

J. HABERMAS.

« Acción-
Comunicativa. »

I

J. H.

"Acción:
Comunicativa."

Dec. 12. 1998.

Michel Rosenfeld: Habermas on Law and Democracy 1998
(ed.) University of California Press
Debate con varios de sus críticos -

Jean Francois Lyotard Post Modern Tables. U. of Minnesota Press
1998. (NY Times Book Review Dec. 17, 1998)

Gilles Deleuze - Essays Critical and Clinical
U. of Minnesota Press 1998. Has philosophical notes to letters

Theodor Adorno - Aesthetic Theory. U. of Minnesota Press 1998

Michel Certeau - Culture in the Plural (multiculturalism)
U. of Minnesota Press, 1998

" " - The capture of speech and Other Political Writings
(ed. Ben Brewster)

Aickwa Ong: Flexible Citizenship. - Duke University Press 1997
(The cultural logic of Transnationality)

Jennifer De Vere Brody: Impossible Futures
Blackest Femininity and Victorian Culture
Duke Univ. Press 1997

Randy Martin: Critical Moments -
Dance Studies & Theory on Politics
Duke University Press 1998

Stephen T. Ficht: Understanding Truth, a notion deconstructed on a linguistic continent
Oxford University Press 1998

(Empirista Log.) filósofo del lenguaje

Donald Davidson " De la Verdad y de la Interpretación. >>

Es profesor en
Berkeley
California!

Geosca. Barcelona 1990

Oxey. 1984 Oxford Univ. Press.

" " Inquiries into Truth and Interpretation.
dedicado a Quine, (= Positivista lógico!)

Ensayos de análisis lingüístico entre 1965 y 1982;
Es especialista en lógica y filosofía del lenguaje - Es judío

Publica - En paralelo
En Holanda = Synthese 17, 1967

En American Philosophical Association

En Seminario de Olivetti 1968. Milán

Temple Univ. 1980

Es famoso en USA y en Oxford - (fanatismo) considera a Quine el máximo pensador.

Es un positivista lógico, su pregunta sobre el significado del lenguaje! (p. 12)
Estudia un hablante o un grupo de hablantes.

Parte de: Frege, Church, Tarski - P.F. Strawson: individuals, Peter Frege
Carnap, I. Schiffer - Chomsky, L. Austin, Ramsey -
Las explicaciones de los lingüistas "Son instrumentos informales poderosos para la
puesta o prueba de las teorías de la Verdad."

"Una teoría de la Verdad servirá para interpretar a un hablante solo si la teoría está
en condiciones de tener en cuenta toda los recursos lingüísticos del hablante >> (p. 19) -

Analiza varios tipos de oraciones, atribuyéndoles funciones para atribuir al hablante
verdades características. -

los modos gramaticales y sus diversas fuerzas illocutorias y la conducta
verbal; creencias, pensamientos, conductas cognitivas!

Siempre gira alrededor de "familias de teorías de la Verdad" (p 21) y su comparación

- "Una teoría de la verdad es puesta a prueba por teorías que estipulan las condiciones bajo las cuales las oraciones son verdaderas" (p 22)

- Es desarrollo de una teoría aplicada por un "intérprete" a un enunciado lingüístico permanente siempre — forma como una cuestión abierta. — El intérprete lleva adelante la conversación ajustando su teoría según el momento — Los principios de acomodamiento inventivos, no son en sí mismos reducibles a teoría — ya que involucran nada menos que "todas nuestras habilidades" de construcción de teorías!" (p 23)

Los ensayos de este libro se refieren a la cuestión: "¿qué expresante para las palabras, — significan lo que significan?"

Cómo sería una "teoría del significado", según D.?

- Debería reconocer la naturaleza holística (global) de la comprensión lingüística.
- proporcionar una interpretación de todas las expresiones: reales o potenciales de un hablante o de un grupo de hablantes.
- no debería proponer en los conceptos que intenta explicar — por que debería ser verificable: ind. fund. empírico del conocimiento, en detalle, de las proposiciones proposicionales del hablante

Tema temas como: relaciones entre teorías de la Verdad y teorías del significado. — la traducción, cita, opinión, interpretación extrema, referencia metafórica.

Ej. Las Metáforas (p 245). "La metáfora es el sueño del lenguaje su interpret. capta tanto, del intérprete como, del originador (como la interpretación de los sueños) — Su intérprete, Espineer, es una colaboración entre una pers. que sueña y una persona que está despierta... "el acto de interpretación es en sí mismo un acto de imaginación" (p 245) — la comprensión de una metáfora es un acto tan creativo como la creación de la metáfora"

- "el error fundam. que me propongo atacar es, la idea de que la metáfora tiene, además de su sentido o significado literal "el sentido o significado" — (p 245) → Ver Ricoeur!

Habermas:

en su interpretación del des. cartes hace referencia a los mismos autores que Davidson !!

=> adopta las reglas de la intepred. analítica = positivista !

Jürgen Habermas Teoría de la Acción Comunicativa 10

Racionalidad de la acción y racionalización social.
Taurus, Barcelona B. Aires 1989 (1983)

P/ cómo fundar y estructurar — ?
en el principio de una sociedad.
Se infiere en Parsons = The Structure of Social Action (1952)

Parte de la teoría

de la acción
del significado
de los actos del habla
de la filología analítica

§. 10
pero también.
los problemas de la "explicación" no son ajenos a los del "contenido".

La Teoría de la Acción Comunicativa se desarrolla en el: Introducción 1º y el 2º del 2º vol.

Índice: I Introducción = Acceso a la problemática de la racionalidad!
del 1er volumen

1
2
3 - Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en 4 conceptos sociológicos de la acción

- 3.1 = Teoría de los 3 mundos de Popper.
- 3.2 = Tres conceptos de acción { a) b) c) "

3.3. Introducción provisional = del concepto de Acción Comunicativa (p. 136)
{ a) b) una cofina →

II La teoría de la "racionalidad" de Max Weber

III Introducción "Primera" "Acción Social" (p. 351.)
"Actividad teleológica y comunicación"

* Desarrolla la teoría de la acción comunicativa =

- (1) 2 versiones de la teoría Weberiana de la Acción — (359)
- (2) Empleo del lenguaje { - orientado al señal
- orientado al entendimiento 364
- (3) Significado y Validez 379
- (4) Precondiciones de Validez: 391

(5) Ensayos rivales:

Ausdr.
Seziale
K'zer Kell

(408)

(6) Pragmática formal y pragmática empírica.

(419)

parte  De Lukács a Adorno - !

1) Max Weber en la Teoría del Maximo Occidental. —

(439)

2) La crítica de la razón instrumental. *marxist?*

2.1

2.2 Crítica al neodominismo y al neo-fundamentalismo —

(473)

(ver p. 477) = lo pone en boca de Horkheimer.



(p. 474) "La adopción del conocimiento sería exponer lo sin-concepto, en conceptos sin asimilarlo a estos" (Adorno = Negatives Dialektik en Gesammelte Schriften II Frankfurt 1926) — Citado por Horkheimer (Teoría I.)

(p. 477) = pone el "neodominismo" con la etología del zorro, el budismo y la música.
... "lo absoluto queda convertido en instrumento, la razón absoluta en trazo para fines subjetivos ..."

el neodominismo... pero Hork. representa la verdadera ... de entender el mundo en su conjunto ... y volver a ensamblar metafóricamente los momentos de la razón, disociados en la evolución cultural del mundo moderno, esto es, la espectra de valores que representan lo verdadero, lo bello, lo bueno, ||

Habermas I°
(p136)

CONCEPTO DE = A.C.

Introducción provisional al concepto de acción "Significativa".

a) Notas sobre el carácter de acciones independientes:

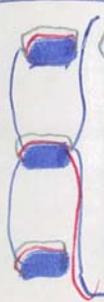
Para fundar el concepto de "acción - comunicativa" es preciso desvelar un supuesto:
- "un medio - lingüístico" (= comunicación) > el discurso es el medio en el que se realiza la intenc. de la acción
- en el cual se refleja: las "relaciones" del "actor - mundo" = desciframiento idelectual -

El "agente" mismo es tomado como "actor" que comprende! (actúa y comprende)

Lo lingüístico = es un "entendimiento" entre miembros de la comunidad - (p.137)
el actor comprende a través del "medio" lingüístico. - traduce el acto a lenguaje

A

se excluyen "modelos" (= que también actúan en el lenguaje)



- (a) De la acción "estratégica": conjunto de acciones de participantes en la interacción, gobernada a través de cálculos egoísta (= cada uno por su "interés" "mediador" por el habla.)
- (b) Acción regulada por normas: modelo "teleológico" = "normativo"
- (c) Acción dramaturgice = Modelo "escenificación"

ambos suponen la formación de un "consenso" - que es de naturaleza - lingüística!
Pero solo consideran un aspecto del lenguaje. (p.137)

En b) - Uno influye en el otro (por el lenguaje) con el fin de lograr sus propósitos
Es un concepto utilitarista = el lenguaje a medio para transmitir valores
En c) se usa en antropología cultural.

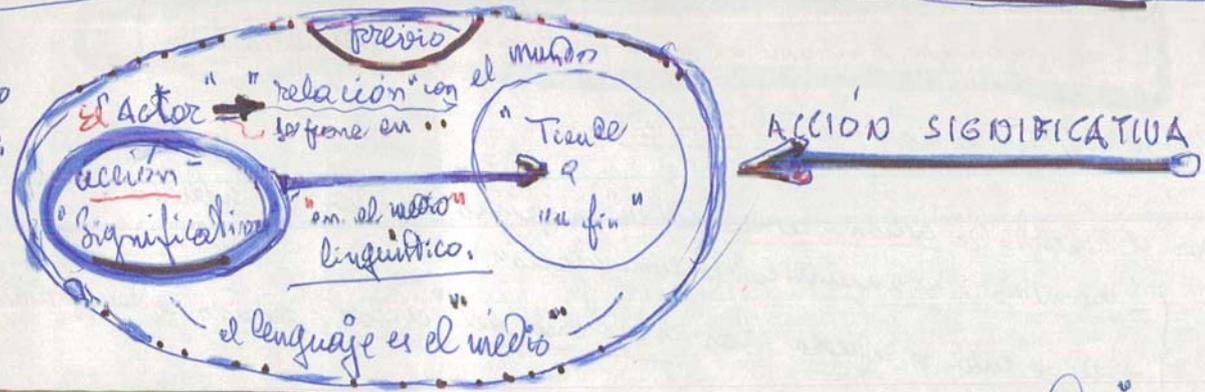
el lenguaje a medio - en el cual tiene lugar la escenificación!
de hablar (copulativo, illocutivo,) quedan diferenciados en la función -
expresiva = no da importancia a la "comprensión de sí y de los otros!"
sino a la "representación -"

B

Contraponer la "acción - comunicativa" que "pretupone el lenguaje" como "un medio de entendimiento!" = desde un mundo "pre-interpretado"
(= interpretación del mundo de la vida) - su horizonte = todos hablantes!
y ayudes - se diferencian } mundo objetivo } con qué fin? // para
que definen la formación! = significación } mundo social } negociar - significaciones
= significación } mundo subjetivo } intelectual } (p.138)
compartida por todos!

(p. 138) = Esta = Definición de situación (intelectual) precede la acción! p. 138

Nuevo concepto
barris:



ACCIÓN SIGNIFICATIVA presupone la existencia de un medio lingüístico, en el cual cobra significación la relación: entre el ACTOR y el MUNDO.

Por eso el medio lingüístico cobra vigencia la "RACIONALIDAD": por parte del mismo actor (el cual actúa y comprende) = consecuentemente: el entendimiento que se realiza es un "entendimiento lingüístico" (= sentido del lenguaje).

En el MEDIO LINGÜÍSTICO - hay varios modelos de acción - (p. 137)

- Modelos
- 1) acción estratégica = modelo de los lógicos = responde intereses
 - 2) acción dramática = modelo ~~representativo~~ representativo
 - 3) acción regulada por normas = modelo ~~normativo~~ normativo + político ético estético
 - 4) acción conservativa = la que se propone como nueva alternativa.

Concepto-Provisional



vencida de la realidad que está presenciando, entonces, por el momento al menos, sólo el sociólogo o quien socialmente esté de vuelta de todo puede abrigar dudas sobre la "realidad" de lo representado. En el otro extremo ... el ejecutante puede verse movido a guiar las convicciones de su público sólo como un medio para otros fines, no preocupándole, en definitiva, la idea que se hagan de él o de la situación. Cuando el individuo no se cree su propia representación y, en definitiva, no le interesa la idea que su audiencia se haga de él, podemos llamarle cínico, reservando el calificativo de sincero para los individuos que creen en la impresión que con su autoescenificación suscitan»¹⁵⁴.

Ahora bien, la generación manipulativa de falsas impresiones —Goffman estudia las técnicas de este «impression management», desde la segmentación inofensiva hasta el control de la información planeado a largo plazo— no se identifica en absoluto con la acción estratégica. Pues también esa generación manipulativa permanece referida a un público que cree estar asistiendo a una representación y cuyo carácter estratégico desconoce. Incluso la autoescenificación planeada en términos estratégicos tiene que poder ser entendida como una manifestación que se presenta con la pretensión de veracidad subjetiva. Dejaría de caer bajo la categoría de acción dramática tan pronto como, también por parte del público, sólo fuera ya enjuiciada según criterios del éxito que se busca. Estaríamos entonces ante un caso de acción estratégica, en que los participantes, eso sí, habrían enriquecido hasta tal punto el mundo objetivo que en él no solamente pueden presentarse agentes «rationales con arreglo a fines», sino también oponentes capaces de manifestaciones expresivas.

[3] Con el concepto de acción comunicativa empieza a operar un supuesto más: el de un medio lingüístico en que se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo. Alcanzado este nivel de la formación de conceptos, la problemática de la racionalidad, que hasta aquí sólo se planteaba al científico social, cae ahora dentro de la perspectiva del agente mismo. Tenemos que aclarar en qué sentido queda con ello introducido el entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción. Pues también el modelo de acción estratégica, puede

¹⁵⁴ GOFFMANN (1959), 17 s.

formularse de modo que las acciones de los participantes en la interacción, gobernadas a través de cálculos egocéntricos de utilidad y coordinadas mediante intereses, vengán mediadas por actos de habla. En los casos de acción regulada por normas y de acción dramática, incluso hay que suponer la formación de un consenso entre los participantes en la comunicación, consenso que en principio es de naturaleza lingüística. Pero en estos modelos de acción el lenguaje es concebido unilateralmente, al tenerse sólo en cuenta en cada uno de ellos alguno de los aspectos que el lenguaje ofrece.

El modelo teleológico de acción concibe el lenguaje como un medio más a través del cual los hablantes, que se orientan hacia su propio éxito, pueden influir los unos sobre los otros con el fin de mover al oponente a formarse las opiniones o a concebir las intenciones que les convienen para sus propios propósitos. Este concepto de lenguaje, que parte del caso límite de la comunicación indirecta, es el que subyace, por ejemplo, a la semántica intencional¹⁵⁵. El modelo normativo de acción concibe el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de un consenso que simplemente queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento. Este concepto culturalista de lenguaje es el más difundido en Antropología Cultural y en las ciencias del lenguaje que se interesan por los aspectos de contenido de éste¹⁵⁶. El modelo de acción dramática presupone el lenguaje como medio en que tiene lugar la autoescenificación; el significado cognitivo de los componentes proposicionales y el significado interpersonal de los componentes ilocucionarios queda difuminado en favor de sus funciones expresivas. El lenguaje es asimilado a formas estilísticas y estéticas de expresión¹⁵⁷. Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el

¹⁵⁵ Sobre esta teoría nominalista del significado desarrollada por H. P. Grice, volveré después; cfr. más abajo, pp. 352 ss.

¹⁵⁶ B. L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, 1956; sobre esta problemática: H. GIPPER, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Francfort, 1972; P. HENLE (ed.), *Sprache, Denken, Kultur*, Francfort, 1969.

¹⁵⁷ HARRÉ, SECORD (1972), 215 ss.; sobre todo Ch. TAYLOR, *Language and Human Nature*, Ottawa, Carleton University, 1978.

2:- Observaciones previas: sobre

- a) acciones independientes
- b) relación actor-mundo

(p. 138) Los 3 modelos anteriores son defectuosos f solo tienen una sola función del lenguaje -

indicio { a) solo privilegia un indicio, contra muchos = interés
 norma { b) logra un consenso limitado a la conducta, no es dado -
 drama { c) es una autoesificación destinada a "efectores" = no es constructiva

El contrario **AC** = define las tradiciones de ciencias sociales = las fuentes del "lingüístico"; interactivo (Mead), de los juegos del lenguaje (Wittgenst.), de la teoría del actor (Goffman), y la hermenéutica del lenguaje (Gadamer). Tiene su propia TODAS las funciones! p 138

Actuar = no es asimilable a hablar! (= habla solo!)
 acción soc. = no se reduce a operaciones interpretativas! = de ninguno!
 - "El entendimiento lingüístico es solo un "mecanismo de coordinación de la acción"! p 138
 (= una superestructura?)
 - Los planes ideales le ayudan para hacer posible la "interacción"! (ambiguo)

EL CONCEPTO de **AC.** = solo se indica { a) carácter acciones: independientes
 2 elementos: { b) relación entre actores = mundo en el proceso de entendimiento.

a) La acción comunic. depende de complejos niveles del habla, y refleja de la interacción del hablante (f. 139) = depende de las investig. filos. de W. Gierstein con sus limitaciones!

mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal ¹⁵⁸.

La unilateralidad de los otros tres conceptos de lenguaje queda de manifiesto en que el tipo de comunicación que cada uno de ellos privilegia puede entenderse como un caso límite de acción comunicativa, a saber: *el primero*, como entendimiento indirecto de aquellos que sólo tienen presente la realización de sus propios fines; *el segundo*, como acción consensual de aquellos que se limitan a actualizar un acuerdo normativo ya existente; y *el tercero*, como autoescenificación destinada a espectadores. En cada uno de estos tres casos sólo se tematiza una función del lenguaje: la provocación de efectos perlocucionarios, el establecimiento de relaciones interpersonales, y la expresión de vivencias. Por el contrario, el modelo comunicativo de acción, que define las tradiciones de ciencia social que parten del interaccionismo simbólico de Mead, del concepto de juegos de lenguaje de Wittgenstein, de la teoría de los actos de habla de Austin y de la hermenéutica de Gadamer, tiene en cuenta todas las funciones del lenguaje. Como se ve en los planteamientos etnometodológicos y en los planteamientos de la hermenéutica filosófica, el peligro radica aquí en que la acción social se vea reducida a las operaciones interpretativas de los participantes en la interacción, en que actuar se asimile a hablar e interacción a «conversación». En realidad, el entendimiento lingüístico es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción.

En este lugar sólo voy a introducir el concepto de acción comunicativa de forma provisional. Para ello me limitaré a unas observaciones (a) sobre el carácter de acciones independientes y (b) sobre la relación reflexiva que el actor guarda con el mundo en los procesos de entendimiento.

(a) Para evitar situar mal desde el principio el concepto de acción comunicativa voy a caracterizar el nivel de complejidad de los actos de habla, los cuales simultáneamente expresan un contenido proposicional, la oferta de una relación interpersonal

¹⁵⁸ F. SCHÜTZE, *Sprache*, 2 vols., Munich, 1975.

(c) y una intención del hablante. Si realizásemos el análisis en detalle, quedaría de manifiesto cuánto debe el concepto de acción comunicativa a las investigaciones de filosofía del lenguaje que parten de Wittgenstein; pero precisamente por ello me parece oportuno señalar que el concepto de seguir una regla, en torno al que gira la filosofía analítica del lenguaje, se queda algo corto. Cuando las convenciones lingüísticas son aprehendidas desde la perspectiva conceptual del seguimiento de una regla y se las explica mediante un concepto de intención de la acción reducida a conciencia de regla, se pierde de vista ese otro aspecto de la triple relación de la acción comunicativa con el mundo, que a mí me importa ¹⁵⁹.

Llamo acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor, como ocurre en los casos hasta aquí estudiados de la acción teleológica, la acción regulada por normas y la acción dramaturgica, entra en relación al menos con un mundo (pero siempre también con el mundo objetivo). Distingo de ella los movimientos corporales y las operaciones que se co-realizan en las acciones y que sólo secundariamente pueden llegar a adquirir la autonomía que caracteriza a las acciones, a saber: por inclusión en un juego o en un aprendizaje. Esto es fácil de ver en el caso de los movimientos corporales.

Bajo su aspecto de procesos observables en el mundo, las acciones aparecen como movimientos corporales de un organis-

¹⁵⁹ Por razones parecidas, M. Roche insiste en la distinción entre convenciones lingüísticas y convenciones sociales: «Característicamente, la escuela del análisis conceptual no ha visto ninguna oposición entre intención y convención; a su juicio, la última contiene a la primera, y viceversa» (M. ROCHE, «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse», en R. WIGGERSHAUS (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Francfort, 1975, 187). Cabría decir, admite Roche, «que las convenciones comunicativas son una clase perfectamente especificada de convenciones sociales; que la vida del lenguaje ordinario y el uso de éste en situaciones sociales pueden describirse con independencia de las interacciones sociales en situaciones sociales. Pero esta afirmación sería difícil de probar, y el análisis conceptual tampoco muestra ningún interés en clarificarla. Normalmente, supone con toda razón que el análisis de conceptos requiere un análisis de juegos de lenguaje y de formas de vida sociales (Wittgenstein) o que el análisis de los actos de habla exige un análisis de actos sociales (Austin). Pero de ello infiere erróneamente que las convenciones de la comunicación son paradigmas de las convenciones sociales que constituyen sus entornos y que un empleo del lenguaje guarda con la correspondiente convención comunicativa la misma relación que una acción social con la correspondiente convención social» (*ibid.*, 188 s.).

mo. Estos movimientos corporales gobernados por el sistema nervioso central son el sustrato en que se ejecutan las acciones. Con sus movimientos, el agente cambia algo en el mundo. Ahora bien, podemos distinguir los movimientos con que un sujeto interviene en el mundo (actúa instrumentalmente) de los movimientos con que un sujeto encarna un significado (se expresa comunicativamente). Los movimientos del cuerpo causan en ambos casos un cambio físico en el mundo; en el primer caso este cambio es causalmente relevante, en el segundo, semánticamente relevante. Ejemplos de movimientos corporales causalmente relevantes de un actor son: erguir el cuerpo, extender la mano, levantar el brazo, cruzar las piernas, etc. Ejemplos de movimientos corporales semánticamente relevantes son: los movimientos de la laringe, de la boca, de los labios, etc., en la producción de fonemas; las inclinaciones de cabeza, los encogimientos de hombros, los movimientos de los dedos al tocar el piano, los movimientos de la mano al escribir, al dibujar, etc.

