

Problemas de construcción en teoría de la acción comunicativa

M. JIMENEZ REDONDO (Universidad de Valencia)

Reiteradamente a lo largo de su producción Habermas ha tocado dos problemas anejos a los planteamientos subjetivistas en ciencias sociales. Estos planteamientos, o corren el riesgo de quedar prisioneros de su contexto provincial de nacimiento, o de incurrir en circularidad cuando postulan la posibilidad de algún artificio metodológico para escapar al primer peligro (por ejemplo, en el caso de Alfred Schütz la posibilidad de pasar a una «actitud teórica» que liberaría al científico social de las limitaciones provinciales que le impone el contexto a que pertenece como lego). Habermas pretende que en Teoría de la Acción Comunicativa la vinculación de la teoría a su contexto de emergencia no es óbice a su pretensión de universalidad/objetividad y que el problema de circularidad en que se ven atrapados los planteamientos subjetivistas hoy más relevantes, paradigmáticamente el planteamiento de Schütz, es un problema que no se plantea a Teoría de la Acción Comunicativa. Sin embargo, cuando se exami-

na esta obra de Habermas se advierten problemas de circularidad que creo que afectan a la construcción de la teoría. Ello hace pensar que el problema de circularidad que Habermas señala para el caso de Schütz está muy lejos de haber quedado resuelto en Teoría de la Acción Comunicativa. Este problema surge siempre que la teoría se tematiza a sí misma; tiene, pues, que ver con el carácter reflexivo de la teoría. Curiosamente, siempre que Habermas discute los problemas anejos a esta autorreflexividad, lo hace refiriéndose a Schütz. Comenzaré, pues, comentando tres textos de Habermas a propósito de Schütz y trataré de mostrar cómo en dos de ellos se incurre en la misma circularidad que Habermas objeta a Schütz, mientras que en otro se sigue una línea de argumentación que prima facie queda exenta de ella (I). Trataré después de señalar las coacciones sistemáticas que, pese a la patente circularidad de esa línea de argumentación, obligan a Habermas a hacer uso de ella en Teoría de la Acción Comunicativa. Ello tiene que ver con la traducción que hace Habermas de conceptos esenciales de la tradición hegeliano-marxista a las categorías «sistema» y «mundo de la vida», lo cual hace pensar que la conexión que en Teoría de la Acción Comunicativa se establece entre categorías sistémicas y categorías de teoría de la acción (en la «filosofización» que de esta última lleva a cabo Habermas) está lejos de carecer de problemas (II). En un tercer paso trataré de mostrar que la línea de argumentación, que prima facie no incurre en ningún tipo de circularidad, también incurre en realidad en circularidad (III). Ello lleva a preguntarse si una vez que se han abandonado las bases sobre las que tradicionalmente se proyectaron teorías de tipo autorreflexivo (bases que fueron una filosofía trascendental en sentido estricto o una filosofía de la historia) es posible aún una teoría del mismo formato que las que se proyectaron contando con la posibilidad de ellas. Si suponemos que Habermas ha abandonado esas bases con razón, el problema que se plantea es el de qué tipo de status puede reclamar para sí Teoría de la Acción Comunicativa (IV).

I

A) «Alfred Schütz se dio cuenta de que las ciencias sociales tenían que hacer un uso empírico de un método filosófico. De lo que no se dio cuenta fue de que no depende de una actitud teórica el que el científico social pueda o no tener acceso a las estructuras generales del mundo de la vida. Tampoco está a su disposición la totalidad del saber de fondo que constituye el mundo de la vida, a no ser que se produzca un desafío, en vistas del cual el mundo de la vida se torne problemático en su conjunto. El análisis del mundo de la vida es una tarea autorreferencial. El científico social no podría tener la esperanza de aprehenderlo si no mediase un desafío objetivo que pusiera en peligro las estructuras simbólicas de aquellas esferas de la vida de las que depende la reproducción de la acción comunicativa. Hoy estamos ante un desafío de este tipo. El desafío tiene su origen en los profundos procesos de monetarización y burocratización, en la creciente autonomía del sistema económico y del sistema administrativo, que confrontan al mundo de la vida con los imperativos de la racionalidad instrumental y que con ello no sólo sepultan las formas tradicionales de vida, sino que también penetran e intervienen en la estructura comunicativa de aquellas esferas, en la que los hombres no pueden menos de seguir actuando en común»⁽¹⁾.

Si este argumento hubiera de tomarse en sentido literal, Teoría de la Acción Comunicativa sería necesariamente verdadera. La teoría presupone en el plano metodológico aquello que describe a diagnóstica en el plano sustancial, es decir, aquello que diagnostica o describe como

(1) *Philosophisch - politische Profile*, Frankfurt 1981, 403-409.

teoría. Para ver que la teoría sería necesariamente verdadera, basta ver que incurriríamos en una contradicción si supusiéramos que es falsa. Supongamos, pues, que la teoría es falsa, pero que sigue siendo metodológicamente posible. Ahora bien, la suposición de que la teoría es metodológicamente posible implica el contenido sustancial de la teoría; luego nuestra suposición de que la teoría es falsa es contradictoria. El argumento que acabo de exponer no es concluyente, porque siempre cabe pensar en un desafío objetivo (presupuesto metodológico) que tornara problemático al mundo de la vida en su conjunto, que afectara a las estructuras simbólicas que son necesarias para la reproducción de aquellas esferas ligadas a la acción comunicativa, y ser falsa la teoría que describe o diagnostica ese «desafío objetivo» como «colonización de mundo de la vida» (teoría sustancial). Aunque no se me ocurre en qué podría consistir tal teoría, no cabe excluir su posibilidad lógica. Por tanto, podrían ser posibles varias teorías, verdaderas unas y falsas otras, pero todas metodológicamente posibles. Ahora bien, cada una de esas teorías, al pretender ser verdadera, no podría menos de identificar ese presupuesto metodológico sustancial con su contenido material como teoría, con lo que ipso facto se habría tautologizado a sí misma. Estaríamos ante la estructura de un juicio analítico, necesariamente verdadero, pero carente de contenido falsable. La única manera de evitar la tautologización sería o bien que la teoría pudiera mantener en lo indeterminado su presupuesto metodológico, cosa imposible, pues al ser reflexiva, en el sentido de autoinclusiva, ese presupuesto ha de formar parte de su contenido sustancial, o que la teoría tuviese la posibilidad de mostrarse a sí misma imposible, y entonces estaríamos ante algo a sí como la problemática a que se enfrenta Adorno en su *Dialéctica Negativa*: pero ni hace falta decir que no es ese el tipo de teoría que en *Teoría de la Acción Comunicativa* pretende Habermas.

Para percatarse del «punto» del argumento que acabo de desarrollar, conviene no perder de vista que una argumentación circular, cuando no se la percibe como tal, resulta siempre extremadamente convincente. En lo que viene a parar mi argumento es en lo siguiente: toda teoría, cuando describe o diagnostica algo en el mundo, presupone, por así decirlo, ontológicamente que el mundo es de esta o aquella manera; en cambio cuando una teoría, metodológicamente, es decir, como condición de posibilidad de la propia teoría, ha de presuponer que el mundo es de esta o aquella manera, resulta ociosa como teoría; la teoría presupone lo que tiene que decir sobre el mundo, es decir, se está presuponiendo a sí misma. Se trata de dos cosas muy distintas.

Este problema de circularidad tiene que ver con los problemas a que se refiere B. Russell en su teoría de los tipos. Y quizá podían quedar obviados cuando se podía contar con una filosofía de la historia o con un programa de filosofía trascendental en sentido estricto. Pero tal vez resulten inevitables cuando no se puede contar ya con tales fundamentos. Y en efecto, si suponemos por un instante intacto el marco de la Lógica, o quizá mejor, de la Enciclopedia de Hegel, el problema que he señalado no es tal problema, pues forma parte, como teorema, de la propia estructura de la teoría, que no pretende ser empíricamente falsable. Y si suponemos el programa de investigación de K.-O. Apel, un desafío objetivo pertenece en todo caso al contexto de emergencia de la teoría, pero no al contexto de fundamentación, como ocurre cuando la referencia al contexto de emergencia se convierte en un teorema metodológico. Esto es, la reconstrucción de las estructuras simbólicas a partir de las cuales tiene lugar la reproducción del mundo de la vida se hace en un medio categorial lo suficientemente fuerte como para convertirse también en condición de posibilidad de toda ciencia empírica que pueda versar sobre ellas; basta entonces exigir a este tipo de ciencias empíricas el dar cobro a supuestos que necesariamente tienen que hacer, pero que han sido fundamentados en otra parte. En cambio, Habermas, al negar la posibilidad de una filosofía trascendental en sentido estricto se ve remitido a una inclusividad de la teoría, para hacer frente a los problemas resultan-

tes de la cual no dispone de nada análogo al marco categorial de Hegel, que pese a todo toda la tradición hegeliano-marxista siguió en realidad suponiendo. En el caso de Habermas la reconstrucción de las estructuras simbólicas universales a través de las cuales se reproducen las esferas de la vida dependientes de la acción orientada al entendimiento es una tarea a resolver en una división del trabajo entre filosofía y «ciencias reconstructivas», en la que la filosofía tiene el mismo **status** hipotético que estas ciencias. Condición de posibilidad de que esas estructuras nos resulten accesibles es que se produzca un «desafío objetivo» que nos ponga en situación privilegiada para reconstruir su historia evolutiva. De un golpe quedan unidos los rendimientos reflexivos de la filosofía trascendental, los rendimientos de la crítica de Hegel a Kant, y una versión pragmatista de la estructura de la teoría marxista de la sociedad (o viceversa), todo ello en un medio que es ajeno a los tres. El problema de circularidad que acabo de señalar obliga a preguntarse si sigue siendo posible una teoría de tipo global, que pueda tematizarse a sí misma como elemento de su ámbito objetual.

Más quizá esta sospecha sea también un tanto apresurada por nuestra parte, y ello por varias razones. La primera es porque sólo nos hemos basado en una formulación muy concreta de un presupuesto metodológico. La segunda, porque al hacer frente al mismo problema Habermas sigue también otra línea de argumentación que prima facie queda libre de ese tipo de circularidad. La tercera, porque curiosamente Teoría de la Acción Comunicativa oscila entre dos formas de entenderse a sí misma. Por un lado, al principio de la obra, se entiende más bien como una teoría en sentido estricto, con pretensiones de verdad. Al final de la obra, cuando Habermas reasume el programa de investigación de la vieja Escuela de Frankfurt, Teoría de la Acción Comunicativa se entiende más bien como un fundado punto de vista sociológico que ha de acreditarse aún sobre la base de teorías más concretas que puedan desarrollarse en ese marco. Dejaremos este punto para más tarde, y vamos a pasar a la segunda línea de argumentación que sigue Habermas al enfrentarse al problema de A. Schütz.

