análisis de la relación signo-

como criterios para distinguir disciplinas, crean problemas al autor frankfurtiano (aunque no solo a él) a la hora de diferenciar la semántica de la sintaxis y la pragmática⁵⁶². Mantener esta distinción artificiosa genera dudas a la hora de delimitar las tareas que corresponderían a cada una de estas esferas y fundamentar el carácter autónomo de cada una de ellas: si concebimos la sintaxis y la pragmática de forma independiente a la semántica, ¿en qué consistiría dicha semántica?; ¿a que quedarían reducidas la sintaxis y la pragmática? Ya Chomsky tuvo que enfrentarse a este problema cuando, al pretender independizar la sintaxis de la semántica, se vio obligado a introducir el análisis semántico en la teoría sintáctica⁵⁶³. A situación parecida se enfrentan los distribucionalistas americanos al intentar demostrar que la sintaxis puede ser concebida independientemente de la semántica⁵⁶⁴. Al confirmar esta hipótesis tienen que hacer frente a problemas diversos como explicar, por ejemplo, cómo una misma palabra puede poseer distintos significados o cómo pueden existir semejanzas de sentido entre palabras que pertenecen a clases gramaticales diferentes. Estas dificultades obligan a los distribucionalistas a reconocer la necesidad de incluir el análisis semántico. El distribucionalismo representa, por tanto, otro buen ejemplo de cómo un proyecto teórico que pretende prescindir del ámbito semántico tiene que enfrentarse a serios obstáculos⁵⁶⁵. Habermas, sin embargo, no tiene en cuenta estos problemas aceptando de forma acrítica la distinción establecida entre sintaxis, semántica y pragmática.

hablante. Para el debate sobre la posible relación de los procesamientos sintácticos y semánticos, véase por ejemplo: L. Frazier, "Sentence processing", M. Coltheart, (ed.), *Attention and performance XII: The psychology of reading*, Erlbaum Hillsdale, NJ., 1987; L. Frazier y C. Jr. Clifton, *Construal*, MIT Press, Cambridge MA, 1996; M. C. MacDonald, "Probabilistic constraints and syntactic ambiguity resolution", *Language and Cognitive Processes*, 9, 1994, pp. 157-201; M. C. MacDonald, N. Pearlmutter, y M. S. Seidenberg, "The lexical nature of syntactic ambiguity resolution", *Psychological Review*, 101, 1994a, pp. 676-703; M. C. MacDonald, et al., "Syntactic ambiguity resolution as lexical ambiguity resolution", Clifton, Frazier y Rayner (eds.), *Perspectives on sentence processing*, Erlbaum, Hillsdale, NJ., 1994b; R. Taraban y J. L. McClelland, "Constituent attachment and thematic role assignment in sentence processing: Influence of content-based expectations", *Journal of Memory and Language*, 27, 1988, pp. 597-632.

⁵⁶² Para algunos planteamientos críticos sobre esta distinción, véase por ejemplo: G. Lakoff, *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*, University of Chicago, Chicago, 1987 o R. W. Langacker, *Foundations of cognitive grammar*, vol 1, Standford University Press, Standford, 1987.

⁵⁶³ Las críticas de las que se hace eco Chomsky para llevar a cabo tal reformulación en: Katz y Fodor, "The Structure of a Semantic Theory", *Language*, 39, 1963 y Katz y Postal, *An Integrated Theory of Linguistic Description*, Cambridge, MIT Press, 1964. Véase también: M. Beltrán, *Sociedad y lenguaje. Una lectura sociológica de Saussure y Chomsky*, Fundación Banco Exterior, Colección Investigaciones, Madrid, 1991.

⁵⁶⁴ Corriente heredera de Bloomfield y cuyo principal representante es Harris, maestro de Chomsky. Véase: Z. S. Harris, *Methods in Structural linguistics*, University of Chicago Press, Chicago, 1960; *Mathematical Structures of language*, Wiley, New York, 1968; *Papers of Syntax*, Henry Hiz (ed.), Dordrecht D. Reidel, 1981; *Language and information*, Columbia University Press, New York, 1988.

⁵⁶⁵ A la vista de las confusiones teóricas mencionadas quizá resulte más adecuado admitir que la sintaxis y la pragmática siempre se vinculan a la semántica. De esta forma, tendríamos que hablar de dos concepciones complementarias (la sintáctica y la pragmática) que de forma explícita o implícita remiten a la dimensión semántica.

Este autor lleva a cabo una revisión crítica de la filosofía analítica en la que, por un lado, adapta algunas de sus aportaciones teóricas más importantes a las exigencias de la pragmática formal y, por otro, obvia el problema más relevante de dicha tradición: la corriente pragmática del significado centra su análisis en los componentes sintácticos del significado, no en los pragmáticos. ¿O es que acaso podemos considerar pragmática a una teoría del significado que prima a la ilocución frente a la perlocución y la alocución centrando su análisis en conceptos como la teoría del infortunio, el principio de expresabilidad o la regla esencial? Habermas, sin embargo, desatiende este problema. Da por hecho el fundamento de la denominada corriente pragmática del significado incidiendo en una confusión: donde se hable de perspectiva pragmática debemos entender análisis sintáctico del significado.

Para ser coherente con sus necesidades teóricas, Habermas precisa una teoría del significado que se defina de forma independiente de las intenciones de la emisora o el emisor. Para esto exige, por un lado, mantener la distinción metodológica establecida entre la estructura de las oraciones y la estructura de las emisiones y, por otro, que el significado de las emisiones coincida con el significado de las expresiones. Aunque la teoría del significado de la pragmática formal parta del análisis de qué significa entender una emisión, la exigencia es que el significado lingüístico o literal se mantenga constante; es decir, hay que tomar las precauciones debidas para evitar que lo que se quiere decir se desvíe del significado literal. Tales medidas implican desarrollar el análisis en un contexto estándar: en aquel contexto en el que la emisora o el emisor quieren decir, exactamente, lo que significa la oración. La posibilidad de que la emisora o el emisor manifiesten su intención de forma literal se fundamenta en el principio de expresabilidad de Searle, principio que permite obviar los actos de habla cuya preferencia se lleva a cabo en contextos que se desvían del significado literal.

Al introducir la noción de mundo de la vida con el objetivo de reconocer el protagonismo de los contextos pragmáticos, la situación no se transforma de manera relevante: los presupuestos trascendentes y universales en los que asienta Habermas su propuesta garantizan que el significado pragmático coincida en cada ocasión con el significado literal. La pragmática formal no tiene que ver con lo que el emisor o la emisora quieren decir, que es una cuestión empírica, sino con el significado literal de lo dicho, que es un asunto formal. Pero, ¿en qué se diferencian entonces la pragmática formal y la semántica formal? La semántica formal tendría como objetivo el significado literal del componente proposicional; la pragmática formal tendría como objetivo el

significado literal del componente realizativo o ilocucionario. Es decir, con el componente proposicional e ilocucionario de un acto de habla no nos estamos refiriendo al significado literal y pragmático sino al significado literal de la esfera proposicional e ilocucionaria. Asumir la perspectiva pragmática del significado implica trascender la estructura de las expresiones, y esto es algo que no hacen las corrientes pragmáticas del significado ni el propio Habermas.

En este sentido llama la atención la contradicción en la que incurre Habermas al defender, por un lado, que el significado literal no puede explicarse independientemente de la condición estándar del uso comunicativo y, por otro, que la condición estándar es aquella en la que lo que el hablante quiere decir coincide con el significado literal de lo dicho. El círculo vicioso es evidente. Resulta conflictivo determinar cuándo estamos ante un caso estándar en la medida en que para ello tenemos primero que identificar las intenciones del hablante para comprobar, posteriormente, si éstas se manifiestan (o no) en el significado literal de lo dicho. Esta dificultad se convierte en insalvable si tenemos en cuenta que Habermas rechaza cualquier teoría sobre las intenciones. El autor frankfurtiano no se preocupa de dar respuesta a estas dificultades en la medida en que una posición crítica respecto a su concepción del significado generaría dudas que podrían poner en riesgo el estatus privilegiado del significado literal y, por tanto, las ventajas teóricas que éste ofrece.

El enfoque sintáctico o literal del significado encierra, obviamente, ciertas ventajas. Al identificar el significado con las palabras o con la definición manejamos un sistema de signos públicos que elimina los problemas acarreados por el carácter inobservable de los estados mentales. Este hecho permite definir el análisis con un grado de universalidad apetecible teóricamente proporcionando recursos heurísticos para investigar la lingüística del sujeto o para determinar las actuaciones verbales correctas. Sin embargo, esta ventaja se define asumiendo importantes limitaciones. Una de ellas es que, al restringirnos a dicho significado literal o lingüístico, hay muchas situaciones cotidianas de interacción que no seríamos capaces de analizar tomando como referente el significado del diccionario: así ocurre, por ejemplo, con los usos indirectos, las ironías o las metáforas⁵⁶⁶. Por ello, no parece tener mucho sentido centrar el análisis en el

⁵⁶⁶ Respecto al manejo de actos de habla directos e indirectos, véase por ejemplo: J. Searle, "Indirect speech acts", P. Cole y J. L. Morgan, (eds.), *Syntax and semantics*, vol. 3: *Speech acts*, Academic Press, New York, 1975 b, pp. 59-82; J. Searle, *Expresión and meaning: Studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 1979; F. Recanati, "The alleged priority of literal interpretation", *Cognitive Science*, 19, 1995, pp. 207-232; R. W. Gibbs, *The poetic of mind: Figurative thought, language*

significado permanente de la expresión dejando al margen las diversas situaciones de uso. Con el objetivo de superar estas dificultades, se han establecido diferencias entre el significado literal y el significado pragmático basado en el uso o en las intenciones de los sujetos⁵⁶⁷. Pero al introducirse esta distinción surge un nuevo problema: cómo delimitar ambas dimensiones significativas⁵⁶⁸. Si partimos de la prioridad del significado

and understanding, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; Airenti, Bara y Colombetti, "Conversation and behavior games in the pragmatics of dialogue", *Cognitive Science*, 17, 1993a, pp. 197-256; C. Garvey, *Children's talk*, Fontana, New York, 1984; M. Shatz, "Children's comprehension of their mothers' questions directives", *Journal of Child Language*, 5, 1978a, pp. 39-46; P. Clancy, "The acquisition of communicative style in Japanese", Schieffelin y Ochs (eds.), *Language socialization across cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 213-250; B. Bara y M. Buccarielli, "Language in context: The emergence of pragmatic competence", A. C. Quelhas y F. Pereira (eds.), *Cognition and context*, Instituto Superior de Psicología Aplicada, Lisboa, 1998, pp. 317-345. Respecto a las ironías, véase por ejemplo: D. W. Green, "Meaning and conversation", Green et al. (eds.), *Cognitive Science: An introduction*, Blackwell Publishers, Oxford UK, 1996, pp. 217-243 y Bara, Bosco y Bucciarelli, "Developmental pragmatics in normal and abnormal children", *Brain and Language*, 68, 1999, pp. 507-528. Para las explicaciones del significado metafórico, véase por ejemplo: J. J. Acero, "Las metáforas y el significado del hablante", M. Cruz y otros (eds.), *Historia, lenguaje y sociedad*, Crítica, Barcelona, 1989; M. Dascal, "Defending literal meaning", *Cognitive Science*, 11, pp. 259-281 o D. Davidson, "What metaphors mean", *Critical Inquiry*, 5, 1978 (traducción al castellano en Davidson, *De la verdad y la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990); E. Romero y B. Soria, "Comunicación y metáfora", *Análisis Filosófico XXIII* (2), 2003, pp. 167-192 y E. Romero y B. Soria, "Novel metonymy and novel metaphor as primary pragmatic processes", P. Guerrero Medina y E. Martínez Jurado (eds.), *Where Grammar Meets Discourse: Functional and Cognitive Perspectives*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, pp. 21-35.

⁵⁶⁷Sobre el análisis de la intencionalidad, véase, por ejemplo: E. Bates, "Intentions, conventions and symbols", Bates, Benigni, Bretherton, Camaioni y Volterra (eds.), *The emergence of symbols: Cognition and communication in infancy*, Academic Press, New York, 1979; J. Bruner, "La intención en la estructura de la acción y de la interacción", Linaza (ed.) *Acción, pensamiento y lenguaje*, Alianza, Madrid, 1984; Baron-Cohen, "Precursors to a theory of mind: Understanding attention in others", Whiten (ed.), *Natural theories of mind*, Basil Blackwell, Oxford UK, 1991a, pp. 233-251; L. Camaioni, "The development of intentional communication: A reanalysis", Nadel y Camaioni (eds.), *New perspectives in early communication development*, Routledge, London, 1993, pp. 82-96; Warren y McCloskey, "Language in social contexts", J. Berko Gleason (ed.), *The development of language*, MA: Allyn & Bacon, Needham Heights, 1997, pp. 210-258; M. S. Zeedyk, "Developmental accounts of intentionality: Toward an integration", *Developmental Review*, 16, 1996, pp. 416-461; V. Reddy, "Prelinguistic communication", Barrett (ed.), *The development of language*, Psychology Press, Hove UK, 1999, pp. 25-50; Serra, Serrat, Solé, Bel y Aparici, *La adquisición del lenguaje*, Ariel Psicología, Barcelona, 2000. Distinguiéndose entre el enfoque cognitivo, el interaccionismo social y la perspectiva innatista: D. Frye, "The origins of intention in infancy", Frey y Moore (eds.), *Children's theories of mind: Mental states and social understanding*, NJ: LEA, Hillsdale, 1991, pp. 15-38; J. Piaget, *The origins of intelligence in the child*, Routledge & Kegan Paul, London, 1953; K. Kaye, *The mental and social life of babies: How parents create persons*, Harvester Press, London, 1982; A. Lock, "Human language development and object manipulation: Their relation in ontogeny and its possible relevance for phylogenetic questions", Gibson y Ingold (eds.), *Tools, language and cognition in human evolution*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 1993, pp. 279-299; C. Trevarthen, "The primary motives for cooperative understanding", Butterworth y Light (eds.), *Social cognition: Studies of the development of understanding*, Harvester Press, Brighton UK, 1982, pp. 77-109; G. Butterworth y B. Hopkins, "Hand-mouth coordination in the new-born baby", *British Journal of Developmental Psychology*, 6, 1988, pp. 303-314 y Van der Meer, Van del Weel y Lee D. N., "The functional significance of arm movements in neonates", *Science*, 267, 1995, pp. 693-695.