A. C. Danto describe estos movimientos como «basic actions»¹⁶⁰. Ello ha dado lugar a una amplia discusión que viene prejuizada por la idea de que los movimientos corporales no representan el sustrato a través del cual las acciones entran en el mundo, sino que constituyen ellos mismos acciones primitivas¹⁶¹. Según esa idea, una acción compleja se caracteriza porque

¹⁶⁰ A. C. DANTO, «Basic Actions», *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, 141 ss.; Id., *Analytical Philosophy of Action*, Londres, 1973.

¹⁶¹ La falsa impresión de que los movimientos corporales coordinados con la acción constituyen ellos mismos acciones básicas podría defenderse quizá atendiendo a ciertos ejercicios en que el fin son determinadas acciones no independientes. En casos de ejercicios terapéuticos o de entrenamiento deportivo, cuando se está aprendiendo canto o una lengua extranjera, cuando se trata de ejemplificar afirmaciones relativas a teoría de la acción, todo sujeto capaz de lenguaje y de acción puede ciertamente, cuando se le pide, levantar el brazo izquierdo, doblar el índice de la mano derecha, extender una mano, repetir sonidos vocales con un determinado ritmo, silbar, ejecutar un movimiento circular u ondulante con un lápiz, trazar una línea en forma de meandro, pronunciar una *th* inglesa, estirar el cuerpo, poner en blanco los ojos, acentuar una frase conforme a una determinada métrica, elevar o bajar el tono de voz, separar las piernas, etc. Pero el hecho de que tales ejercicios corporales se ejecuten intencionalmente no contradice la tesis de que representen acciones *no independientes*. Ello queda de manifiesto en que en estos movimientos corporales ejecutados intencionalmente se echa en falta esa normal *estructura de mediación* de la acción que expresamos en explicaciones tales como:

se realiza «por medio de» la ejecución de una acción distinta: girando el interruptor, enciendo la luz; levantando el brazo derecho, saludo; dando un fuerte puntapié a un balón, meto un gol. Estos son ejemplos de acciones que son ejecutadas mediante una acción básica. Una acción básica se caracteriza a su vez por no poder ejecutarse mediante otra acción. Considero falso este concepto.

Las acciones son realizadas en cierto modo mediante movimientos del cuerpo. Pero esto hay que entenderlo en el sentido de que el actor *co-realiza* esos movimientos cuando sigue una regla de acción, técnica o social. Co-realización significa que el fin del actor es la ejecución de un plan de acción, y no de los movimientos corporales con cuya ayuda realiza las acciones¹⁶². *Un movimiento corporal es elemento de una acción, pero no una acción.*

Ahora bien, en lo que hace a su *status* de acciones no independientes, los *movimientos corporales* se parecen exactamente a aquellas *operaciones* de que Wittgenstein se vale para desarrollar su concepto de regla y de seguir una regla.

Las operaciones de pensamiento y de habla tienen siempre que co-realizarse en *otras* acciones. A lo sumo, pueden *constituirse como acciones independientes* en el marco de un ejercicio —como por ejemplo cuando un profesor de latín explica en una clase la transformación a pasiva de un ejemplo en voz activa.

Esto explica también la particular utilidad heurística del modelo que representan los juegos de sociedad; Wittgenstein, en concreto, explica el sentido de las reglas operacionales recurrien-

- 1) H abre la ventana ejecutando con su mano un movimiento circular; pues sería artificial decir:
- 2) H eleva (intencionadamente) su brazo derecho levantando su brazo derecho. Ciertamente que los movimientos corporales ejecutados intencionadamente pueden entenderse como parte de una praxis:
- 2') Durante una clase de gimnasia, H sigue la instrucción del monitor de levantar el brazo derecho levantando el brazo derecho.

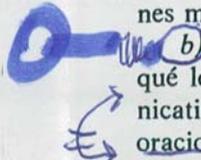
Las acciones no independientes típicamente tienen que quedar insertas en un ejercicio demostrativo o en un ejercicio de aprendizaje para poder presentarse como acciones. Pues las instrucciones de ese tipo sólo aparecen en el contexto de una práctica en que se trata de mostrar o enseñar (como tales) elementos de acción no independientes. Ese aprendizaje puede pertenecer al proceso de formación normal de un muchacho o puede también ser parte de un entrenamiento que prepara para acciones especiales: para la adquisición de determinadas habilidades.

¹⁶² A. I. GOLDMANN, *A Theory of Action*, Englewood Cliffs, 1970.

do con preferencia al juego del ajedrez. Pero no repara en que ese modelo sólo posee un valor limitado. Ciertamente que podemos entender el contar o el hablar como prácticas que vienen constituidas por las reglas de la aritmética o por las reglas de la gramática (de una lengua particular) de forma parecida a como el jugar al ajedrez viene constituido por las conocidas reglas de juego. Pero ambos casos se distinguen entre sí como se distingue el movimiento co-realizado del brazo y el ejercicio de gimnasia que ejecutamos mediante ese mismo movimiento del brazo. Al aplicar reglas aritméticas o gramaticales generamos objetos simbólicos, como son cuentas u oraciones. Pero éstos no poseen una existencia autosuficiente. Mediante las cuentas y las oraciones estamos normalmente realizando *otras* acciones, por ejemplo, ejercicios escolares o mandatos. Los productos generados mediante operaciones pueden ser considerados en sí mismos como más o menos correctos, pueden ser enjuiciados desde el punto de vista de su conformidad o no conformidad con las reglas. Pero no son accesibles, como las acciones, a una crítica desde el punto de vista de la verdad, de la eficacia, de la rectitud o de la veracidad. Sólo como infraestructura de otras acciones guardan una relación con el mundo. *Las operaciones no tocan el mundo.*

Lo cual se pone también de manifiesto en que las reglas operatorias pueden valer para identificar como más o menos bien formado un producto generado por medio de operaciones, esto es, para hacerlo *comprensible*, pero no para *explicar* racionalmente su aparición. Permiten una respuesta a la pregunta de si los signos garabateados son oraciones, medidas, cuentas y si son cuentas, de qué clase de cuentas se trata. Pero la evidencia de que alguien ha estado haciendo cuentas y de que las ha hecho correctamente no explica *por qué* se hicieron esas cuentas. Si queremos responder a esa pregunta tenemos que recurrir a una regla de acción; por ejemplo, a la circunstancia de que el alumno utilizó esa hoja de papel para hacer sus deberes de matemáticas. Con ayuda de una regla aritmética podemos ciertamente *razonar* por qué la serie numérica 1, 3, 6, 10, 15 ... el alumno la prosigue con 21, 28, 36, etc., pero no podemos *explicar* por qué escribió en la hoja esa serie numérica. Explicamos con ella el significado de un producto simbólico, pero no damos una explicación racional de por qué fue producido. Las reglas operatorias no tienen fuerza explicativa; pues seguir las no significa,

como en el caso de la observancia de reglas de acción, que el actor se relaciona con algo en el mundo y que en tal relación se orienta por pretensiones de validez que van asociadas con razones motivadoras de la acción.

 b) La consideración que sigue tiene por objeto aclarar por qué los actos de entendimiento constitutivos de la acción comunicativa no pueden ser analizados de la misma forma que las oraciones gramaticales con cuya ayuda se realizan. Para el modelo comunicativo de acción el lenguaje sólo es relevante desde el punto de vista pragmático de que los hablantes, al hacer uso de oraciones orientándose al entendimiento, contraen relaciones con el mundo, y ello no sólo directamente, como en la acción teleológica, en la acción regida por normas o en la acción dramática, sino de un modo reflexivo. Los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen en solitario o en parejas, y presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse. No se refieren *sin más salvedades* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus manifestaciones o emisiones contando con la posibilidad de que la validez de éstas pueda ser puesta en tela de juicio por otros actores. Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación por lo menos con un «mundo» y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada. El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.

Con este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción movilizan expresamente el potencial de ra-

cionalidad que, de acuerdo con los análisis que hemos realizado hasta aquí, encierran las tres relaciones del actor con el mundo, con el propósito, cooperativamente seguido, de llegar a entenderse. Si prescindimos de la corrección formal de la expresión simbólica utilizada, el actor que en el sentido indicado se oriente al entendimiento, tiene que plantear explícitamente con su manifestación tres pretensiones de validez, a saber: la pretensión

- a) — de que el enunciado que hace es verdadero (o de que en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando éste no se afirma sino sólo se «menciona»);
- b) — de que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente (o de que el propio contexto normativo en cumplimiento del cual ese acto se ejecuta, es legítimo), y
- c) — de que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa.

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas. No es difícil reconocer aquí las tres relaciones actor/mundo que en los conceptos de acción analizados hasta ahora eran supuestas *por el científico social* y que con el concepto de acción comunicativa quedan adscritas a la perspectiva *de los propios hablantes y oyentes*. Son los propios actores los que buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad, es decir, a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla, por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relaciones con su manifestación, por el otro. Esas relaciones son las que se dan entre la manifestación y

- Tres
rela
ciones
con el
mundo
- ① — el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos);
 - ② — el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y
 - ③ — el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado).

Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece aporético en su conjunto. Sólo la parte de ese acervo de saber, que los participantes en la interacción utilizan y tematizan en cada caso para sus interpretaciones, queda puesta a prueba. En la medida en que las definiciones de la situación son negociadas por los implicados mismos, con el tratamiento de cada nueva definición de una situación queda también a disposición el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida.

Una definición de la situación constituye una ordenación. Con ella los participantes en la interacción asignan los diversos elementos de la situación de la acción a cada uno de los tres mundos, incorporando así la situación actual de acción a su mundo de la vida ya siempre interpretado. La definición que da de la situación un oponente y que *prima facie* se desvía de la definición de la situación que da uno, representa un problema de tipo especial porque en los procesos cooperativos de interpretación ninguno de los implicados tiene un monopolio interpretativo. Para ambas partes la tarea de interpretación consiste en incluir en la propia interpretación la interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que en la versión revisada «su» mundo externo y «mi» mundo externo, sobre el trasfondo de «nuestro» mundo de la vida, queden relativizados en función de «el mundo» y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente. Mas esto no significa que las interpretaciones tengan que conducir en todo caso e incluso normalmente a una asignación *estable y unívocamente diferenciada*. La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana. Es más realista la imagen que nos ofrece la etnometodología de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes, en la que los implicados se basan en presuposiciones problemáticas y no aclaradas, siempre moviéndose por tanteos desde algo en lo que ocasionalmente están de acuerdo a lo siguiente.

Para prevenir malentendidos quiero hacer hincapié en que el modelo comunicativo de acción no equipara acción y comunicación. El lenguaje es un medio de comunicación que sirve al entendimiento, mientras que los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persigue cada uno determinadas metas.

"acción comunicativa" describe: 2 cosas - 2 niveles!

a) "Actos de habla" ~~~~~ que coordinan acciones

b) "Intenciones" ~~~~~ coordinadas
pero no coinciden - con el lenguaje

En este sentido la estructura teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción ¹⁶³. No obstante lo cual, los conceptos de *acción social* se distinguen por la forma en que plantean la coordinación de las acciones teleológicas de los diversos participantes en la interacción: como engranaje de cálculos egocéntricos de utilidad (en los que el grado de conflicto y de cooperación varía en función de los intereses que están en juego); como un acuerdo sobre valores y normas regulado por tradición y socialización, que asegura la integración social; como relación consensual entre un público y unos ejecutantes; o como, y éste es el caso de la acción comunicativa, entendimiento en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación. En todos los casos se presupone la estructura teleológica de la acción, ya que se supone a los actores la capacidad de proponerse fines y de actuar teleológicamente y, por tanto, también un interés en la ejecución de sus planes de acción. Pero sólo el modelo estratégico de acción se da por satisfecho con la explicación de las características de la acción directamente orientada al éxito, mientras que los restantes modelos especifican condiciones bajo las que el actor persigue sus fines —condiciones de legitimidad, de autopresentación o de acuerdo comunicativamente alcanzado—, bajo las que ego puede «conectar» sus acciones con las de alter.

En el caso de la acción comunicativa los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la acción comunicativa no se agota en el acto de entendimiento efectuado en términos de interpretación. Si escogemos como unidad de análisis un acto de habla sencillo realizado por H, frente al que por lo menos otro participante en la interacción puede tomar postura con un «sí» o con un «no», podremos clarificar las condiciones de la coordinación comunicativa de la acción indicando qué quiere decir que un oyente entienda el significado de lo dicho ¹⁶⁴. Pero la acción comunicativa designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, mas que no coinciden con ellos.

¹⁶³ R. BUBNER (1976), 168 ss.

¹⁶⁴ Cfr. más abajo, pp. 378 ss.

4. LA PROBLEMÁTICA DE LA «COMPRESIÓN» EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La misma problemática de la racionalidad, con que nos hemos topado al estudiar los conceptos sociológicos de acción, se nos muestra también desde otro ángulo cuando investigamos la cuestión de qué significa comprender las acciones sociales. Los conceptos básicos de la acción social y la metodología de la comprensión de las acciones sociales son asuntos interdependientes. Los distintos modelos de acción presuponen cada uno de ellos distintas relaciones del actor con el mundo; y estas relaciones con el mundo no solamente son determinantes de los aspectos de la racionalidad de la acción, sino también de la racionalidad de la interpretación de esas acciones por un intérprete (por ejemplo, un sociólogo). Pues al hacer uso implícito de un concepto formal de mundo, el actor da por sentadas determinadas presuposiciones de comunidad o intersubjetividad que desde su perspectiva van más allá del círculo de los inmediatamente afectados y pretenden también ser válidas para el intérprete que se acerque desde fuera.

Esta conexión es fácil de ver en el caso de la acción teleológica. La presuposición en que este modelo de acción se funda, de un mundo objetivo en que el actor puede intervenir teleológicamente tiene que ser válida lo mismo para el actor que para cualquier intérprete de sus acciones. Por eso puede Max Weber construir para la acción teleológica el tipo ideal de la acción racional con arreglo a fines y establecer para la interpretación de las acciones racionales con arreglo a fines el criterio de «corrección objetiva» como criterio de racionalidad ¹⁶⁵.

Weber llama subjetivamente racional con arreglo a fines a la acción teleológica «que se orienta exclusivamente por medios considerados (subjetivamente) como adecuados para conseguir unos fines definidos de forma (subjetivamente) unívoca» ¹⁶⁶. La orientación de acción puede describirse conforme al esquema de inferencia práctica (propuesto por G. H. von Wright) ¹⁶⁷. Un in-

¹⁶⁵ Sobre la conexión de los presupuestos ontológicos de Weber con la teoría de la acción y la metodología de la comprensión, cfr. S. BENHABIB, «Rationality and Social Action», *Philos. Forum*, XII, julio 1981.

¹⁶⁶ M. WEBER, *Methodologische Schriften*, Frankfurt, 1968, 170.

¹⁶⁷ Para la discusión de esta propuesta, cfr. K. O. APEL, J. MANNINEN,

Parte II

del primer Volumen: 1^o

«ⁿ Interludio = primero. =»

Teoría = de la acción comunicativa! = (p. 351)

Desarrollo del "concepto"

de la "AC" (en el 1^{er} Volumen - 3^{er} parte)

(p. 351) —

esferas culturales de valor que determinan la modernidad, quedan descritas en unos conceptos que ponen en el campo visual la racionalización social en toda su complejidad; esto es, que incluyen también los fenómenos práctico-morales y los fenómenos estético-expresivos del racionalismo occidental. Este problema nos dará ocasión de retornar, partiendo de un análisis crítico de la teoría weberiana de la acción, al concepto fundamental de acción comunicativa, y de proseguir así la elucidación del concepto de razón comunicativa («Interludio primero»).

En segundo lugar, trataré de mostrar que la ambivalencia de la racionalización del derecho no puede ser adecuadamente entendida dentro de los límites de una teoría de la acción. Las tendencias a la juridificación de las relaciones comunicativas comportan una organización formal de los sistemas de acción, la cual, en efecto, tiene como consecuencia que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desajen de sus fundamentos práctico-morales. Pero esta independencia que frente a un mundo de la vida estructurado comunicativamente adquieren unos sistemas que ahora se autorregulan o bien de espaldas a ese mundo, o bien colonizándolo, no tiene tanto que ver con la racionalización de las orientaciones de acción como con un nuevo nivel de diferenciación sistémica. Este problema nos dará ocasión de ampliar el planteamiento articulado en términos de teoría de la acción, no sólo en la línea de una teoría de la acción comunicativa, sino poniéndolo también en relación y combinándolo con un planteamiento articulado en términos de teoría de sistemas («Interludio segundo»). Sólo la integración de estos dos tipos de planteamiento puede proporcionar una base suficientemente firme para desarrollar una teoría de la sociedad capaz de dar cabida con alguna perspectiva de éxito a la problemática de la racionalización social que Weber fue el primero en abordar («Consideraciones finales»).

III. INTERLUDIO PRIMERO

ACCIÓN SOCIAL, ACTIVIDAD TELEOLÓGICA Y COMUNICACIÓN

Teoría de la: Acción - Comunicativa

Quando se siguen los estudios de Weber sobre sociología de la religión, hay que considerar como una cuestión empírica, es decir, como una cuestión en principio abierta, la de por qué los tres complejos de racionalidad que se diferenciaron tras el hundimiento de las imágenes tradicionales del mundo no encontraron todos tres una institucionalización equilibrada en los órdenes de la vida de las sociedades modernas y no determinan por igual la práctica comunicativa cotidiana. Pero mediante los supuestos de su teoría de la acción, Weber habría prejuzgado esta cuestión de tal modo que sólo pudo enfocar ya los procesos de racionalización social desde la perspectiva de la racionalidad con arreglo a fines. Por eso voy a discutir las angosturas que se producen en la estrategia conceptual de su teoría de la acción y a utilizar esa crítica como punto de partida para reanudar el análisis del concepto de acción comunicativa.

En este bosquejo voy a renunciar a una discusión con la teoría analítica de la acción, desarrollada en los países de lengua inglesa¹. Las investigaciones realizadas bajo este rótulo, de cuyos resultados me he servido en otro momento², no representan en modo alguno un planteamiento unitario; no embargante lo cual, a todas ellas les es común el método del análisis conceptual y una articulación relativamente estrecha del problema. La

¹ M. BRAND, D. WALTON (eds.), *Action Theory*, Dordrecht, 1976; BECKERMANN (1977), MEGGLE (1977).

² Véase más arriba, pp. 138 ss.

teoría analítica de la acción resulta fecunda para la clarificación de las estructuras de la actividad teleológica. Pero se limita a un modelo atomista de acción, al modelo de un actor solitario, y descuida los mecanismos de coordinación de la acción mediante los que se establecen las relaciones interpersonales. Concibe las acciones bajo el presupuesto ontológico de un mundo de estados de cosas existentes y pasa por alto aquellas otras relaciones actor-mundo que son nota constitutiva de la interacción social. Como las acciones son reducidas a intervenciones en el mundo objetivo efectuadas con vistas a la realización de un fin, lo que ocupa el primer plano es la racionalidad de las relaciones medio-fin. Por último, la teoría analítica de la acción entiende su tarea como una clarificación metateórica de conceptos fundamentales; no se preocupa de la utilidad empírica que los supuestos básicos de la teoría de la acción puedan tener; de ahí que sea difícil encontrar un punto de conexión entre ese análisis y la formación de conceptos en las ciencias sociales. Genera una serie de problemas filosóficos que son demasiado inespecíficos para lo que la teoría de la sociedad pretende.

El empirismo repite en el campo de la teoría analítica de la acción batallas libradas hace ya mucho tiempo. Otra vez se nos habla de la relación entre mente y cuerpo (idealismo vs. materialismo), de razones y causas (libertad vs. determinismo), de comportamiento y acción (descripciones objetivistas vs. descripciones no objetivistas de la acción), del estatuto lógico de las explicaciones de la acción, de causalidad, de intencionalidad, etcétera. Dicho quizá con exageración, la teoría analítica de la acción elabora los venerables problemas de la filosofía prekantiana de la conciencia desde una nueva perspectiva, sin adentrarse en las cuestiones fundamentales de una teoría sociológica de la acción.

Desde un punto de vista sociológico, lo mejor es, pues, partir de la acción comunicativa: «La necesidad de acción coordinada genera en la sociedad una determinada necesidad de comunicación que es menester cubrir para que sea posible una efectiva coordinación de las acciones, imprescindible para la satisfacción de las necesidades»³. Y para una teoría de la acción comuni-

³ S. KANNGIESSER, «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse», en APEL (1976), 273 ss., la cita es de la p. 278. Th. S. FRENTZ y Th. B. FARRELL, «Language-Action. A paradigm for Communication», *Quart. J. of Communication*, 62, 1976, 333 s.

cativa, que centra su interés en el entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones, la filosofía analítica ofrece, con su disciplina nuclear, que es la teoría del significado, un punto de partida sumamente prometedor. Claro es que esto no puede decirse del todo de ese planteamiento de teoría del significado, que en cierto sentido es el que más próximo está a la teoría de la acción. Me refiero a la *semántica intencional*⁴, que se remonta a los trabajos de H. P. GRICE⁵, que D. LEWIS completó⁶, y que desarrollaron después St. R. SCHIFFER⁷ y J. BENNETT⁸. Esta teoría nominalista del significado no resulta apta para la clarificación del mecanismo de coordinación que representan las interacciones mediadas por el lenguaje, ya que el acto de entendimiento es a su vez analizado según el modelo de una acción orientada a las consecuencias.