B) «Si estos planteamientos en términos de teorías evolutivas tuvieran éxito, se podría intentar poner bajo control la vinculación de la teoría de la acción comunicativa al contexto. Se trataría de ver si en los procesos socioevolutivos de aprendizaje se ha producido una situación objetiva en la que los universales de la acción orientada al entendimiento se nos hacen visiblemente accesibles como tales universales y si además, el contexto efectivo de nacimiento de nuestra teoría cumple exactamente esas condiciones objetivas de conocimiento»⁽²⁾. Aunque a primera vista este texto lleva inscrito en su frente el riesgo de circularidad, ya que es en una misma teoría donde ha de decidirse si en los procesos de aprendizaje evolutivo ha surgido tal situación objetiva y si el contexto donde surge la teoría cumple exactamente esas condiciones objetivas de conocimiento, pienso que tal riesgo no llega a convertirse en realidad. Para verlo, conviene considerar el contexto en que se halla este texto. El ámbito objetual de las ciencias sociales es una realidad simbólicamente preestructurada en cuya generación participa el científico social también como lego, siendo esa participación el único modo que el científico social tiene de acceder a su ámbito objetual. Si esto es así, se plantea el siguiente dilema según que al **Verstehen**, en lo que a la formación de la teoría se refiere, se le atribuya un papel propedeutico o también constitutivo: «Si, y en la medida en que, el saber preteórico sólo fuera aprehensible contraintuitivamente, los conceptos teóricos tendrían que estar elegidos de forma que la perspectiva del mundo de la vida resultase inocua, pues de otro modo el ámbito objetual quedaría deformado en términos subjetivistas. Pero si el saber preteórico

(2) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1982, 592-593.

de ambas partes (el del científico social y el del lego) es imprescindible tanto para el contexto de la vida social simbólicamente preestructurado como para tener acceso teórico a ella por vía de comunicación, los conceptos teóricos y las técnicas de investigación tienen que ser elegidas de forma que sea posible una reconstrucción de ese *Worwissen* (saber previo), pues de otro modo el ámbito objetual quedaría deformado en términos subjetivistas⁽³⁾.

Tras poner en duda la viabilidad de los planteamientos que tratan de eliminar las relaciones reflexivas del investigador con su ámbito objetual, Habermas pasa a considerar los problemas que lleva consigo una reconstrucción de este saber. Y tras rechazar, por considerarla circular, la solución que a esos problemas da Schütz, plantea la tesis general de que sólo si ese *Vorwissen* contiene un elemento universal puede pretender esa teoría objetividad y universalidad. Y aquí Habermas no recurre contra Schütz a ninguna idea de «desafío objetivo», a ningún tema de crisis, sino que en forma de pregunta da al «postulado de adecuación» de Schütz la siguiente formulación: «¿No habrá de buscar más bien el científico social en las estructuras generales de los procesos de entendimiento en los que él mismo participa, las condiciones de la objetividad del conocimiento, para ver si conociendo esas condiciones puede asegurarse reflexivamente de las condiciones de su participación?». Si tal cosa es ilusoria, no hay más salida que el objetivismo, salida rechazada, o el relativismo. Supongamos que no lo es; todavía queda un problema: como «los análisis que se apoyan en la experiencia comunicativa, operan con una conceptualización que en cierto modo está ligada a su contexto de nacimiento... el científico social sólo podrá fiarse de los elementos regulativos (que intuitivamente domina) de un proceso de entendimiento si puede contar con la garantía de que en toda forma de vida, en las circunstancias adecuadas, esos correctivos pueden hacerse valer a sí mismos»; y «esta es de hecho la suposición de que parte el idealismo hermenéutico... pero tal suposición pasa de largo ante la realidad... el poder estructural se alía con la ilusión de ausencia de coacción... la coacción que nace de las objetivaciones autogeneradas las experimenta el afectado en el instante en el que se hace cargo de una pseudonaturaleza que tiene sus raíces en los motivos inconscientes y en los intereses reprimidos. Esta experiencia reflexiva hace referencia, por tanto, a una práctica emancipatoria que se enciende en las deformaciones de la intersubjetividad... una teoría dirigida por ese interés tiene que hacer críticamente uso de la forma de intersubjetividad libre de coacción que el idealismo hermenéutico supone como caso normal de los mundos de la vida sociales, para poner en cuestión las interpretaciones que hacen de sí individuos y grupos⁽⁵⁾. Pero para hacer críticamente uso de la forma de intersubjetividad libre de coacción, necesita de una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Y este necesita a su vez de una teoría de la acción comunicativa, «que se entiende a sí misma como una reconstrucción de los supuestos pragmático-universales de la acción orientada al entendimiento». Y, como esa teoría, no puede recurrir a ningún «interés de profunda raigambre antropológica» que asegure la objetividad del conocimiento (añade Habermas en una autocrítica de *Conocimiento e Interés*), ni tampoco se entiende como filosofía trascendental en sentido estricto, sino como reconstrucción hipotética de elementos universales, se vuelve a plantear el problema de cómo controlar su vinculación al contexto de emergencia. Y en este punto es donde se halla el pasaje que he citado al principio: «Hoy por medio de una descripción pragmático-formal de la capacidad de lenguaje y la capacidad de acción se ha in-

(3) Ibid, 541 ss.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

tentado desarrollar teorías evolutivas, con las que podemos explicar cómo estos sistemas de reglas (susceptibles de reconstrucción) se aprenden gradualmente, es decir, cómo quedan incorporados como etapas (del proceso de formación de una determinada competencia) en las estructuras de la personalidad o como niveles de organización en los sistemas de instituciones sociales. Si estos planteamientos evolutivos tuvieran éxito, podría intentarse controlar la vinculación de la teoría al contexto. Se trata de ver si en los procesos socioevolutivos ha surgido una situación objetiva en la que los universales de la acción orientada al entendimiento se hacen reconocibles como tales universales y si además el contexto efectivo de nacimiento de nuestra teoría cumple exactamente esas condiciones objetivas de conocimiento»⁽⁷⁾.

La imagen que de ello resulta la ha descrito Habermas en varias ocasiones; me limito a la concreción que de ella hace para el tipo de racionalidad cognitiva que representa la ciencia moderna: «Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la metafísica han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación para las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestran la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución históricas de las estructuras de racionalidad, se entrelazan unos con otros de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental. Tal pretensión sólo pueden contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética»⁽⁸⁾.

Pues bien, no veo ni una sola razón para la suposición contrafáctica de que en un mundo gemelo del nuestro, con toda clase de fenómenos de comunicación sistemáticamente distorsionada, pero algo más afortunado, es decir, sin la serie de fenómenos que a efectos de descripción y diagnóstico pueden incluirse en la tendencia «colonización del mundo de la vida», no hubiera podido ser propuesto y llevado a cabo un programa de investigación idéntico o completamente similar al que aquí propone Habermas. Ello ni siquiera significa negar que las estructuras generales del mundo de la vida y las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento no se nos dan sino cuando se producen problematizaciones que nos las hacen accesibles, pero esas problematizaciones tienen que ver con lo que en Teoría de la Acción Comunicativa se describe como tendencia a la «nivelación de lo sacro» y no con la serie de fenómenos de los que cabe inferir la tendencia que se describe como «colonización del mundo de la vida».

C) Y sin embargo, es precisamente esa posibilidad la que Habermas parece poner expresamente en cuestión en la última cita que voy a comentar, al establecer una vinculación entre su crítica al fundamentalismo tanto de la filosofía primera como de la filosofía trascendental y el tema de la crisis: «El saber de fondo, cuando esta dada una situación objetiva que nos

(7) Ibid.

(8) *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 16-17.

lo torna problemático, sólo puede transformarse trozo a trozo en saber explícito. De ello se sigue una importante consecuencia metodológica para las ciencias que se ocupan de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización de los individuos; una consecuencia que tanto el pragmatismo como la filosofía hermenéutica tuvieron muy presente cada uno a su manera cuando pusieron en cuestión la posibilidad de la duda cartesiana. Lo que A. Schütz, que de modo tan convincente describió el modo de certeza incuestionada con que nos es presente el mundo de la vida, no vió fue el siguiente problema: que no depende de la elección de una actitud teórica el que el mundo de la vida se abra o escape en su opaca autoevidencia a la mirada inquisidora del fenomenólogo. Ni él ni ningún otro científico social tiene a su disposición la totalidad del saber de fondo, constitutivo del mundo de la vida, a no ser que se produzca un desafío objetivo, a consecuencia del cual el mundo de la vida se nos torne problemático en su conjunto. Por eso, una filosofía que quiera asegurarse de las estructuras generales del mundo de la vida no puede estar planteada en términos trascendentales; sólo puede pretender estar a la altura de la *ratio essendi* de sus objetos, si existen razones para suponer que el plexo objetivo de la vida social, con que el teórico se encuentra, le abre la *ratio cognoscendi* de sus objetivos»^(8a).

Habermas no deja ninguna duda de que se trata de la problematización que en Teoría de la Acción Comunicativa se describe como «colonización del mundo de la vida». Más que insistir en el argumento que he expuesto a propósito del primer texto citado y que, por supuesto, afecta también a éste, voy a analizar la analogía a que Habermas recurre con aquel dictum de Marx en la Introducción a la Crítica de la Economía Política, según el cual «las categorías más abstractas, precisamente por ser válidas para todas las épocas, validez que deben precisamente a esa su abstracción, en la determinación de esa abstracción misma son producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez en y para esa situación»⁽⁹⁾.

Habermas comenta: «La Teoría de la Acción Comunicativa puede explicar por qué esto es así. La evolución social misma tiene que hacer surgir problemas que abran objetivamente a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales del mundo de la vida»⁽¹⁰⁾. Y a continuación vincula inmediatamente este «objetivamente» con el tema de la «colonización del mundo de la vida». Pues bien, me parece que tal interpretación de Marx no es admisible por dos razones, una filológica y otra algo más sistemática. La primera es que en esa introducción, Marx no está argumentando en el sentido de un «Krisenmotiv», sino en el sentido de resultados de evoluciones históricas que ponen a los contemporáneos de esos resultados en situación privilegiada a la hora de reconstruir estructuras subyacentes a la evolución social. En este aspecto la argumentación de Marx sólo puede ponerse en paralelo con la segunda línea de argumentación de Habermas, la contenida en la segunda cita que he comentado. Supongamos, sin embargo, que esa paralelización que lleva a cabo Habermas entre «*travail sans phrase*» y «*laute Struktur der Verständigung*» hubiera de vincularse metodológicamente a un «Krisenmotiv» como hace Habermas. En este caso, entre la argumentación de Habermas y la analogía que Habermas establece con el razonamiento de Marx se da una asimetría que Habermas pasa por alto. Cuando Marx habla de «*travail sans phrase*» tiene delante a la Economía Política Clásica, con su pieza clave que es la teoría del valor trabajo, que representa frente a la construcción de Marx una instancia independiente que no le permite una tautologización por vía de supuestos metodológicos sustanciales (cosa que no puede afir-

(8a) Ibid. II, 589-90.

(9) Citado por Habermas. ThkH. II, 591.