⁵⁶⁸Véase por ejemplo: K. Nelson, *El descubrimiento del sentido*, Alianza Psicología, Madrid, 1988; E. J. Robinson y P. Mitchell, "Children's interpretation of messages from a speaker with a false belief", *Child Development*, 63, 1992, pp. 639-652; E. J. Robinson y P. Mitchell, "Young children's false belief reasoning: Interpretation of messages is no easier than the classic task", *Developmental Psychology*, 30, 1994, pp. 67-72; P. Mitchell, *Acquiring a conception of mind: A review of psychological research and theory*, Psychology Press, Hove UK, 1996. Para el enfoque que, partiendo del uso de inferencias, pretende

pragmático, el significado literal tiene que supeditarse al uso, de tal forma, que el diccionario no sería más que la recopilación de significados pragmáticos. Para asumir esta hipótesis, sin embargo, tendríamos que explicar por qué alguien que tiene una intención comunicativa determinada utiliza una expresión concreta y no otra. Si, por el contrario, centramos el análisis en el significado literal, ¿cómo podemos explicar que, a pesar de que el significado literal permanezca invariable, se produzcan cambios en las fuerzas ilocucionarias y en los efectos perlocucionarios? Habermas hace caso omiso de todas estas dificultades dando por hecho que la teoría de los actos de habla sólo necesita ciertos reajustes con el objetivo de adaptarla a los postulados de la teoría de la acción comunicativa.

En este sentido quiero hacer referencia a la opción que Pere Fabra⁵⁶⁹ formula a Habermas con finalidad de que pueda hacer frente a las objeciones planteadas a su propuesta. Según Pere Fabra, Habermas debe empezar por renunciar al privilegio concedido al significado literal y, en consecuencia, a la división de tareas establecida entre la semántica y la pragmática si pretende desarrollar una teoría del significado realmente pragmática. Como punto de partida, Pere Fabra sugiere sustituir la caduca noción platónica de significado por una perspectiva más dinámica que podría concretarse en la noción de potencial semántico propuesta por Recanati⁵⁷⁰. Esta sugerencia persigue indicar a Habermas la vía por medio de la cual desarrollar la capacidad teórica de las categorías que fundamentan la pragmática formal. Es decir, lo que Pere Fabra defiende es que Habermas ya cuenta en su propio sistema categorial con recursos para conjurar las consecuencias negativas que derivan de una concepción holista del significado. Puedo estar de acuerdo con Pere Fabra en el diagnóstico, pero no en la conclusión.

Cierto es que Habermas permanece anclado a una noción estática de significado literal incompatible con los presupuestos pragmáticos, pero no creo que el propio sistema categorial habermasiano ofrezca vías de solución. Si tenemos en cuenta que la propuesta comunicativa de Habermas es, por principio, antimentalista: ¿qué rentabilidad pragmática puede tener un sistema categorial que, fundamentándose en la noción de argumentación,

definir la relación existente entre el significado literal (lo que se dice) y el significado intencional (lo que se pretende comunicar), véase: P. Grice, "Logic and conversation", Cole y Morgan (eds.), *Syntax and semantics*, vol 3: *Speech acts*, Academic Press, New York, 1975, pp. 41-58 y D. Sperber y D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition* (segunda edición revisada), Basil Blackwell, Oxford, 1995.

⁵⁶⁹ P. Fabra, op. cit., pp. 331-334.

⁵⁷⁰ F. Recanati, *Literal Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; véase también: E. Romero y B. Soria, "A View of Novel Metaphor in the Light of Recanati's proposals", M. J. Frápolli (ed.), *Saying, meaning and Referring. Essays on François Recanati's Philosophy of Language*, Palgrave Studies in Pragmatics, Language and Cognition, London, 2007, pp. 145-159.

rechaza al sujeto empírico que argumenta? Ciertamente es que el sistema categorial habermasiano es un constructo elaborado *ad hoc* para evitar el riesgo teórico y práctico que encierra el relativismo, pero de esta forma sólo se da respuesta a determinadas críticas formuladas contra las teorías holistas. Para desarrollar una verdadera teoría pragmática del significado tendríamos que exigir a Habermas algo mucho más radical: optar por una perspectiva mentalista y científica a la hora de abordar el análisis del significado.

El objetivo teórico de una concepción pragmática del significado debe incluir necesariamente al sujeto. Ahora bien, no se trata únicamente de tener en cuenta cómo el sujeto es capaz de utilizar una competencia de habla: se trata de describir cómo actúa el proceso semiótico que convierte a un sujeto en persona posibilitando su adaptación al medio físico y social⁵⁷¹. Dicho en otros términos: hay que incluir al sujeto en el proceso de investigación intentando analizar los mecanismos mentales por medio de los cuales el lenguaje procura la relación del individuo con el entorno natural y social. Atendiendo a este requisito, da la sensación de que las teorías pragmáticas con las que contamos distan bastante de dicha definición. A la vista de este hecho, se puede afirmar que las autodenominadas concepciones pragmáticas del significado son, en realidad, aportaciones refinadas de una concepción sintáctica⁵⁷². Las teorías que pretenden desarrollar un análisis formal del significado suelen ser deficitarias por simplificar en exceso el objeto de estudio proponiendo categorías teóricas difícilmente aplicables a la complejidad

⁵⁷¹ Esta exigencia ha impedido que el enfoque pragmático se haya podido desarrollar adecuadamente. En muchos casos se consideran enfoques pragmáticos propuestas teóricas que realmente son teorías sintácticas del significado debido a los tabúes existentes en torno a la pertinencia moral de investigar la mente en términos empíricos. De forma general, podemos distinguir dos corrientes a la hora de analizar los aspectos pragmáticos: la que incide en los mecanismos psicológicos y la que hace hincapié en la influencia ejercida por el contexto social sobre las prácticas de uso. Entre los primeros podemos mencionar, por ejemplo: Grice, "Logic and conversation", Cole y Morgan (eds.), *Syntax and semantics*, vol 3: *Speech acts*, Academic Press, New York, 1975, pp. 41-58; S. C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (traducción al castellano: *Pragmática*, Teide, Barcelona, 1989); D. Sperber y D. Wilson, *Relevance*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1986; M. Tirassa, "Communicative competence and the architecture of the mind/brain", *Brain and Language*, 68, 1999, pp. 419-441. Entre los segundos: J. Mey, *Pragmatics: An introduction*, Blackwell, Oxford, 1993. Para el análisis de la pragmática desde la perspectiva del desarrollo, véase por ejemplo: Bara, Bosco y Bucciarelli, "Developmental pragmatics in normal and abnormal children", *Brain and Language*, 68, 1999, pp. 507-528; D. O'Neill, "Pragmatics and the development of communicative ability", D.W. Green, et al. (eds.), *Cognitive Science: An introduction*, Blackwell Publishers, Oxford UK, 1996, pp. 244-275 y A. Ninio y C. E. Snow, *Pragmatic Development*, Westview Press Inc., Boulder, Colorado, 1996.

⁵⁷² Para el análisis de algunas de las deficiencias de la investigación pragmática, véase por ejemplo: B. Pan y C. E. Snow, "The development of conversational and discourse skills", M. Barrett, (ed.), *The development of language*, Psychology Press, Hove, UK, 1999, pp. 229-249; S. Pinker, *The language instinct: How the mind creates language*, New York Morrow, 1994 (traducción al castellano: *El instinto del lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente*, Alianza Editorial, Madrid, 1995) o G. Reyes, *El abecé de la pragmática*, Arco/Libros, Madrid, 1998.

empírica. Las teorías del significado que, por el contrario, pretenden defender un enfoque sustantivo suelen obviar aspectos importantes (como es el caso del sujeto empírico) que terminan frustrando las intenciones teóricas iniciales. Por todo ello, la rentabilidad de las teorías del significado propuestas es bastante limitada al disolver problemas fundamentales que les abocan a la ineficacia o a la nula fecundidad explicativa y predictiva. De esta forma, se sigue abonando el campo de cultivo de las propuestas dualistas; es decir, de aquellos y aquellas que defienden que cuestiones como los valores o los significados no pueden ser analizados científicamente. La esperanza que nos sustenta es que dicha propuesta dualista no se consolida por la fortaleza de sus argumentos sino por la debilidad teórica del oponente.

El dualismo se suele enmascarar haciendo referencia a formulaciones más o menos elaboradas que se apoyan, por ejemplo, en la irreductibilidad de lo mental a lo físico. Para las posiciones dualistas la explicación científica no es posible cuando hablamos del ámbito social en la medida en que dicha explicación exige la reducción a nivel físico, dándose la circunstancia de que, cuando hablamos de la mente, esta reducción no puede llevarse a cabo porque los estados mentales admiten formas físicas indeterminadas⁵⁷³. No obstante, este argumento no puede sostenerse en la medida en que se basa en dos supuestos erróneos: 1) la reducción de los estados mentales no tiene por

⁵⁷³Para favorecer el debate de esta tesis, véase por ejemplo: N. Chomsky, “La mente y el resto de la naturaleza”; M. García-Carpintero, “La naturalización de las ciencias cognitivas”; C. J. Cela Conde, “Cerebros y modelos de conocimiento” o E. Carbonell Rour, “Atapuerca: antes y después de la aparición de la complejidad humana”; todos en N. Chomsky, et al., *El lenguaje y la mente humana*, Ariel Practicum, Barcelona, 2002. En su artículo, Chomsky analiza las posibles conexiones existentes entre las ciencias del cerebro y las ciencias de la mente y el lenguaje. Chomsky no cree en la posibilidad de reducir las segundas a las primeras pero, puntualiza, esta es una situación que se da en diversos ámbitos científicos. No resulta adecuado defender posturas reduccionistas ni siquiera en la versión más débil de superveniencia. La forma más adecuada de establecer la relación entre las ciencias de la mente y el lenguaje con las demás disciplinas es en el contexto de lo que denomina “naturalismo metodológico”: un ámbito disciplinar es naturalista si su investigación se desarrolla según los criterios de sistematicidad, contrastación y rigor que defienden las ciencias naturales. Este “naturalismo metodológico” se opone al “naturalismo metafísico” en la medida en que, según este último, una ciencia es naturalista si su objeto de estudio es una entidad natural. M. García Carpintero, por su parte, critica el naturalismo metodológico proponiendo una versión del naturalismo metafísico que, según afirma, quedaría libre de las objeciones formuladas por Chomsky. El naturalismo metafísico defendido por García Carpintero se basa en una nueva noción, “la entidad física fundamental”, relacionada con los fenómenos que la ciencia explica. Esta forma de naturalismo rescata el planteamiento sobre qué relación guarda la mente con el cerebro. C. J. Cela Conde se plantea en su trabajo la relación existente entre mente y cuerpo desde una perspectiva biológica. Partiendo de la “modularidad de la mente” chomskyana propone un sistema de características generales de los órganos mentales basado en las conclusiones de la neurociencia. Por último, E. Carbonell expone algunas de las investigaciones más relevantes desde la perspectiva paleoantropológica. Defiende que la representación simbólica es la característica más importante del conocimiento elaborado por la mente humana, planteando la hipótesis de que el lenguaje ya existiese entre las poblaciones de *Homo Heidelbergensis*.

qué traducirse en formas físicas indeterminadas y 2) podemos hablar de una psicología científica sin necesidad de que ésta cumpla la exigencia de un reduccionismo fisicista⁵⁷⁴.

Otra versión refinada de dualismo es el giro lingüístico. Negando la necesidad de analizar el significado en términos mentales se pretende conjurar el peligro que, supuestamente, implica la tecnificación o el tratamiento instrumental de los sujetos. En este sentido, Habermas se siente arropado por la opinión generalizada (aunque no por ello debidamente justificada) cuando niega la posibilidad de aplicar los criterios científicos al ámbito de la interacción abogando, por el contrario, por una pragmática formal concebida como una investigación reconstructiva. El giro lingüístico, como posición teórica que rechaza la necesidad de elaborar una teoría de la mente, sirve a Habermas como respaldo para defender una posición dualista mal disimulada. A este respecto hay que incidir en un dato que me parece importante: Habermas no rechaza la posibilidad de elaborar una teoría de la mente después de hacer un análisis sobre las posibilidades efectivas (tanto presentes como futuras) de investigar en términos científicos lo mental⁵⁷⁵: Habermas parte de una premisa dualista según la cual una teoría de la mente es imposible por definición. Para desarrollar un análisis pragmático del significado es necesario deshacerse del lastre antimentalista denominado giro lingüístico, y Habermas no puede deshacerse de él.