La *semántica intencional* se basa en la idea contraintuitiva de que la comprensión del significado de una expresión simbólica puede reducirse a la comprensión de la intención de un hablante H de dar a entender algo a un oyente O con ayuda de un indicio. De esta forma, lo que es un modo derivativo de entendimiento, al que el hablante puede recurrir cuando tiene obstruido el camino del entendimiento directo, queda convertido en el modo original de entendimiento. El intento de la *semántica intencional* de reducir lo que la expresión simbólica x significa, a lo que H quiere decir (*meint*) con x o da indirectamente a entender con x, fracasa, porque para un oyente una cosa es entender lo que H quiere decir (*meint*) con x, esto es, entender el significado de x, y otra muy distinta conocer la intención que H persigue al hacer uso de x, esto es, el fin que H quiere conseguir con su acción. H sólo habrá ejecutado con éxito su intención de mover a O a un acto intencional de significado si O reconoce la intención de H de comunicar con él y entiende qué es lo que H ha querido decir al llevar a efecto tal intención de

⁴ J. HEAL, «Common Knowledge», *Philos. Quart.*, 28, 1978, 116 ss.; G. MİGGLE, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlín, 1981.

⁵ H. P. GRICE, «Meaning», en P. F. STRAWSON (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford, 1967, 38-48; ID., «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», en J. R. SEARLE (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, 1971, 54-70; y también, «Utterer's Meaning and Intentions», *Philosophical Review*, 78, 1969, 147-177.

⁶ D. LEWIS, *Conventions*, Cambridge (Mass.), 1969.

⁷ St. R. SCHIFFER, *Meaning*, Oxford, 1972.

⁸ J. BENNETT, *Linguistic Behavior*, Cambridge, 1976.

comunicarse. Pero el solo reconocimiento por parte de O de la intención de H de comunicarse con él no basta para que O entienda lo que H quiere decir, esto es, *acerca de qué* quiere H comunicarse con él⁹.

Para una teoría de la acción comunicativa solamente resultan instructivas aquellas teorías analíticas del significado que parten de la estructura de la expresión lingüística y no de las intenciones del hablante. Claro es que ha de mantener a la vista el problema de cómo por medio del mecanismo de entendimiento las acciones de los distintos actores se coordinan entre sí, esto es, forman una red que cubre el espacio social y el tiempo histórico. El modelo orgánico de Karl Bühler puede considerarse representativo de este tipo de planteamientos articulados en términos de teoría de la comunicación. Bühler¹⁰ parte del modelo semiótico de un signo lingüístico que es utilizado por el hablante (emisor) con la finalidad de entenderse con un oyente (receptor) sobre objetos y estados de cosas. Bühler distingue tres funciones en el uso del signo: la función cognitiva de exposición de un estado de cosas, la función expresiva de mostración de vivencias del hablante y la función apelativa de exigencias dirigidas a los destinatarios. Desde este punto de vista, el signo lingüístico funciona a la vez como símbolo, síntoma y señal: «Es *símbolo* en virtud de su correspondencia con los objetos y estados de cosas, *síntoma* (*indicium*) en virtud de su dependencia del emisor cuya interioridad expresa, y *señal* en virtud de su apelación al oyente cuyo comportamiento interno y externo gobierna como cualesquier otras señales de tráfico»¹¹.

No es menester entrar en la recepción y crítica de que este modelo ha sido objeto en las ciencias de lenguaje y en psicología¹², porque las precisiones decisivas (con una excepción¹³) han

⁹ A. LEIST, «Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik», 1978, Linguistic Agency, University of Trier, Series A, Paper n.º 51; para la crítica al nominalismo lingüístico, cfr. también K. O. APEL, «Intentions, Conventions and Reference to Things», en H. PARRETT (ed.), *Meaning and Understanding*, Berlín, 1981; ID., «Three Dimensions of Understanding and Meaning in Analytic Philosophy», *Soc. Criticism*, 7, 1980, 115 ss.

¹⁰ K. BÜHLER, *Sprachtheorie*, Jena, 1934.

¹¹ BÜHLER (1934), 28.

¹² W. BUSSE, «Funktionen und Funktion der Sprache», en SCHLIEBEN-LANGE (eds.), *Sprachtheorie*, Heidelberg, 1975, 207; G. BECK, *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tubinga, 1980.

provenido todas de la filosofía analítica del lenguaje; o cuando menos, las tres corrientes más importantes de filosofía analítica del significado, cuando se las inscribe en este modelo de Bühler, permiten precisar la teoría de la comunicación desde dentro, esto es, mediante un análisis formal de las reglas de uso de las expresiones lingüísticas, y no desde fuera, esto es, a través de una reformulación cibernética del proceso de transmisión. Esta formulación del modelo orgánico en términos de teoría del significado nos traslada de la concepción objetivista del proceso de entendimiento como un flujo de información entre emisor y receptor¹⁴ al concepto pragmático-formal de una interacción entre sujetos lingüísticos e interactivamente competentes, mediada por actos de entendimiento.

Partiendo de la teoría pragmatista del signo introducida por Peirce y perfeccionada por Morris, Carnap abre la dimensión simbólica del signo, que Bühler sólo consideró en términos funcionalistas, a un análisis lingüístico de tipo interno desde un punto de vista sintáctico y semántico: el portador de significados no es el signo aislado sino los elementos de un sistema lingüístico, esto es, las oraciones, cuya forma viene determinada por reglas sintácticas y cuyo contenido semántico viene definido por la referencia a los objetos o estados de cosas designados. Con la *sintaxis lógica de Carnap* y los supuestos fundamentales de la *semántica referencial* queda abierto el camino para un análisis formal de la función expositiva del lenguaje. En cambio, su función apelativa y su función expresiva son consideradas por Carnap como aspectos pragmáticos del uso del lenguaje, que deben dejarse a un análisis empírico. Según esta concepción, a diferencia de lo que ocurre con la sintaxis y la semántica, la pragmática del lenguaje no viene determinada por un sistema general de reglas susceptibles de reconstrucción, que fuera accesible a un análisis conceptual.

Pero es con el paso de la semántica referencial a la semántica veritativa cuando la teoría del significado se establece definitivamente como ciencia formal. La teoría semántica fundada por Frege, y desarrollada en la línea que va del primer Witt-

¹³ R. JACOBSON, «Linguistics and Poetics», en *Style and Language*, T. A. SEBEOK (ed.), Nueva York, 1960, 350-377.

¹⁴ P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication*, Nueva York, 1962; H. HÖRMANN, *Psychologie der Sprache*, Heidelberg, 1967; ID., *Meinen und Verstehen*, Francfort, 1976.

genstein a Davidson y Dummett, sitúa en el centro la relación entre oración y estado de cosas, entre lenguaje y mundo¹⁵. Con este giro ontológico, la teoría semántica se desprende de la idea de que la función expositiva del lenguaje pueda explicarse utilizando como modelo los nombres, que designan objetos. El significado de las oraciones, y la comprensión del significado de una oración, no pueden separarse de la relación interna que el lenguaje guarda con la validez de los enunciados. Hablante y oyente entienden el significado de una oración cuando saben bajo qué condiciones esa oración es verdadera. Y parejamente, entienden el significado de un término cuando saben qué aporta ese término a la verdad de la oración en que interviene. La semántica veritativa desarrolla, pues, la tesis de que el significado de una oración viene determinado por sus condiciones de verdad. Con lo que, al menos en lo que atañe a la dimensión expositiva del lenguaje, queda puesta de relieve la interna conexión que existe entre el *significado* de una expresión lingüística y la *validez* de la oración en cuya formación esa expresión interviene.

Pero esta teoría se ve obligada a analizar todas las oraciones según el patrón de las oraciones asertóricas; los límites de ese planteamiento se hacen visibles en cuanto se incluyen en la consideración formal los distintos modos de empleo de oraciones. Ya Frege había distinguido entre la fuerza asertórica e interrogativa, respectivamente, de las afirmaciones y las preguntas, y la estructura de las oraciones enunciativas empleadas en estas emisiones. En la línea que va desde el segundo Wittgenstein a Searle a través de Austin, la semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas. Ya no se limita a la función expositiva del lenguaje, sino que se abre a un análisis imparcial de la diversidad de fuerzas ilocucionarias. La teoría del significado como uso permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y la teoría de los actos de habla significa el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones. Pero simultáneamente, como demuestran las tentativas de sistematización de las distintas clases de actos de habla que se han hecho desde

¹⁵ K. O. APEL, «Die Entfaltung der analytischen Sprachphilosophie», en APEL (1973 a); cfr. también St. DAVIS, «Speech Acts, Performance and Competence», *J. of Pragmatics*, 3, 1979, 497 ss.

Stenius hasta Searle, pasando por Kenny, esta teoría permanece ligada a los estrechos presupuestos ontológicos de la semántica veritativa. La teoría del significado sólo podrá llevar a efecto la pretensión integradora de la teoría de la comunicación que Bühler proyectó programáticamente, si logra dar a las funciones apelativa y expresiva del lenguaje (y en su caso también a la función «poética» puesta de relieve por Jakobson, la cual se refiere a los medios mismos de exposición) una base sistemática análoga a la que la semántica veritativa ha dado a la función expositiva del lenguaje. Es el camino que he iniciado con mis consideraciones relativas a una pragmática universal¹⁶.

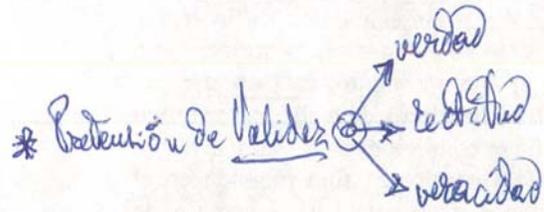
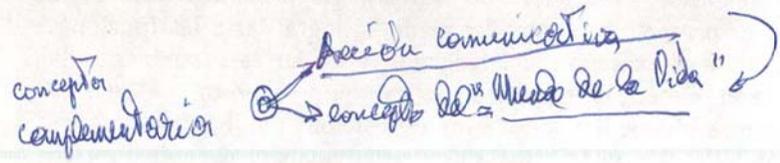
Para que la teoría bühleriana de las funciones del lenguaje pueda asociarse con los métodos y planteamientos de la teoría analítica del significado, y convertirse en la pieza central de una teoría de la acción orientada al entendimiento, es menester generalizar el concepto de validez allende el de validez veritativa de las proposiciones, e identificar condiciones de validez no ya sólo en el plano semántico de las oraciones, sino también en el plano pragmático de las emisiones. Con este fin, el cambio de paradigma que Austin introduce en la filosofía del lenguaje¹⁷, y del que K. O. Apel ha hecho una clarividente exposición histórica, ha de radicalizarse de tal suerte, que la ruptura con la «caracterización preeminente del lenguaje como logos», esto es, la derogación del privilegio otorgado a su función expositiva tenga también consecuencias a la hora de elegir los presupuestos ontológicos de la teoría del lenguaje. Pues no se trata solamente de dar cabida, junto al modo asertórico, a otros modos igualmente justificados de empleo del lenguaje; sino que han de identificarse también, de forma parecida a como acontece con el modo asertórico, las pretensiones de validez y referencias al mundo que esos otros modos implican¹⁸. En esta dirección se mueve mi propuesta de no contraponer el papel ilocucionario como una fuerza irracional al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica qué pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, cómo la plantea y en defensa de qué lo hace.

¹⁶ HABERMAS (1976 a).

¹⁷ K. O. APEL, «Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der Sprache», en *Festschrift für Perpeet*, Bonn, 1980.

¹⁸ Véase más arriba, 143 ss.

la intención es: contribuir una Acción Social
y elaborar una Teoría sociológica



* pretensiones de validez ~ normativa?

no imperativos

Con la fuerza ilocucionaria de una emisión puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entraña su acto de habla y con ello a *contraer un vínculo (Bindung) racionalmente motivado*. Este concepto presupone que los sujetos capaces de lenguaje y de acción pueden referirse a más de un mundo, y que al entenderse entre sí sobre algo en uno de los mundos basan su comunicación en un sistema compartido de mundos. En relación con ello he propuesto diferenciar el mundo externo en mundo objetivo y mundo social, e introducir el mundo interno o subjetivo como concepto complementario del de mundo externo. Las correspondientes pretensiones de validez, que son la verdad, la rectitud y la veracidad, pueden servir entonces de hilos conductores para escoger los puntos de vista teóricos desde los que fundamentar los modos básicos de empleo de lenguaje, o funciones del lenguaje, y llevar a cabo una clasificación de la variedad de actos de habla que nos ofrecen las distintas lenguas particulares. La función apelativa de Bühler habría que desdoblarla, según esto, en una función regulativa y en una función imperativa. En el uso regulativo del lenguaje los participantes plantean pretensiones de validez normativas, que revisten modalidades diversas, y se refieren a algo en el mundo social que todos comparten; en el uso imperativo del lenguaje se refieren, en cambio, a algo en el mundo objetivo, planteando el hablante frente al destinatario una pretensión de poder para inducirlo a actuar de modo que adquiera existencia el estado de cosas que el hablante desea. Una teoría de la comunicación elaborada en términos de pragmática formal en la dirección que acabamos de esbozar, podrá utilizarse para una teoría sociológica de la acción si se logra mostrar de qué forma los actos comunicativos, esto es, los actos de habla, o las manifestaciones no verbales equivalentes, cumplen la función de coordinar la acción contribuyendo así a la estructuración de las interacciones.

Por último, la acción comunicativa depende de contextos situacionales que a su vez son fragmentos del mundo de la vida de los participantes en la interacción. Es precisamente este concepto de mundo de la vida, que a través de los análisis del saber de fondo (*Hintergrundwissen*) estimulados por Wittgenstein¹⁹ puede introducirse como concepto complementario del de acción comunicativa, el que asegura la conexión de la teoría de

¹⁹ L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, Francfort, 1970.

la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad.

En el marco de este interludio, lo más que puedo pretender es hacer plausible este programa. Partiendo de dos versiones posibles de la teoría weberiana de la acción quiero aclarar primero el importante papel que compete al problema de la coordinación de la acción [1]. Después voy a utilizar la distinción de Austin entre actos locucionarios y actos ilocucionarios para delimitar las acciones orientadas al entendimiento de las acciones orientadas al éxito [2], y poder estudiar así el efecto ilocucionario de vínculo (illokutionärer Bindungseffekt) que tienen las ofertas entrañadas por los actos de habla (*Sprechaktangeboten*) [3] y el papel de las pretensiones de validez susceptibles de crítica [4]. La discusión con los intentos alternativos de clasificar los actos de habla sirve a la confirmación de estas tesis [5]. Por último, señalaré algunos puntos de contacto entre el plano de investigación que representa la pragmática formal y el que representa la pragmática empírica, y valiéndome de la relación entre el significado literal y el significado contextual de los actos de habla trataré de explicar por qué el concepto de acción comunicativa debe completarse con el concepto de mundo de la vida [6].

[1] *Dos versiones de la teoría weberiana de la acción.*— Weber introduce por de pronto el «sentido» como un concepto fundamental de la teoría de la acción y, valiéndose de él, distingue entre acciones y comportamiento observable: «Por acción entenderemos un comportamiento humano (lo mismo si se trata de un hacer interno o externo, que de una omisión o de una permisón) al que el agente o los agentes asocian un sentido subjetivo»²⁰. Lo que Weber tiene aquí a sus espaldas no es una teoría del significado, sino una teoría intencionalista de la conciencia. No explica el «sentido» empleando como modelo los significados lingüísticos, ni relaciona el «sentido» con el medio lingüístico de la comprensión o entendimiento posibles, sino que lo relaciona con las opiniones (Meinungen) e intenciones de un sujeto de acción, al que en principio se concibe como un sujeto aislado. Este primer paso separa ya a Weber de una teoría de la acción comunicativa: lo fundamental para Weber no es la re-

²⁰ WEBER (1964), 3.

lación interpersonal de a lo menos dos actores lingüística e interactivamente competentes, que apunte a un entendimiento lingüístico, sino la actividad teleológica de un sujeto de acción solitario. Al igual que en la semántica intencional, el entendimiento lingüístico es concebido aquí según el modelo de la mutua influencia que entre sí ejercitan sujetos que actúan teleológicamente: «En el caso límite típico-ideal "racional con arreglo a fines", una comunidad lingüística viene representada por numerosos actos particulares..., que se orientan por la expectativa de conseguir en los otros una "comprensión" del sentido que el agente tiene en mientes»²¹. El entendimiento es concebido aquí como un fenómeno derivado, que es menester construir por medio de un concepto de intención diseñado, por lo demás, de forma bastante tosca. Weber parte, pues, de un modelo teleológico de acción y define el "sentido subjetivo" como una intención (precomunicativa) de acción. El agente puede, o bien perseguir sus propios intereses, como la obtención de poder o la adquisición de riquezas; o bien tratar de satisfacer determinados valores, como el respeto o la dignidad humana; o bien buscar su satisfacción entregándose a sus pasiones y deseos. Estas metas utilitarias, valorativas o afectivas, que después quedan desmenuzadas en fines específicos dependientes de la situación, son plasmaciones del sentido subjetivo que los sujetos agentes pueden asociar a su actividad teleológica²².

Como Weber parte de un concepto de acción estructurado monológicamente, no puede introducir el concepto de «acción social» por vía de una explicación del concepto de sentido. Antes bien, se ve en la necesidad de completar el modelo de la actividad teleológica con dos determinaciones más para que puedan cumplirse las condiciones de la interacción social: añade a) la orientación en función del comportamiento de los *otros* sujetos de acción y b) la relación reflexiva que han de guardar entre sí las orientaciones de acción de los distintos participantes en la interacción. Pero Weber vacila entre considerar suficiente la condición a) para que haya interacción social, o exigir también la condición b). En el párrafo 1 de *Economía y Sociedad* se dice simplemente: «Llamaremos acción "social" a la acción en

²¹ WEBER (1968 a), 194.

²² H. GIRNDT, *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*, Tubinga, 1967.

que el sentido que el agente o los agentes le asocian, se refiera a la conducta de los otros, orientándose por ésta en su desarrollo»²³. Por el contrario, en el párrafo 3, Weber subraya que las orientaciones de acción de los participantes tienen que estar recíprocamente referidas las unas a las otras: «Llamaremos "relación social" a un comportamiento de varios (agentes) en que, por el propio sentido que encierra, éstos se refieran recíprocamente los unos a los otros y se orientan por esa reciprocidad»²⁴.

Más importante para la construcción de la teoría de la acción es, empero, una segunda decisión. ¿Introducirá Weber los aspectos de la acción susceptibles de racionalización partiendo de un modelo teleológico de acción o se basará para ello en el concepto de interacción social? En el primer caso a) Weber sólo puede considerar como aspectos susceptibles de racionalización los que se siguen del modelo de la actividad teleológica: los aspectos relacionados con la racionalidad medio-fin. En el segundo caso b) se plantea la cuestión de si no habrá distintos tipos de relación reflexiva de las orientaciones de acción y, por consiguiente, también *otros* aspectos bajo los que las acciones pueden racionalizarse.

a) La versión oficial. Weber distingue, como es sabido, entre acción racional con arreglo a valores, acción racional con arreglo a fines, acción afectiva y acción tradicional. Esta tipología se basa en las categorías de fines de acción por que el actor se orienta en su actividad teleológica: fines utilitarios, valorativos y afectivos. La «acción tradicional» aparece entonces, como una categoría residual que ya no es susceptible de ulterior determinación. Salta a la vista que el interés que guía a esta tipología es el de distinguir grados de racionalización de la acción. Weber no parte aquí de la relación social. Sólo considera como aspecto susceptible de racionalización la relación medio-fin de una acción teleológica concebida monológicamente. Si se adopta esta perspectiva, lo único que cabe enjuiciar objetivamente en las acciones es la eficacia de la intervención causal que la acción representa en una determinada situación y la verdad de los enunciados empíricos en que se basan la máxima o el plan de acción, esto es, la opinión que el sujeto tiene sobre la organización racional de los medios.

²³ WEBER (1964), 4.

²⁴ WEBER (1964), 19.

Cuadro Divisiones de Weber

- 1 fines = resultados!
- 2 valores
- 3 sujeciones
- 4 costumbres

Weber elige, pues, la acción racional con arreglo a fines como punto de referencia de su tipología: «Como cualquier otra acción, la acción social puede venir determinada: 1) de forma racional con arreglo a fines; esto es, por las expectativas que se tienen sobre el comportamiento, así de los objetos del mundo externo como de los otros hombres, utilizándose esas expectativas como “condiciones” o como “medios” para la consecución de los propios fines, a los que se persigue y sopesa racionalmente como resultado final; 2) de forma racional con arreglo a valores; esto es, por la fe consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma que haya que interpretarlo— incondicionado de un determinado comportamiento, por mor puramente de ese valor y sin relación alguna con el resultado; 3) de forma afectiva, en especial de forma emotiva; por los afectos y estados de ánimo del momento; 4) de forma tradicional; esto es, por una costumbre arraigada»²⁵. Siguiendo una propuesta de interpretación que hace W. Schluchter²⁶, podemos reconstruir la tipología valiéndonos de las características formales de la acción racional con arreglo a fines. Se comporta de forma racional con arreglo a fines el agente que elige sus fines de entre un horizonte de valores articulado con claridad y que, tras considerar las consecuencias alternativas, organiza para conseguirlos los medios más adecuados. En la secuencia de tipos de acción que Weber propone, se va estrechando poco a poco la conciencia del sujeto agente: en la acción racional con arreglo a valores se desvanecen del sentido subjetivo, escapando con ello a un control racional, las consecuencias; en la acción afectiva lo hacen las consecuencias y los valores; en la acción que sólo se ejercita por la fuerza fáctica de una costumbre, lo hacen incluso los fines (fig. 12).

Pero para dar acomodo en esta construcción a la acción «racional con arreglo a valores», Weber tiene que atribuirle solamente un significado restrictivo. Este tipo sólo puede incluir aquí las orientaciones de acción oriundas de una ética de la intención, pero no las oriundas de una ética de la responsabilidad. Tampoco se tiene en cuenta el carácter regido por principios, en virtud del cual la ética protestante, por ejemplo, resulta apta como marco para un modo metódico de vida. Las estructuras de

²⁵ WEBER (1964), 17.

²⁶ SCHLUCHTER (1979), 192.