(10) Ibid. 593.

marse sin más de la historia subsiguiente del marxismo occidental cuando éste pierde el contacto con la «Economía burguesa»). Pero cuando en Teoría de la Acción Comunicativa se paraleliza «travail sans phrase» y «laute Struktur der Verständigung» y se vinculan ambas con un *Krisenmotiv* como posibilidad metodológica de tener acceso a ambas cosas con sentido, la Teoría de la Acción Comunicativa incurre por vía de supuesto metodológico en una tautologización para la que no existe ninguna instancia externa destautologizadora, pues Teoría de la Acción Comunicativa no toma ese supuesto básico de ninguna otra disciplina, sino que, en lo que a él se refiere, sólo se tiene a sí misma.

II

Si esto es así uno se pregunta cómo es posible que Habermas insista en vincular el problema metodológico de la posibilidad de tematización de las estructuras generales del mundo de la vida con el *Krisenmotiv* de la colonización del mundo de la vida, cosa que convierte a la construcción de Teoría de la Acción Comunicativa en tan problemática, si no ya en abiertamente tautológica, es decir, cómo es posible que Habermas recurra a un uso metodológico de una «figura de pensamiento» de la Filosofía de la Historia. Quisiera exponer a este respecto una sospecha algo atrevida. Tal vinculación no es causal, sino que tiene que ver con la problemática conexión que en Teoría de la Acción Comunicativa se establece entre las categorías «sistema» y «mundo de vida».

En la literatura sobre Teoría de la Acción Comunicativa se insiste una y otra vez en que, al analizarse las patologías de la Modernidad social bajo el lema «colonización del mundo de vida», este último aparece en la teoría con las cualidades de un medio transparente, que sólo quedase turbado por la intervención de subsistemas regidos por medios de regulación sistémica, que atacan desde fuera a un medio caracterizado por su inocencia. A mí me parece que estas críticas están tan justificadas como la réplica de Habermas de que esto ni está pensado así, ni es así, ni mucho menos se sigue de la teoría. El lema de la respuesta de Habermas es «perspectiva pragmático-formal» vs. «perspectiva sociológica u objetivación sociológica».

Por un lado, esta objetivación sociológica es algo tan obvio, que Habermas puede rechazar todas esas objeciones como objeciones derivadas si acaso de formulaciones imprecisas e incluso como puros malentendidos. Mas por otro, en la propia construcción de la teoría esa objetivación de los mundos de la vida modernos resulta tan implausible, que cuando no sin razón se prescinde de ella, resulta inteligible ese tipo de objeciones. Y digo que esa objetivación resulta implausible, porque tras objetivar lo que por fuerza sólo puede ser accesible en una actitud objetivante, es decir, todo lo que hay que asignar a la dimensión «sistema», el resto de lo que puede objetivarse añade muy poco a efectos de análisis sociológico, si es que añade algo, a lo ya obtenido desde la perspectiva pragmático-formal. Para ver esto con más detalle consideremos tres series de problemas.

A) En los planteamientos de sociología comprensiva, por un lado, y en los planteamientos funcionalistas y sistémicos, por otro, Habermas ve los «disiecta membra» del tipo de análisis que en la tradición Hegel-Marx se hizo del origen, estructura y tendencias evolutivas de la modernidad cultural y social. A mi juicio puede resultar todavía instructivo comparar la conexión que en Teoría de la Acción Comunicativa se hace de las categorías «mundo de la vida» y «sistema» con la que Hegel hace de las categorías «eticidad» y «sistema de las necesidades» en los párrafos 142-158 y 182-256 de su Filosofía del Derecho. Me parece que tal comparación no es arbitraria, pues la estructura y supuestos de estos párrafos han sido determinantes en toda

la tradición hegeliano-marxista y aún siguen proyectando su sombra y sus problemas sobre Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas. No puedo entrar aquí en un desarrollo detallado de esa comparación; me limitaré a señalar intuitivamente los puntos de vista desde los que habría que hacerla. Primero: Proceso de disolución a los que las estructuras de la conciencia moderna someten a los mundos de la vida tradicionales, o racionalización del mundo de la vida; en Hegel: «El principio de la personalidad infinita y autónoma del individuo, el principio de la libertad subjetiva, que internamente surgió en el Cristianismo y, externamente, es decir, unido a la universalidad abstracta, en el mundo romano, no recibe todos sus derechos en aquella eticidad sólo sustancia (la de los mundos tradicionales de la vida)»⁽¹¹⁾.

Segundo: La institucionalización de estas estructuras postconvencionales de la conciencia moral permiten la formación de sistemas regidos por medios, que desarrollan una lógica que escapa a la lógica de lo ético. El sistema económico, prototipo de sistema regido por medios, se ha convertido en objeto de la ciencia económica, «una ciencia que ha nacido en el mundo moderno como suelo que le es específico» y «que hace honor al pensamiento porque descubre las leyes de toda una masa de contingencias. Es un interesante espectáculo ver cómo todos los contextos operan aquí unos sobre otros, cómo las distintas esferas se agrupan, influyen unas sobre otras y se impiden o facilitan sus respectivos funcionamientos. Resulta verdaderamente admirable este entrelazamiento en el que al principio no se cree porque todo parece estar a disposición del arbitrio individual, y guarda semejanzas con el sistema planetario, que a primera vista sólo ofrece movimientos irregulares, pero cuyas leyes pueden ser conocidas»⁽¹²⁾.

Tercero: lo que Hegel entiende por «dinámica de la sociedad civil». En los geniales párrafos 242-249 de la *Filosofía del Derecho* cabe leer tanto a Marx como a Keynes. Esa genialidad es el feliz resultado de una mentalidad más bien conservadora puesta al servicio de la defensa del Estado paternalista alemán, defensa para la cual Hegel se sirve de la polémica entre Ricardo y Malthus. Adelantándose al dicho de Keynes de que «a largo plazo todos estamos muertos», Hegel, sin poner en cuestión la idea básica de Ricardo, o dicho de otro modo, sin poner en cuestión la llamada «Ley de Le Say», introduce el tema malthusiano de la pobreza en medio de la riqueza y la idea de que ello pone en marcha una dinámica por la que la sociedad civil «se ve llevada más allá de sí misma», y ello en un doble aspecto, primero «como esta determinada sociedad» y segundo «como tal sociedad». El primer tema nos lleva directamente a Keynes, quien escoge esa idea básica de Malthus como punto de partida de su *General Theory*; sobre el tipo de complementariedad entre Estado y Economía, determinado por la economía keynesiana y su crisis versan en lo esencial los análisis de Habermas. El otro tema nos lleva directamente al Marx de *La Cuestión Judía*, *La ideología Alemana* y sobre todo al Marx del *Manifiesto Comunista*, es decir, a la idea de una disolución de la dimensión sistema de la sociedad en relaciones éticas, esto es, a la idea de la superación de la sociedad civil en un mundo ético «que haga realmente justicia a todos los momentos de la idea».

Naturalmente, en este contexto no me interesa tanto la reinterpretación que en el segundo tomo de Teoría de la Acción Comunicativa se hace de este tercer complejo de temas («De Parsons a Marx a través de Weber»), como el primero y el segundo.

Cuando se abandona la filosofía del sujeto y la filosofía de la historia ligada a ella (para nuestro caso: cuando se abandona la conceptualización hegeliana y se analiza, por un lado, lo «ético» en términos de acción comunicativa y su concepto complementario, el de «mundo de

(11) Hegel, *Rechtsphilosophie*.

(12) *Ibid.*

la vida», y, por otro, se abandona la idea (ligada a la filosofía hegeliano-marxista de la historia) de una redisolución de la dimensión sistémica en relaciones éticas, es decir, cuando se deja de considerar a la dimensión sistémica de la sociedad sólo como la «Entzweiung» que hay que superar, surge el problema de cómo considerar también a las sociedades modernas «como plexos de acción sistémicamente estabilizados de grupos integrados socialmente», definición que es tan evidente cuando se la mira desde el punto de vista de la Antropología Cultural como incompatible con la conceptualización que emplea Hegel para referirse a las sociedades tradicionales. No deja de ser irritante que la objeción que a este respecto cabe hacer al texto de Teoría de la Acción Comunicativa pueda de nuevo reducirse a un argumento casi formal. Si esa definición se aplica a las sociedades tradicionales, la conceptualización que contiene no basta para aprehender lo específico de la modernidad social, a saber, la diferenciación del sistema económico y (para Marx) del sistema político como complementario del económico. Y a su vez, cuando la definición se emplea para aprehender lo específico de la modernidad social y se quiere a la vez mantener la idea del primado de lo ético, se está abandonando esa definición como definición de la sociedad en general. Con el concepto de «desconexión» o «desacoplamiento» (Entkoppelung) de mundo de la vida y sistema, Habermas quiere mantener las dos cosas, pero ello evidentemente no es posible sin más.

B) En el sentido de la Antropología Cultural sostiene Habermas: «He introducido la distinción entre integración social e integración sistémica, de entrada como dos aspectos a separar sólo analíticamente. Bajo estos dos aspectos pueden introducirse conceptos de orden que en la definición preliminar de las sociedades como «plexos de acción sistémicamente estabilizados de grupos sociales integrados socialmente» señalan aspectos de un mismo objeto que sólo pueden separarse analíticamente. Esos dos aspectos de un mismo objeto se refieren a dos clases de mecanismos de integración social: intercambio y mecanismos de poder vs. mecanismos de formación de consenso... Partiendo de las interacciones estos mecanismos generan orden social; para explicar la forma como actúan es menester recurrir a las estructuras de la acción. Mientras que los mecanismos de la integración sistémica penetran a través de las orientaciones de acción e integran consecuencias de la acción... los mecanismos de la integración social guardan relaciones internas con las estructuras de la acción orientada al entendimiento, mientras que los mecanismos de la integración sistémica permanecen externos a las estructuras de la acción»⁽¹³⁾. Pues bien, cuando se pasa al análisis de las sociedades modernas y se quiere aprehender el fenómeno de la diferenciación funcional como rasgo predominante, es tentador recurrir a la idea de Entkoppelung de sistema y mundo de la vida. Mas tomada literalmente esa idea no puede significar otra cosa que una «desconexión» de los elementos de la definición. En la respuesta a las objeciones obvias, Habermas se apresura a corregir las consecuencias provenientes de esa interpretación literal: «En principio todos los fenómenos sociales pueden considerarse bajo ambos aspectos, si bien no con la misma profundidad y claridad»⁽¹⁴⁾. Habermas habla de ámbitos en los que «predomina» la integración social o que «primariamente» están socialmente integrados y ámbitos en los que predomina la integración sistémica. Lo que la tesis de la Entkoppelung significa es que en el mundo moderno «la dinámica de la delimitación frente a un entorno supercomplejo, dinámica que caracteriza al carácter sistémico de la sociedad en conjunto, inmigra al interior de la sociedad misma»⁽¹⁵⁾. De

(13) Habermas, J., «Erwiderung», en Honneth, A./ Joas, H. (Hrsg.) *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1986, 379 s.

(14) *Ibid.*, 381.