⁵⁷⁴ La psicología científica no tiene por qué exigir la reducción a nivel físico. La psicología científica puede seguir desarrollándose en un lenguaje mentalista, siempre y cuando tenga valor explicativo y predictivo. Véase, por ejemplo: E. H. Lenneberg, *Biological foundations of language*, Wiley, New York, 1967 (traducción al castellano: *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1976); D. Caplan, *Neurolinguistic and linguistic aphasiology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987 (traducción al castellano: *Neurolingüística y afasiología lingüística*, Visor, Madrid, 1992); D. Caplan, *Language: Structure, processing and disorders*, MIT Press, Cambridge MA, 1992; E. B. Zurif, y D. Swinney, "The neuropsychology of Language", M. A. Gernsbacher, (ed.), *Handbook of psycholinguistics*, Academic Press, San Diego CA, 1994; Junqué y Barroso (eds.) *Neuropsicología*, Síntesis, Madrid, 1994; A. R. Damasio y H. Damasio, "Brain and language", *Scientific American*, 267, 1992, pp. 88-95 (traducción al castellano: "Cerebro y lenguaje", *Investigación y ciencia*, 194, 1992, pp. 58-66); Mehler, Morton y Jusczyk, "On reducing language to biology", *Cognition Neuropsychology*, 1, pp. 82-116; M. Kutas y C. K. Van Petten, "Psycholinguistics electrific: event-related brain potential investigation", Gernsbacher (ed.), op. cit.; M. I. Posner, y M. Raichle, *Images of mind*, Scientific American Library, 1994.

⁵⁷⁵ En la compleja discusión sobre los estados mentales, la TRM (teoría representacional de la mente) y la HLP (hipótesis del lenguaje del pensamiento) tienen como objetivo explicar cómo nuestra mente representa la realidad y qué contenido poseen los estados psicológicos; véase, por ejemplo: K. Sterelny, *The Representational Theory of Mind*, Blackwell, Cambridge Mass, 1990. Para una crítica a la TRM, véase por ejemplo: S. Stich, "La teoría sintáctica de la mente (selección)", E. Rabossi, (comp.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 205-227. Respecto a la HLP: W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, op. cit.; G. Harman, *Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1975; J. Fodor, *The Language of Thought*, Crowell, New York, 1975 (en éste, y en trabajos posteriores, Fodor defiende combinar la TRM y la HLP con la TCM, teoría computacional de la mente). Para las críticas a la HLP, véase por ejemplo: D. Dennett, *Brainstorms*, Bradford Books, Montgomery, 1978; P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Theory of Mind and Brain*, MIT Press, Cambridge Mass, 1986 o S. Schiffer, *Remnants of Meaning*, MIT Press, Cambridge Mass, 1987.

Uno de los rasgos de la mente (que según Habermas la distancia irremediamente del análisis científico) es su carácter inobservable. Esta característica la define como una misteriosa caja negra a la que hay que acceder, en todo caso, utilizando recursos indirectos basados en datos públicos. Aunque Habermas no aclara qué entiende por empírico, en su obra se mantiene implícitamente que no es posible analizar en términos empíricos o científicos la mente porque ésta no es directamente observable⁵⁷⁶: la única forma de acceder a la misma es mediante la intuición hermenéutica del sujeto ordinario quien, motivado por el interés de la comunicación, comparte significados en actitud realizativa. Ahora bien, a esta afirmación habermasiana, como ya hemos indicado, subyace el error de identificar lo empírico con lo directamente observable y lo directamente observable con la posibilidad de un análisis científico. El carácter falaz de este razonamiento lo pone de manifiesto el hecho constatable de que el conocimiento científico no tiene por qué partir de entidades observables.

A lo largo de su trayectoria teórica, Habermas diferencia entre una forma de acceso externo y una forma de acceso interno. El acceso externo remite a la actuación del científico que actúa en tercera persona con una actitud objetivante; el acceso interno remite a las labores comprensivas por medio de las cuales el intérprete accede a las competencias de los sujetos en una actitud realizativa o participativa. Para acceder a las competencias de un sujeto capaz de lenguaje y acción no podemos recurrir a la psicología científica sino a la labor de un intérprete que recurre al conocimiento intuitivo de unos sujetos que actúan adoptando los imperativos de la comunicación. El análisis de la mente sólo puede llevarlo a cabo un intérprete que, coincidiendo en el nivel de conocimiento con el lego, accede al ámbito del sentido utilizando los recursos de la psicología popular. Habermas identifica la psicología científica con el conductismo y, adoptando una caduca premisa empirista del positivismo lógico al que critica, asume que la mente de los sujetos no puede ser objeto de análisis empírico sino reconstructivo. La psicología científica no puede aplicarse a las competencias de los sujetos socializados ni al mundo de la vida: el lugar de la psicóloga o el psicólogo lo ocupa el sujeto ordinario quien, en actitud realizativa y haciendo uso de la intuición, está capacitado para acceder de forma privilegiada a su mente.

⁵⁷⁶ La importancia concedida al criterio de observabilidad ha tenido como consecuencia la necesidad de distinguir, dentro del ámbito de las conductas, entre los movimientos corporales y las acciones intencionales (concepto procedente de la escolástica y que fue introducido en la filosofía del siglo XIX por Brentano). Los primeros son observables; el ámbito de la intencionalidad, por el contrario, remite a la esfera de lo mental (es decir, de lo inobservable). La intencionalidad sólo es accesible mediante la introspección llevada a cabo por la persona implicada.

El antipsicologismo de Habermas permite explicar por ejemplo cómo, a pesar de la importancia que concede a la obra de Parsons, no se refiera al modelo psicológico de Tolman que es el primero en incluir una perspectiva cognitivista en el conductismo. Atendiendo a sus argumentos, también se explica la poca atención que presta a los pioneros de la psicología cognitiva (Miller, Galanter y Pribam) cuya propuesta califica como un “behaviourismo subjetivo”⁵⁷⁷. Esta omisión, obviamente, no es casual. A Habermas no le interesa tener en cuenta la psicología cognitiva en la medida en que contradice sus postulados teóricos al definirse como una psicología experimental (pero no conductista) que se preocupa por los aspectos internos⁵⁷⁸. Apelando al mundo de la vida, el autor frankfurtiano incide en distanciar el análisis del sujeto de la psicología científica admitiendo como único recurso la psicología popular⁵⁷⁹. Con este argumento se obvia el hecho de que los sujetos sólo tienen acceso (utilizando mecanismos como el de la

⁵⁷⁷En “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, op. cit., p. 135, nota 96a, afirma Habermas: “En lo que sigue paso por alto una interesante tentativa de poner en conexión el concepto normativo de acción “racional con arreglo a fines” con el concepto empírico de comportamiento psicológico dirigido: Miller, Galanter, Pribam, *Plans and the Structure of Behaviour*, N. Y., 1960. Los autores sustituyen el modelo del arco reflejo entre estímulo y reacción por el modelo de una conexión retroalimentativa entre *Test-Operate-Test-Exit*. Un comportamiento observable es entendido como resultado de la ejecución de un plan. Un sistema de valores dados decide sobre la elección entre los planes disponibles para una determinada situación. (...) Por mi parte no veo cómo este “behaviourismo subjetivo” puede identificar empíricamente los sistemas de valores y los planes, es decir, el armazón intencional del comportamiento, sin verse simultáneamente enredado en las dificultades hermenéuticas de los enfoques de teoría de la acción”.

⁵⁷⁸Searle, por ejemplo, defiende que la ciencia cognitiva es la mediadora adecuada entre la psicología popular y la neurociencia; véase: J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1984 y *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge Mass, 1992.

⁵⁷⁹Véase el monográfico dedicado a la psicología popular de *Mind and Language*, 8, 1993. Por un lado, se puede defender que la psicología popular es una teoría; véase por ejemplo: W. Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, *Science, Perception and Reality*, op. cit. o P. Feyerabend, “Mental Events and the Brain”, *Journal of Philosophy*, 60, 1963. También se puede negar que la psicología popular constituya una teoría en sentido estricto; véase por ejemplo: B. von Eckardt, “Cognitive Psychology and Principled Skepticism”, *Journal of Philosophy*, 81, 1984; P. Kitcher, “In Defense of Intentional Psychology”, *Journal of Philosophy*, 81, 1984; L. Baker, *Saving Belief. A Critique of Physicalism*, University Press, Princeton, 1987; R. Donogh, “A Culturalist Account of Folk Psychology”, Greenwood, op. cit. Por otro lado, se puede defender que la psicología popular es falsa y que debe ser eliminada; véase por ejemplo: P. M. Churchland, quien propone sustituirla por una teoría que se base en la neurociencia (Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge Mass, 1988 y “Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior”, J. Greenwood (comp.), *The Future of Folk Psychology. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991). Para otras tesis que defienden la inexactitud de la psicología popular, véase por ejemplo: S. Stich, “Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis”, *Monist*, 61, 1978; Stich, “On the Adscription of Content”, Woodfield (comp.), *Thought and Object*, Clarendon, Oxford, 1982; Stich, *From Psychology to Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge Mass, 1983; Ramsay, Stich y Garon, “Connectionism, Eliminativism and the Future of Folk Psychology”, J. Greenwood, (comp.), op. cit. Para algunas respuestas a las tesis que abogan por la eliminación, véase: T. Horgan y J. Woodward, “Folk Psychology is Here to Stay”, *Philosophical Review* 94, 1985 (incluido en J. Greenwood, op. cit.); L. Baker, “Cognitive Suicide”, R. Grimm y D. Merrill (comp.), *Contents of Thoughts*, University of Arizona Press, Tucson, 1985 o F. Jackson y P. Petit, “In Defense of Folk Psychology”, *Philosophical Studies*, 59, 1990.

introspección) a las representaciones de los estados mentales conscientes y a las representaciones de su relación teórica. Estos sujetos aprenden teorías psicológicas ordinarias que imponen su evidencia y les hacen creer que saben lo que piensan o lo que desean. Pero el lenguaje ordinario no se descubre como un buen mecanismo para definir explicativa y predictivamente los estados internos. Habría que preguntarse, por tanto, si es válido aceptar las limitaciones impuestas por el conocimiento ordinario o si, por el contrario, se puede aspirar a un conocimiento científico de la mente que no sólo permitiese predecir acciones sino también estados mentales⁵⁸⁰. La cuestión a plantear es si dicha psicología del sentido común representa la etapa más evolucionada del conocimiento o si, por el contrario, es posible analizar la mente en términos científicos.

Las vías para un análisis mentalista de la mente se abren cuando la relevancia explicativa del conductismo comienza a quebrarse y se superan las exigencias inductivistas impuestas al conocimiento científico. A partir de las posibilidades abiertas a una explicación mentalista habría que diferenciar entre un mentalismo ordinario, influenciado por el positivismo lógico y sustentado en la introspección y en la psicología popular, y un mentalismo científico que tendría que ser capaz de describir el sistema mental que subyace a la conciencia. La psicología popular identifica la mente con los aspectos conscientes, y esta identificación la han asumido la mayor parte de los filósofos analíticos sin que Habermas se haya preocupado de analizar sus posibles deficiencias. Parece sensato admitir que una teoría de la mente tiene que incluir el análisis de los aspectos conscientes y no conscientes proponiendo una explicación causal de la relación existente entre motivo y acción. Asumiendo la mente como una caja negra nos limitamos a describir la predisposición interna de un sujeto a comportarse de cierta forma, no siendo capaces de abordar la complejidad del sistema mental ni sus relaciones causales. Habermas asume esta limitación al sustituir el análisis causal de la mente por una tarea reconstructiva cuya labor sustituye el conocimiento científico por la reflexión filosófica. Defiende, de esta forma, un naturalismo débil capaz de mediar entre el naturalismo riguroso y el idealismo.

El naturalismo débil, a diferencia del fuerte, no posee aspiraciones reduccionistas. De esta forma, logra respetar las diferencias existentes entre la actitud externa o científicista con la que podemos acceder al mundo objetivo y la actitud interna

⁵⁸⁰Reivindicar una concepción científica de la psicología no implica, necesariamente, renegar de la introspección. Aunque la introspección no es un método científico, resulta difícil prescindir de ella en la medida en que constituye la base del vocabulario que empleamos para referirnos a los estados mentales; véase: J. M. Chamorro, "Actos de habla: motivaciones, contextos y sociolectos", op. cit., p. 132.

con la que accedemos a la totalidad metafísica denominada mundo de la vida. El naturalismo débil, en definitiva, es utilizado por Habermas como un recurso ficticio para confirmar su presupuesto anticientificista sin pagar el peaje de asociarse de forma explícita con el idealismo. Tal y como afirma el propio autor frankfurtiano: el naturalismo débil representa su “tendencia al naturalismo”. Pero, ¿en qué consiste esa tendencia?; ¿acaso en reconocer que existe un ámbito natural y otro trascendental? El naturalismo débil defendido por Habermas se define con el objetivo de proteger el carácter trascendental de la realidad simbólicamente estructurada; por tanto, es un mero recurso para justificar el dualismo ontológico y metodológico que sirve como *leit motiv* de su proyecto teórico.

Con el naturalismo débil, afirma Habermas, podemos dar por zanjado el debate mente-cuerpo. Es decir, el debate mente-cuerpo se resuelve admitiendo la existencia de un ámbito trascendental al que sólo podemos acceder con recursos de la psicología popular. Partiendo de esta exigencia, Habermas no indaga en las posibilidades materialistas a la hora de desarrollar una teoría de la mente. Prefiere manejar un modelo ideal de sujeto que no entre en contradicción con los presupuestos de partida. Esta opción, sin embargo, no puede dejar de provocar extrañeza si tenemos en cuenta que la motivación de Habermas es establecer un nexo entre teoría y praxis con el objetivo de superar la utopía negativa (es decir, con la finalidad de reivindicar un cambio social). Admitiendo coherencia al razonamiento habermasiano, tendríamos que llegar a la conclusión de que este autor contrapone las labores prácticas de la teoría crítica a la actuación de la ciencia. Sin embargo, ¿qué argumentos aporta Habermas para defender que, al hablar de cambio social, es preferible la reflexión especulativa al conocimiento científico de la realidad sobre la que se pretende actuar? El único argumento que puede ofrecer remite a una noción metafísica de totalidad. El ámbito de conocimiento cuyo objeto se define como una realidad simbólicamente estructurada (es decir, el ámbito social) tiene que limitar su descripción a un modelo ideal de sujeto, ¿cuál podría ser entonces la rentabilidad teórica y práctica de dicha descripción? Resulta llamativo cómo, a pesar de las importantes secuelas que derivan de la exclusión de lo mental, en la mayoría de los casos es un tema que pasa inadvertido; en otros, se justifica dicha exclusión utilizando el recurso falaz de las definiciones. Esta circunstancia hace posible que una propuesta dualista como la habermasiana, por ejemplo, asiente sus pilares teóricos en la noción de mundo de la vida (noción que hace referencia al ámbito mental de los sujetos) y, al mismo tiempo, rechace la necesidad de una teoría de la mente: el

mundo de la vida sustituye a una teoría de la mente exigiendo una universalidad platónica. Asumiendo contradicciones de este tipo las disciplinas sociales seguirán abocadas a la esterilidad.