Tipos de acción según grados decrecientes de racionalidad	El sentido subjetivo comprende los siguientes elementos:			
	Medios	Fines	Valores	Consecuencias
4 Racional con arreglo a fines	+	+	+	+
3 Racional con arreglo a valores	+	+	+	-
2 Afectiva	+	+	-	-
1 Tradicional	+	-	-	-

Fig. 12. TIPOLOGÍA OFICIAL DE LA ACCIÓN

conciencia postradicionales que Weber descifra en las imágenes del mundo éticamente racionalizadas, no pueden, aunque sólo sea por razones analíticas, entrar en una tipología de la acción que, como la presente, se basa en una categorización de acciones no-sociales; porque la conciencia moral hace referencia a la regulación consensual de conflictos interpersonales de acción.

b) *La versión no-oficial.* En cuanto Weber trata de desarrollar una tipología partiendo del nivel conceptual que representa la acción social, se topa en seguida con otros aspectos de la racionalidad de la acción. Las acciones sociales pueden distinguirse según los mecanismos de coordinación de la acción; por ejemplo, según que la relación social descansa solamente en tramas de intereses o se base también en un consenso normativo. De esta forma, Weber distingue entre la existencia puramente fáctica de un orden económico y la validez social o vigencia de un orden jurídico; en el primer caso, las relaciones sociales adquieren consistencia merced al entrelazamiento fáctico de intereses; en el segundo, merced al reconocimiento de pretensiones normativas de validez. Una coordinación de la acción, que inicialmente sólo se base en la complementariedad de intereses, puede, sin embargo, quedar transmutada normativamente al añadirse una «validez consensual», es decir, mediante la «creencia

en la obligatoriedad jurídica o convencional de una determinada conducta»²⁷. Para aclarar esto, Weber recurre a la formación de tradiciones en el tránsito desde la costumbre a la convención: «Las reglas convencionales son normalmente el camino por el que las simples regularidades fácticas de la acción, es decir, las meras "costumbres" adquieren la forma de "normas" obligatorias, que en un principio vienen garantizadas por coacción física»²⁸.

La interacción basada en la complementariedad de intereses no solamente se da en forma de costumbre, es decir, en forma de una habituación mecánica, sino que también nos la encontramos en el nivel del comportamiento racional, por ejemplo, en el tráfico mercantil moderno, en que los participantes han desarrollado una clara conciencia de la complementariedad y también de la contingencia de sus respectivos plexos de intereses. Y, por otro lado, también la acción que reposa sobre un consenso normativo nos la encontramos no solamente en forma de acción convencional ligada a la tradición; el sistema jurídico moderno, por ejemplo, está basado en una fe, de tipo ilustrado, en una legitimidad que el derecho natural racional, con su idea de un contrato original entre individuos libres e iguales, reduce a procedimientos de formación de una voluntad racional. Si se tienen en cuenta estas consideraciones, lo más lógico es construir los tipos de acción social (a) según la forma de coordinación y (b) según el grado de racionalidad de la relación social (fig. 13).

Esta tipificación encuentra puntos de apoyo en *Economía y sociedad*²⁹; también podría documentarse relativamente bien a base del artículo «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva»³⁰. Pero voy a renunciar a ello, porque Weber no establece con claridad suficiente, en el plano de las orientaciones mismas de acción, esta interesante distinción entre relaciones sociales que vienen mediadas por una trama de intereses y las que vienen mediadas por un acuerdo normativo (y que después trataré de razonar bajo la rúbrica de orientación al éxito vs. orientación al entendimiento). Pero resulta más grave otra circunstancia, a saber: Weber distingue, ciertamente, entre acuerdo ligado a la tradición y acuerdo racional, pero, como hemos visto, la

²⁷ WEBER (1964), 247.

²⁸ WEBER (1964), 246.

²⁹ WEBER (1964), 19-26, 240-250.

³⁰ WEBER (1964), 169-213.

Grado de racionalidad de la acción	Bajo	Alto
	Coordinación	
Mediante tramas de intereses	Acción basada en una habituación mecánica («costumbre»)	Acción estratégica («acción gobernada por intereses»)
Mediante acuerdo normativo	Acción consensual basada en la convención («acción comunitaria»)	Acción consensual de tipo postconvencional («acción societaria»)

Fig. 13. UNA TIPOLOGÍA ALTERNATIVA DE LA ACCIÓN SOCIAL *de Weber* *> no oficial?*

explicación que da de este último es insuficiente, ya que se atiene al modelo de un convenio entre sujetos de derecho privado, y en todo caso el acuerdo no queda remitido a los fundamentos práctico-morales de la formación discursiva de la voluntad común. De no ser así, hubiera tenido que quedar claro, precisamente en este punto, que la acción societaria no sólo se distingue de la acción comunitaria por orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, sino por una etapa más alta, la etapa postconvencional, de la racionalidad práctico-moral. Mas como esto no queda claro, tampoco se desarrolla un concepto específico de racionalidad con arreglo a valores dotado de la significación que hubiera sido menester atribuirle en teoría de la acción para poder aprehender las consecuencias que tiene para los sistemas sociales de acción la racionalización ética que Weber estudia en el plano de las tradiciones culturales.

Para la problemática de la racionalización social, Weber no pudo servirse de la tipología no-oficial de la acción. La versión oficial es, en cambio, de una estructura conceptual tan estrecha que en tal marco sólo cabe ya juzgar las acciones sociales bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Desde tal perspectiva categorial la racionalización de los sistemas de acción tiene que limitarse a la implantación y difusión de tipos de acción racional con arreglo a fines, ligados a los subsistemas sociales

Conclusion

buscar otra base!

trama de "intereses"

"Acuerdo" normativo!

correspondientes. De ahí que para poder investigar los procesos de racionalización social en toda su extensión sea menester, en punto a teoría de la acción, partir de una base distinta

Con este fin voy a retomar el concepto de acción comunicativa expuesto en la introducción y, basándome en la teoría de los actos de habla, trataré de dar una base categorial adecuada a aquellos aspectos de la acción susceptibles de racionalización que se pasan por alto en la teoría oficial de la acción de Weber. Por esta vía espero poder recuperar en términos de teoría de la acción el concepto complejo de racionalidad que Weber utiliza en sus análisis de la cultura. Partiré para ello de una clasificación de las acciones que se inspira en la versión no oficial de la teoría weberiana de la acción por cuanto distingue las acciones sociales según dos orientaciones básicas que corresponden a la coordinación por tramas de intereses y a la coordinación por acuerdo normativo:

Según Habermas

	Orientación de la acción	Acción orientada al éxito	Acción orientada al entendimiento
Situación de la acción	"No-social"	Acción instrumental	—
	"Social"	Acción estratégica	Acción comunicativa

Fig. 14. TIPOS DE ACCIÓN

El modelo de acción racional con arreglo a fines parte de que el actor se orienta primariamente a la consecución de una meta suficientemente precisada en cuanto a fines concretos, de que elige los medios que le parecen más adecuados en la situación dada, y de que considera otras consecuencias previsibles de la acción como condiciones colaterales del éxito. El éxito viene definido como la efectuación en el mundo del estado de cosas deseado, que en una situación dada puede ser generado causalmen-

te mediante acción u omisión calculadas. Los efectos de la acción comprenden los resultados de la acción (en la medida en que se ha realizado el fin deseado), las consecuencias de la acción (que el actor ha previsto y que, o bien ha co-pretendido, o bien ha tenido que contar con ellas) y las consecuencias laterales (que el actor no había previsto). A una acción orientada al éxito la llamamos *instrumental* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos; y a una acción orientada al éxito la llamamos *estratégica* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional. Las acciones instrumentales pueden ir asociadas a interacciones sociales. Las acciones estratégicas representan, ellas mismas, acciones sociales. Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere.

[2] Orientación al éxito vs. orientación al entendimiento.

Al definir la acción estratégica y la acción comunicativa como dos tipos de acción distintos, parto del supuesto de que las acciones concretas se pueden clasificar según estos dos puntos de vista. Cuando hablo de «estratégico» y de «comunicativo» no solamente pretendo designar dos aspectos analíticos bajo los que una misma acción pudiera describirse como un proceso de recíproca influencia por parte de oponentes que actúan estratégicamente, de un lado, y como proceso de entendimiento entre miembros de un mismo mundo de la vida, de otro. Sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según que los participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento; debiendo estas actitudes, en las circunstancias apropiadas, poder ser iden-

tificadas a base del saber intuitivo de los participantes mismos. Por tanto, es menester ante todo un análisis conceptual de esas dos actitudes.

En el marco de una teoría de la acción esto no puede entenderse como una tarea de tipo psicológico. Mi propósito no es una caracterización empírica de disposiciones comportamentales, sino el análisis de estructuras generales de los procesos de entendimiento, de las que puedan deducirse condiciones de participación a las que hay que poder caracterizar formalmente. Para explicar qué quiero decir con «actitud orientada al entendimiento», tengo antes que analizar el concepto de «entendimiento». Mas es claro que aquí no se trata de buscar predicados que pudiera emplear un observador para describir procesos de entendimiento, sino de analizar el saber preteórico de los hablantes competentes, los cuales pueden por sí mismos distinguir intuitivamente cuándo tratan de ejercitar un influjo sobre los otros y cuándo se entienden con ellos; y saben además cuándo fracasan las tentativas de entenderse. Si lográramos explicitar los estándares en que implícitamente se fundan tales distinciones, obtendríamos el concepto de entendimiento que buscamos.

Entenderse es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Pero puede ocurrir que un grupo de personas se sienta uno en un estado de ánimo, el cual sea tan difuso, que resulte difícil señalar su contenido proposicional, el objeto intencional a que ese estado de ánimo se dirige. Tal «unanidad» no cumple las condiciones del tipo de *consenso* en que las tentativas de entenderse terminan cuando tienen buen suceso. Un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo supuesto en común en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado. Merced a esta estructura lingüística, no puede ser sólo inducido por un influjo ejercido desde fuera, sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. En este sentido se distingue de una *coincidencia* puramente *fáctica*. Los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión. Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las

decisiones de un oponente. Ciertamente que puede haber acuerdos que *objetivamente* sean acuerdos forzados, pero lo que a ojos vistas ha sido producido por un influjo externo o mediante el uso de la violencia, no puede *constar* subjetivamente como acuerdo. El acuerdo se basa en *convicciones* comunes. El acto de habla de un actor sólo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura (siquiera sea implícitamente) con un sí o con un no frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica. Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, basan sus decisiones en razones potenciales.

Si no pudiéramos hacer uso del modelo del habla no seríamos capaces de dar ni siquiera un solo paso en el análisis de qué significa que dos sujetos se entiendan entre sí. El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano. Ciertamente que lenguaje y entendimiento no se comportan entre sí como medio y fin. Pero sólo podemos explicar el concepto de entendimiento si somos capaces de precisar qué significa emplear acciones con intención comunicativa. Los conceptos de hablar y entenderse se interpretan el uno al otro. De ahí que podamos analizar las propiedades pragmático-formales de la actitud orientada al entendimiento utilizando como modelo la actitud de dos participantes en una comunicación, uno de los cuales, en el caso más sencillo, ejecuta un acto de habla frente al que otro toma postura con un sí o con un no (y ello aunque en la práctica comunicativa cotidiana las manifestaciones (*Äusserungen*) no tengan en la mayoría de los casos una forma explícitamente lingüística, y a menudo ni siquiera una forma verbal).

Ahora bien, cuando tratamos de deslindar las acciones orientadas al éxito de las acciones orientadas al entendimiento por vía de un análisis de los actos de habla, nos tropezamos con la siguiente dificultad. Por un lado, consideramos los actos comunicativos mediante los que hablante y oyente se entienden sobre algo, como un mecanismo de coordinación de la acción. El concepto de acción comunicativa está planteado de modo que los actos de entendimiento que ligan los planes de acción teleológicamente estructurados de los distintos participantes, ensamblando las acciones particulares en un plexo de interacción, no pueden ser reducidos a su vez a acción teleológica. En este sentido el concepto paradigmático de interacción mediada lingüística-

mente es incompatible con una teoría del significado, que, como la semántica intencional, conciba el entendimiento como solución de un problema de coordinación entre sujetos que actúen orientándose al éxito. Mas por otro lado, *no toda* interacción mediada lingüísticamente representa un ejemplo de acción orientada al entendimiento. Existen, indudablemente, innumerables cosas de entendimiento indirecto, bien sea que uno de los agentes dé a entender algo a otro mediante señales, induciéndolo indirectamente, por vía de una elaboración inferencial de la situación que percibe, a formarse una determinada opinión o a captar una determinada intención; bien sea que, aprovechándose de una práctica comunicativa cotidiana que ya se ha vuelto hábito, utilice disimuladamente al otro para sus fines, es decir, que lo induzca, empleando medios lingüísticos, a comportarse como él desea, instrumentalizándolo así para el éxito de su propia acción. Los ejemplos de esta forma de emplear el lenguaje orientándose a las consecuencias, parecen desacreditar el acto de habla como modelo de acción orientada al entendimiento.

Esto sólo podría evitarse si lográsemos mostrar que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original*, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita. Y es precisamente esto lo que, a mi entender, aporta la distinción de Austin entre ilocuciones y perlocuciones³¹.

Como es sabido, Austin distingue entre *acto locucionario*, *acto ilocucionario* y *acto perlocucionario*. Llama *locucionario* al contenido de las oraciones enunciativas ('p') o de las oraciones enunciativas nominalizadas ('que p'). Con los *actos locucionarios* el hablante expresa estados de cosas; dice algo. Con los *actos ilocucionarios* el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocucionario fija el modo en que se emplea una oración ('M p'): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar el modo se expresa mediante un verbo realizativo empleado en primera persona del presente de indicativo; el sentido de acción se pone particularmente de manifiesto en que el componente ilocucionario del acto de habla permite la adición de *hiermit* (*hereby*, «por la presente» *): «(por la pre-

³¹ J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

* Naturalmente, «por la presente» (expresión que se restringe al len-

sente) te prometo (te ordeno, te confieso) que p». Por último, con los *actos perlocucionarios* el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo. Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma: decir algo; hacer diciendo algo; causar algo mediante lo que se hace diciendo algo.

Austin establece los cortes conceptuales de modo que el *acto de habla* resultante del componente ilocucionario y del componente proposicional ('M p')³² es concebido como un acto autosuficiente que el hablante emite siempre con intención comunicativa, es decir, con el propósito de que un oyente entienda y acepte su emisión. Esta autosuficiencia del acto ilocucionario debe entenderse en el sentido de que la intención comunicativa del hablante y el objetivo ilocucionario que busca conseguir se siguen del significado manifiesto de lo dicho. Con las acciones teleológicas sucede algo distinto. Su sentido sólo podemos identificarlo valiéndonos de las intenciones que persigue el autor y de los fines que se propone realizar. Así como a los actos ilocucionarios les es constitutivo el *significado de lo dicho*, así también a las acciones teleológicas les es constitutiva la *intención* del agente.

Lo que Austin llama *efectos perlocucionarios* surge cuando los actos ilocucionarios desempeñan un papel en un plexo de acción teleológica. Tales efectos se producen siempre que el hablante actúe orientándose al éxito, y a la vez vincule los actos de habla a intenciones y los instrumentalice para propósitos, que sólo guarden una relación contingente con el significado de lo dicho: Existe aún otro sentido en que realizar un acto locucionario y con él un acto ilocucionario puede ser también un acto de otro tipo. A menudo, o incluso normalmente, decir algo tendrá como consecuencia ciertos efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o del hablante, o de otras

guaje epistolar y en la que se sobreentiende «carta») no pretende ser una traducción de *hiermit* o *hereby*, pero puede dar una idea del uso de estos términos, que no tienen traducción en castellano. [N. del T.]

³² Paso por alto la evolución que la teoría de los actos de habla experimentó en el propio Austin (cfr. HABERMAS, 1976, 228 ss.), y parto de la interpretación que a esta teoría ha dado Searle. J. R. SEARLE, *Speech Acts*, Londres, 1969. Véase también D. WUNDERLICH, *Studien zur Sprechakttheorie*, Francfort, 1976.

personas; o puede ser que al decir algo lo hagamos con el designio, intención o propósito de producir esos efectos. Si tenemos esto en cuenta, podemos decir que el hablante ha realizado un acto, para describir el cual, o se hace una referencia solamente oblicua, o no se hace ninguna referencia en absoluto, a la realización del acto locucionario y del acto ilocucionario. A la realización de un acto de este tipo la llamaremos realización de un acto *perlocucionario* y al acto realizado un poco *perlocucionario* o *perlocución*»³³.

El deslinde entre actos locucionarios y actos *perlocucionarios* ha provocado una dilatada controversia³⁴. Cuatro son los criterios de demarcación que se han propuesto.

a) El objetivo ilocucionario que el hablante persigue con su emisión deriva del propio significado de lo dicho, que es elemento constitutivo del acto de habla; en este sentido, los actos de habla se identifican a sí mismos³⁵. Mediante el acto ilocucionario, el hablante hace saber que lo que dice quiere verlo entendido como saludo, como mandato, como amonestación, como explicación, etc. Su intención comunicativa se agota en que el oyente llegue a entender el contenido manifiesto del acto de habla. Por el contrario, el objetivo *perlocucionario* de un hablante, al igual que sucede con los propósitos que se persiguen con las acciones orientadas a un fin, no se sigue del contenido manifiesto del acto de hablar; este fin sólo puede determinarse averiguando la intención del agente. Y lo mismo que, por ejemplo, un observador que ve correr a un conocido por la calle, no sabe a qué se deben sus prisas, tampoco el oyente que entiende una exigencia a él dirigida puede ya saber qué es lo que *además* pretende el hablante al emitirla. A lo sumo, el destinatario podría inferir los fines *perlocucionarios* del hablante a partir del contexto³⁶. Los otros tres criterios están relacionados con este carácter autoidentificante de los actos de habla.

b) De la descripción de actos de habla como en [1] y [2] pueden deducirse las condiciones del correspondiente éxito ilocucionario del hablante, pero no las condiciones de los éxitos

³³ AUSTIN (1972), 116.

³⁴ B. SCHLIEBEN-LANGE, *Linguistische Pragmatik*, 1975, 86 ss.

³⁵ D. S. SWHAYDER, *The Stratification of Behavior*, Londres, 1965, 287 ss.

³⁶ M. MEYER, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtung*, Stuttgart, 1976.

perlocucionarios que un hablante orientado al éxito trató de conseguir o consiguió con la realización de ese acto de habla. En la descripción de *perlocuciones* como en [3] y [4] intervienen resultados que trascienden el significado de lo dicho y, por tanto, lo que el destinatario podría entender de forma inmediata:

[1] H afirmó ante O que dejaba su empresa.

Con la emisión reflejada en [1], H habrá alcanzado un éxito ilocucionario si O entiende su afirmación y la acepta como verdadera. Lo mismo con

[2] Ó advirtió a H que no podía dejar su empresa.

Con la emisión descrita en [2], O habrá conseguido un éxito ilocucionario si H entiende su advertencia y la acepta como verdadera o correcta (según que en el contexto dado tenga más bien el sentido de un pronóstico o el sentido de una apelación moral). La aceptación de la emisión descrita en [2] funda, en todo caso, determinadas obligaciones de acción por parte del destinatario y las correspondientes expectativas de acción por parte del hablante. El que las consecuencias esperadas se produzcan de hecho o no, no afecta al éxito ilocucionario del hablante. El que, por ejemplo, H no pida el despido en su empresa, no es un efecto alcanzado *perlocucionariamente*, sino consecuencia de un consenso alcanzado comunicativamente, es decir, el cumplimiento de la obligación que el destinatario asumió con su aceptación de la oferta que entrañaba el acto de habla. De la descripción

[3] Cuando H le dijo a O que dejaba su empresa, éste se aterrorizó (que era lo que H pretendía)

se sigue que el éxito ilocucionario de la afirmación descrita en [1] no constituye una condición suficiente para obtener un efecto *perlocucionario*. En un contexto distinto el oyente podría muy bien haber reaccionado con alivio frente a esa misma emisión. Lo mismo ocurre con

[4] O inquietó a H con su advertencia de que no podía dejar su empresa.

En un contexto distinto, esta misma advertencia podría también haber reforzado a H en su propósito, por ejemplo, si H recela que O le quiere mal. La descripción de efectos perlocucionarios tiene, pues, que hacer referencia a un contexto de acción teleológica que *va más allá* del acto de habla³⁷.

c) Atendiendo a consideraciones de este tipo, Austin concluyó que los éxitos ilocucionarios guardan con el acto de habla una relación *interna* o regulada por *convención*, mientras que los efectos perlocucionarios permanecen externos a lo dicho. Los posibles efectos perlocucionarios de un acto de habla dependen de contextos contingentes y, a diferencia de los éxitos ilocucionarios, no vienen fijados por convenciones³⁸. Con todo, [4] podría utilizarse como contraejemplo. Sólo si el destinatario toma en serio la advertencia, resulta comprensible su inquietud, y sólo si no la toma en serio, cabe considerar el sentimiento de confirmación como una reacción plausible. Las convenciones semánticas de los predicados de acción con que se forman los actos ilocucionarios excluyen en algunos casos determinadas clases de efectos perlocucionarios. No embargante lo cual, éstos no van asociados a los actos de habla de forma sólo convencional. Cuando un oyente acepta una afirmación de H como verdadera, un mandato como correcto, una confesión como veraz, implícitamente se declara dispuesto a ligar sus acciones subsiguientes a determinadas obligaciones convencionales. Por el contrario, el sentimiento de inquietud que un amigo despierta en H cuando éste toma en serio su advertencia es un estado que puede producirse o no producirse.

d) Dificultades parecidas a las que acabamos de tratar llevaron a Strawson a sustituir el criterio de convencionalidad por un criterio de demarcación distinto³⁹. Los fines perlocucionarios son algo que el hablante, si quiere tener éxito, no puede dar a conocer, mientras que los fines ilocucionarios sólo pueden conseguirse haciéndolos expresos. Las ilocuciones se emiten abiertamente; las perlocuciones no pueden «confesarse» como tales. Esta diferencia queda también de manifiesto en que los predicados con que se describen actos perlocucionarios (aterrorizar,

³⁷ M. SCHWAB, *Redehandeln*, Königstein, 1980, 28 ss.

³⁸ AUSTIN (1972), 134.

³⁹ P. STRAWSON, «Intention and Convention in Speech Acts», *Philos. Rev.*, 1964, 439 ss.

inquietar, sumir en la duda, despistar, incomodar, ofender, humillar, etc.) no pueden aparecer entre los predicados que se emplean para realizar los actos ilocucionarios con que se consiguen los efectos perlocucionarios correspondientes. Los actos perlocucionarios constituyen una subclase de acciones teleológicas que el actor puede realizar por medio de actos de habla a condición de no declarar o confesar como tal el fin de su acción.