(15) *Ibid.*, 384.

lo que el mundo de la vida queda «entkoppelt» es de los subsistemas regidos por medios, pero no de mecanismos de integración sistémica en general»⁽¹⁶⁾. Son esos subsistemas regidos por medios (el sistema económico y el sistema político-administrativo) los que tanto por razones epistemológicas como por razones de teoría de la acción se prestan a una análisis más adecuado desde la perspectiva sistémica que desde la perspectiva «mundo de la vida»⁽¹⁷⁾. Hablar de Entkoppelung de «sistema» y «mundo de la vida» sugiere por desgracia también que el mundo de la vida queda libre de mecanismos de integración sistémica. En este aspecto la teoría de la acción comunicativa se hace culpable de una forma reificante de hablar»⁽¹⁸⁾.

No estoy seguro de que la nueva explicación que da Habermas no olvide la advertencia del propio Habermas de que «los plexos funcionales que forman los subsistemas regidos por medios no pueden delimitarse sin más topológicamente entre sí y hacerse coincidir con determinados complejos institucionales»; sobre todo cuando se nos dice que «la integración de esos plexos sólo se efectúa ya mediante mecanismos consensuales en la medida en que la institucionalización jurídica de los medios de control ha de conectar con contextos normativos del mundo de la vida». Y ello tras la afirmación de que lo que queda separado el mundo de la vida es de los subsistemas regidos por medios. En cualquier caso expresiones como «anclaje», «en última instancia» o «primariamente» necesitan ulterior aclaración.

Pero en nuestro contexto lo que realmente nos interesa es otro punto, otro problema que a mi entender queda sin resolver tanto antes como después de la precisión de la tesis de la Entkoppelung. Tras esa precisión, si lo que la tesis de Entkoppelung quiere decir es que ámbitos en que predomina el tipo de integración sistémica y, por cierto, el tipo de integración efectuada a través de medios de control, se separan de ámbitos en los que predomina el tipo de integración que podemos denominar social, resulta que bajo lo que en el texto de Teoría de la Acción Comunicativa se denomina «sistema» tenemos sistema y mundo de la vida (si se quieren evitar falsas ilusiones topológicas) y bajo lo que se denomina «mundo de vida» tenemos sistema y mundo de la vida también. Pues bien, si se hacen derivar las patologías de la Modernidad de la dinámica que desarrollan los subsistemas regidos por medios debido al tipo de su institucionalización en el mundo de la vida, se produce una paradójica circunstancia. Uno no puede evitar la impresión de que el mundo de la vida es un medio transparente turbado sólo por subsistemas que intervienen desde fuera, cuando en realidad es en el mundo de la vida donde debieran investigarse las raíces de esas patologías. La razón de esa impresión estriba en que en Teoría de la Acción Comunicativa el concepto sociológico de mundo de la vida queda peculiarmente vacío.

C) Tal impresión se confirma cuando se considera el tema de la perspectiva pragmático-formal y la posterior objetivación sociológica de las estructuras generales del mundo de la vida obtenidas en análisis efectuado desde aquella perspectiva. En el análisis hecho desde la perspectiva interna, es decir, mediante una reconstrucción del saber del participante, vemos «cómo los momentos de lo universal, lo particular y lo individual no pueden quedar ya ligados (como ocurre en Hegel) por aquel tipo de «relación consigo mismo» entendida como proceso de un sujeto en gran formato o de una subjetividad de orden superior. Incluso el primer acto de entendimiento, en tanto que mecanismo de «sociación» pone ya en marcha una dialéctica de universalización, particularización e individuación, que sólo deja en el puesto de totalidad

(16) Ibid. 387

(17) Ibid. 387

(18) Ibid. 387.

individual a lo particular diferenciado. Es decir, en las estructuras de la intersubjetividad discontinua del entendimiento posible surgen y se diferencian ya en un mismo movimiento estructuras generales del mundo de la vida, formas de vida colectivas y biografías individuales. Con ello se forma cooriginariamente el yo como sujeto en general, como miembro típico de grupos sociales y como individuo incanjeable. Lo universal, lo particular y lo individual se constituyen, por así decirlo, de forma radical y no ya como momentos entrelazados en una totalidad⁽¹⁹⁾. Y es «este análisis pragmático-formal de las formas de vida constituidas lingüísticamente como de un mundo de la vida que queda a espaldas de los sujetos que actúan comunicativamente el que hace plausible la autoevidencia, la normalidad, la naturalidad con la que desde la perspectiva de los sujetos agentes se efectúan los procesos de socialización, que transcurren por lo general aquende el umbral de los conflictos manifiestos. Sólo cuando se cambia de actitud metodológica y convertimos sociológicamente en tema de reproducción del mundo de la vida entran en nuestro campo de visión esos procesos circulares que se cumplen a través del medio que es la acción orientada al entendimiento. Por decirlo abruptamente, sólo cuando cambiamos la visión de Humboldt por la visión de Parsons, se nos muestra la práctica comunicativa cotidiana, tanto en su funcionamiento como en sus perturbaciones, como producto de un entrelazamiento de tradición cultural, integración social y socialización de los individuos, que a su vez se produce bajo las coacciones de la reproducción material. Pues bien, estas constelaciones determinan de dos modos distintos las interacciones que se concatenan en los espacios sociales y en los tiempos históricos: como determinantes de la situación de acción hacen frente a los actores al restringir el ámbito en el que pueden actuar: como recursos de la acción orientada al entendimiento hacen a la vez posible lo que los actores experimentan como proceso de formación y se adscriben a sí mismos como operaciones espontáneas. Este segundo aspecto bajo el que la sociedad aparece como un conjunto de condiciones de posibilidad escapa a una descripción empirista. Bajo este aspecto la sociedad sólo puede tematizarse si conectamos el concepto sociológico de mundo de la vida con el concepto pragmático-formal»⁽²⁰⁾.

Pues bien, a mi Habermas no ha logrado convencerme de que cuando en el marco de la Teoría de la Acción Comunicativa se adopta la mencionada actitud objetivante, bajo las categorías de «cultura», «sociedad» y «personalidad» se aprenda algo más sobre los mundos de la vida modernos que lo que ya se sabía por la reconstrucción del saber ligado a la perspectiva interna (bajo las categorías de «saber de fondo», «solidaridades» y «habilidades»). Y como para esa objetivación sociológica sí que hay que postular un *Krisenmotiv*, pues de otro modo no se ve por qué un mundo de la vida habría de ser puesto a distancia (la propia historia de la emergencia y desarrollo de las ciencias sociales es buena prueba de lo que digo), ese *Krisenmotiv* (esta es mi hipótesis) queda asociado a lo único que ese postulado concepto sociológico de mundo de la vida contiene: una reiteración del concepto pragmático-formal de mundo de la vida.

III

Hasta aquí he dado por supuesto que la segunda línea de argumentación que sigue Habermas en los textos citados al principio, no incurría en circularidad. Voy a tratar de mostrar ahora que en Teoría de la Acción Comunicativa tampoco esa línea de argumentación se ve libre de

(19) Ibid. 334.

(20) Ibid. 370.

circularidad y ello debido a la conexión demasiado estrecha que Habermas establece entre «teoría sociológica» y «teoría filosófica», quizá más exactamente entre «ciencia reconstructiva» y «filosofía». Para ello empezaré contando una historia del todo tendenciosa, a la que no puede, por tanto, atribuirse más valor que servir al fin de permitirnos señalar con exactitud en qué consiste la circularidad de esa línea de argumentación. Supongamos que para orientarnos en la confusión de la filosofía actual empezamos guiándonos por lo que cabe poner bajo el título de «Escuela de Frankfurt». Podemos empezar distinguiendo entre «razón subjetiva» y «razón objetiva»; más con esta distinción, basada en la distinción kantiana entre «entendimiento» y «razón» y utilizada para orientarse en la tradición filosófica y en el pensamiento moderno, es difícil que logremos llegar a alguna parte; todo queda más o menos en la confusión en que estaba.

Si recurrimos específicamente a Adorno, nos encontramos con una crítica a una «filosofía del sujeto» reducida a «razón subjetiva», es decir, con una crítica de la filosofía del sujeto hecha desde ninguna parte, o lo que es lo mismo, con una crítica de la filosofía del sujeto, hecha desde el «pontenical de razón» que la filosofía clásica del sujeto hereda de las imágenes religioso-metafísicas del mundo. Con Adorno, la historia del pensamiento empieza a formar una cierta constelación con tal que estemos dispuestos a poner bajo el rótulo de «positivismo» todo lo que no tenga demasiado que ver con Hegel. Por fin, puede remediarse la apoética de este tipo de crítica (y a la vez recoger su intención básica) considerando la Dialéctica Negativa de Adorno como punto terminal de la «filosofía del sujeto» y dándole un giro lingüístico inspirado en Herder, Humboldt y la hermenéutica filosófica y apoyado analíticamente en la pragmática del lenguaje desarrollada en el seno de la filosofía analítica. Tenemos entonces: imágenes religioso-metafísicas del mundo, filosofía del sujeto y filosofía del lenguaje. Pero es precisamente este esquema clasificatorio el que da lugar a protestas; hay algo que en él no cuadra y que lo hace sospechoso de una dudosa filosofía de la historia de la filosofía.

La razón de por qué hay algo que en este esquema no cuadra y que causa malestar se llama «Metafísica» y, *nolens volens*, el propio Habermas da con ella cuando habla de la vuelta a la Metafísica en el seno de la filosofía alemana a principios de siglo y en la actualidad. Dice: «Pero no todo lo que aparece bajo el nombre de ontología vive de ese impulso, ni entonces ni ahora. Cuando Hector Neri Castañeda o Wolfgang Kunne hablan de ontología, se trata de la explicación semántica de las estructuras lingüísticas más generales que determinan nuestra comprensión del mundo. La premisa wittgensteiniana de este tipo de investigaciones la explica Davidson de la siguiente forma: «In sharing a language... we share a picture of the world that must, in its larger features, be true. It follows that in making manifest the larger features of our language, we make manifest the larger features of the world. One way of pursuing metaphysics is therefore to study the general structure of our language». Pero, ¿qué significa todavía aquí metafísica?»⁽²¹⁾. Se puede dejar caer tendenciosamente la respuesta de Habermas y sustituirla por otra: Exactamente (o quizá mejor: más o menos) lo que p.e. en el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles se entiende por Metafísica (todavía no bajo esa denominación). De modo que si queremos hacer justicia a una autocomprensión que viene de tan lejos, no tenemos más remedio que intentar una clasificación distinta de la de Habermas.

Para ello podemos basarnos en una clasificación que, si me perdona la supersimplificación que comporta, también puede considerarse en cierto modo trivial. Se trata de la distinción, inspirada en Aristóteles y Kant y en la interpretación que el Medievo hizo de Aristóteles, entre

(21) Habermas, J., *Rückkehr zur Metaphysik, eine Tendenz in der deutschen Philosophie?*, Merkur 1987, 899.

Ser como «predicado», Ser como «posición» y Ser como copula. Podemos así hacer justicia tanto a Kant, como a la autocomprensión de buena parte de una ontologizante filosofía analítica del lenguaje, que reclama para sí con toda inocencia el título de «metafísica», como a buena parte de la tradición del aristotelismo escolástico, que no fue sin más compatible con la imagen judeo-cristiana-musulmana del mundo, como bien supieron los fundamentalistas de Córdoba contra Averroes y como bien supo Occam en el siglo XIV, quien, por motivos teológicos, argumentando con Aristóteles contra Aristóteles, dio un golpe casi definitivo a la tradición del ser como «predicado». Solo Hegel volvería a resucitar a lo grande esta tradición enlazando con la línea que pasa por el escolasticismo católico del siglo XVI. Pues, como es bien sabido, Hegel fué un «neoaristotélico», y no sólo en «Filosofía Práctica».