En la medida en que no se han esgrimido argumentos concluyentes contra la posibilidad de elaborar una teoría científica sobre la mente es lícito, al menos, seguir defendiendo dicha posibilidad. En este sentido me adhiero a las tesis defendidas por J. M. Chamorro⁵⁸¹ según el cual una teoría de la mente, que no rechaza los criterios generales, debe tener un carácter interdisciplinar unificando los planteamientos de la psicología, la lingüística y la sociología. De este posible desarrollo de una teoría de la mente depende el análisis pragmático del significado en la medida en que, para una perspectiva realmente pragmática, la unidad de análisis no puede ser el acto de habla entendido como expresión sino el sistema psíquico. Elaborar una teoría de la mente se convierte, por tanto, en la elaboración de una teoría del significado. Ahora bien, a pesar de que con esta afirmación parezca que nos adentramos en ámbitos fácilmente explicables debido a su familiaridad, lo cierto es que para poder indagar en esta línea teórica todavía hay que superar muchos prejuicios que favorecen el estado de precariedad en el que se encuentra sumido el ámbito social⁵⁸². Uno de estos prejuicios, reivindicado por Habermas, es el de la

⁵⁸¹ *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto*, op. cit.

⁵⁸² Una de las primeras cuestiones que llaman la atención es que aún no exista un acuerdo teórico sobre cómo definir y analizar el lenguaje. Se puede defender que el lenguaje es consecuencia de aprendizajes sociales, o bien que es algo que trasciende a la experiencia. Si nos situamos en el primer caso, el lenguaje se concibe como algo dependiente de las formas sociales de vida; defender el enfoque trascendental, por el contrario, proporciona un socorrido argumento para justificar el carácter innato y universal de dicho lenguaje. También existen diferencias teóricas a la hora de definir la metodología adecuada: se puede argumentar a favor de una perspectiva atomística o, por el contrario, tratarlo como una unidad semántica (es decir, de forma sistémica). Cualquiera de estas perspectivas afecta a cómo se teoriza la relación sujeto-lenguaje-mundo y, por tanto, al significado. Haciendo consideraciones más específicas, en algunos casos (como ocurre con la gramática tradicional, por ejemplo) el lenguaje se concibe como un instrumento externo al sujeto; como un conjunto de expresiones o signos a partir de los cuales se puede determinar una estructura lógica. El lenguaje, por otra parte, también se puede concebir como una competencia: Chomsky habla de una competencia lingüística y termina hablando de una competencia pragmática; Habermas completa la dimensión lingüística con una competencia comunicativa. En otras ocasiones, el lenguaje se identifica con la estructura mental del sujeto: es la estructura semántica la que transforma el cerebro en mente, idea que explicita Vigotsky, por ejemplo, pero que ya aparece de forma implícita en Saussure. Este hecho permite explicar la poca atención que Habermas presta a la teoría de Saussure. Si bien tenemos que admitir que el objetivo teórico de Saussure se desvirtúa debido a que el desarrollo efectivo de su propuesta no se adecúa a sus preocupaciones psicológicas, creo que hay buenos argumentos para defender que este autor es uno de los primeros representantes de la lingüística del hablante. Tal y como demuestra la lectura del *Curso* (o el testimonio de algunos de sus discípulos, como Charles Bally), la lingüística saussuriana es una teoría de la mente: el signo lingüístico (tanto el significado como el significante) es de naturaleza mental. Saussure plantea, en cierta medida, una concepción holista de la mente al proponer la noción de “valor del signo”: el signo no se define sólo por la relación de significado y significante sino, también, por la relación que mantiene con los demás signos que integran la lengua. La Lingüística, según defiende Saussure, es una parte de la Semiología y la Semiología se concibe como una parte de la Psicología Social. Sin embargo, al distinguir entre lengua (definida como competencia pasiva de la recepción) y habla, y eliminar el habla como objeto de su disciplina, Saussure contradice sus propios presupuestos al prescindir

intersubjetividad. Si los significados dependen de la estructura mental, y ésta se constituye dependiendo de variables como la edad, el género o la clase social, ¿no tendría que determinarse de forma empírica el grado de intersubjetividad? ¿No tendríamos que contemplar, por ejemplo, las hipótesis de la relatividad lingüística?

La tesis básica de la relatividad lingüística plantea si las diferentes lenguas utilizadas por los sujetos influyen en la forma en que éstos manejan el lenguaje, se relacionan con el mundo o piensan⁵⁸³. Independientemente de los errores que podamos detectar en las propuestas de la relatividad lingüística, ya que tampoco en ellas se define una teoría de la mente, creo que son ejemplos de propuestas que ofrecen aportaciones

de un aspecto importante para el análisis psicosocial. Por otro lado, la imposibilidad de teorizar adecuadamente las ideas o conceptos lo obligan a recurrir al único recurso que considera pertinente: el concepto se define como una cualidad de la sustancia fónica, con lo cual, se ve abocado a la lingüística del producto reivindicando la autonomía de lo verbal. Véase: M. Galeote Moreno, *Adquisición del lenguaje. Problemas, investigación y perspectivas*, Pirámide Psicología, Madrid, 2002; M. Carreiras, *Descubriendo y procesando el lenguaje*, Trotta, Madrid, 1997. Véase también: A. Manzanares Pascual, “En torno al signo y la gramática”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, nº 12, 1993, pp. 201-210.

⁵⁸³ Cuando se habla de las hipótesis de la relatividad lingüística nos estamos refiriendo a dos formulaciones: a la corriente sociolingüística y a la hipótesis de Sapir-Worf. Cuando Habermas se refiere a las aportaciones de la sociolingüística tiene en cuenta a autores como Gumperz o Hymes y no a Bernstein o Labov, teóricos de los códigos sociolingüísticos de clase social. Hay que tener en cuenta que, contradiciendo la intuición, las diferencias sociales son más difíciles de analizar que las interculturales en la medida en que el concepto de clase social es más complicado de teorizar que el de cultura; véase por ejemplo: G. Berutto, *La Sociolingüística*, Nueva Imagen, México, 1979; J. Fishman, *Sociología del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1979; R. Hudson, *La Sociolingüística*, Anagrama, Barcelona, 1981; A. Leontiev, *Lenguaje y comportamiento*, Fundamentos, Madrid, 1980; Marcellesi & B. Gardin, *Introducción a la sociolingüística*, Gredos, Madrid, 1978; C. K. Ogden y I. A. Richards, *El significado de significado*, Paidós, Barcelona, 1984; Rossi-Landi, *Ideologías de la relatividad lingüística*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974 o P. Trudgill, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*, Harmondsworth, Penguin Books, England, 1974. En “Some sociological determinants of perception” (*British Journal of Sociology*, 9 y en *Class, codes and control, vol I: Theoretical studies towards a Sociology of Language*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971), Bernstein pretende comprobar la relación existente entre clase social y éxito escolar demostrando que la causa principal del menor rendimiento escolar de las niñas y niños procedentes de la clase obrera es el lenguaje. Después de su primer artículo se produce un cambio de interés en Bernstein: aunque da por supuesto que los códigos teorizados se corresponden con formas de percepción o de enfrentamiento a la realidad, este tema pasa a un segundo plano. Durante algún tiempo intenta llevar a cabo la comprobación experimental de las hipótesis que formula: “Language and social class”, *British Journal of Sociology*, XI y en *Class, codes and Control vol. I. Theoretical Studies towards a Sociology of language*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971; “Linguistic codes, hesitation the phenomena and intelligence”, *Language and speech*, 5, 1962 y en *Class, codes and Control*, vol. I; “Social class, linguistic codes and grammatical elements”, *Language and speech*, 5, 1962 y en *Class, codes and Control*, vol. I. Aunque, como paso previo a la demostración empírica, Bernstein debe definir gramaticalmente dichos códigos; véase: “A public language: some sociological implications of a linguistic forms”, *British Journal Sociology*, X y en *Class, code and Control*, vol. I. Véase también: Bernstein, “A sociolinguistic approach to socialization with some reference to educability” (1970a), Gumperz & D. Hymes (eds), *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*, Holt, Reinhart & Co, N.Y., 1972; Bernstein, “Social class, Language and Socialization”, P. Giglioli, (ed.), *Language and Social Context*, London, Penguin, 1972; *Class, Codes and Control, vol II: Applied studies towards a Sociology of Language*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972; *Class, Codes and Control, vol. III: Towards a Theory of educational transmission*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975; W. Labov, “The Logic of Nonstandard English”, P. Giglioli, (ed.), op. cit. y *Modelos sociolingüísticos*, Cátedra, Madrid, 1984; E. Sapir, *Language: An introduction to the study of Speech*, Harcourt & Brace, Nueva York, 1921 o B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf*, J. B. Carroll (ed.), Cambridge Mass, MIT, 1956.

interesantes en la medida en que inciden en la relación existente entre lenguaje y organización social. Una de dichas aportaciones es la noción de sociolecto. Cada sociolecto representa una forma distinta de sistematizar el mundo ofertando una capacidad de codificación y descodificación que depende de la adscripción de cada sujeto a un grupo determinado. Esta capacidad afecta a todo el sistema de creencias, por lo que constituye un elemento importante a teorizar en la medida en que nos permite establecer diferencias en la conceptualización del mundo derivadas del proceso de socialización. Habermas, sin embargo, prefiere no tener en cuenta estas aportaciones teóricas. La intersubjetividad es un presupuesto teórico que da por justificado y que no se preocupa, en consecuencia, de defender. Parte de la intuición de que, al menos en determinados contextos culturales, parece que se comparten significados, pero no admite que ésta puede ser una intuición falible siendo necesario por tanto demostrar su validez⁵⁸⁴. Obviando cualquier tipo de propuesta teórica que pueda justificar el relativismo, Habermas se confirma en la universalidad. A pesar de que reconoce que el mundo de la vida no es el mismo para todos los grupos humanos y que es objeto de transformaciones históricas en la medida en que se somete a un proceso de racionalización, le atribuye un carácter semitrascendental que incide en el requisito de la intersubjetividad. Mientras afirma que el carácter intersubjetivo de los significados deriva del proceso de aprendizaje, obvia cualquier propuesta teórica que pueda poner en duda la intersubjetividad.

Habermas concibe el significado como una entidad platónica. Una alternativa que incluya conceptos operativos debe concebir el significado, por el contrario, en términos empíricos; es decir, reconociendo que la identidad significativa no se puede definir de forma absoluta o trascendental y que dichos significados actúan en la mente de unos sujetos que son socializados de manera diversa. Esta perspectiva empírica no deriva necesariamente en el relativismo: aún reconociendo que los significados son diferentes en cada grupo de sujetos y en cada sujeto, se puede clasificar los rasgos semánticos teniendo en cuenta el grado de generalidad que asumen en un determinado contexto social incluyendo variables culturales, sociolectales o idiolectales. Podríamos ofrecer así una descripción del significado con cierto grado de intersubjetividad (aunque, obviamente, estaríamos manejando una noción de intersubjetividad muy alejada de la intersubjetividad trascendental habermasiana). Es llamativo, cuando menos, que Habermas se refiera a la

⁵⁸⁴ Al negar que las formas racionales dependan de cada contexto cultural, Habermas coincide con autores como Jarvie o Horton; véase: I. C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, Henry Regnery Company, Chicago, 1964; R. Horton, "African traditional thought and western science", Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970.

rentabilidad teórico-empírica que puede derivarse de la aplicación de un enfoque universalista como el suyo para justificar la legitimidad de su proyecto. El requisito universalista concebido en términos trascendentales (o si se prefiere semi-trascendentales) aboca a la teoría de la acción comunicativa a una esterilidad perenne al no ser capaz de proporcionar una explicación aceptable del ámbito comunicativo. Los prejuicios antimentalistas y anticientificistas de Habermas hacen imposible que su propuesta teórica (como él mismo exige cuando hace referencia, por ejemplo, a la noción peirciana de verdad) sea valorada por su fecundidad. Para que la propuesta teórica de Habermas fuese original tendría que teorizar a los sujetos que se comunican. En vez de optar por esta posibilidad, diseña un modelo ideal en el que diversas razones monológicas se salen al encuentro.

La mayor parte de las argumentaciones que niegan el análisis científico de la mente suelen recurrir a la defensa de la libertad del individuo esgrimiendo la siguiente tesis: una descripción científica del sujeto sugiere un determinismo que pone en serio riesgo el libre albedrío. Ofrecer una explicación científica del ser humano implica una descripción causal de sus comportamientos, posibilidad que es denostada por contradecir la imagen dualista de un sujeto que se concibe como un sujeto libre. Lo curioso de este argumento es que los que lo esgrimen obvian la carga de la prueba al defender como una evidencia que el ser humano posee características que escapan al determinismo materialista. Mientras que en el ámbito social este prejuicio dualista es ampliamente aceptado, la observación cotidiana nos permite constatar el carácter meramente ilusorio de esa libertad metafísica reivindicada por la mayor parte de los teóricos y teóricas sociales. Esta observación pone de manifiesto, por ejemplo, la amplia lista de determinismos que derivan de los criterios sociodiferenciales utilizados para constituir y organizar la sociedad (las clases sociales, el género, el sexo, la edad...). Si fuéramos coherentes con los resultados de esta observación tendríamos que admitir que la defensa de la libertad no es más que el reflejo de un prejuicio dualista que, de forma consciente o inconsciente, se empeña en defender que en el ser humano existen reductos de carácter no material que escapan a la explicación.