Mientras que la división en actos locucionarios y actos ilocucionarios tiene el sentido de separar como aspectos analíticos el contenido proposicional y el modo de los actos de habla, la distinción entre estos dos tipos de actos, de un lado, y los actos perlocucionarios, de otro, no tiene en modo alguno un carácter analítico. Sólo pueden conseguirse efectos ilocucionarios por medio de actos de habla si éstos quedan incluidos *a fuer de medios* en acciones teleológicas, en acciones orientadas al éxito. Los efectos perlocucionarios son indicio de la integración de actos de habla en contextos de interacción estratégica. Pertenecen a las consecuencias pretendidas o resultados de una acción teleológica que el actor emprende con el propósito de ejercer mediante un éxito ilocucionario un determinado efecto sobre un oyente. Ahora bien, los actos de habla sólo pueden servir a este fin no ilocucionario de ejercer una influencia sobre el oyente si son aptos para la consecución de fines ilocucionarios. Si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada. En este sentido, lo que al principio llamábamos «empleo del lenguaje orientado hacia las consecuencias» no es un modo originario de uso del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito.

Pero como quiera que los actos de habla están muy lejos de funcionar siempre de esta suerte, las estructuras de la comunicación lingüística tienen también que poder explicarse sin necesidad de recurrir a las estructuras de la actividad teleológica. La actitud orientada al éxito, que es la que adopta el agente teleológico, no es constitutiva del buen suceso de los procesos de entendimiento, ni siquiera cuando éstos quedan insertos en interacciones estratégicas. Lo que queremos decir con entendimiento y con actitud orientada al entendimiento tiene que ser aclarado

a base *solamente* de los actos ilocucionarios. Un intento de entenderse emprendido con la ayuda de un acto de habla se logra cuando el hablante consigue su propósito ilocucionario en el sentido de Austin.

Los efectos perlocucionarios, lo mismo que los resultados de las acciones teleológicas en general, pueden describirse como estados del mundo producidos por intervenciones en el mundo. Los éxitos ilocucionarios, por el contrario, se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo; en este sentido no son nada *intramundano*, sino *extramundano*. Los éxitos ilocucionarios se producen en todo caso en el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el transfondo de sus procesos de entendimiento. Este modelo de acción orientada al entendimiento (*verständigungsorientiertes Handeln*), que aún he de desarrollar, queda más bien oscurecido por la manera como Austin distingue entre ilocuciones y perlocuciones.

De nuestra discusión se desprende que las perlocuciones han de entenderse como una clase especial de interacciones estratégicas. Las ilocuciones se emplean en este caso como medios en contextos de acción teleológica. Pero este empleo está sujeto, como muestra Strawson, a determinadas reservas. Un hablante que actúe teleológicamente tiene que conseguir su propósito ilocucionario de que el oyente entienda lo dicho y contraiga las obligaciones involucradas en la aceptación de la oferta que el acto de habla entraña, sin dejar traslucir su propósito perlocucionario. Esta reserva es lo que presta a las perlocuciones su carácter peculiarmente asimétrico de acciones estratégicas encubiertas. Estas son interacciones en que a lo menos uno de los participantes se conduce estratégicamente, mientras engaña a los demás sobre el hecho de *no* estar cumpliendo los presupuestos que en el caso normal son menester para conseguir fines ilocucionarios. De ahí que este tipo de interacción tampoco resulte apto para un análisis cuya finalidad es explicar el mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones, por medio del efecto de vínculo que ejerce el componente ilocucionario de los actos de habla. De modo que con este fin conviene acudir a un tipo de interacción sobre el que no pesen las asimetrías y restricciones propias de las perlocuciones. A esta clase de interacciones, en que todos los participantes armonizan entre sí sus

planes individuales de acción y persiguen, por ende, *sin reserva alguna* sus fines ilocucionarios, es a la que llama acción comunicativa.

También Austin analiza los actos de habla en contextos de interacción. El meollo de su planteamiento estriba justamente en poner de relieve el carácter realizativo de las emisiones lingüísticas valiéndose para ello de actos de habla ligados institucionalmente, como bautizar, apostar, nombrar, etc., en que las obligaciones resultantes de la ejecución del acto de habla vienen inequívocamente reguladas por las correspondientes instituciones o normas de acción. Pero Austin embrolla el cuadro al no considerar estas interacciones de que se vale para analizar el efecto de vínculo que tiene el componente ilocucionario de los actos de habla, como *pertenecientes a un tipo distinto* de aquellas en que se presentan efectos perlocucionarios. Quien cierra una apuesta, nombra general a un jefe, da una orden, amonesta o hace una advertencia, hace un pronóstico, cuenta una historia, hace una confesión, hace una revelación, etc., está actuando comunicativamente, y en *ese mismo plano de interacción* no puede generar efecto perlocucionario alguno. Fines perlocucionarios sólo puede perseguirlos el hablante, cuando logra ocultar a su interlocutor que está actuando estratégicamente; cuando, por ejemplo, da la orden de atacar para hacer caer a la tropa en una emboscada; ofrece una apuesta de 30.000 marcos para poner a los demás en un aprieto; cuando a altas horas de la noche se pone a contar una historia para retener a un invitado, etc. Ciertamente que la acción comunicativa puede dar lugar en todo momento a consecuencias que no son intencionadas; pero en cuanto se produce el riesgo de que éstas puedan ser imputadas al hablante como resultados pretendidos, éste se ve en la necesidad de dar explicaciones y desmentidos y, llegado el caso, de pedir disculpas para disipar la *falsa impresión* de que tales consecuencias no queridas fueran *efectos perlocucionarios*. Pues de otro modo tiene que contar con que los participantes en la comunicación se sientan defraudados, con que tomen por su parte una actitud estratégica abandonando el rumbo de la acción orientada al entendimiento. Con todo, en los contextos complejos de acción, un acto de habla que en un principio se haya realizado y aceptado bajo los supuestos de la acción comunicativa, puede tener simultáneamente un valor estratégico en *otros*

planos de interacción y provocar efectos perlocucionarios en *terceros*.

Cuento, pues, como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y sólo fines ilocucionarios. Las interacciones, en cambio, en que a lo menos uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor las considero como acción estratégicamente mediada lingüísticamente. Austin no distinguió estos dos casos como tipos distintos de interacción porque propendía a identificar los actos de habla, es decir, los actos de entendimiento, con las propias interacciones mediadas lingüísticamente. No se dio cuenta de que los actos de habla funcionan como mecanismos de coordinación de *otras* acciones. Y hay que desligarlos de esos contextos de acción comunicativa antes de poder insertarlos en interacciones estratégicas. Y esto a su vez sólo es posible porque los actos de habla poseen una relativa autonomía frente a la acción comunicativa, a cuyas estructuras de interacción remite siempre el significado de lo dicho. La diferencia entre un acto de habla y el plexo de interacción que ese acto de habla contribuye a constituir merced a su efecto de coordinar la acción puede verse más fácilmente si no nos limitamos, como hace Austin, al modelo que representan los actos de habla institucionalmente ligados ⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. sobre esto HABERMAS (1976 b), 221: «Para los actos de habla institucionalmente ligados pueden señalarse siempre determinadas instituciones; para los actos de habla institucionalmente no ligados sólo pueden señalarse condiciones generales de contexto que típicamente han de cumplirse para que el correspondiente acto de habla pueda tener éxito. Para explicar qué significan los actos de apostar o bautizar tengo que referirme a las instituciones de la apuesta o el bautismo. Por el contrario, los mandatos, o los consejos, o las preguntas, no representan instituciones, sino tipos de actos de habla que se acomodan a instituciones muy distintas. Por tanto, la «ligadura institucional» es un criterio que no permite en todos los casos una clasificación inequívoca: los mandatos pueden producirse siempre que hay institucionalizadas relaciones de autoridad; los nombramientos presuponen organizaciones especiales, es decir, organizaciones oficiales desarrolladas burocráticamente; y los casamientos exigen una única institución (que por lo demás está universalmente extendida). Pero esto no merma la utilidad del punto de vista analítico. Los actos de habla no ligados institucionalmente se refieren (en la medida en que en general tienen un sentido regulativo) a aspectos generales de las normas de acción; pero no vienen esencialmente fijados por instituciones especiales.»

[3] *Significado y validez*.—Sirviéndome de la controvertida relación entre actos ilocucionarios y actos perlocucionarios he tratado de mostrar que los actos de habla pueden desde luego ser utilizados estratégicamente, pero que sólo para las acciones comunicativas poseen una significación constitutiva. La acción comunicativa se distingue de las interacciones de tipo estratégico porque todos los participantes persiguen sin reservas fines ilocucionarios con el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base a una coordinación concertada de los planes de acción individuales. En lo que sigue voy a tratar de explicar qué condiciones tiene que satisfacer un acuerdo comunicativamente alcanzado para cumplir tales funciones de coordinación. El modelo por el que me voy a guiar son pares elementales de emisiones, compuestas cada una de ellas del acto de habla de un hablante y de la toma de postura afirmativa de un oyente. Los siguientes ejemplos ⁴¹

- [1] Te prometo que vendré mañana,
- [2] Se ruega que dejen de fumar,
- [3] Te confieso que encuentro repugnante su actuación,
- [4] Puedo predecirte que estas vacaciones va a llover,

permiten ver qué significa en cada uno de estos casos tomar una postura afirmativa y qué tipo de consecuencias interactivas funda:

- [1'] Sí, quedamos en eso...
- [2'] Sí, obedeceré...
- [3'] Sí, te creo...
- [4'] Sí, habrá que contar con eso...

Con su afirmativa el oyente acepta la oferta hecha con el acto de habla y funda un acuerdo que se refiere, de un lado, al *contenido de la emisión* y, de otro, a *las garantías inmanentes al acto de habla* y a *las obligaciones relevantes para la interacción posterior*. El potencial de acción típico de los actos de habla queda de manifiesto en la pretensión que en los casos de actos de habla explícitos el hablante vincula a lo que dice, valiéndose

⁴¹ Cfr. D. WUNDERLICH, «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen», en D. WUNDERLICH (ed.), *Linguistische Pragmatik*, Francfort, 1972, 16 s.; también aquí puede encontrar el lector una caracterización lingüística de los actos de habla en forma estándar.

de un verbo realizativo. Al reconocer esa pretensión del hablante, el oyente acepta la oferta que se le hace con el acto de habla. Este éxito ilocucionario es relevante para la acción por cuanto que con él se establece una relación interpersonal entre hablante y oyente que tiene efectos coordinadores, que ordena los espacios de acción y las secuencias de la interacción y que, a través de las alternativas generales de acción con que el oyente cuenta, abre a éste distintas posibilidades de proseguir la interacción.

Ahora bien, la cuestión es de dónde obtienen los actos de habla esta fuerza de coordinar la acción cuando esa autoridad no la toman prestada directamente de la validez social de las normas, como sucede en el caso de los actos de habla ligados institucionalmente, o, a diferencia de lo que ocurre con los imperativos, no la deben a un potencial de sanción de que se dispone de forma contingente. Desde la perspectiva del oyente al que la emisión se dirige, podemos distinguir tres planos de reacción a un acto de habla (correctamente percibido); primero, el oyente *entiende* la emisión, esto es, capta el significado de lo dicho; segundo, el oyente *toma postura con un "sí" o con un "no"* ante la pretensión vinculada al acto de habla, es decir, acepta la oferta que el acto de habla entraña, o la rechaza, y tercero, ateniéndose al acuerdo alcanzado, el oyente orienta su acción conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas. El plano pragmático que representa este acuerdo dotado de efectos coordinadores establece una conexión entre el plano *semántico* de la comprensión del significado y el plano *empírico* del desarrollo subsiguiente (dependiente del contexto) de la secuencia interactiva para la que ese acuerdo resulta relevante. Cómo se establece esta conexión es algo que puede aclararse con ayuda de la teoría del significado; pero para ello es menester ampliar el enfoque de la semántica formal, pues ésta se restringe a la comprensión de oraciones⁴².

⁴² Incluso la teoría del significado como uso desarrollada a partir del segundo Wittgenstein (W. P. ALSTON, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, 1964; TUGENDHAT, 1976) permanece fija a un empleo de oraciones realizado en solitario. Al igual que la teoría del significado de Frege, también ella se guía por el empleo no comunicativo de oraciones enunciativas en el foro interno. Prescinde de las relaciones interpersonales entre hablante y oyente, los cuales por medio de actos comunicativos se entienden sobre algo. Tugendhat justifica esta autolimitación de la semántica señalando que el empleo comunicativo del lenguaje sólo es esencial para determinadas expresiones lingüísticas, en especial para los verbos realiza-

La teoría del significado planteada en términos de pragmática formal parte de la cuestión *de qué significa entender* una oración empleada comunicativamente, es decir, *de qué significa entender una emisión (Äusserung)*. La semántica formal establece un corte conceptual entre el significado de una oración y lo que quiere significar o decir (*Meinung*) el hablante, el cual con esta oración, cuando la emplea en un acto de habla, puede decir algo distinto de lo que la oración literalmente significa. Sin embargo, esta distinción no puede convertirse en base de una distinción metodológica entre el análisis formal del significado de las oraciones y el análisis empírico de lo que el hablante «quiere decir al hacer su emisión» (*geäusserte Meinung*), pues el *significado literal* de una oración no puede explicarse en modo alguno con independencia de las condiciones estándar de su uso comunicativo. En cualquier caso, también la pragmática formal tiene que tomar precauciones para que en el caso estándar lo que se quiere decir (*das Gemeinte*) no se separe del significado literal de lo dicho. Nuestro análisis se va a limitar, por tanto, a los actos de habla que se realizan *en condiciones estándar*. Con ello se asegura que el hablante no quiera decir (*meint*) nada distinto del significado literal de aquello que dice.

Pues bien, lo que voy a intentar ahora, en lejana analogía con el supuesto básico de la semántica veritativa, es reducir la comprensión de una emisión al conocimiento de las condiciones

tivos y para los actos de habla que se forman con ellos; en las partes semánticamente esenciales, empero, el lenguaje puede emplearse en procesos de pensamiento de tipo monológico. Y en efecto, existe una diferencia, que intuitivamente resulta fácilmente accesible, entre un pensamiento en proposiciones que abstrae de las relaciones hablante/oyente y una representación de relaciones interpersonales en la imaginación. Cuando imaginamos historias en que el yo fantaseador se atribuye a sí mismo un lugar en un contexto de interacción, los roles de primera, segunda y tercera persona —en este caso internalizados— que pueden adoptar los participantes en la interacción resultan esenciales para el sentido de lo pensado o representado. Ahora bien, el pensamiento solitario en proposiciones es también discursivo y no sólo en un sentido figurado. Esto queda de manifiesto en cuanto la validez y, con ello, la fuerza asertórica de un enunciado se torna problemática y el pensador solitario tiene que abandonar las inferencias deductivas y empezar a construir y sopesar hipótesis. Entonces no tiene más remedio que asumir en su pensamiento como relaciones comunicativas los roles argumentativos de proponente y oponente, de forma parecida a como quien sueña despierto ha de asumir la estructura narrativa de relaciones hablante/oyente cuando recuerda escenas cotidianas.

bajo las cuales tal emisión puede ser aceptada por un oyente. *Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable.* Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad se identifican con las condiciones de su éxito ilocucionario. La aceptabilidad no se define en sentido objetivista, desde la perspectiva de un observador, sino desde la actitud realizativa de un participante en la comunicación. Llamaremos «aceptable» a un acto de habla cuando cumple las condiciones necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un sí frente a la pretensión que a ese acto vincula el hablante. Estas condiciones no pueden quedar cumplidas de forma unilateral, es decir, ni sólo relativamente al hablante, ni sólo relativamente al oyente; sino que son más bien condiciones del *reconocimiento intersubjetivo* de una pretensión lingüística que, de forma típica a los actos de habla, establece un acuerdo, especificado en cuanto a su contenido, sobre las obligaciones relevantes para la interacción posterior.

Desde el punto de vista de una *teoría sociológica de la acción*, lo que me importa es la *clarificación del mecanismo concerniente a la capacidad de coordinar la acción que ostentan los actos de habla; por eso voy a concentrarme en aquellas condiciones bajo las que un oyente es motivado a la aceptación de la oferta que se le hace con el acto de habla*, en caso de poder presuponerse que las expresiones lingüísticas empleadas están correctamente formadas y que se cumplen las condiciones de contexto que los distintos tipos de actos de habla exigen⁴³. Un oyente entiende el significado de una emisión cuando, aparte de las condiciones de corrección gramatical, y de las condiciones generales de contexto⁴⁴, conoce aquellas *condiciones esenciales* bajo las que puede ser motivado por el hablante a tomar una postura

⁴³ Si una promesa adoptara por ejemplo la forma

[1+] Te prometo que ayer estuve en Hamburgo

se habría violado una de las condiciones de corrección gramatical. Si por el contrario T utilizara la oración correcta [1] bajo el presupuesto de que O puede contar de todas formas con una visita de H, se habría violado una de las condiciones de contexto que típicamente se presuponen en las promesas.

⁴⁴ Las contribuciones filosóficas y lingüísticas a la teoría de los actos de habla se ocupan principalmente del análisis de estas condiciones. Bajo los puntos de vista teóricos desarrollados por Searle, D. WUNDERLICH analiza actos de habla del tipo de los «consejos»; véanse sus *Grundlagen der Linguistik*, Heidelberg, 1974, 349 ss.

afirmativa⁴⁵. Estas *condiciones de aceptabilidad en sentido estricto* se refieren al sentido del papel ilocucionario, que, en los casos estándar, H expresa con la ayuda de un predicado de acción de tipo realizativo.

Mas consideremos primero una oración exigitiva gramaticalmente correcta que en las adecuadas condiciones de contexto esté usada como imperativo:

[5] Te exijo que no fumes.

Los imperativos se conciben a menudo, a modo de actos perlocucionarios, como tentativas de un actor H de inducir a O a que ejecute una determinada acción. Desde este punto de vista, H sólo lleva a cabo una oración exigitiva si asocia a su emisión la intención de que O infiera de ella que H trata de moverlo a la acción *a*⁴⁶. Pero tal planteamiento ignora el sentido ilocucionario de las exigencias. Cuando un hablante emite un imperativo, *dice lo que O ha de hacer*. Esta *forma directa* de entendimiento hace superfluo todo acto de habla cuya función se redujera a mover indirectamente al oyente a realizar una determinada acción. El sentido ilocucionario de las exigencias puede más bien describirse por medio de las siguientes paráfrasis⁴⁷:

[5a] H dijo a O que mirase que se produjera 'p';

[5b] H significó a O que tenía que realizar 'p';

[5c] La exigencia emitida por H hay que entenderla en el sentido de que O ha de producir 'p'.

'p' designa aquí un estado en el mundo objetivo, que en relación con el momento de la emisión se halla en el futuro y que, si se mantienen constantes las demás condiciones, puede llegar a producirse por medio de una intervención u omisión del destinatario, como por ejemplo, el estado de no-fumar, a que O da lugar apagando su cigarrillo encendido.

⁴⁵ En este sentido habla también R. BARTSCH («Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen», en GREWENDORF (ed.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Francfort, 1979, 217 ss.) de condiciones de aceptabilidad en contraposición a condiciones de corrección y validez.

⁴⁶ Sorprendentemente, también SEARLE (1969, 66) se acerca a esta idea de la semántica intencional.

⁴⁷ SCHWAB (1980), 65.

Las condiciones bajo las que un oyente acepta la exigencia [5] al tomar con:

[5'] Sí, haré lo que me exigés...

una postura afirmativa frente a ella, se dividen, si nos restringimos a las condiciones de aceptabilidad en sentido estricto, en dos componentes.

El oyente tiene que entender el sentido ilocucionario de las exigencias, de modo que pueda parafrasearlo con oraciones del tipo [5a] o [5b] o [5c] e interpretar el contenido proposicional «no fumar» en el sentido de una exigencia que se le hace a él. El oyente entiende en efecto la exigencia [5] si conoce las condiciones bajo las que se produciría 'p' y si sabe qué tiene que hacer u omitir en las circunstancias dadas para que esas condiciones se cumplan. Así como para entender una proposición hay que conocer sus condiciones de verdad, así también para comprender los imperativos hay que saber bajo qué condiciones el imperativo puede considerarse cumplido. En el marco de una teoría del significado planteada en términos pragmáticos estas *condiciones de cumplimiento* que de entrada hemos formulado en términos semánticos, son interpretadas en el sentido de obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente: el oyente entiende un imperativo si sabe qué tiene que hacer u omitir para que se produzca el estado de cosas ('p') deseado por H. Con ello sabe también cómo podría *conectar* sus acciones con las acciones de H.

Ahora bien, en cuanto concebimos la comprensión de los imperativos desde esta perspectiva ampliada al contexto de interacción, queda claro que no basta con el conocimiento de las «condiciones de cumplimiento» para saber cuándo la exigencia es aceptable. Falta como segunda componente el conocimiento de las *condiciones para que haya acuerdo*, pues es este acuerdo el que *sirve de base* a la *observancia* de las obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente. El oyente sólo entiende de forma completa el sentido ilocucionario de la exigencia si sabe por qué el hablante espera poder imponer su voluntad al oyente. El hablante plantea con su imperativo una *pretensión* de poder a la que se somete el oyente cuando la acepta. Pertenece al significado de un imperativo el que el hablante abrigue una expectativa *fundada* de imponer su pretensión de poder; y esto

sólo acaecerá si H sabe que su destinatario tiene razones para plegarse a su pretensión de poder. Y como por ahora estamos entendiendo las exigencias como manifestaciones fácticas de voluntad, estas razones no pueden radicar en el sentido ilocucionario del acto de habla mismo; sólo pueden radicar en un potencial de sanción vinculado al acto de habla de forma externa. De ahí que a las *condiciones de cumplimiento* hayan de sumarse las *condiciones de sanción* para completar las condiciones de aceptabilidad.