Ahora bien, si en la clasificación de Habermas no hay lugar para el término «metafísica» en la época de la filosofía del lenguaje y por consiguiente la filosofía analítica (ontologizante) del lenguaje tiene que ser interpretada (a título de semanticismo) como una impermissible reducción del espectro de validez del habla, en la clasificación que hemos hecho se corre el riesgo inverso de no dejar lugar para el tipo de filosofía del lenguaje usual en la filosofía alemana contemporánea que se entiende a sí misma como filosofía trascendental transformada. Para buscarle un lugar, volvamos, pues, a Kant y a Hegel.

Podemos considerar a Hegel desde dos puntos de vista. Visto desde Adorno, Hegel está en el origen de una tradición de pensamiento y lenguaje que ha alojado los motivos más interesantes y quizás más importantes, o en todo caso los más fascinantes, de la modernidad filosófica, y a cuya coacción, cuando se ha crecido en esa tradición, es difícil escapar. Pero cuando se lo ve desde Aristóteles y Kant, basta leer la primera página de la Ciencia de la Lógica para darse cuenta de que se trata de una síntesis entre la tradición del Ser como «posición» y la tradición del Ser como «propiedad» o «predicado» lo cual sólo puede dar de sí una especie de automovimiento de las categorías, entendido como el proceso de una relación consigo mismo de un difícilmente evitable (y nunca evitado) sujeto mítico. Un sinsentido, pues. Todo ello explica, por lo demás, por qué en la tradición de la filosofía alemana y de la filosofía centroeuropea en general no quepa hacer uso con inocencia del término «metafísica». Pues mientras la tradición del Ser como cópula no puede alojar ningún concepto de absoluto, la tradición del Ser como «posición» lleva en su seno dos versiones de esta idea, la resultante del Ser como «posición» y la resultante de la síntesis de la concepción del Ser como «posición» y del Ser como «propiedad».

Si ahora queremos librarnos de la aporética de ambas ideas de absoluto, una vía de conseguirlo puede consistir en volver a leer atentamente la Metacrítica de Hamann a la crítica de la Razón Pura de Kant: «Las palabras tienen pues una facultad estética y una facultad lógica. Como objetos visibles o audibles pertenecen, jjunto con sus elementos, a la sensibilidad y a la intuición, pero, por la forma de su uso, al entendimiento y a los conceptos. En consecuencia, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas como conceptos puros y empíricos: empíricos porque causan sensaciones en los ojos y en los oídos; puros, porque su significado no viene determinnado por nada que pertenezca a esas sensaciones. Las palabras, como objetos indetrminados de intuiciones empíricas, son, según la letra de la Razón Pura, fenómenos estéticos, etc.»⁽²²⁾; y quizá decir también de la frase con que Hegel celebra el pensamiento de Descartes: «Sein als Denken und Denken als Sein», esto es precisamente el lenguaje, sin por ello incurrir en el fenómeno híbrido de una «teoría dialéctica del lenguaje» (Bruno Libbruck) o en la idea de «pensamiento del lenguaje» (genetivo subjetivo). Para ello es menester

(22) Hamann, *Werke*, Wien 1951, III, 281 ss.

cuidar los cimientos, el «piso bajo» de estas transformaciones lingüísticas, así de la tradición de la filosofía trascendental en sentido estricto, como de la que representan tradiciones más afines a la «ciencia de la experiencia de la conciencia» de Hegel, como es la hermenéutica de Gadamer. Si ese «Unterbau» se interpreta como un análisis preciso (*more analytico*) de la «base de validez del habla», tenemos el lugar en que cabe situar a la filosofía del lenguaje de Habermas.

Con todo lo cual quiero decir que el giro lingüístico de la filosofía alemana tiene que ver con una ya larga tradición de interpretación lingüística y crítica de la idea del Ser como posición y muy poco que ver en temas, problemas, conceptos, gesto y hábitos con la renovación que en este siglo tiene lugar de la tradición del Ser como cópula.

Pero mucho más importantes son en nuestro contexto las diferencias en lo tocante a la filosofía práctica. La tradición de la «filosofía primera» y las tradiciones que por una u otra vía provienen de ella nunca pudieron alojar un concepto de verdad práctica a la altura del concepto de verdad proposicional. En lo concerniente al ámbito de lo práctico quedaban abiertos dos caminos. Uno de ellos: identificar la verdad práctica con la verdad proposicional, y esto en el pensamiento moderno resultó cada vez más imposible. El segundo, debilitar el concepto de verdad práctica, y ello bien en el sentido de la frónesis o bien en el sentido de la justicia como una «artificial virtue» (Hume). Por el contrario, en la tradición del Ser como «posición» cabe perfectamente un concepto de verdad práctica distinto del de verdad proposicional y simétrico a él: se trata del concepto de autolegislación. Cuando Hegel vuelve a fundir los conceptos de verdad teórica y práctica en el marco de su recepción de Aristóteles en el contexto de la (ya) tradición de la concepción del Ser como posición, el resultado es una apoteosis veritativa de la eticidad concreta. Tras el giro lingüístico en las tradiciones de la filosofía alemana, y su actual «Unterbau», más inspirado en la arquitectónica de la filosofía kantiana que en las tradiciones afines a Hegel, cabe de nuevo pensar en dos dimensiones de validez.

Pues bien, lo tendencioso de mi explicación ha consistido en establecer una separación demasiado neta entre lo que cabe llamar filosofía del lenguaje cuando hablamos de la semántica filosófica y lo que llamamos filosofía del lenguaje cuando hablamos del giro lingüístico en la filosofía centroeuropea. Si se tiene en cuenta que ni siquiera he mencionado a Wittgenstein, no hace falta ponderar el carácter ficticio de mi narración. Pero ese carácter ficticio tiene también una justificación. Cuando Apel o Habermas trazan o construyen la evolución de la filosofía analítica del lenguaje situándose en Wittgenstein y Austin tienden a exagerar (quizá hubiera que decir: naturalmente) las convergencias y sobre todo a dar por recortes impermisibles o por inconsecuencias lo que en otras tradiciones se considera obvio y quizá no sea tan inconsecuente⁽²³⁾. Quedan, pues, admitidas todas las convergencias, con tal que se tengan presentes las diferencias y sobre todo que esas diferencias provienen de que la filosofía del lenguaje que cultivan Apel y Habermas es y quiere ser una transformación lingüística de las tradiciones provenientes del idealismo alemán, mientras que la semántica filosófica tiene muy poco que ver con ello.

Y por cierto, para el caso de Habermas se suele pasar por alto una convergencia, que me parece de especial interés por cuanto que arroja algunos importantes problemas análogos. Basta cambiar un par de términos en una cita de Quine, donde éste caracteriza perfectamente su programa, para obtener el «programa filosófico» de Habermas; por lo demás, tal sustitución es obvia en el contexto de la narración que acabo de hacer. Dice Quine: «If there is no proper distinction between analytic and synthetic..., ontological questions end up on a par with

(23) K.O. Apel, Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie, en: *Transformatin der Philosophie*, I, Frankfurt 1973; Habermas, J. «Erwiderung», loc. cit., 353 ss.

questions of natural science»⁽²⁴⁾. Si hacemos la siguiente sustitución: «When there is no proper distinction between a priori and a posteriori..., questions of transcendental philosophy end up on a par with questions of reconstructive science». Nada tiene de extraño que cuando un discípulo de Quine, Hilary Putnam, ha limpiado a Quine de su fe behaviourista, sistemáticamente no justificada, las cosas hayan quedado en no pocos aspectos próximas a Habermas. Y ha sido también Putnam quien ha señalado un problema fundamental de ese programa, o que puede seguirse de una determinada interpretación de ese programa, un problema totalmente análogo si no idéntico al que K.O. Apel ha señalado para el caso del programa de Habermas.

Pero sobre ese problema volveré al final, pues por el momento no es mi intención detenerme en convergencias, ni siquiera en convergencias en problemas, sino que quiero más bien insistir en una contratendencia o reacción que viene produciéndose en los últimos años en la tradición de filosofía analítica del lenguaje y en corrientes de algún modo ligadas a ella: me refiero a la tendencia a reforzar el concepto de verdad proposicional y a hacer uso en un sentido universalista del concepto de justicia como «artificial virtue». Me voy a referir a D. Davidson, por un lado, y a Rawls y a Tugendhat por otro.

En una crítica a las posiciones de Dummett y Putnam⁽²⁵⁾, Donald Davidson acepta estratégicamente la interpretación epitémica de las condiciones de verdad que hace Dummett y que conduce a la interpretación que hace Putnam de la verdad como justificabilidad bajo condiciones ideales⁽²⁵⁾. Pero, y esta es la argumentación de Davidson, tales condiciones ideales (difíciles por lo demás de determinar), sólo reflejarían a lo sumo condiciones de racionalidad, no captan el sentido que asociamos con la idea de verdad; para ello se necesitan «idealizaciones más fuertes», como, por ejemplo, la perogrullada de Tarski «la nieve es blanca si y sólo si la nieve es blanca». Pero contra toda interpretación de ello en términos platonizantes o en términos de una teoría de la verdad como correspondencia, Davidson muestra que también los planteamientos no epistémicos son falsos. El resultado es una conclusión escéptica en lo concerniente a la posibilidad de una teoría de la verdad; «Todas las tentativas de caracterizar la verdad que van más allá de dar contenido empírico a una estructura del tipo de la que Tarski nos enseñó a describir son vacías, falsas o confusas. No deberíamos decir que la verdad es correspondencia, coherencia, asertibilidad garantizada, lo que es aceptado en la conversación de la gente que sabe, lo que la ciencia acabará sosteniendo, o lo que explica el éxito de la ciencia o de nuestras creencias ordinarias»^(25a), tenemos que contentarnos con hacer lo mejor que podamos con esa noción no definida de verdad que la fórmula de Tarski representa. Y esto sería lo que Davidson ha venido haciendo siempre. En realidad no se necesita más, y «if we want to speak the truth about truth, we would say no more than need be»⁽²⁶⁾.

En la perspectiva de un pensamiento que opera con una sola dimensión de validez, Rawls pretende que se puede dar cobijo a la ética formalista y universalista de Kant en un marco de referencia «razonablemente empirista». Los supuestos con los que opera Rawls^(26a) son los siguientes. Primero, que somos seres morales, por de pronto en un sentido completamente inespecífico, en el sentido p.e. en que lo define Strawson en «Freedom and Resentment». Segundo: no podemos entendernos sino como iguales y libres, pero no en el sentido positivo de una ética de la autonomía, sino sólo en el sentido puramente negativo de la no existencia en un medio determinado por la ciencia de ligaduras sancionadas por «verdaderas superiores» que

(24) Davidson, D., *Epistemology and Truth*, MS.