Si el entendimiento fuese posible (circunstancia en la que no creo) tendríamos que llegar a la conclusión de que la única forma de acercarnos a ese modelo ideal de sujeto utilizado en las propuestas dualistas es, precisamente, contradiciendo las tesis dualistas; es decir, favoreciendo el análisis científico con el objetivo de definir de manera menos patológica el proceso de socialización. El análisis de dicho proceso se debe

convertir en objeto preferente de una concepción pragmática en la medida en que la socialización determina las estructuras mentales y, por ende, los significados. A lo largo de este trabajo hemos intentado analizar si los argumentos esgrimidos por Habermas clausuran la posibilidad de desarrollar una investigación científica de los significados, y creo que la conclusión no puede ser favorable a los intereses habermasianos: la teoría de la acción comunicativa logra plantearse las preguntas adecuadas sin ofrecer las respuestas pertinentes.

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, T.: "The operation called Verstehen", *American Journal of Sociology*, n. 54, 1968.
- ACERO, J. J.: "Las metáforas y el significado del hablante", M. Cruz, M. A. Granada y A. Papioly (eds.), *Historia, lenguaje y sociedad: Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989.
- ADORNO, TH.: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1963.
- -----*Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1966.
- -----"Fortschritt, Zu Subjekt und Objekt" y "*Marginalien zu Theorie und Praxis*", Stichworte: *Kritische Modelle 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- -----*Philosophische Terminologie*, 2 vols., Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1973.
- ADORNO y HORKHEIMER, M.: *Sociologica*, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1962.
- ADORNO, TH., et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1969. Tr. cast: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona-México, Grijalbo, 1973.
- ÁGUILA Del, R. y VALLESPÍN, F.: "La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas", *Zona Abierta*, n. 31, abril-junio, 1984.
- AIRENTI, B. y COLOMBETTI, M.: "Conversation and behavior games in the pragmatics of dialogue", *Cognitive Science*, 17, 1993.
- ALBERT, H.: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1969.
- -----*Plädoyer für kritische Rationalismus*, Munich, Piper Verlag, 1971.
- -----"Erkenntnis, Recht und soziale Ordnung. Zur Rechts und Sozialphilosophie des kritischen Rationalismus", R. Alexy, R. Dreier, y U. Neuman (eds.), *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Beiheft 44, 1991.
- -----"Zur Kritik der reinen Jurisprudenz. Recht und Rechtswissenschaft in der Sicht des kritischen Rationalismus", *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung*, Manzsche-Universitätsbuchhandlung, Wien, 1992.
- -----*Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr, Neue Folge, 1993.
- -----*Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz*, Baden-Baden, Nomos, 1993.
- ALEXY, R.: *Theorie juristischer Argumentation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.
- -----"Eine Theorie des praktischen Diskurses", W. Oelmüller (ed.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, Schöningh, 1978.

- ALEXY, R.: *El concepto y validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- ALSTON, W. P.: “Meaning and Use”, Rosenberg, Travis (eds), *Readings in the Philosophy of Language*, Englewoods Cliffs, 1971.
- ÁLVAREZ, R.: *J. Habermas: verdad y acción comunicativa*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- AMASON, J. P.: “Marx und Habermas”, A. Honneth y U. Jaeggi (eds.): *Arbeit, Handlung, Normativität, Theorien des Historischen Materialismus II*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- APEL, K. O.: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bonn, Bouvier, 1955.
- -----*Transformation der Philosophie I, II*, Frankfurt, 1971. Tr. cast: *La transformación de la filosofía I, II*, Madrid, Taurus, 1985.
- APEL, K. O. y BORMANN, C.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- APEL, K. O. (ed.): “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976 y 82.
- APEL, K. O.: *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- APEL, K. O. y CORTINA ORTOS, A.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- APEL, K. O., CORTINA, A., DE ZAN, J. y MICHELINI, D. (eds.): *Ética comunicativa y Democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- APEL, K. O.: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1998.
- -----*Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002.
- ARENDT, H.: *The Life of Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- AUSTIN, J.: “Performative Utterances”, *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- -----“Truth”, *Philosophical Papers*, Oxford, 1961.
- -----*How to do things with words*, Oxford UK, Oxford University Press, 1962. Tr. cast: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982.
- AUWÄRTER, M. KIRSCH, E. y SCHRÖTER, M. (eds.): *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- BAKER, L.: *Saving Belief. A Critique of Physicalism*, Princeton, University Press, 1987.
- BARA, B. G., BOSCO, F. M. y BUCCIARELLI, M.: “Developmental pragmatics in normal and abnormal children”, *Brain and Language*, 68, 1999.

- BARA, B. G., BOSCO, F. M. y BUCCIARELLI, M.: “Language in context: The emergence of pragmatic competence”, A. C. Quelhas y F. Pereira (eds.), *Cognition and context*, Lisboa, Instituto Superior de Psicologia Aplicada, 1998.
- -----“Cognitive Suicide”, R. Grimm y D. Merrill (comp.), *Contents of Thoughts*, Tucson, University of Arizona Press, 1985.
- BARON-COHEN, S.: “Precursors to a theory of mind: Understanding attention in others”, A. Whiten (ed.), *Natural theories of mind*, Oxford UK, Basil Blackwell, 1991.
- BARTSCH, R.: “Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen”, G. Grewendorf (ed.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- BATES, E.: “Intentions, conventions and symbols”, E. Bates, et al. (eds.): *The emergence of symbols: Cognition and communication in infancy*, New York, Academic Press, 1979.
- BECHTEL, W.: *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*, New York, Erlbaum, 1988.
- BECK, G.: *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tübingen, Niemeyer, 1980.
- BECKERMAN, A.: “Die realistischen Voraussetzungen der Konsens theorie von J. Habermas”, *Z. f. allg. Wiss. Theorie*, vol. III, 1972.
- BELTRÁN, M.: *Sociedad y lenguaje. Una lectura sociológica de Saussure y Chomsky*, Madrid, Fundación Banco Exterior, Colección Investigaciones, 1991.
- BENGUA RUÍZ DE ARZÚA, J.: *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992.
- BENNET, J.: *Linguistic Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- BERGER, P. & LUCKMANN, TH.: *The Social Construction of Reality*, Nueva York, 1966. Tr. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999.
- BERNSTEIN, B.: “Some sociological determinants of perception”, *British Journal of Sociology*, 9, 1958.
- -----“A public language: some sociological implications of a linguistic forms”, *British Journal Sociology*, X, 1959.
- -----“Language and social class”, *British Journal of Sociology*, XI, 1960.
- -----“Linguistic codes, hesitation the phenomena and intelligence”, *Language and speech*, 5, 1962.
- -----*Class, codes and control, vol. I: Theoretical studies towards a Sociology of Language*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

- BERNSTEIN, B.: *Class, Codes and Control, vol II: Applied studies towards a Sociology of Language*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- -----*Class, Codes and Control, vol. III: Towards a Theory of educational transmission*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- BERNSTEIN, R. J.: *The Reestructuring of Social and Political Theory*, New York, Harcourt, 1976.
- -----“The Retrieval of the democratic Ethos”, *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, vol. 17, n.4-5, 1996.
- BERUTTO, G.: *La Sociolingüística*, México, Nueva Imagen, 1979.
- BLAIR, J. A. y JOHNSONR. H. (eds.): *Informal Logic*, Iverness, CA: Edge, 1978.
- BLASCO y TORREVEJANO, M. (eds.): *Transcendentalidad y racionalidad*, Valencia, Colección Filosofías, Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la Universitat de València, 2000.
- BLOCK, N. (comp.): *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1980.
- BOHMANN, J. y REGH, W. (eds.): *Deliberative Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1997.
- BOLADERAS, M.: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.
- BRANDOM, R.: *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitmen*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994.
- -----“Replies”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 57 (1), 1997.
- -----“Facts, Norms and Normative Facts: A Reply to Habermas”, *European Journal of Philosophy*, 8 (3), 2000.
- -----*Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, MA, 2000.
- BRUNER, J.: “La intención en la estructura de la acción y de la interacción”, J. Linaza (comp.), *Acción, pensamiento y lenguaje*, Madrid, Alianza, 1984.
- BUBNER, R., CRAMER, K. y WIEHL, R. (eds.): *Hermeneutik und Dialektik. H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, 2 vols., Tübingen, Mohr, 1970.
- BUBNER, R.: *Handlung Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1982.
- -----“Rationalität, Lebensform und Geschichte”, H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- -----*La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984.
- BÜHLER, K.: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprach*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1934. Tr. cast: *Teoría del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1950.

- BUSE, W.: “Funktionen und Funktion der Sprache”, B. Schlieben-Lange (ed.), *Sprachtheorie*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1975.
- BUSTOS, E.: “La Filosofía del Lenguaje de W. V. Humboldt”, *Introducción histórica a la Filosofía del Lenguaje*, Madrid, UNED, 1987.
- BUTTERWORTH, G. y HOPKINS, B.: “Hand-mouth coordination in the new-born baby”, *British Journal of Developmental Psychology*, 6, 1988.
- CABANCHIK, S., PENELAS, F. y TOZZI, V. (comp.): *El giro pragmático en la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- CALHOUN, C. (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- CAMAIONI, L.: “The development of intentional communication: A reanalysis”, J. Nadel y L. Camaioni (eds.), *New perspectives in early communication development*, London, Routledge, 1993.
- CAMPBELL, B. G.: “Toward a workable taxonomy of illocutionary forces”, *Language and Style* VIII, 8.1, 1975.
- CAMPS, V.: *La imaginación ética*, Barcelona, Ariel, 1983.
- CAPLAN, D.: *Neurolinguistic and linguistic aphasiology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Tr. cast: *Neurolingüística y afasiología lingüística*, Madrid, Visor, 1992.
- -----*Language: Structure, processing and disorders*, Cambridge MA, MIT Press, 1992.
- CARGARELLA, R. y OVEJERO, F.: “Democracia representativa y virtud cívica”, *Claves*, n.105, 2000.
- CARNAP, R.: “Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis* 2, 1931.
- -----*Logische Syntax der Sprache*, Wien, Verlag von Julius Springer, 1934.
- -----*Introduction to Semantics (Studies in Semantics, volumen I)*, Cambridge, Harvard University Press, 1942.
- -----*Formalization of Logic (Studies in Semantics, volumen II)*, Cambridge, Harvard University Press, 1943.
- -----*Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.
- CARRACEDO, R.: *El hombre y la ética. Humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- CARREIRAS, M.: *Descubriendo y procesando el lenguaje*, Madrid, Trotta, 1997.
- CASSIRER, E.: *Geist und Leben*, Leipzig, Reclam Verlag, 1993.
- -----*Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971-1972.

- CHAMORRO, J. M.: “Actos de habla: motivaciones, contextos y sociolectos”, *Gavagai*, vol. I, n.2, diciembre 1985.
- -----*Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto*, La Laguna, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2006.
- CHOMSKY, N.: *Aspects of Theory of Syntax*, Cambridge, Mass, 1965.
- CHOMSKY, N., et al.: *El lenguaje y la mente humana*, Barcelona, Ariel Practicum, 2002.
- CHURCHLAND, P. S.: *Neurophilosophy. Toward a Unified Theory of Mind and Brain*, Cambridge Mass, MIT Press, 1986.
- -----*Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- -----*Matter and Consciousness*, Cambridge Mass, MIT Press, 1988.
- COHEN, J. y ARATO, A.: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1994. Tr. cast: *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000.
- COLE, P. y MORGAN, J. L. (eds.): *Syntax and semantics*, vol. 3: *Speech acts*, New York, Academic Press, 1975.
- COLTHEART, M. (ed.): *Attention and performance XII: The psychology of reading*, New Jersey, Erlbaum Hillsdale, 1987.
- COOKE, M. (comp.): *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge Mass, MIT Press, 1998.
- COOKE, M. (ed.): *Language and Reason. A study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge Mass, MIT Press, 1994.
- CORREDOR LANAS, C.: “Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla (el estudio de J. Searle por parte de J. Habermas)”, *Δαίμων, Revista de Filosofía*, n. 6, 1993.
- -----“Sobre el giro lingüístico en la filosofía anglosajona y alemana”, *Taula*, n. 23-24, 1995.
- CORTINA, A.: *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985.
- CULLER, J.: *On deconstruction: Theory and criticism after structuralism*, New York, Ithaca, Cornell University Press. 1982.
- DALLMAYR, W.: “Materialien zu Habermas”, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- DALLMAYR, W. y McCARTHY, T. (eds.): *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977.
- DAMASIO, A. R. y DAMASIO, H.: “Brain and language”, *Scientific American*, 267, 1992. Tr. cast: “Cerebro y lenguaje”, *Investigación y ciencia*, 194, 1992.
- DASCAL, M.: “Defending literal meaning”, *Cognitive Science*, 11, 1987.