Un oyente entiende, pues, la exigencia [5] cuando a) conoce las condiciones bajo las que un destinatario puede producir el estado deseado (no fumar) y cuando b) conoce las condiciones bajo las que H tiene buenas razones para esperar que O se sentirá forzado (p. ej., ante las sanciones por incumplimiento de las normas de seguridad) a plegarse a la voluntad de H. Sólo cuando conoce estas dos componentes a) y b), sabe el oyente qué condiciones tienen que cumplirse para que un oyente pueda tomar una postura afirmativa en el sentido de [5'] frente a la exigencia [5]. Conociendo estas condiciones sabe qué es lo que hace aceptable la emisión.

El cuadro se complica de forma instructiva cuando de los imperativos en sentido estricto o de las exigencias *simples* pasamos a las exigencias respaldadas por un *transfondo normativo* y comparamos [5] con una variante de [2]:

[6] Le ordeno que deje de fumar.

Esta emisión presupone normas reconocidas, por ejemplo, las normas de seguridad del tráfico aéreo internacional y un marco institucional que faculta a quienes se ocupan de determinadas posiciones, por ejemplo, a las azafatas, a ordenar en determinadas situaciones, por ejemplo, cuando el avión se dispone a aterrizar, a un determinado círculo de personas —aquí a los pasajeros— que dejen de fumar, apelando para ello a determinadas normas.

También aquí el sentido ilocucionario puede especificarse de entrada mediante las condiciones recogidas en a); pero en el caso de las órdenes el sentido ilocucionario *remite* no sólo a condiciones b) que sea menester extraer del contexto del acto de habla, sino que más bien las condiciones para aceptar la pretensión lingüística y, con ello, las condiciones del acuerdo entre

H y O, *se siguen* del acto ilocucionario mismo. En el caso de una manifestación imperativa de voluntad, H sólo cuenta con buenas razones para esperar que O se someta a su arbitrio si dispone de sanciones con que reconociblemente poder amenazar o atraer a O. Mientras H no apele a la validez de normas, tanto da que el potencial de sanción tenga una base fáctica o una base jurídica; pues mientras no haga más que emitir un imperativo, esto es, mientras no haga otra cosa que manifestar su voluntad, sólo podrá operar sobre los motivos de O empíricamente, amenazándolo con perjuicios u ofreciéndole ventajas. Las razones para la aceptación de las manifestaciones de voluntad se refieren a motivos del oyente sobre los que el hablante sólo puede influir empíricamente, en última instancia amenazándolo con la violencia o prometiéndole bienes. Otra cosa es lo que acaece con las exigencias respaldadas normativamente, como son los mandatos o las órdenes. A diferencia de lo que sucede con [5], el hablante apela con [6] a la *validez* de las normas de seguridad y plantea, al dar la orden, una pretensión de validez.

La notificación de una *pretensión de validez* no es expresión de una voluntad contingente; y la afirmativa frente a una pretensión de validez no es una decisión motivada sólo empíricamente. Ambos actos, el planteamiento y el reconocimiento de una pretensión de validez, están sometidos a restricciones convencionales, puesto que tal pretensión sólo puede ser rechazada en forma de una crítica, y contra la crítica sólo puede ser defendida en forma de una refutación de esa crítica. A quien se resiste a un orden se le señala la *normativa* vigente, no solamente las penas en que incurrirá en caso de no cumplimiento. Y quien pone en cuestión la validez de las *normas* que la respaldan habrá de aducir *razones*, ya sea contra la legalidad de esa *normativa*, esto es, contra la juridicidad de su validez social, o contra la legitimidad de la misma, esto es, contra su pretensión de ser correcta o de estar justificado en sentido práctico-moral. Las pretensiones de validez van conectadas *internamente* con *razones*. En este sentido las condiciones de aceptabilidad de las órdenes derivan del sentido ilocucionario del acto de habla *mismo*; no necesitan ser completadas con condiciones de sanción *adicionales*.

Así, un oyente entiende la orden [6] si *a)* conoce las condiciones bajo las que un destinatario puede producir el estado de cosas deseado (no fumar) y si *b)* conoce las condiciones bajo las que H puede tener razones convincentes para considerar vá-

lida, esto es, normativamente justificada una exigencia de contenido *a)*. Las condiciones *a)* conciernen a las obligaciones de acción que resultan ⁴⁸ de un acuerdo que se base en el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez normativa aneja a la correspondiente exigencia. Las condiciones *b)* conciernen a la aceptación misma de esa pretensión de validez; tenemos, pues, que distinguir entre la *validez* de un acto o de la norma que lo respalda, la *pretensión* de que se cumplen las condiciones de su validez, y el desempeño (*Einlösung*) de la pretensión de validez entablada, esto es, la prueba de que se cumplen las condiciones de validez del acto, o de la norma subyacente. Un hablante puede *motivar racionalmente*, como podemos decir ya, a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña, porque en virtud de la conexión interna que existe entre validez, pretensión de validez, y desempeño de la pretensión de validez puede garantizar que en caso necesario aportará razones convincentes que resistan a una posible crítica del oyente a la pretensión de validez. Así, un hablante debe la fuerza vinculante de su éxito ilocucionario, no a la validez de lo dicho, sino al *efecto coordinador* que tiene la *garantía* que ofrece de desempeñar (*einlösen*), llegado el caso, la pretensión de validez que su acto de habla comporta. En todos los casos en que el papel ilocucionario no exprese una pretensión de poder sino una pretensión de validez, no nos encontramos con la fuerza de motivación empírica aneja a un potencial de sanción contingentemente asociado con los actos de habla, sino con la fuerza de motivación racional propia de la garantía que acompaña a las pretensiones de validez.

Y esto no sólo vale para actos de habla regulativos como [1] y [2], sino también para actos de habla expresivos y constatativos como [3] y [4]. Así como el hablante *engendra* con [1] una *pretensión de validez normativa relativa a su intención de producir él mismo el estado de cosas deseado*; y así como con [2] *vincula* una pretensión de *validez normativa* a la exigencia que plantea al oyente de que éste produzca el estado de cosas que el hablante desea, así también el hablante plantea con [3] una pretensión de veracidad relativa a la vivencia intencional que

⁴⁸ En caso de mandatos y órdenes, primariamente para el destinatario; en caso de promesas y avisos, primariamente para el hablante; en caso de convenios o contratos, simétricamente para ambas partes; en caso de consejos o advertencias (de contenido normativo), para ambas partes, aunque asimétricamente.

revela y con [4] una pretensión de verdad para una proposición. En [3] es la revelación de un estado afectivo hasta entonces oculto, en [4] la enunciación de una proposición, aquello cuya validez garantiza el hablante cuando hace una confesión o hace un pronóstico. Así, un oyente entiende la confesión [3] cuando *a*) conoce las condiciones bajo las que una persona puede sentir repugnancia ante 'p', y cuando *b*) conoce las condiciones bajo las que el hablante dice lo que siente asumiendo con ello la garantía de que su conducta subsiguiente será consistente con esa confesión. Un oyente entiende [4] cuando *a*) conoce las condiciones que hacen verdadero el pronóstico y *b*) conoce las condiciones bajo las que S puede tener razones convincentes para considerar verdadero un enunciado de contenido *a*).

Sin embargo, se dan también importantes asimetrías. Así, en los actos de habla expresivos y constatativos como [3] y [4], las condiciones mencionadas bajo *a*) *no* conciernen a las obligaciones de acción resultantes del reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que está en juego en cada uno de los casos, sino solamente a la comprensión del contenido proposicional de una oración de vivencia o de una oración enunciativa, para las que el hablante reclama validez. En los actos de habla regulativos como [1] y [2], las condiciones *a*) conciernen, ciertamente, también al contenido proposicional de una oración de intención o de una oración exigitiva para la que el oyente engendra o pretende validez normativa; y es que aquí el contenido circunscribe *a la vez* las obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente que resultan para el oyente de su aceptación de la pretensión de validez.

Del significado de los actos de habla expresivos sólo se siguen por lo general obligaciones para la acción merced a la especificación que hace el hablante de con qué no puede estar en contradicción su comportamiento. Sólo puedo saber si un hablante piensa o no lo que dice viendo si su actuación es consecuente; no por las razones que me da. De ahí que los destinatarios que han aceptado una pretensión de validez esperen que la conducta del hablante sea en determinados aspectos consistente con lo dicho; y ésta es una expectativa que se sigue de las condiciones dadas en *b*). Naturalmente, también en los actos de habla regulativos y constatativos nos tropezamos con obligaciones de consistencia que se siguen de la garantía ofrecida con la pretensión de validez; pero estas obligaciones de aportar, llegado el caso,

argumentos en pro de las normas o de las proposiciones, obligaciones que son, por tanto, relevantes para la validez, sólo son *relevantes para la acción* en un plano metacomunicativo. Relevancia inmediata para la prosecución de la interacción sólo la tienen aquellas obligaciones de acreditar con su conducta lo que dice, que el hablante asume con los actos de habla expresivos; pues éstos contienen la oferta de que el oyente, si lo desea, puede comprobar, atendiendo a la consistencia de la actuación del hablante, si éste piensa o no lo que dice⁴⁹.

Del significado de los actos de habla constatativos no se siguen en general obligaciones *especiales* de acción; del cumplimiento de las condiciones de aceptabilidad mencionadas bajo *a*) y *b*) sólo se siguen obligaciones relevantes para la interacción posterior en la medida en que hablante y oyente se obligan a basar su acción en interpretaciones de la situación que no contradigan los enunciados que se han aceptado como verdaderos.

Hemos distinguido los imperativos en sentido estricto, a los que el hablante vincula una pretensión de poder, de aquellos actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica. Mientras que las pretensiones de validez guardan una relación interna con razones, prestando al papel ilocucionario una fuerza motivadora de tipo racional, las pretensiones de poder, para poder imponerse, tienen que venir respaldadas por un potencial de sanción. Ello no obstante, las exigencias son susceptibles de una *normación de tipo secundario*. Para ilustrar esto, considérese la relación que existe entre las oraciones de intención y las declaraciones de intención. Las oraciones de intención pertenecen a la misma categoría que las oraciones exigitivas con que se forman los imperativos; pues las oraciones de intención pueden entenderse como exigencias interiorizadas que el hablante se dirige a sí mismo⁵⁰. Ciertamente que las exigencias son actos ilocucionarios, mientras que las oraciones de intención sólo reciben un papel ilocucionario cuando se transforman en *declaraciones de intención*. Mientras que los imperativos poseen por sí mismos una fuerza ilocucionaria aun cuando ésta haya de ser completada mediante sanciones, las oraciones de intención, que, por así decir, son como imperativos que hubieran quedado desprovistos *in foro interno* de su fuerza im-

⁴⁹ Sobre estas «obligaciones inmanentes al acto de habla», cfr. J. HABERMAS (1976 b), 252 ss.

⁵⁰ Cfr. más abajo, tomo II, pp. 49 ss.

perativa, pueden recuperar una fuerza ilocucionaria al quedar asociados a pretensiones de validez, ya sea en forma de actos de habla expresivos como:

[7] Te confieso que tengo la intención de...

o en forma de actos de habla normativos como:

[8] Declaro que tengo la intención de...

Con declaraciones como [8] el hablante contrae un compromiso normativo débil, al que, llegado el caso, el destinatario puede apelar de forma análoga a como puede hacerlo en caso de una promesa.

Conforme a este modelo de normación de las oraciones de intención pueden entenderse también la transformación de las exigencias simples en exigencias dotadas de autoridad normativa o de los simples imperativos en órdenes (*Befehle*). La exigencia [5], al quedar cargada de una pretensión normativa de validez se transforma en la orden [6]. Con ello cambia en las condiciones de aceptabilidad la componente que en cada caso representa *b*); las condiciones de sanción que respaldan la pretensión de poder del imperativo quedan sustituidas por condiciones racionalmente motivantes que llevan a la aceptación de una pretensión de validez susceptible de crítica. Y como esas condiciones pueden deducirse del papel ilocucionario mismo, la exigencia normada cobra una autonomía que no tiene el mero imperativo.

Con lo cual queda claro una vez más que sólo los actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica tienen, por así decirlo, por su propia fuerza, esto es, merced a la base de validez de una comunicación lingüística tendente de por sí al entendimiento, la capacidad de mover al oyente a la aceptación de la oferta que un acto de habla entraña, pudiendo con ello resultar eficaces como mecanismo de coordinación de las acciones⁵¹.

⁵¹ Como Schwab no distingue entre exigencias simples y normadas, entre imperativos y órdenes, ni entre las oraciones de intención empleadas monológicamente y las empleadas comunicativamente, es decir, entre intención y declaraciones de intención, establece entre los imperativos y las oraciones de intención un falso paralelo y distingue ambos de los actos de habla constatativos por la separación y ordenación jerárquica del éxito en lo tocante a validez y el éxito en lo tocante a cumplimiento.

Tras estas consideraciones, el concepto de acción comunicativa que introdujimos provisionalmente necesita de una precisión. En un principio contábamos como acción comunicativa todas aquellas interacciones en que los participantes coordinan sin reservas sus planes de acción individual sobre la base de un consenso comunicativamente alcanzado. Con la precisión «persecución, sin reserva alguna, de fines ilocucionarios» tratábamos de excluir los casos de acción estratégica latente en que el hablante utiliza *disimuladamente* los éxitos ilocucionarios para conseguir fines perlocucionarios. Ahora bien, las manifestaciones imperativas de voluntad son actos ilocucionarios con que el hablante declara *abiertamente* su propósito de influir sobre las decisiones de un interlocutor, habiendo de recurrir, eso sí, para poder imponer su pretensión de poder, al complemento que representan las sanciones. De ahí que con los imperativos en sentido estricto o con las exigencias no normadas los hablantes puedan perseguir sin reservas fines ilocucionarios y, sin embargo, estar actuando estratégicamente.

Para la acción comunicativa sólo pueden considerarse, pues, determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula las pretensiones de validez susceptibles de crítica. En los demás casos, cuando un hablante persigue con actos perlocucionarios fines no declarados frente a los que el oyente no puede tomar postura, o cuando persigue fines ilocucionarios frente a los que el oyente, como en el caso de los imperativos, no puede tomar una postura *basada en razones*, permanece baldío el potencial que la comunicación lingüística siempre tiene para crear un vínculo basado en la fuerza de convicción que poseen las razones.

[4] *Pretensiones de validez*.—Tras haber delimitado las acciones comunicativas de todos los demás tipos de acciones sociales por la fuerza vinculante o efecto de vínculo que posee la ilocución, lo más lógico es pasar a ordenar la diversidad de acciones comunicativas según los diversos tipos de actos de habla. Y como hilo conductor para la clasificación de los diversos tipos de actos de habla conviene recurrir a las opciones que tiene el oyente de tomar una postura afirmativa o negativa racionalmente motivada frente a la emisión de un hablante. En los ejemplos que hemos puesto, partíamos de que el hablante vincula a su emisión una única pretensión de validez. Con una promesa [1], reclama validez para una declaración de intención, con una or-

den [2] reclama validez para una exigencia, con una confesión [3] reclama validez para la expresión de sus sentimientos, con la predicción [4] reclama validez para un enunciado. Parejamente, cuando el destinatario toma postura con un «no», discute la rectitud de [1] y [2], la veracidad de [3], y la verdad de [4]. Pero este cuadro es incompleto, dado que todo acto de habla puede ser puesto en tela de juicio, esto es, puede ser rechazado como inválido bajo más de un aspecto.

Supongamos que el participante en un seminario no entiende la exigencia que le hace el profesor:

[7] Por favor, tráigame un vaso de agua,

como simple declaración imperativa de voluntad, sino que la entiende como un acto de habla realizado en actitud orientada hacia el entendimiento. Entonces, por lo que toca a su validez, este ruego puede ser rechazado en principio bajo tres aspectos. El estudiante, o puede poner en tela de juicio la rectitud normativa de la emisión:

[7'] No, usted no puede tratarme como si fuera su criado, o puede poner en cuestión la veracidad subjetiva de la emisión:

[7''] No, lo que usted pretende es dejarme en mal lugar ante mis compañeros participantes en el seminario,

o puede poner en cuestión que se cumplan determinados presupuestos de existencia:

[7'''] No, el grifo más próximo está muy lejos, y no podría estar de vuelta antes de que acabe la sesión.

En el primer caso se cuestiona que la acción del profesor sea correcta dentro del contexto normativo dado; en el segundo caso, se cuestiona que el profesor esté pensando en serio lo que dice, ya que se sospecha que lo que en realidad persigue es un determinado efecto perlocucionario; en el tercer caso, se cuestionan enunciados cuya verdad tiene que suponer el profesor en esa situación concreta.

Lo que este ejemplo demuestra es válido para *todos* los casos de actos de habla orientados al entendimiento. En los contextos de acción comunicativa los actos de habla pueden siempre ser rechazados bajo cada uno de esos *tres* aspectos: bajo el aspecto de la rectitud que el hablante reclama para su acción en relación con un determinado contexto normativo (e indirectamente, por tanto, para esas normas mismas); bajo el aspecto de la veracidad que el hablante reclama para la demostración que hace de unas vivencias subjetivas a las que él tiene un acceso privilegiado; y finalmente bajo el aspecto de la verdad que con su emisión el hablante reclama para un enunciado (o, en caso de actos de habla no constataivos, para las presuposiciones de existencia anejas al contenido del enunciado nominalizado).

Esta tesis tan fuerte podemos comprobarla valiéndonos de ejemplos cualesquiera y también puede hacerse plausible mediante consideraciones que nos reconducen al modelo bühleriano de las funciones del lenguaje.

El término «entendimiento» tiene el significado mínimo de que (a lo menos) dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entienden idénticamente una expresión lingüística. Ahora bien, el significado de una expresión elemental estriba en la aportación que ésta hace a un acto de habla aceptable. Y para entender lo que un hablante quiere decir con ese acto, el oyente tiene que conocer las condiciones bajo las que puede ser aceptado. En este sentido, ya la comprensión de una expresión elemental apunta más allá del significado mínimo de la expresión «entendimiento». Si el oyente, en efecto, acepta la oferta que un acto de habla entraña se produce entre (a lo menos) dos sujetos capaces de lenguaje y acción un *acuerdo*. Pero éste no solamente se basa en el reconocimiento intersubjetivo de una única pretensión de validez temáticamente subrayada, sino que tal consenso se busca simultáneamente en tres planos. Estos son fáciles de identificar intuitivamente, si se considera que la razón por la que en la acción comunicativa un hablante escoge una expresión lingüística inteligible es para entenderse *con* un oyente *sobre* algo y a la vez darse a entender a *sí mismo*. La intención comunicativa del hablante comprende, pues, *a*) el realizar un acto de habla que sea correcto en relación con el contexto normativo dado, para poder con ello establecer una relación interpersonal con el oyente, que pueda considerarse legítima; *b*) el hacer un enunciado *verdadero* (o presuposiciones de existencia *ajustadas*

a la realidad) para que el oyente pueda asumir y compartir el saber del hablante; y c) el expresar verazmente opiniones, intenciones, sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda fiarse de lo que oye. Pues bien, el que todo consenso normativamente alcanzado genere una comunidad intersubjetiva que cubre tres planos distintos: el de un acuerdo normativo, el de un saber proposicional compartido, y el de una mutua confianza en la sinceridad subjetiva de cada uno, es algo que a su vez puede explicarse recurriendo a las *funciones del entendimiento lingüístico*.

Como medio (*Medium*) en que se produce el entendimiento (*Verständigung*), los actos de habla sirven a) al establecimiento y renovación de relaciones interpersonales, en las que el hablante hace referencia a algo perteneciente al *mundo* de las ordenaciones legítimas; b) a la exposición o a la presuposición de estados y sucesos, en los que el hablante hace referencia al *mundo* de estados de cosas existentes y c) a la expresión de vivencias, esto es, a la presentación que el sujeto hace de sí mismo, en que el hablante hace referencia a algo perteneciente a su *mundo* subjetivo al que él tiene un acceso privilegiado. El acuerdo alcanzado comunicativamente se mide justo por estas tres pretensiones de validez susceptibles de crítica, ya que los actores, al entenderse entre ellos sobre algo y darse así a entender a sí mismos, no pueden menos de insertar sus actos de habla precisamente en estas tres relaciones con el mundo y reclamar para ellos validez bajo cada uno de estos aspectos. Quien rechaza la oferta hecha con un acto de habla que ha entendido, cuestiona por lo menos una de estas pretensiones de validez. Cuando el hablante rechaza un acto de habla por no considerarlo normativamente correcto, por considerarlo no verdadero, o por considerarlo no veraz, lo que está expresando con su «no» es que la emisión no cumple las funciones de asegurar una relación interpersonal, de servir a la exposición de un estado de cosas, o de manifestar vivencias subjetivas, y ello por no estar en concordancia, bien sea con *nuestro* mundo de relaciones interpersonales legítimamente ordenadas, o con el mundo de estados de cosas existentes, o con el mundo de vivencias subjetivas *propio de cada uno*.

Pero aunque los actos de habla orientados hacia el entendimiento están insertos siempre, según lo dicho, en una red compleja de referencias al mundo, de su papel ilocucionario (y, en condiciones estándar, del significado de su componente ilocucionario) se infiere bajo qué aspecto de validez quiere el hablante

que se entienda *preferentemente* su emisión. Cuando hace un enunciado, cuenta algo, explica algo, expone algo, predice algo, o discute algo, etc., busca un acuerdo con el oyente sobre la base del reconocimiento de una pretensión de verdad. Cuando el hablante emite una oración de vivencia, descubre, revela, confiesa, manifiesta, etc., algo subjetivo, el acuerdo sólo puede producirse sobre la base del reconocimiento de una pretensión de veracidad. Cuando el hablante hace un mandato o una promesa, nombra o exhorta a alguien, compra algo, se casa con alguien, etc., el acuerdo depende de que los participantes consideren normativamente correcta la acción. Estos modos fundamentales quedan plasmados de forma tanto más pura, cuanto más unívocamente se orienta el entendimiento por una única pretensión de validez dominante. De ahí que lo más adecuado sea empezar el análisis por los casos *puros o idealizados de actos de habla*. Me refiero:

- a los actos de habla constatativos en que se emplean *oraciones enunciativas elementales*;
- a los actos de habla expresivos en que aparecen *oraciones elementales de vivencia* (en primera persona del presente de indicativo); y
- a los actos de habla regulativos en que aparecen *oraciones exigitivas elementales* (como en el caso de las órdenes) u *oraciones elementales de intención* (como en el caso de las promesas).