(25) Putnam, H. *Realism and Reason*, Cambridge 1983, 75 ss.

(25a) Davidson, loc. cit., 22.

(26) Ibid.

(26a) Rawls, J. Justice as fairness; political, not metaphysical, *Philosophy and Public Affairs* (1983) 3, 225 ss.

podieran ser admitidas por todos. Tercero: un supuesto decisionista; lo que en principio mueve a los hombres no es ningún tipo de principios universalistas, sino concepciones del bien que son inconmensurables. Cuarto, y especialmente importante: esta descripción es abstracta; dicho en términos hegelianos, esto es «para nosotros», no para los participantes. Los interesados sólo se han vuelto conscientes de ello tras la experiencia de las guerras de religión, una experiencia de la que todos pueden aprender; aunque teóricamente no elaborada, Rawls introduce, pues, una idea de reconocimiento: no tengo más remedio que convivir con aquellos con los que, dadas nuestras inconmensurables concepciones del bien, en rigor es imposible convivir. Se trata, pues, de elaborar un esquema de instituciones asentado sobre principios suficientemente abstractos como para dar cobijo a concepciones inconmensurables del bien y que a la vez dé forma positiva a la idea en principio puramente negativa que tenemos de nosotros como iguales y libres, un esquema que por consiguiente no puede ser estático, sino que tiene que posibilitar la constante redefinición y plasmación de esa autocomprensión. Por último: la political philosophy (que no moral philosophy, pues en un orden político asentado sobre tales bases hay muchas morales) no puede entenderse como una tarea teórica, sino sólo como una contribución al practical social task de dar forma esa autocomprensión. A Theory of Justice no es propiamente una teoría, sino la propuesta política de un conciudadano.

Si lo que he expuesto capta el contenido esencial del confuso artículo de Rawls «Justice as fairness: Political, not metaphysical» podemos considerarlo como coincidente, e incluso como una radicalización de la posición de Tugendhat (sin «retractaciones»). En cualquier caso, sí que creo que se le pueden aplicar las observaciones que hace Habermas a propósito de la posición de Tugendhat⁽²⁷⁾. Habermas se percata muy bien de las diferencias respecto de su propio planteamiento. «Este planteamiento (el de Tugendhat) se atiene, por un lado, a la intuición que hemos expresado en términos de principio de universalización: una norma sólo puede considerarse justificada si redundará en el bien de todos por igual»⁽²⁸⁾, pero por otro lado pone en cuestión «que las pretensiones de validez normativa puedan considerarse como pretensiones de verdad»⁽²⁹⁾. Y ello por una suposición importante: «La de que las cuestiones de validez son exclusivamente cuestiones semánticas. Bajo este supuesto el sentido pragmático de la validez de las normas no puede referirse a algo así como validez de las normas, en todo caso no puede referirse a eso si esa expresión se entiende por analogía con la verdad proposicional»⁽³⁰⁾. En el caso de la pragmática universal «se supone que los afectados ven qué es lo que redundará en su interés general»; en el segundo caso se supone que no están en juego intereses generales, sino a lo sumo una ponderación, contrastación discursiva y eventualmente una modificación de «interés de tous».

El resultado de esta discusión es singular; uno no puede escapar a la impresión de que tanto Apel y Habermas, como Tugendhat y Rawls están de acuerdo en el contenido de la definición de qué es una norma legítima: aquella que pudiera ser aceptada por todos los afectados en un proceso de discusión pública no sometido a otro tipo de coacciones que la de los mejores argumentos, pero no están de acuerdo en el definiendum, lo que a su vez repercute sobre el contenido de la definición, a saber: en la cuestión de si tiene sentido hablar de «intérêts general» o sólo de «interets de tous».

Pero no es mi intención entrar en esta disputa, sino que mi intención, como he dicho, es otra. En la primera parte de este artículo he recurrido a un argumento formal para mostrar que Teo-

(27) Tugendhat, E., *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 57 ss.

(28) Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, 78 ss.

(29) Ibid.

(30) Ibid.

ría de la Acción Comunicativa incurría en una inevitable circularidad si seguía una determinada línea de argumentación. Pero señalé que también existía otra línea de argumentación que no incurría en esa circularidad. Paso ahora a poner este supuesto en cuestión.

«La filosofía, dice Habermas, cambia el papel cuando entra a colaborar con las ciencias. Como colaboradora en una teoría de la racionalidad, se mueve en una división del trabajo con ciencias que proceden en términos reconstructivos, que parten del saber preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, y también de los sistemas de saber recibidos, para aprehender los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento lingüístico. También las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos mantienen en este contexto un carácter hipotético; precisamente a causa de su fuerte carácter universalista dependen de ulteriores comprobaciones, hechas indirectamente. Esto puede suceder de la siguiente forma: las reconstrucciones de las presuposiciones universales y necesarias de la acción orientada al entendimiento, del discurso argumentativo, de la experiencia y del pensamiento objetivamente, del juicio moral, de la crítica estética entran a formar parte de teorías empíricas que tengan por fin explicar otros fenómenos: por ejemplo, la ontogénesis del lenguaje y de la competencia comunicativa, del juicio moral y de la competencia social; o el cambio estructural de las imágenes religio-metafísicas del mundo; o la evolución de los sistemas jurídicos y en general de las formas de integración social.

Desde una perspectiva de historia de la teoría sociológica, basándome en los trabajos de H. Mead, Max Weber y E. Durkheim he tratado de mostrar cómo en este tipo de teoría planteada en términos simultáneamente empíricos y reconstructivos el trabajo propio de una ciencia experimental y el trabajo de análisis filosófico conceptual se entrelazan el uno con el otro. La psicología genética de Piaget es el mejor ejemplo de esta división cooperativa del trabajo»⁽³¹⁾.

Pues bien, si consideramos la reconstrucción que en la discusión con Weber hace Habermas de las condiciones culturales de partida de una modernización entendida como racionalización social o el análisis que en el segundo tomo de la obra hace de la emergencia de las estructuras de la conciencia moderna en su discusión con Mead y Durkheim, tenemos a) que si en esos análisis han de compenetrarse planteamientos propios de una ciencia empírica y planteamientos filosóficos, acabamos obteniendo una teoría empírica muy distinta según optemos por la pragmática universal de Habermas o por los planteamientos ligados de uno u otro modo a la «semántica filosófica». Además ambas teorías parecen tener el mismo alcance explicativo. En todo caso, no veo por qué de las teorías de Weber, Mead y Durkheim no podría hacerse una reconstrucción en términos del contenido, por ejemplo, del mencionado artículo de Rawls, que las dejara intacta en su sentido y en su contenido empírico.

b) Que en esta discusión entre pragmática formal y semántica filosófica, no veo que, aunque sea de forma indirecta, pueda decidirse nada empíricamente (en un sentido de «empírico que aún resulte inteligible»).

Esto es importante porque estaríamos ante dos teorías que explican los mismos fenómenos, pero que difieren sólo en su «parte filosófica». Y si «las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos mantienen un carácter hipotético» y «precisamente debido a su fuerte carácter universalista precisan de ulteriores comprobaciones indirectas», no veo de dónde podrían obtenerse tales comprobaciones indirectas, pues si el «pragmático» formal (o el «semántico» formal) pretenden que la coherencia y fuerza explicativa de la teoría empírica global representa

(31) Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, 587 s.

una confirmación indirecta de su posición filosófica, se mueven en un círculo, están suponiendo lo que tendrían que demostrar. El círculo se produce en el caso de Habermas cuando en cierto modo se niega la posibilidad de una teoría filosófica autónoma y al mismo tiempo esa teoría queda entrelazada con planteamientos empíricos en una teoría empírica global.

IV

Recordemos el problema de partida de esa segunda línea de argumentación de Habermas, y también algunas cosas más.

El problema de que parte Habermas en esa segunda línea de argumentación es el de cómo controlar en los planteamientos subjetivistas en ciencias sociales la vinculación de la teoría al contexto. La respuesta es que si ya la propia competencia social de los implicados contiene elementos universales, puede controlarse la dependencia contextual de la teoría mediante una reconstrucción de esos elementos universales. Comenzamos aceptando la respuesta, pero después hemos mostrado, o bien que es circular, o que corre el riesgo de incurrir en circularidad. Todo depende de la independencia que se conceda a la teoría filosófica y de hasta qué punto se hace depender la comprobación de la teoría filosófica de comprobaciones empíricas indirectas. Y es claro que Habermas tiende a acentuar esto último.

Pero en realidad no hacía falta ese rodeo. Pues basta recurrir a un viejo argumento de Habermas contra la escuela de Chomsky para mostrar que ello no asegura un control de la dependencia contextual de la teoría. Fodor y Katz habían llamado la atención sobre un problema de la lingüística entendida como teoría de los universales de la descripción lingüística: «Uno de los principales peligros que nos salen al paso en la reconstrucción de las reglas de una teoría lingüística es que estas pueden estar formuladas de suerte, que sólo resulten aplicables apelando a la intuición lingüística. Esto significa que en orden a que las reglas sirvan a su intento, es necesario que el hablante nativo ejercite sus habilidades lingüísticas para guiar su aplicación. Pero entonces esto constituye un círculo vicioso: se supone que las reglas reconstruyen las habilidades del hablante nativo, y, sin embargo, son incapaces de cumplir esa función a menos que para aplicarlas el hablante haga uso de esas capacidades. Las reglas dejan a lo menos sin reconstruir tantas cuantas sean las capacidades del hablante que se requieren para aplicarlas... Los casos claros intuitivamente determinados suministran las ligaduras a que ha de atenerse una teoría lingüística. La apelación a la intuición da por supuesto lo que se trata de demostrar cuando las intuiciones sustituyen a los constructos teóricos bien definidos, o cuando se permite que las intuiciones determinen la aplicación de las reglas. La intuición cuando se la usa en su debido papel es indispensable para el uso del lenguaje, pero cuando se la usa mal vicia tal estudio»⁽³²⁾. Comenta Habermas: «Como Fodor y Katz no explican qué se oculta bajo el nombre de intuición, bajo el llamado «sense of language», confían ingenuamente en que el utillaje de las ciencias empíricas, acabe de algún modo solventando el problema. Pero las intuiciones lingüísticas representan para la teoría lingüística y para las intuiciones lingüísticas no sólo un problema general que pudiera solventarse en términos de técnicas de investigación, sino un problema sistemáticamente anejo a la estructura de la teoría misma... los instrumentos de medida no puede excluir que en cada sazón el hablante nativo a quien se pregunte emprenda él mismo la traducción del lenguaje teórico a su propio lenguaje. Y

(32) Citado por Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, loc. cit., 270.

para esa traducción se atenderá a la gramática de su propia lengua. Por tanto, no podrá evitarse que las intuiciones lingüísticas determinen también las reglas de su propia aplicación»⁽³³⁾. Por supuesto, que esta objeción vale también para la pragmática universal de Habermas. Y en lo que respecta a este problema voy a hacer mía en lo que sigue la tesis de H. Putnam: «To me, it seems rather that the problem, if it is a problem, has no solution —an that is the solution»⁽³⁴⁾. La moraleja a sacar no es una posición relativista, sino la conclusión de que no «existe ningún punto fijo».