- DAVINSON, D.: *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- D'AGOSTINI, F.: *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000.
- DELGADO, J. M. y GUTIÉRREZ, J. (eds.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, 1994.
- DENNETT, D.: *Brainstorms*, Montgomery, Bradford Books, 1978.
- DERRIDA, J.: "Signature, Event, Context" o "Limited Inc" en *Glyp* 1 y 2, 1977.
- DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, México, FCE, 1949.
- -----*Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Istmo, 2000.
- DORE, J.: "Conditions for the acquisition of speech acts", I. Marcowa (ed.), *The social context of language*, Chichester, Wiley, 1978.
- -----"Linguistic indeterminacy and social context in utterance interpretation", *Language*, 58, 1982.
- DRYZEK, J. S.: "Critical theory as a research program", S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DUBIEL, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- DUMMETT, M.: "What is a Theory of Meaning?", S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- -----"What is a Theory of Meaning?" (II), J. McDowell y G. Evans (eds.), *Truth and Meaning. Essays in Semantics*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- -----*The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- DURKHEIM, E.: *De la división du travail social*, París, 1893. Tr. cast.: *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1973.
- -----*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912. Tr. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.
- -----*Education et sociologie*, París, 1922. Tr. cast.: *Educación y Sociología*, Barcelona, Península, 1975.
- -----*Sociologie et philosophie*, París, 1925. Tr. cast.: *Sociología y Filosofía*, Buenos Aires, Madrid: Miño y Dávila, 2000.
- -----*Les règles de la méthode sociologique*, París, 1950. Tr. cast.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- -----*Pragmatisme et sociologie*, París, 1955. Tr. cast.: *Pragmatismo y Sociología*, Buenos Aires, Schapire, 1999.

- ECKARD, V. B.: “Cognitive Psychology and Principled Skepticism”, *Journal of Philosophy*, 81, 1984.
- EDELSTEIN, W.: *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.
- EDMONDSON, W.: *Spoken discourse: A model for analysis*, London, Longman, 1981.
- ESSER, A.: *Conceptos fundamentales de filosofía II*, Barcelona, Herder, 1978.
- EVANS-PRICHARD: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1937.
- FABRA, P.: *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- FACH, W.: *Zeitschrift für Soziologie*, Junio, 1974.
- FALGUERA LÓPEZ y SAGÜILLO, J. M., (coords.): “Significado privado, público y compartido”, *Actas del Congreso Internacional: La Filosofía analítica en el cambio de Milenio*, Santiago de Compostela, 1999.
- FELEPPA, R.: “Hermeneutic, Interpretation and Scientific Truth”, *Philosophy of the Social Sciences*, n.11, 1981.
- FERNÁNDEZ, R.: “Metacrítica de la Teoría Crítica”, *Metapolítica*, vol. 5, n.19, septiembre 2001.
- FEYERABEND, P.: “Mental Events and the Brain”, *Journal of Philosophy*, 60, 1963.
- FISHMAN, J.: *Sociología del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1979.
- FLAVEL, J. H. y cols.: *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, Nueva York, Wiley, 1968.
- FLORES D’ARCAIS, P.: “Once tesis contra Habermas”, *Claves de razón práctica*, 179, 2008.
- FODOR, J.: *The Language of Thought*, New York, Crowell, 1975.
- FRAZIER, L. y CLIFTON, C. Jr.: *Construal*, Cambridge MA, MIT Press, 1996.
- FREGE, G.: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 1879. Tr. cast: *Conceptografía*, México, UNAM, 1972.
- -----*Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971.
- -----*Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1974.
- FREUD, S.: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza, 1991.
- -----*El malestar de la cultura*, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

- FREUD, S.: *Moisés y la religión monoteísta*, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- -----El porvenir de una ilusión, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- FRYE, D.: “The origins of intention in infancy”, D. Frye y C. Moore (eds.), *Children’s theories of mind: Mental states and social understanding*, New Jersey, LEA, Hillsdale, 1991.
- FULDA, H. F.: “¿Es instrumental la acción comunicativa?”, *Historia, Lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989.
- FULLER, S.: *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.
- GABÁS, R.: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.
- GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, 2002.
- GALEOTE MORENO, M.: *Adquisición del lenguaje. Problemas, investigación y perspectivas*, Madrid, Pirámide Psicología, 2002.
- GARVEY, C. y HOGAN, R.: “Social speech and social interaction: Egocentrism revisited”, *Child Development*, 44, 1973.
- GARVEY, C. y BERNINGER, G.: “Timing and turn-taking in children’s conversations”, *Discourse Processes*, 4, 1981.
- GARVEY, C.: *Children’s talk*, New York, Fontana, 1984.
- GIBBS, R. W.: *The poetic of mind: Figurative thought, language and understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- GIDDENS, A.: *New Rules of Sociological Method*, New York, Hutchinson, London/ Basic Books, 1976.
- -----*Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson, 1977.
- GIDDENS, A. et. al.: *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.
- GIDDENS, A.: “Trabajo e interacción en Habermas”, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GIEGEL, H. J.: *System und Krise. Kritik der Luhmannschen Gesellschaftstheorie, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion 3*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- GIEGEL, H. J. (ed.): *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.
- GIGLIOLI, P. (ed.): *Language and Social Context*, London, Penguin, 1972.
- GIMBERNAT, J. A. (ed.): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

- GOFFMAN, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday & Company Inc, 1959. Tr. cast: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- GOLDHAGEN, D.: *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.
- GREEN, D. W.: "Meaning and conversation", M. C. Green, et al. (eds.), *Cognitive Science: An introduction*, Oxford UK, Blackwell Publishers, 1996.
- GREENWOOD, J. D. (ed.): *The Future of Folk Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- GRICE, H. P.: "Meaning", *Philosophical Review*, 66, 1957.
- -----"Utterer's Meaning and Intentions", *Philosophical Review*, 78, 1969.
- -----"Logic and conversation", P. Cole y J. Morgan (eds.), *Syntax and semantics*, vol 3: *Speech acts*, New York, Academic Press, 1975.
- GUMNIOR, H. y RINGGUTH, R.: *Horkheimer*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt T.V., 1973.
- GUMPERZ, J. y HYMES D. (eds.): *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*, Holt, New York, Reinhart & Co, 1972.
- GUMPERZ, J. & BENNETT, A.: *Lenguaje y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- GUNDERSON, K. (ed.): *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.
- GURWITSCH, A.: *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.
- HABERMAS, J.: "Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1953.
- -----"Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", *Philosophische Rundschau*, Tübingen, ed. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), año V, n. 3/4, 1957.
- -----*Student und Politik*, Neuwied, Luchterhand V., 1961.
- -----*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand V, 1962. Tr. cast. de DOMÉNECH, A.: *Historia y Crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.
- -----*Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied, Luchterhand V., 1963. Tr. cast. de MAS, S. y MOYA, C.: *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social*, Madrid, Tecnos, 1987.

- HABERMAS, J.: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1968. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M. y GARRIDO, M.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1994.
- -----*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1968. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M., IVARS, J. F. y MARTÍN SANTOS, L.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1986.
- HABERMAS, ADORNO, ALBERT, DAHRENDORF, PILOT y POPPER: *Der positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1969. Tr. cast: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona-México, Grijalbo, 1973.
- HABERMAS, J.: *Zur logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Taurus, 1987.
- -----"Toward a theory of communicative competence", H. P. Dreitzel (ed.): *Recent Sociology*, n. 2, New York, MacMillan, 1970; *Inquiry*, n.13, 1976.
- HABERMAS, APEL, BORMAN, BUBNER, GADAMER y GIEGEL: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1971.
- HABERMAS, J.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.
- HABERMAS y LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.
- HABERMAS, J.: *Legitimations probleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1973. Tr. cast. de ETCHEVERRY, J. L.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- -----*Kultur und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1973.
- HABERMAS y HENRICH: *Zwei Reden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1974.
- HABERMAS, J.: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Tr. cast. de NICOLÁS MUÑIZ, J. y GARCÍA COTARELO, R.: *La Reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- -----"Some Distinctions in Universal Pragmatics", Springer Netherlands (ed.): *Theory and Society*, Vol. 3, n. 2, 1976.
- -----"Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen", M. Auwärter, E. Kirsch y K. Schröter (eds.): *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- HABERMAS, et al.: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1976.

- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1981. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987 y *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1988.
- -----“A Reply to my Critics”, J. B. Thompson & D. Held (eds.): *Habermas, Critical Debates*, London, McMillan, 1982.
- -----*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1983. Tr. cast. de GARCÍA COTARELO, R.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 2000.
- -----*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1984. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- -----*Der philosophische Diskurs. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1985. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989.
- -----“Reply to Skjei”, *Inquiry*, 28, 1985, pp. 105-113.
- -----*Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 y *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981. Tr. cast. de GARCÍA COTARELO, R.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1988.
- -----“Entgegnung”, A. Honneth y H. Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 327-405.
- -----*Eine Art Schadenabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- -----“Towards a Communication Concepts of Rational Collective Will-Formation”, *Ratio Juris* 2, 1989, pp. 144-154.
- -----*Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1988. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- -----*Die nacholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991.
- -----*Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, Pendo, 1990.
- -----*Texte und Kontexte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Textos y contextos*. Barcelona, Ariel, 1996.

- HABERMAS, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1991. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991. Tr. cast. completa de MARDOMINGO, J.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- -----*Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*. (Conferencia pronunciada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia en 1991). Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M., Valencia, ediciones Episteme, vol. 43, 1994.
- -----*Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, P. Dews (ed.), London, Verso, 1992.
- -----*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V, 1992. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.
- -----*Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995. Tr. cast. de JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 1997.
- -----*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1996. Tr. cast. parcial de VILAR, G. y VELASCO, J. C.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998 y VILAR, G. y VELASCO, J. C.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HABERMAS, et al.: NIZNIK, J. y SANDERS, T. (eds), *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty and Kolakowski*, Westport, Praeger Publishers, 1996.
- HABERMAS, J.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997. Existe una traducción al castellano parcial en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999; traducción de VELASCO ARROYO. También en: *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001; traducción de LÓPEZ TOBAJAS, JIMÉNEZ REDONDO, VELASCO ARROYO y P. FABRA.
- -----M. Cooke (ed.): *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1998.
- -----“Reply to Symposium Participants”, M. Rosenfeld y A. Arato (eds.): *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 381-452.

- HABERMAS, J.: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp V., 1998. Tr. cast. de FABRA ABAT, P., GAMPER SACHSE, D. y PÉREZ DÍAZ, L.: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- -----*Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999. Tr. cast. de FABRA, P. y DÍEZ, L.: *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002.
- -----“Der Interkulturelle Diskurs über Menschenrechte”, Brunkhorst, Köhler y Lutz-Bachmann, *Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, pp. 216-227.
- -----“Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”, Müller-Doohm, S. (ed.): *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.
- -----“Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48, n. 4, Berlin, Akademie, 2000, pp. 599-673.
- -----*Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 2001. Tr. cast. de FABRA, P.: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002.
- -----*Glauben und Wissen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.
- -----*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp V., 2001. Tr. cast. de CARBÓ, R. S.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- -----*Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001. Tr. cast. de AGAPITO SERRANO, R.: *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004.
- -----*La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003. Tr. cast. de R. VILÀ VERNIS.
- -----*Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. Tr. cast. de LÓPEZ DE LIZAGA, J. L.: *El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2006.
- -----*Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005. Tr. cast. de FABRA, P., et al.: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.
- HABERMAS y RATZINGER: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.
- HABERMAS, J.: *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

- HABERMAS, J.: *Ay Europa*, Madrid, Trotta, 2009.
- HALLIDAY, M. A. K.: *Exploraciones sobre las funciones del lenguaje*, Barcelona, Médica y Técnica, 1982.
- -----*El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, Madrid, FCE, 1983.
- HARMAN, G.: *Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- HARRIS, Z. S.: *Methods in Structural linguistics*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- -----*Mathematical Structures of language*, New York, Wiley, 1968.
- -----*Papers of Syntax*, Dordrecht Hiz (ed.), D. Reidel Henry, 1981.
- -----*Language and information*, New York, Columbia University Press, 1988.
- HAVERTAKE, W. H.: *Impositive sentences in Spanish: Theory and description in linguistic pragmatics*, Ámsterdam, North-Holland, 1979.
- -----*Speech acts, speakers and hearers*, Ámsterdam, John Benjamins, 1984.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 1927; Berlin, Akademie Verlag, 2001.
- -----*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, F. Cohen, 1929.
- -----*Was ist Metaphysik?*, Bonn, F. Cohen, 1931.
- HEINRICH, K.: *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.
- HELLER, A.: *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990.
- HERNÁNDEZ PEDRERO, V.: “Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso”, et al., *Commutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Barcelona, Laertes, 1992.
- -----“Ideal cosmopolita y comunidad ética”, *Laguna. Revista de Filosofía*, V, 1998, pp. 57-67.
- -----“Ética, religión y mística. <Menos teme a la muerte>”, *Laguna. Revista de Filosofía*, 24, marzo 2009, pp. 83-95.
- HESSE, M.: “In defende of Objectivity”, *Proceedings of British Academy*, t. 58, Londres, 1972.
- HEWES, G. W.: “Primate Communication and the Gestual Origin”, *Current Anthropology*, febrero 1973.
- HÖFFE, O.: “Eine Konversion der kritischen Theorie?”, *Rechtshistorisches Journal*, n. 12, 1993.
- HOHL, H.: *Lebenswelt und Geschichte*, München, Freiburg, 1962.
- HONNETH, A.: “Work and instrumental Action”, *New German Critique*, n. 26, 1982.
- HONNETH, A. y JOAS, H. (ed.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*, Surkamp, Frankfurt, 1986.