Sobre cada uno de estos complejos existe una amplia literatura en filosofía analítica. En ésta se han desarrollado instrumentos y se han efectuado análisis que permiten explicar las pretensiones universales de validez por las que se orienta el hablante, y precisar las actitudes básicas que éste adopta en esa orientación. Se trata de la *actitud objetivante* con que un observador neutral se relaciona con algo que tiene lugar en el mundo; de la *actitud expresiva* con que el sujeto, al presentarse a sí mismo, descubre ante los ojos de un público algo de su mundo subjetivo al que tiene un acceso privilegiado; y finalmente, de la *actitud de conformidad* (o de crítica frente a las normas) con que el miembro de un grupo social cumple expectativas legítimas de comportamiento. A estas tres actitudes fundamentales les corresponde en cada caso un distinto concepto de «mundo».

Si representamos un acto de habla explícito cualquiera por Mp , siendo 'M' el componente ilocucionario y 'p' el componente proposicional⁵²; y si designamos por $M_{(c)}$ el uso cognitivo del lenguaje, por $M_{(e)}$ el expresivo y por $M_{(r)}$ el regulativo; entonces sirviéndonos de esas actitudes básicas podemos distinguir intuitivamente en qué sentido quiere el hablante que se interprete en cada caso el contenido proposicional. En una emisión válida de tipo $M_{(c)}$ p, 'p' significa un estado de cosas que *existe* en el mundo objetivo; en una emisión válida de tipo $M_{(e)}$ p, 'p' significa una vivencia subjetiva que el hablante manifiesta y que queda asignada a su *mundo subjetivo*; y en una emisión válida de tipo $M_{(r)}$ p, 'p' significa una acción que es reconocida como legítima en el mundo social.

La distinción de, precisamente, tres modos fundamentales de empleo del lenguaje orientado hacia el entendimiento, habría que razonarla en forma de una teoría desarrollada de los actos de habla. En este lugar no puedo hacer los análisis que serían menester, pero sí que quiero entrar en algunas objeciones que prima facie pueden hacerse contra el programa propuesto.

A. Leist ha formulado mi tesis fundamental del siguiente modo: «En todos los actos de habla de la acción orientada al entendimiento, que sean ilocucionarios, proposicionalmente diferenciados y no ligados institucionalmente, todos los hablantes y oyentes se suponen mutuamente al tanto de que hay que hablar inteligiblemente, de que hay que ser veraces, de que hay que considerar las respectivas emisiones como verdaderas y de que hay que considerar correcta una norma relevante para el acto de que se trate»⁵³. Esta formulación requiere por de pronto la precisión de que los actos de habla «orientados al entendimiento» los distingo, desde el punto de vista de una *teoría de la interacción*, de los actos de habla que quedan insertos en un contexto de acción estratégica, bien sea porque éstos, como acontece con los imperativos, sólo vayan asociados a pretensiones de poder y, por tanto, no puedan generar por sí solos un vínculo (*Bindung*) ilocucionario, ya sea porque el hablante persiga con tales emisiones fines perlocucionarios. En segundo lugar, yo no

⁵² E. STENIUS, «Mood and Language Game», *Synthese*, 17, 1967, 254 ss.; cfr. D. FØLLESDAL, «Comments on Stenius' "Mood and Language Game"», *Synthese*, 17, 1967, 275 ss.

⁵³ A. LEIST, «Was heisst Universalpragmatik?», en *Germanistische Linguistik*, Fasc. 5/6, 1977, 93.

utilizaría la expresión «se suponen mutuamente al tanto», proveniente de la semántica intencional, y hablaría en su lugar de «suposiciones compartidas». Además, la expresión «hay que» sugiere un sentido normativo; yo preferiría no contar con nada más que con connotaciones trascendentales de tipo débil y hablar de «condiciones generales» que tienen que cumplirse para llegar a un acuerdo comunicativo. Finalmente, echo de menos una jerarquización entre la corrección gramatical o inteligibilidad de la expresión lingüística como presupuesto de la comunicación, de un lado, y las pretensiones de veracidad, verdad proposicional y rectitud normativa, de otro. La aceptación de estas pretensiones genera un acuerdo entre H y O que sirve de base a obligaciones relevantes para la secuencia de la interacción. Y de estas obligaciones distingo, a su vez, la garantía que asume el hablante de desempeñar, llegado el caso, la pretensión de validez que plantea, así como la obligación recíproca que contrae el oyente cuando cuestiona una pretensión de validez.

Las objeciones de Leist se dirigen principalmente contra los supuestos

- de que *todos* los actos de habla orientados al entendimiento lleven anejas precisamente *tres pretensiones* de validez a);
- de que se pueda *discriminar suficientemente* entre las distintas pretensiones de validez b), y
- de que las pretensiones de validez tengan que ser analizadas en términos de *pragmática formal*, esto es, en el plano del empleo comunicativo de oraciones c).

ad a) ¿Puede sostenerse la *universalidad de la pretensión de verdad* cuando, como es evidente, los actos de habla no constatativos no llevan aneja pretensión de verdad alguna?⁵⁴. No cabe duda de que sólo a los actos de habla constatativos podemos asociar la pretensión de que el enunciado afirmado 'p' es verdadero. Pero también todos los demás actos de habla contienen un componente proposicional, normalmente en forma de una oración enunciativa nominalizada, 'que p'. Esto significa que también con los actos de habla no constatativos el hablante se refiere a estados de cosas, aunque no directamente, es decir, no en la actitud proposicional del que piensa, supone, sabe, o cree que

⁵⁴ LEIST (1977), 97 s.

es el caso que 'p'. Las actitudes proposicionales del hablante que en los actos de habla expresivos emplea oraciones de vivencia, o en los actos de habla regulativos oraciones exigitivas o de intención, son de otro tipo. No tienen como término la existencia del estado de cosas mencionado en el componente proposicional. Pero cuando el hablante, con un acto de habla no constatativo, dice que desea o aborrece algo, que va a hacer algo, o que se haga algo, *presupone* la existencia de *otros* estados de cosas a que no hace mención. Pertenece al concepto mundo objetivo el que los estados de cosas estén entre sí en conexión y no cuelguen aislados en el vacío. De ahí que el hablante asocie al componente proposicional de su acto de habla *presuposiciones de existencia* que, llegado el caso, pueden explicitarse en forma de oraciones asertóricas. En este sentido, también los actos de habla no constatativos hacen referencia a la verdad.

Por lo demás, esto no sólo vale de los actos de habla proposicionalmente diferenciados; también los actos ilocucionariamente abreviados, por ejemplo, el «hola» emitido como saludo, se entienden como cumplimiento de normas, a partir de las cuales puede *completarse* el contenido proposicional del acto de habla; en el caso del saludo, por ejemplo, se trata del bienestar del destinatario o de la confirmación de su *status* social. Entre las *presuposiciones de existencia* de un saludo figuran, entre otras, la presencia de una persona a quien le va bien o mal, su pertenencia a un determinado grupo social, etc.

Algo distinto es lo que acaece con la *universalidad de la pretensión de rectitud*. Contra ella puede objetarse que del significado de los actos de habla no regulativos no se desprende referencia alguna a contextos normativos⁵⁵. Y, sin embargo, muy a menudo, lo que uno cuenta a otro es «inoportuno», las informaciones «están fuera de lugar», las confesiones resultan «penosas», y la expresión de los propios sentimientos resulta «ofensiva». El que puedan resultar desafortunados bajo este aspecto no es en modo alguno externo a los actos de habla no-regulativos, sino algo que necesariamente se sigue de su carácter de actos de habla, puesto que de su componente ilocucionario se desprende que también con los actos de habla constatativos y expresivos el hablante entra en relaciones interpersonales; y éstas pertene-

⁵⁵ LEIST (1977), 109.

cen, se ajusten o no al contexto normativo vigente, al mundo de las ordenaciones legítimas.

También se ha puesto en duda que la *tabla de pretensiones de validez sea completa*. Si se la compara, por ejemplo, con los postulados conversacionales propuestos por Grice⁵⁶, pueden constatarse ciertos paralelos, pero también asimetrías. Así, por ejemplo, falta el equivalente del postulado de que la aportación que el hablante haga al tema resulte relevante en el contexto del diálogo. Pero aun prescindiendo de que tal exigencia de que la aportación al diálogo sea relevante, es el oyente quien la plantea, y de que se refiere a una secuencia (y no a un acto de habla particular) y no puede, por ende, ser sometida a un test sí/no, la universalidad de tal exigencia sería difícil de justificar. Pues es evidente que existen situaciones, como son, por ejemplo, las charlas entre amigos, o hasta ambientes culturales enteros, en donde incluso resulta obligada una cierta redundancia en las aportaciones que se hacen al habla⁵⁷.

ad b) Se han hecho también objeciones en relación con la posibilidad de una discriminación neta entre las pretensiones de verdad y de veracidad. ¿No debe un hablante que emita verazmente la opinión 'p' plantear a la vez una pretensión de verdad para 'p'? Parece imposible «esperar de H que diga la verdad en un sentido distinto de que quiere decir la verdad —y esto no significa otra cosa que ser veraz»⁵⁸. Esta objeción no se refiere a la clase de los actos de habla expresivos en su totalidad, sino a aquellas emisiones en cuyo componente proposicional aparecen verbos cognoscitivos en primera persona del presente de indicativo (como yo pienso, o sé, o creo, o sospecho, u opino que 'p'). Pues no cabe duda de que entre estas actitudes proposicionales que pueden expresarse por medio de verbos cognoscitivos y los actos de habla constatativos se da a la vez también una relación interna. Si alguien afirma, o constata, o describe

⁵⁶ H. P. GRICE, «Logic and Conversation», en P. COLE y J. L. MORGAN (eds.), *Syntax and Semantics*, 3, Nueva York, 1974, 41 ss.; A. P. MARTINICH, «Conversational Maxims and some Philosophical Problems», *Philos. Quart.*, 30, 1980, 215 ss.

⁵⁷ Para otras objeciones de este tipo, cfr. J. THOMPSON, «Universal Pragmatics», en D. HELD y J. THOMPSON (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, 1982.

⁵⁸ LEIST (1977), 102; K. GRAHAM, «Belief and the Limits of Irrationality», *Inquiry*, 17, 1974, 315 ss.

que *p'*, entonces, simultáneamente, piensa, o sabe o cree 'que *p'*'. Ya Moore⁵⁹ había llamado la atención sobre el carácter paradójico de emisiones tales como

(9⁺) Está lloviendo, pero yo no creo que esté lloviendo.

A pesar de estas conexiones internas, con la negación de:

[9] Está lloviendo,

un oyente puede estar rechazando dos pretensiones de *validez* distintas. Con su toma de postura negativa puede querer decir, tanto

[9'] No, eso no es verdad,

como también

[9''] No, no puedes estar pensando lo que dices.

En el primer caso, el oyente está entendiendo [9] como una emisión constatativa, y en el segundo, como una emisión expresiva. Salta a la vista que ni la negación del enunciado '*p*' implica la negación de la creencia de 'que *p*' ni, a la inversa, [9''] implica la postura [9']. De todos modos, el oyente puede suponer que *cuando* el hablante afirma '*p*' también cree 'que *p*'. Pero ello ni quita ni pone en el hecho de que la pretensión de verdad se refiere a la existencia del estado de cosas '*p*', mientras que la pretensión de veracidad sólo tiene que ver con la manifestación de la opinión o de la creencia de 'que *p*'. Un asesino que hace una confesión puede pensar lo que dice y, sin embargo, sin pretenderlo, estar diciendo algo falso. Puede también, sin pretenderlo, decir la verdad y, sin embargo, estar ocultando lo que sabe acerca de los hechos y, por consiguiente, estar mintiendo. Un juez que dispusiera de la evidencia suficiente podría criticar en el primer caso la emisión veraz como falsa y en el otro desenmascarar la emisión verdadera como no veraz.

Tugendhat trata, por el contrario, de arreglárselas con una sola pretensión de validez⁶⁰. Arranca de la extensa discusión en

⁵⁹ A este mismo argumento se remite SEARLE en *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979.

⁶⁰ E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, 1979, lecciones quinta y sexta.

torno a la cuestión wittgensteiniana de la imposibilidad de un lenguaje privado para mostrar que oraciones de vivencia tales como:

[10] Me duele,

[11] Temo que se me haga violencia,

llevan aneja la misma pretensión de validez asertórica que las oraciones enunciativas del mismo contenido proposicional:

[12] Le duele,

[13] Teme que se le haga violencia,

donde los correspondientes pronombres personales de primera y tercera persona se supone que tienen la misma referencia.

Si Tugendhat está en lo cierto con esta tesis asimilativa de la pretensión de veracidad a la de verdad, entonces la negación de [10] o de [11] tiene el mismo sentido que la negación de [12] o de [13]. Sería redundante postular una pretensión de veracidad aparte de la de verdad.

Lo mismo que Wittgenstein, Tugendhat parte de un gesto expresivo, del grito «¡ay!», e imagina que esta expresión lingüísticamente rudimentaria de dolor es sustituida por una emisión expresiva que viene representada a nivel semántico por la oración de vivencia [10]. A tales oraciones de vivencia, Wittgenstein les niega el carácter de enunciados⁶¹. Supone que entre esas dos formas no-cognitivas de expresar el dolor —el gesto y la oración— no hay solución de continuidad. Para Tugendhat, en cambio, la diferencia categorial estriba en que la oración de vivencia puede ser falsa, pero no el gesto. Su análisis conduce al resultado de que con la transformación del grito en una oración de vivencia, sinónima del grito, «se genera una expresión que, aunque se utiliza según las mismas reglas que el grito, es verdadera cuando se la emplea correctamente; y así tenemos el caso único de oraciones asertóricas que pueden ser verdaderas o falsas, y que, sin embargo, no son cognitivas»⁶². De ahí que ora-

⁶¹ L. WITTGENSTEIN, papeletas 404, 549, en *Schriften*, V, Francfort, 1970, 369 y 398.

⁶² TUGENDHAT (1979), 131.

ciones de vivencia como [10] *no* puedan distinguirse de las oraciones enunciativas del mismo contenido proposicional como [12] por medio del criterio de su susceptibilidad o no susceptibilidad de verdad. Ambas pueden ser verdaderas o falsas. Sin embargo, las oraciones de vivencia ofrecen la peculiaridad de que expresan un «saber incorregible» y de que, por tanto, con tal de que se las emplee correctamente, *tienen que* ser verdaderas. Entre las oraciones [10] y [12] se da una «simetría veritativa» en el sentido de que [12] es verdadera siempre que [10] sea empleada correctamente.

Para Tugendhat esta situación se explica por la peculiaridad del término singular «yo», con que el hablante se designa a sí mismo, sin poder, empero, identificarse a la vez a sí mismo. Pero aunque esta tesis fuera aceptable, con ella no se solventa el problema de cómo explicar que una oración tenga carácter asertórico, y sea, por tanto, susceptible de verdad, sin ser, no obstante, cognitiva, esto es, sin que se la pueda emplear para reflejar estados de cosas existentes.

En general, las reglas de uso de las oraciones asertóricas *remiten* a un conocimiento; sólo en el caso de las oraciones expresivas, el empleo correcto de la expresión lingüística *garantizaría* también su verdad. Pero un oyente que quiera *comprobar* si un hablante le engaña con la oración [10] tiene que *examinar* si la oración [12] es o no verdadera. Con ello queda de manifiesto que las oraciones expresivas de primera persona no tienen por objeto expresar conocimientos; que, en el mejor de los casos, la pretensión de verdad que aquí se les atribuye, la *toman prestada* de las correspondientes oraciones enunciativas de tercera persona; pues sólo éstas pueden *representar* el estado de cosas a cuya existencia se refiere la pretensión de verdad. Así, Tugendhat se ve en el dilema de tener que dar una caracterización contradictoria de lo que el hablante quiere decir con las oraciones de vivencia. Por un lado, tendría que tratarse de un saber que el hablante pretende válido en el sentido de proposicionalmente verdadero; por otro, este saber no puede tener el *status* de un conocimiento, porque los conocimientos sólo pueden reflejarse en oraciones asertóricas que pueden en principio ser cuestionadas como falsas. Pero este dilema sólo aparece cuando la pretensión de validez, análoga a la de verdad, que es la *veracidad*, es identificada con la pretensión de verdad. El dilema se

resuelve en cuanto se pasa del plano semántico al plano pragmático y en vez de oraciones se comparan actos de habla:

[14] Debo confesarte que me duele desde hace unos días.

[15] Puedo informarte que le duele desde hace unos días,

(donde se supone que el pronombre personal de primera persona de [14] y el pronombre personal de tercera persona de [15] tienen la misma referencia). Queda entonces claro desde el primer momento que el hablante, en caso de que [14] no sea válida, está engañando al oyente, mientras que en caso de que [15] no sea válida, está diciendo al oyente algo falso sin que tenga por qué mediar una intención de engañar. Es, pues, legítimo postular para los actos de habla expresivos una pretensión de validez *distinta* que para los actos de habla constatativos del mismo significado. En un pasaje de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se acerca mucho a esta manera de ver las cosas cuando muestra, analizando el caso de una confesión, que las emisiones expresivas no tienen un sentido descriptivo, es decir, no son susceptibles de verdad, y que, *sin embargo*, pueden ser *válidas o inválidas*: «Cuando se trata de la verdad de la *confesión* de que estaba pensando tal o cual cosa, los criterios no son la *descripción* verídica de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en reproducir correctamente y con seguridad proceso alguno. Radica más bien en las particulares consecuencias que pueden sacarse de una confesión cuya verdad viene garantizada por unos particulares criterios, que son los de *veracidad*»⁶³.

ad c) Con estos argumentos entramos ya en el tercer grupo de objeciones, que se dirigen contra el planteamiento del análisis de las pretensiones de validez en términos de pragmática formal. Estas pretensiones de validez, que a la manera de pretensiones jurídicas, conciernen a las relaciones entre personas y que tienen como meta que se las reconozca intersubjetivamente, versan

⁶³ WITTGENSTEIN (160), 535; cfr. también: ST. HAMPSHIRE, *Feeling and Expression*, Londres, 1961; B. AUNE, «On the Complexity of Avowals», en M. BLACK (ed.), *Philosophy in America*, Londres, 1965, 35 ss.; D. GUSTAFSON, «The Natural Expression of Intention», *Philos. Forum*, 2, 1971, 299 ss.; ID., «Expressions of Intentions», *Mind*, 83, 1974, 321 ss.; N. R. NORRICK, «Expressive Illocutionary Acts», *J. of Pragmatics*, 2, 1978, 277 ss.

sobre la validez de expresiones simbólicas: en el caso estándar, sobre la validez de la oración de contenido proposicional subordinada al componente ilocucionario. De ahí que parezca puesto en razón considerar una pretensión de validez como un fenómeno complejo y derivado, que puede reducirse al fenómeno subyacente del cumplimiento de las condiciones de validez de las oraciones. Pero entonces, ¿no habrá que buscar estas condiciones en el plano semántico del análisis de las oraciones enunciativas, de las oraciones de vivencia, de las oraciones exigitivas, de las oraciones de intención, y no en el plano pragmático del empleo de estas oraciones en actos de habla constatativos, expresivos y regulativos? ¿Es que una teoría de los actos de habla que para explicar el vínculo que la ilocución tiene como efecto, recurra a la garantía que ofrece el hablante en orden a la validez de lo dicho y a la correspondiente motivación racional del oyente, no se ve remitida precisamente a una teoría del significado que a su vez explique bajo qué condiciones son válidas las oraciones empleadas?

En este litigio, no se trata sólo de delimitar parcelas ni de definiciones nominales, sino que lo que verdaderamente está en cuestión es si el *concepto de validez* de una oración puede explicarse con independencia del *concepto de desempeño* (*Einlösung*) de la *pretensión de validez* que esa oración plantea. Yo sostengo que esto no es posible. Las investigaciones de tipo semántico de las oraciones descriptivas, expresivas y normativas, cuando se las desarrolla consecuentemente, obligan a mudar de plano analítico. El análisis de las condiciones de validez de las oraciones nos empuja *de por sí* a un análisis de las condiciones del reconocimiento intersubjetivo de las correspondientes pretensiones de validez. Ejemplo de ello es el desarrollo de la semántica veritativa por M. Dummett⁶⁴.

Dummett parte de la distinción entre las condiciones que tiene que satisfacer una oración asertórica para ser verdadera y el conocimiento que el hablante que afirma la oración como verdadera tiene de esas condiciones de verdad que simultáneamente determinan el significado de la oración. El conocimiento de las condiciones de verdad consiste en *saber cómo comprobar* si en un caso dado se cumplen o no. A la versión ortodoxa de la se-

⁶⁴ M. DUMMETT, «What is a Theory of Meaning?», en G. EVANS y J. McDOWELL (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, 67 ss.

mántica veritativa, la cual trata de explicar la comprensión del significado de las oraciones por el conocimiento de las condiciones de verdad, le subyace el supuesto poco realista de que para todas las oraciones o, a lo menos, para todas las oraciones asertóricas, disponemos de procedimientos con que decidir en efecto si se cumplen o no en cada caso esas condiciones. Este supuesto se basa tácitamente en una teoría empirista del conocimiento, que atribuye un papel fundamental a las oraciones predicativas simples de un supuesto lenguaje observacional. Ahora bien, ni siquiera el juego de argumentación que Tugendhat postula para la verificación de esas oraciones aparentemente elementales, consta de un procedimiento de decisión que pudiera emplearse como un algoritmo, esto es, del que pudiera hacerse uso de modo que por principio quedaran excluidas exigencias de fundamentación más vastas⁶⁵. En el caso de oraciones potenciales irreales, en el caso de oraciones universales de existencia y en el caso de oraciones dotadas de un índice temporal (y en general en el caso de todas las oraciones que se refieren a espacios y tiempos actualmente inaccesibles) resulta particularmente claro que no disponemos de procedimientos efectivos de decisión: «La dificultad surge porque el lenguaje natural está lleno de oraciones que no son efectivamente decidibles, de oraciones para las que no existe un criterio efectivo con que determinar si se cumplen o no sus condiciones de verdad»⁶⁶.