No deja de ser curioso que tras esta objeción contra la lingüística general, Habermas nos diga «que en cualquier caso la lingüística general no es la única alternativa a un análisis del lenguaje que procede en términos históricos y que se sumerge en el pluralismo de los juegos de lenguaje (Wittgenstein), sin poder justificar el proclama lenguaje del análisis»⁽³⁴⁾. La alternativa a la que Habermas recurre es la hermenéutica de Gadamer. Y digo que ello no deja de ser curioso porque es precisamente en una crítica a Gadamer, posterior a *Conocimiento e Interés*, donde Habermas vuelve a recurrir de nuevo contra Gadamer a la idea de Chomsky sin acordarse ya de esa objeción⁽³⁵⁾. Ello no es casual, pues entre un momento y otro, en el horizonte de investigación de Habermas ha aparecido K.-O. Apel. Recordemos, pues, algunas cosas más.

El joven hegeliano, autor de los ensayos recogidos en *Teoría y Praxis* no ha creído nunca en que haya algo así como filosofía pura, ni en el sentido de un método ni en el sentido de un ámbito de problemas reservados en exclusiva a la filosofía. El autor del «Informe bibliográfico sobre la Lógica de las ciencias sociales» había realizado ya el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, pero creyendo al final del estudio poder mantener el concepto de reflexión en sentido fichteano o hegeliano. El «informe bibliográfico sobre la lógica de las ciencias sociales» resulta al final un producto híbrido. Si bien, tanto esa parte híbrida como la recepción de la filosofía alemana del lenguaje en la primera parte del estudio, le sugieren, como cosa obvia, una no distinción entre lo empírico y lo trascendental. Por fin, el autor de *Conocimiento e Interés*, tanto al criticarse a sí mismo, como al aceptar las críticas ajenas, se ve remitido a un ámbito de saber, para el que ya sólo muy indirectamente puede apelarse a un interés cognoscitivo como garantía de objetividad. Sobre ese saber versaba la renovación de la filosofía trascendental en sentido estricto iniciada por Karl-Otto Apel. De la transformación de la filosofía trascendental por Apel convence a Habermas todo o casi todo menos su carácter de filosofía trascendental en sentido estricto, es decir, con una discontinuidad de planos entre lo trascendental y lo empírico. Y es en los programas de investigación de Piaget, Chomsky, Kohlberg etc., donde Habermas ve efectivamente plasmada esa idea. Habermas interpreta el «saber trascendental» como «Regelwissen», las operaciones trascendentales como «generative Leistungen» y traduce la empresa de Apel a una reconstrucción de competencias universales de la especie, en un planteamiento determinado por ideas de Piaget y Kohlberg, Chomsky y también (y aquí radica una importante fuente de confusiones) por los planteamientos intuicionistas en metalógica, principalmente por el de Paul Lorenzen.

En la versión de Piaget, la idea de ciencia reconstructiva permite a Habermas mantener la idea de una secuencia orientada de estructuras de conciencia (elemento hegeliano), a la vez que la distinción entre lógica evolutiva y dinámica evolutiva le permite conservar el elemento materialista, marxiano. Al propio tiempo, el carácter científico, hipotético de esas reconstruc-

(33) Ibid.

(34) Putnam, H., loc. cit., 202.

(35) Cfr. Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik, en: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 336, 363.

ciones le permite mantener la tradición de crítica ejercida por el hegelianismo de izquierdas al fundamentalismo filosófico. No debe además olvidarse que el diseño de esta empresa tiene lugar en el medio de la recepción del funcionalismo de Luhmann, que Habermas integra en ella.

Pero hay algo en este brillante cuadro en lo que Apel ha olfateado siempre una falacia, la falacia de una «epistemology naturalized». Cuando en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa* Habermas corrige la tesis de isomorfía o unidad entre filosofía moral y teoría empírica de la evolución del juicio moral, que Kohlberg plantea, y la sustituye por una tesis de complementariedad o división del trabajo, comenta Apel «no sin una cierta satisfacción» que «con ello queda implícitamente reconocido que por lo menos en lo tocante a los criterios de comprobación de los que se haga uso en psicología evolutiva y a los criterios de fundamentación filosófica, no puede suponerse la unidad de filosofía y ciencia reconstructiva que también Habermas había supuesto»⁽³⁶⁾. Apel interpreta esta unidad de la siguiente forma: «No basta considerar los supuestos filosóficos como hipótesis empíricas, cuya fundamentación hubiera de producirse mediante comprobación de las teorías empíricas que puedan desarrollarse a partir de ellos; antes bien, hay que recurrir a una fundamentación trascendental a priori... si esta no fuera posible la teoría de Kohlberg perdería automáticamente su sentido ético. Sería a lo sumo una teoría que en cierto modo proporciona pronósticos fiables sobre el comportamiento de los hombres, en principio no de forma distinta que las teorías económicas acerca del comportamiento del consumidor, que no interpretan los motivos (susceptibles de comprensión) como buenas o malas razones, sino que simplemente los tienen en cuenta (en un esquema heurístico de explicación) como causas relevantes del comportamiento»⁽³⁷⁾. De modo que «si puede mostrarse que entre las pretensiones de racionalidad de las ciencias reconstructivas, aparte de la pretensión de verdad, hay que contar también el presupuesto del necesario reconocimiento de una ética de la argumentación, entonces la ciencia social comprensiva ha de entenderse de antemano a sí misma como una reconstrucción empírica y normativa del desarrollo de la conciencia moral. Es lo que he llamado el *Selbsteinholungsprinzip* de las ciencias reconstructivas, y he fundamentado como consecuencia inmediata del principio de no contradicción pragmático-trascendental»⁽³⁸⁾. Una reconstrucción a la vez «empírica y normativa» es lo que Habermas pretende, sin dar, empero, en la consecuencia de Apel, pues ello supondría por de pronto para Habermas renunciar a demasiadas cosas.

Aceptemos de entrada este «o todo o nada» de Apel, es decir, o filosofía trascendental en sentido estricto o la falacia de una «epistemology naturalized», pues ello nos permitirá ver la problemática de las «ciencias reconstructivas» en Habermas. Si es así, nos encontramos para el caso de Habermas con una situación análoga a la de Quine. También Quine «en conversaciones privadas ha insistido repetidas veces en que no ha sido su intención eliminar lo normativo. Pero el caso es que su artículo «Epistemology naturalized» es eso precisamente lo que hace. De modo que todo resulta sumamente extraño»⁽³⁹⁾. En forma de pregunta, la conclusión de Putnam en su artículo «Why cannot epistemology be naturalized» viene a apoyar la conclusión de Apel: «Si no hay posibilidad de eliminar lo normativo y tampoco hay posibilidad de reducir lo normativo a nuestra ciencia favorita, sea la biología, la antropología, la neurología, la física, o lo que fuere, then where are we? Una posibilidad es la de intentar una teoría de lo normativo 'in its own terms'». Así cabe interpretar el proyecto de filosofía trascendental en sentido

(36) Apel, K.-Otto, *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik...*, en *Archivo de Filosofía*, LIV 1986, 112 ss.

(37) *Ibid.*

(38) *Ibid.*

(39) Putnam, H., *Realism and Reason*, 247.

estricto de Apel. En el contexto de esa cita, Putnam no parece tener ninguna razón sistemática en contra; simplemente lo considera «overambitious».

Habermas ofrece argumentos más sistemáticos para negarse a seguir ese camino. Se trata de su idea de «facticidad de las pretensiones de validez». La argumentación de Habermas viene a consistir en que, primero, una rigurosa separación de planos entre filosofía y ciencia reconstructiva no hace justicia a ese fenómeno que, cuando se lo mira desde fuera, ciertamente se deshace, pero que mirado desde dentro habría que aprehender en un tipo de reconstrucción que fuera a la vez empírico y normativo, sin la discontinuidad que pretende Apel. Segundo, todo intento de mantener esa separación se ha revelado ilusorio en la historia de la filosofía y de la ciencia. Una estricta separación de planos entre lo empírico y lo trascendental le parece a Habermas tan ilusoria como a Quine la separación de planos entre lo analítico y lo sintético.

Sin embargo, en mi opinión, Habermas no lleva esta línea de argumentación hasta sus últimas consecuencias. Cuando habla del punto de partida de las «reconstrucciones» (emprendidas con «medios filosóficos» o con otros medios) Habermas propende a acentuar las coincidencias, pero no las asimetrías; y así habla de la «oración bien formada», de la solución moral «a la que no hay ninguna objeción que hacer» etc. de suerte en que en giros tales como «die Philosophie und andere rekonstruktive Wissenschaften», «die Philosophie und die rekonstruktive Wissenschaften»⁽⁴⁰⁾ (pero, ¿es o no es la filosofía una rekonstruktive Wissenschaft?, se pregunta desesperado el lector) parecen fundirse tres ideas distintas, que tras quedar fundidas quedan proyectadas sobre los procedimientos de Piaget y Kohlberg; primera: la proveniente del procedimiento de Lorenzen, que es normativo desde el principio, en el sentido de una «normalización» de nuestro lenguaje y de nuestra práctica científica y no científica; segundo: la idea de «reconstrucción especular» que parte de nuestros «juicios ponderados» efectuados en «equilibrio reflexivo» y proyecta un conjunto consistente de premisas a partir de las cuales pueden deducirse esos juicios; en esa construcción nuestros juicios tienen un espejo, en el que a la vez que se ven pueden autocorregirse. Es el procedimiento de Rawls en *A Theory of Justice* y de Nozick en *Anarchy, State and Utopia*, pero tales reconstrucciones no fundamentan absolutamente nada, como muy bien señala Rawls en «The Kantian Constructivism». Me inclino con Lorenzen a pensar que este es también el caso de las «fundamentaciones» axiomáticas en Lógica... y tercero: el procedimiento de Chomsky, que parte de un elemento normativo (juicios de corrección sobre las oraciones), pero que en lo tocante a esos juicios puede prescindir de toda pretensión de fundamentación; la razón de ello es simple: la comunidad de lenguaje, tomada en conjunto, es, por así decirlo, siempre infalible al hacer esos juicios: es correcto lo que vale como tal en una comunidad de lenguaje.