- HONNETH, A., et al. (eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt Main, Suhrkamp, 1989.
- HONNETH, A.: *Die Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- HORKHEIMER, M.: *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, Frankfurt, a.M. 1922.
- -----*Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer V., 1930.
- -----*Studien über Autorität und Familie*, París, F. Alcan ed., 1936.
- -----*The Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.
- HORKHEIMER y ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Ámsterdam, Querido V, 1947, Frankfurt a.M., Fischer V., 1969.
- HORKHEIMER, M.: *Studies in Prejudice*, Nueva York, Harper, 1949-1950.
- -----*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsend*, Frankfurt a.M. Fischer V., 1967.
- -----*Kritische Theorie*, 2 vol., Frankfurt a.M., Fisher V., 1968. Tr. cast.: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- -----*Vernunft und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M., Fischer V., 1970.
- -----*Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt, a.M., Fischer V., Brede (ed.), 1972.
- -----*Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt, a.M., Fischer V., Brede (ed.), 1972.
- -----“La añoranza de lo completamente otro”, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- HORTON, R.: “African traditional thought and western science”, B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Basic Blackwell, 1970.
- HOYOS JARAMILLO, L. E.: “La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XX, n. 2, noviembre 1994.
- HUDSON, R.: *La Sociolingüística*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- HYMES, D. y GUMPERZ, J. (eds.): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, New York, Holt, Reinhart & Co, 1972.
- IBARRA, P. y TEJERINA, (coords): *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambios culturales*, Madrid, Trotta, 1998.
- JACKSON, F. y PETIT, P.: “In Defense of Folk Psychology”, *Philosophical Studies*, 59, 1990.
- JAKOBSON, R.: “Linguistics and Poetics”, T. A. Sebeok, (ed.), *Style and Language*, Nueva York-Londres, Technology Press of MIT y J. Wiley, 1960.

- JARVIE, I. C.: *The Revolution in Anthropology*, Chicago, Henry Regnery Company, 1964.
- -----*Concepts and Society*, Londres, Routledge, 1972.
- JENNINGS, R. C.: "Translation, Interpretation and Understanding", *Philosophy of the Social Sciences*, n. 18, 1988.
- JIMÉNEZ REDONDO, M.: "Problemas de construcción en *Teoría de la acción comunicativa*", *Daimon* (Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia), 1989, n. 1, pp. 133-158.
- -----"Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*", *Debats*, n. 43-44, 1993, pp. 115-120.
- -----"Pragmática universal y autonomía del significado", *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid, Fundación de investigaciones marxistas, 1994.
- JUNQUÉ, C. y BARROSO, J. (eds.): *Neuropsicología*, Madrid, Síntesis, 1994.
- KANNGIESSER, S.: "Aspekte zur Semantik und Pragmatik", *Linguistische*, H. 24, 1973.
- KATZ, J. J. y FODOR, J. A.: "The Structure of a Semantic Theory", *Language*, 39, 1963.
- KATZ, J. J. y POSTAL, P. M.: *An Integrated Theory of Linguistic Description*, Cambridge, Cambridge, MIT Press, 1964.
- KAYE, K.: *The mental and social life of babies: How parents create persons*, London, Harvester Press, 1982.
- KITCHER, P.: "In Defense of Intentional Psychology", *Journal of Philosophy*, 81, 1984.
- KLEIN: "Argumentation und Argument", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Logik*, núm. 38-39, 1980, pp. 9-57.
- KLIR, G. (comp.): *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Madrid, Alianza, 1981.
- KOHLBERG, L.: *Essays on Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 3 vols. 1981, 1984, 1986.
- KRAUSS, R. M. y GLUCKSBERG, S.: "The development of communication: Competence as a function of age", *Child Development*, 40, 1969.
- KRECKEL, M.: *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Londres, Academic Press, 1981.
- KRÜGER, L.: "Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen", *Georgia Augusta*, Göttingen, Mayo, 1972.
- KUTAS, M. y VAN PETTEN, C. K.: "Psycholinguistics electrified: Event-related brain potential investigations", M. A. Gernsbacher (ed.), *Handbook of Psycholinguistics*, New York, New York Press Academic, 1994.

- LABOV, W.: *Modelos sociolingüísticos*, Madrid, Cátedra, 1983.
- LAINO, D.: “Reflexiones psicosociales a partir del pensamiento de J. Habermas”, *Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, n.15, diciembre 2002.
- LAFONT, C.: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor (lingüística y conocimiento), 1993.
- -----“Welterschließung Referenz”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41/3 1993.
- -----“Referencia y verdad”, *Theoria*, Vol. 9, n. 21, 1994.
- -----“Dilemas en torno a la verdad”, *Theoría*, 23, 1995.
- -----*Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.
- -----*The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge Mass, MIT Press, 1999.
- LAKOFF, G.: *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*, Chicago, University of Chicago, 1987.
- LANDGREBE, L.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1949.
- LANGACKER, R. W.: *Foundations of cognitive grammar*, vol 1, Standford, Standford University Press, 1987.
- LAPORTA, F.: “El cansancio de la democracia”, *Claves*, n. 99, 2000.
- LASZLO, E., et al.: “Hacia una filosofía de sistemas”, *Teorema*, 1981.
- LEIST, A.: “Was heisst Universal pragmatik?”, *Germanistische Linguistik*, 5/6, 1977.
- LENGUITA, P.: “La dominación tecnológica según la Teoría Crítica. Notas para una revisión del alegato pesimista de la Escuela de Frankfurt”, *Cinta de Moebio*, n. 15, diciembre de 2002.
- LENNEBERG, E. H.: *Biological foundations of language*, New York, Wiley, 1967. Tr. cast: *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1976.
- LEONTIEV, A.: *Lenguaje y comportamiento*, Madrid, Fundamentos, 1980.
- LEPORE, E. y GULICK, R. (eds.): *John Searle and his Critics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- LEVELT, W. J. M.: *Formal Grammars in Linguistic and Psycholinguistics, I-III*, Paris Mouton, 1974.
- LEVINSON, S. C.: *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Tr. cast: *Pragmática*, Barcelona, Teide, 1989.
- LÉVY-BRUHL, L.: *La mentalité primitive*, París, Félix Alcan, 1922.
- LEWIS, D.: *Convention*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1969.

- LOCK, A.: “Human language development and object manipulation: Their relation in ontogeny and its possible relevance for phylogenetic questions”, Gibson y Ingold (eds.): *Tools, language and cognition in human evolution*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1993.
- LOCKWOOD, D.: “Social Integration and System Integration”, Zollschan y Hirchs (coords.): *Social Change: Explorations, diagnoses and conjectures*, Cambridge, MA Schenkman, 1964.
- LÓPEZ SÁENZ, M. C.: “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, *Enrahonar*, n. 22, 1994.
- LORENZER, A.: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- -----*Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- LUHMANN, N.: “Gesellschaftsstruktur und semantische Tradition”, *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- -----“Wie ist soziale Ordnung möglich?”, *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- -----*Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.
- -----“Quod Omnes Tangit: Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas”, *Rechtshistorisches Journal*, 12, 1993.
- LUKÁCS, G.: *Geschichte und Klassbewusstsein*, Berlín, 1923. Tr. cast: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- LURIA, A. R.: *Conciencia y lenguaje*, Madrid, Pablo del Río editor, 1980.
- LYCAN, W. (comp.): *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, 1990.
- MACIEJEWSKI, F. (comp): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, 1*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- -----*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann- Diskussion, 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- MACINTYRE, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Gerald Duckworth 1981. Segunda edición ampliada: Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1984. Tr. cast. de la segunda edición original: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- MAESTRE, A.: “Las diferencias y relaciones entre Habermas y Apel”, *Zona Abierta*, 43-44, 1987.
- MALIANDI De, G. F.: “Estudio crítico. Límites de la Ilustración. La crítica de Gadamer a la filosofía trascendental: su aplicación en la polémica con Habermas”, *Cuadernos de ética*, n. 8, diciembre 1989.
- MANZANARES PASCUAL, A.: “En torno al signo y la gramática”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n. 12, 1993, pp. 201-210.

- MANZANARES PASCUAL, A.: “Diálogo y Lenguaje. Notas de aclaración y fundamentación”, *Espéculo*, n. 28, 2004-2005.
- MARCELLESI, B. & GARDIN, J. B.: *Introducción a la sociolingüística*, Madrid, Gredos, 1978.
- MARCUSE, H.: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941.
- -----*One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964.
- -----*Negations*, Boston, Beacon Press, 1968.
- -----*An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.
- -----*Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972.
- -----*Studies in Critical Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1973.
- -----*The Aesthetic Dimension*, Boston, Beacon Press, 1978.
- MARDONES, J. M.: *Razón comunicativa y Teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.
- -----“La recepción de la Teoría Crítica en España”, *Isegoría*, n. 1, mayo, 1990.
- -----*El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- MARÍ, E. E.: “El concepto de causalidad en la lectura habermasiana de Freud. Hermenéutica versus ciencia explicativa”, *Cuadernos de ética*, n. 8, diciembre 1989.
- MARTIN CEBOLLERO, J. B.: *Psicología Social Crítica*, San Sebastián, Iralka, 1995.
- MARTÍN, R. M.: “Truth and its illicit Surrogates”, *Neue Hefte für Philosophie*, H. 2/3, 1972.
- MARTINEZ, F. J. y JIMÉNEZ REDONDO, M.: *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid, FMI, 1995.
- MARTINICH, A. P.: “Conversational Maxims and some Philosophical Problems”, *Philosophical Quarterly* 30, Scotland, University of St Andrews, 1980.
- MARX, K.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- -----*Miseria de la Filosofía*, Buenos Aires, Edaf, 2004.
- MARX, K. y ENGELS: *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Turner, 2003.
- MARX, K.: *El Capital*, Madrid, Akal, 2007.
- MATAR, A.: *From Dummett’s Philosophical Perspective*, Berlin, Walter de Gruyter, 1997.
- MATHISSEN, U.: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München, Eugen Fink, 1983.

- McCARTHY, T.: “A Theory of Communicative Competence”, *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973.
- -----*Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.
- -----“La pragmática de la razón comunicativa”, *Isegoría*, n. 8, octubre 1993.
- -----“Legitimacy and Diversity: dialectical reflexions in analytical distinctions”, *Cardozo Law Review*, vol. 17, n. 4-5, 1996.
- -----*La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998.
- McDONALD, M. C.: “Probabilistic constraints and syntactic ambiguity resolution”, *Language and Cognitive Processes*, 9, 1994.
- -----“The lexical nature of syntactic ambiguity resolution”, *Psychological Review*, 101, 1994.
- -----“Syntactic ambiguity resolution as lexical ambiguity resolution”, Clifton, Frazier y Rayner (eds.), *Perspectives on sentence processing*, Erlbaum, Hillsdale, NJ, 1994.
- McDONOUGH, R. M.: “A Culturalist Account of Folk Psychology”, Greenwood (ed.), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- McSHANE, J.: *Learning to talk*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- MEAD, G. H.: *Fragments on Ethics*, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1934.
- -----*Mind, Self and Society*, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1934.
- -----*The Philosophy of the Act*, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1938.
- MEHLER, J., MORTON, J. y JUSCZYK, P. V.: “On reducing language to biology”, *Cognition Neuropsychology*, 1, 1984.
- MENDELSON, J.: “The Habermas-Gadamer Debate”, *New German Critique*, n. 18, 1979.
- MENDOZA, J.: “El concepto de crítica en la disputa Gadamer-Habermas”, *Sentido*, Revista de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, n. 7, agosto, 2000.
- MELICH, J. C.: *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.
- MEY, J.: *Pragmatics: An introduction*, Oxford, Blackwel, 1993.
- MILLER, M.: “Argumentationen als moralische Lernprozesse”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 28, 1982.
- MILLER, M., et al.: *Plans and the Structure of Behaviour*, New York, Henry Holt and Company, 1960.

- MISGELD, D.: “Critical Theory and Hermeneutics: the Debate between Habermas and Gadamer”, J. O’Neill (ed.), *On Critical Theory*, New York, The Seabury Press, 1976.
- MITCHELL, P.: *Acquiring a conception of mind: A review of psychological research and theory*, Hove UK, Psychology Press, 1996.
- MITSCHERLICH, A.: *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 1965.
- MONTERO, F.: “Mundo y acción comunicativa según Habermas”, *Fragmentos de Filosofía I*, Universidad de Sevilla, 1992.
- MOUFFE, C.: *El retorno a lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- -----“La alternativa del disenso”, G. Peces-Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.
- NASCIMENTO, A.: *A Matter of Discourse*, Aldershot, Ashgate, 1998.
- NASSEN, U (ed.): *Klassiker der Hermeneutik*, Munich, Paderborn, 1982.
- NELSON, K.: *El descubrimiento del sentido*, Madrid, Alianza Psicología, 1988.
- NEURATH, O. (ed.): *International Encyclopedia of Unified Science I*, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1938. Tr. cast: *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada*, Barcelona, Paidós, 1985.
- NICOLÁS, A. y FRÁPOLI, M. J. (eds.): *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997.
- NINIO, A.: “The illucotinary aspect of utterances”, *Discourse Processes*, 9, 1986.
- -----*Pragmatic Development*, Colorado, Bulder, Westview Press Inc., 1996.
- NINO, C. S.: *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- NIZNIK, J y SANDERS, T. (eds.): *Debate sobre la situación de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000.
- OGDEN, C. K. y RICHARDS, I. A.: *El significado de significado*, Barcelona, Paidós, 1984.
- O’NEILL, D.: “Pragmatics and the development of communicative ability”, D. W. Green, et al. (eds.), *Cognitive Science: An introduction*, Oxford UK, Blackwell Publishers, 1996.
- PABLO FERNÁNDEZ, S.: “Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Legado y diferencias en Teoría de la Comunicación”, *Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, n. 1, septiembre 1997.
- PALMER, R.: *Hermeneutics*, Illinois, North-western University Press, 1969.