Pues bien, cuando se parte de un caso paradigmático de juicio moral correcto, siempre tiene sentido preguntarse por qué tal juicio ha de considerarse como paradigmático. Y lo mismo en el caso del conocimiento. (Ahora bien, cuando se habla de las relaciones entre «Philosophie und andere(n) rekonstruktiven Wissenschaften» o entre la «Philosophie und die rekonstruktive Wissenschaften», hay que guardarse a toda costa de argumentar partiendo del caso de Piaget. La razón es bien simple: el concepto de verdad como correspondencia, que todos llevamos en la cabeza (junto con alguna versión más o menos clara de la fórmula de Tarski) nos puede jugar una mala pasada; pues basta dar un pequeño giro naturalista a ese concepto para incurrir en las paradojas de la eliminación de lo normativo, aun a pesar de que tras cons-

(40) Apel, loc. cit.

truida la teoría digamos que ni mucho menos ha sido esa nuestra intención, cuando en realidad es lo que hemos hecho. Pienso que a este respecto el caso del último Piaget y no sólo del último Piaget es completamente análogo al de Quine. No conviene, pues argumentar partiendo de un planteamiento como el de Piaget que por muy buenas razones puede considerarse sospechoso de la falacia de una «epistemology naturalized»). Limitémonos, pues, a argumentar partiendo del caso paradigmático de juicio moral correcto, pues en el caso de los juicios morales las paradojas de la eliminación de lo normativo tienden a pasar en seguida a primer plano. La respuesta a la pregunta de por qué ese caso paradigmático debe valer como caso paradigmático sólo puede consistir en asegurarnos del procedimiento de fundamentación, del que quizá solo hayamos hecho uso intuitivamente. Como es precisamente en este punto donde está la fuente de confusiones, hay que tomar una decisión drástica, que, sin embargo, creo que no prejuzga aún nada: llamemos a esta reconstrucción del procedimiento «ciencia reconstructiva», pero sin perder de vista que esto nada tiene que ver ya con Chomsky, pues aquí, por así decirlo, la fuente de normatividad radica en el procedimiento de fundamentación y no en el juicio. Pero de nuevo podemos preguntarnos por qué un juicio fundamentado conforme a ese procedimiento ha de considerarse fundado (la pregunta no es aun meramente formal, pues puede muy bien versar sobre principios que compiten). Apel tiene razón al decir que si hemos llamado ciencia reconstructiva a lo primero, una ciencia reconstructiva no puede proporcionar lo segundo y que además la respuesta a lo primero en ningún caso puede contradecir la respuesta a lo segundo y que, por tanto (a lo menos para el caso del conocimiento) si se ha mostrado que ese es el procedimiento de fundamentación válido y los resultados de la reconstrucción han de valer como conocimiento, ha de ser ese precisamente el procedimiento que la ciencia reconstructiva acabará reconstruyendo si es que no quiere errar el fenómeno. En palabras de Apel: «Entiendo esto como una anticipación contrafáctica de una posible convergencia que hay que postular heurísticamente, de una convergencia entre el estructuralismo genético de la psicología cognitiva y la fundamentación filosófica de la racionalidad de las pretensiones de validez ligadas a esa ciencia. En este sentido, en el sentido de una anticipación contrafáctica, puedo aceptar el postulado heurístico de convergencia con un argumento pragmático-trascendental: toda ciencia que tenga que ver con la reconstrucción de la ontogénesis o la filogénesis de la racionalidad humana, tiene que estar en situación de entender como posible resultado de la ontogénesis o la filogénesis las pretensiones de racionalidad que necesariamente se presuponen en la reconstrucción»⁽⁴¹⁾. En una perspectiva completamente distinta, creo que la respuesta de Lorenzen tiene una estructura análoga. Ambas, cada una a su manera, mantienen rigurosamente la separación de planos entre lo «empírico» y lo «trascendental» a la vez que con una radicalidad a lo Robespierre exigen a lo empírico acomodarse a lo trascendental como condición para pretender al predicado de racional. No puede establecerse ninguna unidad, ni siquiera una continuidad, entre filosofía y ciencia a menos que se empiece admitiendo su radical discontinuidad.

En la línea de argumentación de Habermas, sólo veo una forma de escapar consecuentemente a la contundente argumentación de Apel. Para negar esa radical discontinuidad hay que negar también que pueda establecerse ninguna continuidad. No se trata de ninguna paradoja, sino de algo bien simple. El principio de *Selbsteinholung* (que junto con el concepto de *performative Selbstwiderspruch* constituye la clave de la idea de *Letztbegründung* de Apel) no es admisible porque es «unfair». Y es «unfair» porque ni siquiera la respuesta a la segunda pregunta puede cumplir tal exigencia, y ello porque no puede haber una teoría de la racionalidad

(41) Putnam, H., *Realism and Reason*, 202.

dad que dé a su vez ella misma razón de por qué han de considerarse buenas razones aquellas que nos llevan a aceptarla como teoría de la racionalidad. Es decir, no hay una teoría de la racionalidad que pueda darse cobro (alcanzarse) a sí misma. Es decir, no hay una teoría autoinclusiva de la racionalidad. Es decir, no hay una teoría de la racionalidad. Es decir, que «lo que antaño la filosofía pretendió desarrollar en solitario» *tampoco* «puede esperarse hoy de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos».

La razón de todo ello la da Putnam en una argumentación que puede considerarse como un desarrollo del viejo argumento de Habermas contra el proyecto de una lingüística general: «Es tentador seguir la misma línea con la racionalidad y decir que lo que determina la racionalidad de una creencia no son las normas de racionalidad de este o aquella cultura, sino una teoría ideal de la racionalidad, una teoría que diría cuales son las condiciones necesarias y suficientes para considerar una creencia racional en las circunstancias relevantes en todo mundo posible... Pero las mismas consideraciones que derrotaron el programa de una lógica inductiva, la falta de un criterio de proyectabilidad y de una «prior probability metric» que resultara razonable conforme a estándares de racionalidad que fueran tanto dependientes del tema como relativos a un interés sugiere que (1) una teoría de la racionalidad no es separable de nuestras teorías últimas acerca de las diversas cosas que nos hacen tanto a nosotros mismos como a los ámbitos que estamos investigando y que (2) incluso en un ámbito restringido como la Física, no cabe esperar principios precisos que nos digan que es racional y qué no es racional admitir... naturalmente que existen analogías (entre el predicado «racional» y una natural kind), pero analogía no significa identidad... Deberíamos y tenemos que proceder de forma análoga a como procedemos en la ciencia, escogiendo primero los casos claros, etc... pero no podemos esperar que todos los investigadores converjan en una teoría de la racionalidad... para un temperamento filosófico la moraleja sería que si esto es así, no hay *fact of the matter* en lo tocante a los predicados «racional», «justificado» etc., pero a mí me parece que el problema que he expuesto, si es que es un problema, no tiene solución, y esta no es la solución»⁽⁴³⁾.

El que, digámoslo así, la falta de una «prior probability metric» (problema que Putnam generaliza con toda razón y que es estructuralmente idéntico al que señala Habermas para el caso de la lingüística general) liga nuestras teorías (también nuestras teorías de la racionalidad) a lo que en cada caso consideramos que es un buen argumento (también para sostener una determinada teoría de la racionalidad), no quita ni pone en el hecho de que es el propio curso de la argumentación en el marco de lo que en cada caso consideramos buenos argumentos el que en cada caso puede acabar rompiendo la concepción que tenemos de por qué es un buen argumento, de suerte que pese a que no podemos argumentar si no es desde nuestras concepciones de lo que es razonable admitir, ello no nos condena a quedar prisioneros de esas concepciones.

Así, la dificultad que señala Habermas para el caso de la lingüística general no es ninguna dificultad mientras temáticamente y conforme a los intereses de sus planteamientos ese tipo de investigación pueda llevar a resultados que pueden considerarse relevantes. Al igual que tampoco lo es para una investigación de presuposiciones de racionalidad. Sí lo es en cuanto la teoría empieza a considerarse autoinclusiva. Pues tal teoría, literalmente, carece de objeto. Lo cual no significa que los predicados «racional», «justificado» etc. carezcan de objeto, sino que, efectivamente, «no hay ningún punto fijo».

(42) Apel, loc. cit.

(43) Putnam, *Realism and Reason*, 202.

Si al estudio de nociones tales como «racional», «justificación», «sentido» etc. le llamamos filosofía (¿por qué no?), ni hay jerarquía entre filosofía y ciencia, ni las teorías filosóficas dejan de ser hipotéticas, ni hay separación de planos entre lo analítico y los sintético, ni entre lo empírico y lo trascendental, pero tampoco hay en principio una relación de complementariedad más estrecha entre filosofía y «ciencia reconstructiva» que la que pueda haber entre filosofía y cuestiones de fundamentos en Físicas o en Matemáticas, o para el caso de Piaget, entre matemáticas y psicología evolutiva. Putnam ha dado una imagen de ello: «La idea que me hago de la situación no es la que se hacía Neurath de la ciencia como la empresa de reconstruir un barco cuando el barco navega en medio del océano, pero sí que es una modificación de esa imagen. Voy a introducir dos modificaciones en la imagen de Neurath. En primer lugar, voy a poner a la ética, a la filosofía y en realidad a la cultura toda en ese barco, y no sólo a la ciencia, pues creo que todas las partes de la cultura son interdependientes. Y en segundo lugar, mi imagen no es la de un sólo barco sino de una flota de barcos (quizá debería llevarse la imagen algo más lejos y convertir cada uno de esos barcos en una pequeña flota). En cada barco la gente está tratando de reconstruir su propio barco sin modificarlo demasiado a no ser que el barco corra el peligro de hundirse. Además la gente se pasa utillajes y provisiones de un barco a otro y se gritan consejos o ánimos (o desánimos). Finalmente, la gente decide a veces que no les gusta el barco donde están y se pasan todos a otro barco (y a veces un barco se hunde y es abandonado). Todo es un poco caótico. Pero como se trata de una flota, nadie queda nunca fuera de la distancia de señales de todos los demás barcos. En una palabra, hay tanto colectividad como responsabilidad individual. Si andamos tras algo más, ¿no se trata de nuestro viejo deseo de absoluto, que hemos quedado en que es imposible de satisfacer?»⁽⁴⁴⁾.

En lo que se refiere a teoría de la racionalidad Habermas, si no entiendo mal, oscila entre una posición minimalista cuando discute con el relativismo («La tesis de que la unidad de la razón sólo resulta perceptible en la pluralidad de sus voces —como posibilidad de principio de pasar de un lenguaje a otro, por ocasional y contingentemente que ello ocurra, pero sin embargo de forma susceptible de entenderse»⁽⁴⁵⁾), y una posición maximalista cuando discute con Apel («Lo que antaño la filosofía pretendió desarrollar en solitario solo cabe esperar hoy de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos»⁽⁴⁶⁾). Es esto último lo que considero inconsecuente.

Pues el lector de Teoría de la Acción Comunicativa no puede escapar a la impresión que sin el soporte de una filosofía de la historia o de una filosofía trascendental en sentido estricto Habermas pretende una teoría del mismo formato que las que se proyectaron bajo esos supuestos. Habermas no parece contentarse con que los diversos fragmentos teóricos que forman constelación en torno a un problema queden a una signalling distance unos de otros, sino que parece quererlos fundir en una teoría.

Y es entonces cuando se producen las argumentaciones tautolizantes que he señalado. La primera tiene que ver con la autotematización de una teoría de la sociedad global cuando se ha roto con el marco categorial de la tradición hegeliana. La segunda tiene que ver con el programa de filosofía trascendental de Habermas cuando se niega la posibilidad de una filosofía trascendental en sentido estricto.

(44) Ibid. 204.

(45) Habermas, J., *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, MS 3.

(46) Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, 588.

Si mi argumentación es al menos plausible, mi pregunta final es la siguiente: Si Teoría de la Acción Comunicativa no puede entenderse a sí misma como teoría sin recurrir en una argumentación circular, ¿cuál es el status de lo que en esa obra pretende Habermas?