- PAN, B. y SNOW, C. E.: “The development of conversational and discourse skills”, M. Barrett, (ed.): *The development of language*, Hove UK, Psychology Press, 1999.
- PARSONS, T.: *The Structure of Social Action*, New York, McGraw Hill, 1937.
- PARSONS, T., et al.: *Working Papers in the Theory of Action*, Nueva York, Free Press, 1953.
- PEIRCE, Ch. S.: *Collected Papers*, 2 vols, Massachussets, The Belknap Press, 1965-1966.
- -----*Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
- -----*La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
- PHILIPS, D. L. & MOUNCE, H. O.: *Moral Practices*, Londres, Routledge y Kegan 1970.
- PIAGET, J.: *The origins of intelligence in the child*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953.
- -----*La formación del símbolo en el niño*, México, FCE, 1961.
- -----*Introducción a la epistemología genética*, vol. I, Buenos Aires, Paidós, 1975.
- -----*Seis estudios de Psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1975.
- PINKER, S.: *The language instinct: How the mind creates language*, New York Morrow, 1994. Tr. cast: *El instinto del lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente*, Madrid, Alianza, 1995.
- PINTOS, J. L.: “Sociocibernética: Marco sistémico y esquema conceptual. El modelo de metodología sociocibernética de Niklas Luhmann”, J. M. Delgado y J. Gutiérrez, (eds.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, 1994.
- PITCHER, G. (ed.): *Truth*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs, 1964.
- PITKIN, H.: *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- POJANA, M.: *Zum Konzept der kommunikativen Rationalität bei Jürgen Habermas*, Essen, Die Blaue Eule, 1985.
- POPPER, K.: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1967.
- POPPER, K.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1971.
- -----*Objective Knowledge*, Oxford, University Press, 1972.
- -----“Reply to my Critics”, P. A. Schilp (ed.): *Philosophy of K. Popper II*, La Salle, 1974.
- POPPER, K. y ECCLES, J. C.: *The Self and its Brain*, Nueva York, Springer-Verlag, 1977.

- POSNER, M. I. y RAICHLE, M.: *Images of mind*, Scientific American Library, 1994.
- POWER, M.: “Habermas and Transcendental Arguments. A Reappraisal”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 23, n. 1, March 1993.
- PRIETO NAVARRO, E.: *Jürgen Habermas: Acción Comunicativa e Identidad Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.
- PRIOR OLMOS, A.: “Habermas y el universalismo moral”, *Δαίμων*, Revista de Filosofía, n. 7, 1993.
- PUTNAM, H.: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1975.
- -----“El significado de significado”, *Teorema* XIV/3-4, 1975.
- -----“Realism and Reason”, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge, 1978.
- -----*Representation and Reality*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1988.
- -----*Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- PUTNAM y HABERMAS: *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008.
- QUINE, W. V. O.: “Two Dogmas of Empiricism”, *From A Logical Point of View*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1953.
- -----*Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.
- RAWLS y HABERMAS: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- RECANATI, F.: “The alleged priority of literal interpretation”, *Cognitive Science*, 19, 1995.
- -----*Literal Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- RECAS BAYÓN, J.: *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- REDDY, V.: “Prelinguistic communication”, Barrett (ed.), *The development of language*, Hove UK, Psychology Press, 1999.
- REGUERA, I.: *La miseria de la razón*, Madrid, Taurus, 1980.
- REHG, W.: *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1994.
- RESTAINO, F.: “Habermas. Difesa della ragione critica”, *Storia della filosofia*, IV, t. 1, Torino, 2003.
- REYES, G.: *El abecé de la pragmática*, Madrid, Arco/Libros, 1998.
- RHEES, R.: *Without Answers*, Nueva York, Schocken, 1969.
- RICHARDS, B.: “Searle on Meaning and Speech Acts”, *Foundation of Language*, 7, 1971.
- RICOEUR, P.: “Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue”, *Philosophy Today*, vol. 2, n. 4, 1973.

- RICOEUR, P.: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- RIZZOLATTI, G. y SINIGAGLIA, C.: *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*, Barcelona, Paidós, 2006.
- ROBINSON, E. J. y MITCHEL, P.: “Children’s interpretation of messages from a speaker with a false belief”, *Child Development*, 63, 1992.
- -----“Young children’s false belief reasoning: Interpretation of messages is no easier than the classic task”, *Developmental Psychology*, 30, 1994.
- ROMERO, E. y SORIA, B.: “Comunicación y metáfora”, *Análisis Filosófico* XXIII (2), 2003, pp. 167-192.
- -----“Novel metonymy and novel metaphor as primary pragmatic processes”, P. Guerrero Medina y E. Martínez Jurado (eds): *Where Grammar Meets Discourse: Functional and Cognitive Perspectives*”, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2006, pp. 21-35.
- -----“A View of Novel Metaphor in the Light of Recanati’s proposals”, M. J. Frápolli (ed.), *Saying, meaning and Referring. Essays on François Recanati’s Philosophy of Language*, London, Palgrave Studies in Pragmatics, Language and Cognition, 2007, pp. 145-159.
- RORTY, R.: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- -----*El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel Filosofía, 2000.
- -----*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.
- RORTY y HABERMAS: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- ROSSI-LANDI, F.: *Ideologías de la relatividad lingüística*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
- ROTH, P. A.: “Truth in Interpretation. The Case of Psychoanalysis”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 21, n. 2, junio 1991.
- RYLE, G.: *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson’s University Library, 1949.
- SACKS, M.: “Transcendental Constraints and Transcendental Features”, *International Journal of Philosophical Studies*, 5, 1997.
- SAPIR, E.: *Language: An introduction to the study of Speech*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1921.
- SCHIFFER, S. R.: *Meaning*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- -----*Remnants of Meaning*, Cambridge Mass, MIT Press, 1987.
- SCHLUCHTER, W.: *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, Mohr, 1979.
- -----“Handlung und System-Bemerkungen zu Parson’s Medientheorie”, *Verhalten, Handlung, System*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

- SCHMIDT, A. (ed.): *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*, München, Kösel V., 1975.
- SCHOBER-PETERSON, D. y JOHNSON, C.: “Non-dialogue speech during preschool interaction”, *Journal of Child Language*, 18, 1991.
- SCHÜTZ, A., LUCKMANN, Th.: *La estructura del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- SEARLE, J.: “Truth”, G. Pitcher (ed.), *Truth*, Nueva Jersey, Englewoods Cliffs, 1964, pp. 32-53.
- -----“Austin on Locutionary and Illocutionary Acts”, *Philosophical Review*, vol. 77, n. 4, 1968.
- -----*Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Tr. cast: *Actos de Habla*, Madrid, Cátedra, 1990.
- -----*The Philosophy of Language*, Oxford, University Press, 1971.
- -----“A Taxonomy of Illocutionary Acts”, K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.
- -----“Actos de habla indirectos”, *Teorema*, vol. VII/1, 1977.
- -----“Reiterating the Differences: A reply to Derrida”, *Glyp* 1, 1977.
- -----*Expresion and Meaning: Studies in the theory of speech acts*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1979.
- -----*Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- -----*Minds, Brains and Science*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1984.
- -----“Meaning, Communication and Representation”, R. E. Grandy y R. Wagner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- -----*The Rediscovery of the Mind*, Cambridge Mass, MIT Press, 1992.
- -----*Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, New York, Basic Book, 1998.
- SEEL, M.: “Über Richtigkeit und Wahrheit”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993.
- SELLARS, W.: *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge, 1963.
- SELMAN, R.: *The Growth of Interpersonal Understanding*, Nueva York, Academic Press, 1981.
- SELMAN, R., BYRNE, D.: “Stufen der Rollenübernahme in der mittleren Kindheit”, *Döbert*, Habermas y Nunner-Winkler (comps.): *Entwicklung des Ichs*, Köhn: Kepeheuer und Witsch, 1977.

- SERRA, SERRAT, SOLÉ, BEL y APARICI: *La adquisición del lenguaje*, Barcelona, Ariel Psicología, 2000.
- SERRANO GÓMEZ, E.: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- SHATZ, M.: “Children’s comprehension of their mothers’ questions directives”, *Journal of child Language*, 5, 1978.
- SHNÄDELBACH, H.: “Über Rationalität und Begründung”, *Zur Rehabilitierung des animal rationales*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1992.
- SKINNER, Q.: *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988.
- SKJEI, E.: “A Comment on performative, Subject and Proposition in Habermas Theory of Communication”, *Inquiry*, vol. 28, 1985.
- SKJERVHEIM, H.: *El objetivismo y el estudio del hombre*, Oslo, Universitetsforlaget, 1959.
- SPERBER, D. y WILSON, D.: *Relevance. Communication and Cognition* Oxford, Basil Blackwell, 1995.
- SPITZ, R.: *El primer año de vida del niño*, Madrid, Aguilar, 1961.
- STERELNY, K.: *The Representational Theory of Mind*, Cambridge Mass, Blackwell, 1990.
- STICH, S.: “Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis”, *Monist*, 61, 1978.
- -----“On the Adscription of Content”, A. Woodfield (comp.), *Thought and Object*, Oxford, Clarendon, 1982.
- -----*From Psychology to Cognitive Science*, Cambridge Mass, MIT Press, 1983.
- -----“La teoría sintáctica de la mente (selección)”, E. Rabossi (comp.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995.
- TARABAN, R. y McCLELLAND, J. L.: “Constituent attachment and thematic role assignment in sentence processing: Influence of content-based expectations”, *Journal of Memory and Language*, 27, 1988.
- TAYLOR, C.: “The Concept of a Person”, *Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- -----“Theories of meaning”, *Human Agency and Language*, Philosophical Papers, Cambridge, MA, 1985.
- THOMPSON, J. B. & HELD, D. (eds.): *Habermas, Critical Debates*, London, McMillan, 1982.
- TIRASSA, M.: “Communicative competence and the architecture of the mind/brain”, *Brain and Language*, 68, 1999.

- TOUGH, J.: *The development of meaning*, New York, Halsted Press, 1977.
- TOULMIN, S.: *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964. Tr. cast: *Los usos de la razón*, Barcelona, Península, 2007.
- -----*Human Understanding*, Princeton UP, Princeton, 1972.
- TOULMIN, S., et al.: *An Introduction to Reasoning*, Nueva York, Macmillan Publishing Company Inc., 1979.
- TREVARTHEN, C.: “The primary motives for cooperative understanding”, G. Butterworth y P. Light (eds.), *Social cognition: Studies of the development of understanding*, Brighton UK, Harvester Press, 1982.
- TRUDGILL, P.: *Sociolinguistics: An Introducción to Language and Society*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974.
- TUGENDHAT, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- -----*Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984. Tr. cast: *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- -----“Habermas’ concept of communicative action”, G. Seebass, R. Toumela (eds.), *Social Action*, Dordrecht, D. Reidel, 1985.
- -----*Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.
- -----*Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.
- -----*Introducción a la filosofía analítica del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- UREÑA, E. M.: *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998.
- VALDÉS VILLANUEVA, L. M.: *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991.
- VALLESPÍN, F.: "Diálogo entre gigantes. Rawls y Habermas", *Claves de la razón práctica*, n. 55, 1995.
- VELASCO, J. C.: *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003.
- VILAR, G.: *La razón insatisfecha*, Barcelona, Crítica, 1999.
- VYGOTSKI, L. S.: *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro, 1964.
- WARREN, A. y McCLOSKEY, L.: “Language in social contexts”, J. Berko Gleason (ed.), *The development of language*, Needham Heights, MA: Allyn & Bacon, 1997.
- WEBER, M.: “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, *Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik*, 20, 1904; 21, 1905. Tr. cast: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.
- -----*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, volumen I-III, Tubinga, 1920-1921.
- -----*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1968.

- WEIZSÄCKER, C. F.: *Die Einheit der Natur*, München, Studien Hanser, 1971.
- WELLMER, A.: *Ethik und Dialog, Elemente der moralischen Urteil bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Tr. cast: *Ética y Diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- -----*Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979.
- WHITE, S. K.: *The recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- WHITE, S. K. (ed.): *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WHORF, B. L.: *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf*, J. B. Carroll (ed.): Cambridge Mass, MIT, 1956. Tr. cast: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971.
- WIGGERHAUS, R. (ed.): “Sprachspiel, Intention und Bedeutung”, *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- WIGGLESWORTH, G.: “Children’s narrative acquisition: A study of some aspects of reference and anaphora”, *First Language*, 10, 1990.
- WILSON, B.: *Understanding a Primitive Society*, Londres, Rationality, 1970.
- WINCH, P.: *The Idea of a Social Science*, London, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- WINGERT, L.: *Mit realistischem Sinn. Ein Beitrag zur Erklärung empirischer Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., Universidad de Frankfurt, 1999.
- WINOGRAD, T. y FLORES, F.: *Understanding Computers and Cognition*, Nueva Jersey, Ablex Publishing Co., Norwood, 1986.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1980.
- -----*Investigaciones Filosóficas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/Crítica, 2002.
- -----*Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968.
- -----*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- -----*Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1996.
- WRIGHT, C.: *Truth and Objectivity*, Cambridge MA., MIT University Press, 1992.
- WUNDERLICH, D.: “Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung”, *Studien zur Sprechakt-theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- -----“Was ist das für ein Sprechakt”, G. Grewendorf (ed.): *Sprechakttheorie und semantik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

- ZALABARDO GARCÍA-MURO, J. L.: “La fundamentación teórica de la razón práctica. El programa de la pragmática universal de Jürgen Habermas”, *Zona Abierta*, 41-42, octubre 1986-marzo 1987.
- ZAN De, J.: “La teoría de la acción comunicativa como teoría de la racionalidad”, *Discurso y realidad*, Vol. V, n. 2, 1990.
- ZEEDYK, M. S.: “Developmental accounts of intentionality: Toward an integration”, *Developmental Review*, 16, 1996.
- ZIMMERMANN, R.: *Utopie, Rationalität, Politik*, Friburgo, Alber, 1985.
- ZURIF, E. B., y SWINNEV, D.: “The neuropsychology of Language”, M. A. Gernsbacher (ed.): *Handbook of psycholinguistics*, San Diego CA, Academic Press, 1994.