Y como quiera que en muchos casos, si no en la mayoría, el conocimiento de las condiciones de verdad de las oraciones asertóricas resulta *problemático*, Dummett subraya la diferencia que existe entre el conocimiento de las condiciones que hacen verdadera una oración y las razones que legitiman a un hablante a afirmar la oración como verdadera. Y apoyándose en supuestos fundamentales del intuicionismo reformula después la teoría del significado de la siguiente forma: «... la comprensión de un enunciado consiste en la capacidad de reconocer todo cuanto pueda considerarse que lo verifica, es decir, todo lo que pueda considerarse que establece concluyentemente su verdad. No es necesario que tengamos medios de decidir la verdad o la falsedad del enunciado, sino sólo que seamos capaces de reconocer cuándo

⁶⁵ TUGENDHAT (1976), 256 ss.

⁶⁶ DUMMETT (1976), 81.

ha quedado establecida su verdad»⁶⁷. A la comprensión de una oración pertenece la capacidad de reconocer *razones* con las que podría *desempeñarse* la *pretensión* de que sus condiciones de verdad se cumplen. Para explicar el significado de una oración, esta teoría, pues, sólo recurre ya de forma indirecta al conocimiento de las condiciones de su validez; a lo que recurre de forma directa es al conocimiento de las razones de que objetivamente dispone un hablante para desempeñar una pretensión de validez.

Ahora bien, es posible que un hablante pudiera obtener tales razones por medio de un procedimiento aplicable monológicamente; si así fuera, la explicación de las condiciones de verdad en términos de justificación de una pretensión de validez no tendría por qué forzarnos a pasar del plano semántico de las oraciones al plano pragmático del empleo comunicativo de esas oraciones. Pero Dummett insiste en que el hablante no puede llevar a cabo las verificaciones precisas de forma deductivamente concluyente según reglas de inferencia lógica. El conjunto de razones en cada caso disponibles está circunscrito por las relaciones internas de un universo de estructuras lingüísticas que sólo se pueden recorrer de forma argumentativa. Dummett lleva tan lejos esta idea, que a la postre abandona por completo la idea básica del verificacionismo: «Una teoría verificacionista se aproxima tanto como puede hacerlo cualquier otra teoría plausible del significado a una explicación del significado de una oración en términos de las razones en virtud de las cuales esa oración puede ser aseverada; por supuesto que ha de distinguir entre las razones efectivas del hablante que no sean concluyentes, o que puedan ser indirectas, y la clase de razones directas y concluyentes en términos de las cuales se da el significado, particularmente en el caso de oraciones tales como las que aparecen en futuro, para las que el hablante no puede tener en el momento en que las emite, razones del segundo tipo. Pero una teoría falsacionista [...] vincula el contenido de una aserción al compromiso que el hablante contrae al hacer esa aserción; una aserción es una especie de apuesta de que el hablante no resultará equivocado»⁶⁸.

Entiendo esto como una referencia a la naturaleza fabilista del desempeño discursivo de pretensiones de validez. En este lu-

⁶⁷ DUMMETT (1976), 110 s.

⁶⁸ DUMMETT (1976), 126.

gar no puedo entrar en los detalles de la teoría del significado de Dummett. Lo importante es sólo que la pretensión ilocucionaria de validez que el hablante plantea en relación con una oración, puede, en principio, ser criticada. En todo caso, esta versión revisada de la semántica veritativa da cuenta de la circunstancia de que las condiciones de verdad no puedan explicarse con independencia de saber cómo hay que proceder para decidir la correspondiente pretensión de verdad. Entender una afirmación significa saber cuándo un hablante tiene buenas razones para salir garante de que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado que afirma.

E igual que en el caso de las oraciones asertóricas, también en el caso de las oraciones expresivas y normativas puede mostrarse que un análisis de enfoque semántico acaba empujándonos allende sí mismo. Precisamente la discusión a que ha dado lugar el análisis wittgensteiniano de las oraciones de vivencia nos permite ver que la pretensión vinculada a las manifestaciones expresivas va dirigida genuinamente a *los otros*. Y aparte de eso, el propio sentido de la función expresiva habla en favor de un uso primariamente comunicativo de estas expresiones⁶⁹. Más claro aún es el carácter intersubjetivo de la validez de las normas. También aquí el análisis, aun cuando parta de los predicados simples que se aplican a las reacciones afectivas, aparentemente subjetivas, a que dan lugar las ofensas o atentados contra la integridad personal, acaba conduciendo gradualmente a descubrir el sentido intersubjetivo, suprapersonal, de las categorías morales⁷⁰.

[5] *De la clasificación de los actos de habla*.—Si es cierta nuestra tesis de que la validez de los actos de habla orientados al entendimiento es susceptible de crítica exactamente bajo tres aspectos universales de validez, cabe sospechar la existencia de un sistema de pretensiones de validez, que estará también a la base de la diferenciación de tipos de actos de habla. La tesis de universalidad también tendría entonces consecuencias para la

⁶⁹ P. M. S. HACKER, *Illusion and Insight*, Oxford, 1972, capítulos VIII y IX.

⁷⁰ Un convincente ejemplo lo representa el análisis que hace P. F. STRAWSON de los resentimientos provocados por violaciones morales, en *Freedom and Resentment*, Londres, 1974.

tentativa de clasificar los actos de habla desde un punto de vista teórico. Hasta aquí he hecho un uso informal de la división de los actos de habla en regulativos, expresivos y constatativos. En lo que sigue voy a tratar de justificarla por vía de una discusión crítica con *otros* intentos de clasificación.

Como es sabido, al final de su serie de lecciones *How to do things with words?*, Austin hizo un primer intento de tipologización de los actos de habla. Ordenaba los actos ilocucionarios valiéndose de los verbos realizativos, y distinguía cinco tipos (a saber: «Verdictives», «exercitives», «commissives», «behabitives» y «expositives», sin negar el carácter provisional de esta división⁷¹. En realidad Austin sólo da un criterio de delimitación unívoco para la clase de los «commissives» (compromisorios): con las promesas, las amenazas, las declaraciones de intención, los votos, los contratos, etc., el hablante se obliga a realizar determinadas acciones en el futuro. El hablante contrae un compromiso normativo que le obliga a actuar de una determinada manera. Las clases restantes, aun teniendo en cuenta el carácter descriptivo de la división, no están definidas de forma satisfactoria. No cumplen las exigencias⁷² de distinción y disyuntividad; la clasificación de Austin no obligan a asignar siempre fenómenos diversos a categorías diversas o cada fenómeno a una sola categoría.

La clase de los «verdictives» (judicativos) comprende las emisiones en que se consignan «juicios» en el sentido de una ordenación por grados o de una valoración. Austin no distingue aquí entre las evaluaciones de contenido descriptivo y las de contenido normativo. Se produce, pues, un solapamiento tanto con los «expositives» (expositivos) como con los «exercitives» (ejercitativos). La clase de los «exercitives» (ejercitativos) comprende, por de pronto, todos los declarativos, es decir, las expresiones de decisiones dotadas de autoridad institucional, casi siempre reguladas también jurídicamente (como condenas, adopciones, nombramientos, designaciones, dimisiones, etc.). Se producen solapamientos no solamente con «verdictives» (judicativos) como «llamar» («yo lo llamaría emprendedor») y «caracterizar», sino también con los «behabitives» (comportativos) como, por ejemplo, «protestar».

⁷¹ AUSTIN (1962), 150 ss.

⁷² De todos modos, no deberían imponerse condiciones tan fuertes como las que impone Th. B. BALLMER, «Probleme der Klassifikation von Sprechakten», en GREWENDORF (1979), 247 ss.

Estos «behabitives» (comportativos) forman por su parte una clase cuya composición es bastante heterogénea. Junto a expresiones de manifestaciones estandarizadas de sentimientos como son las quejas y condolencias, contienen tanto expresiones de emisiones institucionalmente ligadas (felicitaciones, maldiciones, brindis, bienvenidas) como expresiones de actos de satisfacción (disculpas, agradecimientos, reparaciones de todo tipo). Finalmente, la clase de los «expositives» (expositivos) no discrimina entre los constatativos, que sirven para presentar estados de cosas, y los comunicativos, como son las preguntas, las réplicas, las interpelaciones, las citas, etc., que se refieren al habla misma. Y de éstos hay que distinguir a su vez las expresiones con que designamos la realización de operaciones tales como inferir, identificar, calcular, etc.

Searle ha tratado de dar una forma más precisa a esta clasificación de Austin⁷³. No se guía ya por una lista de verbos realizativos que hayan podido formarse en una determinada lengua, sino por las intenciones o metas ilocucionarias que un hablante persigue con los distintos tipos de actos de habla, con independencia de las formas en que éstos se realicen en cada lengua particular. Y llega a una clasificación manejable e intuitivamente convincente: constatativos, compromisorios, directivos, declarativos y expresivos. Como clase bien definida Searle introduce en primer lugar los actos de habla constatativos (o representativos). Toma también de Austin la clase de los compromisorios y los contrapone a los directivos; mientras que con los primeros es el hablante mismo quien se obliga a una acción, con los segundos trata de mover al oyente a realizar una determinada acción. Entre los directivos cuenta Searle las disposiciones, los ruegos, las órdenes, los requerimientos, las invitaciones, y también las preguntas y los rezos. Pero no discrimina entre las exigencias normadas, como son las solicitudes, las reprensiones, los mandatos, etc., de un lado, y los imperativos simples, esto es, las manifestaciones de voluntad no dotadas de autoridad, de otro. De ahí que el deslinde que establece entre los directivos y los declarativos tampoco resulte del todo preciso. Las emisiones declarativas requieren, ciertamente, instituciones que aseguren el carácter normativamente vinculante (por ejemplo, de los nombramientos,

⁷³ J. SEARLE, «A Taxonomy of illocutionary Acts», en J. SEARLE, *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979, 1 ss.

las dimisiones, las declaraciones de guerra, los despidos); pero su sentido normativo es similar al de las órdenes y mandatos. La última clase comprende los actos de habla expresivos. Estos vienen definidos por el objetivo de que el hablante exprese sinceramente con ellos sus actitudes psíquicas. Sin embargo, Searle no se mueve con seguridad en la aplicación de este criterio; se echan de menos casos típicos como son las confesiones, las confidencias, las revelaciones, etc. Se mencionan las quejas y los testimonios de congratulación y condolencia. Y es evidente que Searle se ve inducido por la caracterización que Austin hace de los «behavitives» (comportativos) a encajar también en esta clase actos de habla institucionalmente ligados como son las felicitaciones y los saludos.

Esta versión, depurada por Searle, de los tipos austinianos de actos de habla caracteriza la situación de partida de una discusión que se ha desarrollado en dos direcciones distintas. La primera viene caracterizada por los propios esfuerzos de Searle por dar una fundamentación ontológica a esos cinco tipos de actos de habla; la segunda viene definida por la tentativa de reconstruir la clasificación de los actos de habla desde el punto de vista de la pragmática empírica, de modo que pueda servir para el análisis de las secuencias de actos de habla en la comunicación cotidiana.

En esta última línea se mueven los trabajos de lingüistas y sociolingüistas como Wunderlich, Campbell y Kreckel⁷⁴. La pragmática empírica concibe los plexos de vida social como acciones comunicativas que se van entretejiendo en los espacios sociales y en las épocas históricas. El conjunto de fuerzas ilocucionarias que cada lengua particular realiza refleja la estructura de estas redes de acción. Las posibilidades lingüísticas de realizar actos ilocucionarios, bien sea en forma de modos gramaticales consolidados, bien sea en las formas, más flexibles, de verbos realizativos, de partículas, de entonación de las frases, etc., ofrecen esquemas para el establecimiento de relaciones interpersonales.

⁷⁴ D. WUNDERLICH, «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung», en WUNDERLICH (1976), 51 ss.; ID., «Was ist das für ein Sprechakt», en GREWENDORF (1979), 275 ss.; ID., «Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen», en H. LENK (1980), 381 ss.; B. G. CAMPBELL, «Toward a workable taxonomy of illocutionary forces», *Language and Style*, VIII, 1975, 3 ss.; M. KRECKEL, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Londres, 1981.

Las fuerzas ilocucionarias constituyen los puntos nodales de las redes de socialización (*Vergesellschaftung*) * comunicativa; el léxico ilocucionario representa, por así decirlo, las superficies de intersección en que se compenetran el lenguaje y los órdenes institucionales de una sociedad. Esta infraestructura social del lenguaje está ella misma en flujo; varía con las instituciones y formas de vida. Pero en estas variaciones cristaliza también una creatividad lingüística que suministra nuevas formas de expresión con que dominar innovadoramente situaciones no previstas⁷⁵.

Para una clasificación pragmática de los actos de habla son importantes los indicadores relativos a las dimensiones generales de la situación de habla. En la *dimensión temporal* se plantea la cuestión de si los participantes se orientan más bien hacia el futuro, hacia el pasado o por el presente, o de si los actos de habla son neutrales en cuanto al tiempo. En la *dimensión social* se plantea la cuestión de si las obligaciones relevantes para la secuencia de la interacción afectan principalmente al hablante, al oyente o a ambos a la par. Y en la *dimensión objetiva* se plantea la cuestión de si el centro de gravedad temático reside en los objetos, o en las acciones, o en los actores mismos. M. Kreckel utiliza estos indicadores para una propuesta de clasificación que sirve de base a su análisis de las comunicaciones cotidianas (figura 15).

La ventaja de esta clasificación y de otras similares radica, ciertamente, en que sirven de hilo conductor para confeccionar sistemas de descripción etno- y sociolingüísticos, y en que se ajustan más a la complejidad de las escenas naturales que aque-

* Aunque el autor emplea a veces el término *Vergesellschaftung* en el sentido que suele reservar para el término *Sozialisation* (socialización del individuo), por lo general lo emplea en el sentido más amplio (que incluye el anterior) de formación y reproducción de patrones de interacción social. Y en este sentido habla de la acción comunicativa «como principio de socialización». [N. del T.]

⁷⁵ Una medida de la flexibilidad de una sociedad es la participación que los actos de habla más o menos ligados, idiomáticamente fijados, ritualizados, tienen en la totalidad de posibilidades ilocucionarias de que puede hacerse uso. Así, WUNDERLICH (1976, 86 ss.) distingue los actos de habla según tiendan a depender de normas de acción o de situaciones de acción; CAMPBELL (1975) utiliza para ello las dimensiones «institucional vs. vernacular» y «positional vs. interactional». Relevante en este sentido es también la dimensión «iniciativo vs. reactivo» (WUNDERLICH [1976], 59 ss.).

	Hablante (H)	Oyente (O)
	Orientado al conocimiento (C)	Orientado al conocimiento (C)
<i>Presente</i>	¿Indica el hablante que se compromete con el mensaje del oyente? Ejemplos: estar de acuerdo reconocer rechazar	¿Trata el hablante de influir sobre la visión que el oyente tiene del mundo? Ejemplos: aseverar argumentar declarar
	Orientado a la persona (P)	Orientado a la persona (P)
<i>Pasado</i>	¿Se refiere el hablante a sí mismo y/o a su acción pasada? Ejemplos: justificar defenderse lamentar	¿Se refiere el hablante a la persona del oyente y/o a su acción pasada? Ejemplos: acusar criticar ridiculizar
	Orientado a la acción (A)	Orientado a la acción (A)
<i>Futuro</i>	¿Se compromete el oyente a una acción futura? Ejemplos: prometer negarse acceder	¿Trata el hablante de hacer que el oyente haga algo? Ejemplos: aconsejar desafiar ordenar

De: KRECKEL (1981), 188.

Fig. 15. CLASIFICACIÓN SEGÚN TRES INDICADORES PRAGMÁTICOS

Las otras tipologías que más bien parten de los propósitos y fines ilocucionarios que de las características de la situación. Pero el precio a que ha de pagarse esta ventaja es la renuncia a la evidencia intuitiva que poseen las clasificaciones que parten de un análisis semántico y que dan cuenta de las funciones elementales del lenguaje (la exposición de estados de cosas, la expresión de vivencias, y el de establecimiento de relaciones interpersonales). Las clases de actos de habla obtenidas inductivamente y formadas de acuerdo con indicadores pragmáticos, no

llegan a condensarse en tipos intuitivos; les falta esa fuerza iluminadora capaz de transfigurar nuestras intuiciones, que sólo la teoría puede proporcionar.

Ese paso a una *tipología de los actos de habla de motivación teórica* lo da Searle, caracterizando ontológicamente los propósitos y actitudes ilocucionarios que un hablante persigue o adopta cuando realiza actos de habla constataivos, directivos, compromisorios, declarativos y expresivos. Se sirve para ello del conocido modelo que define el mundo como totalidad de estados de cosas existentes, que sitúa al hablante/actor como una instancia fuera del mundo, y que entre actor y mundo sólo permite dos relaciones mediadas lingüísticamente, a saber: la relación cognoscitiva de constatación de hechos y la relación intervencionista de realización de un fin. Los propósitos ilocucionarios pueden caracterizarse por la dirección en que han de ponerse en concordancia oraciones y hechos. La flecha hacia abajo ↓ indica que las oraciones han de acomodarse a los hechos; la flecha en sentido opuesto ↑ indica que los hechos han de acomodarse a las oraciones. La fuerza asertórica de los actos de habla constataivos y la fuerza imperativa de los actos de habla directivos puede entonces expresarse de la siguiente forma:

Constataivos	—	↓ C(p)
Directivos	!	↑ I(O efectúa p)

donde C representa cogniciones, o las actitudes proposicionales de opinar, pensar, creer, etc.; e I, intenciones o las actitudes proposicionales de querer, desear, tener el propósito de, etc. La fuerza asertórica significa que H plantea a O una pretensión de verdad en relación con *p*, es decir, sale garante de que la oración enunciativa concuerda con los hechos (↓); la fuerza imperativa significa que H plantea a O una pretensión de poder en relación con la imposición de «O efectúa *p*», es decir, sale garante de que los hechos concuerden con la oración de exigencia (↑). Al describir las fuerzas ilocucionarias por medio de las relaciones entre lenguaje y mundo, Searle recurre a las condiciones de validez de las oraciones enunciativas y exigitivas. Los puntos de vista teóricos para la clasificación de los actos de habla los toma, pues, de la *dimensión de la validez*. Pero se limita a la perspectiva del hablante y no presta atención a la dinámica de la discusión y al reconocimiento intersubjetivo de pre-

tensiones de validez, es decir, a la *formación de consenso*. El modelo de Searle, al centrarse solamente en las dos relaciones lingüísticamente mediadas entre un actor solitario y un único mundo, el objetivo, no deja espacio para la relación intersubjetiva entre participantes en la comunicación que se entienden entre sí sobre algo en el mundo. En el desarrollo del modelo se hace patente la estrechez del supuesto ontológico en que se funda.

Los actos de habla compromisorios parecen en principio ajustarse sin esfuerzo al modelo; con esos actos de habla H sale garante ante O de que los hechos queden en concordancia con la oración de intención que se emite (↑):

Compromisorios C

↑ I(H efectúa p)

Pero ya vimos al analizar el empleo que se hace de las oraciones de intención en las declaraciones de intención que para explicar la fuerza ilocucionaria de los actos de habla compromisorios no basta con las condiciones de cumplimiento de la intención declarada. Es eso, sin embargo, lo que se quiere decir con ↑. Con los actos de habla compromisorios el hablante *ata* o vincula su voluntad en el sentido de una *obligación normativa*; y las condiciones de *fiabilidad de una declaración de intención* son de un tipo totalmente distinto que las condiciones que el hablante cumple cuando como actor realiza su intención. Searle tendría que distinguir las condiciones de validez de las condiciones de éxito.

De forma similar habíamos distinguido las exigencias normadas, como son los mandatos, las órdenes, las disposiciones, etc., de los meros imperativos; con las primeras el hablante plantea una pretensión de validez normativa, con los segundos una pretensión de poder sancionada externamente. De ahí que ni siquiera el sentido imperativo de las exigencias simples pueda explicarse mediante las condiciones de cumplimiento de las oraciones de imperativo que se emplean en ellas. Y aun cuando esto bastara, a Searle le sería difícil limitar la clase de los directivos a la clase de los imperativos en sentido estricto y deslindarla frente a los preceptos o a las órdenes, ya que su modelo no admite condiciones para la validez (o para el cumplimiento) de las normas. Este defecto se hace particularmente notorio en cuanto Searle trata de dar acomodo en su construcción a los actos de habla declarativos.

Salta a la vista que la fuerza ilocucionaria de una declaración de guerra, de una dimisión, de la apertura de una sesión, de la lectura de un proyecto de ley, etc., no puede interpretarse según ese esquema de dos direcciones de adaptación. Cuando un hablante crea hechos institucionales, no se está relacionando con algo en el mundo objetivo, sino que actúa en concordancia con los órdenes legítimos del mundo social e inicia al propio tiempo nuevas relaciones interpersonales. De ahí que el que Searle se vea en la necesidad de simbolizar este sentido, el cual pertenece a un mundo *distinto*, por medio de la doble flecha acunada en realidad para el mundo objetivo no sea sino una prueba de las dificultades con que su modelo tropieza:

Declarativos

D ↓ (p)

no siendo menester ninguna actitud proposicional particular.

Estas dificultades se repiten de nuevo con los actos de habla expresivos, cuya fuerza ilocucionaria tampoco puede caracterizarse por medio de las relaciones de un actor con el mundo de estados de cosas existentes. Searle es muy consecuente a la hora de expresar la no aplicabilidad de su esquema a este caso, por medio de un signo ni-ni:

Actos de habla expresivos

E ∅ (p)

siendo posible cualquier actitud proposicional.

Las dificultades con que tropieza el ensayo de clasificación de Searle pueden evitarse, conservando, no obstante, su fecundo punto de vista teórico, si partimos de *que los propósitos ilocucionarios de los actos de habla se consiguen por medio del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de poder o de pretensiones de validez*; si introducimos, además, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva como pretensiones de validez análogas a la de verdad, y si interpretamos a su vez éstas valiéndonos de relaciones actor-mundo. El resultado de estas revisiones sería la clasificación siguiente:

- con los *imperativos* el hablante se refiere a un estado que desea ver realizado en el mundo objetivo, en el sentido de mover a O a producir ese estado. Los imperativos sólo pueden ser criticados desde el punto de vista de si la acción

exigida es o no sucedera, es decir, en función de las condiciones de éxito. Pero el rechazo de un imperativo significa normalmente el rechazo de una pretensión de poder; ese rechazo no se basa en una crítica, sino que es a su vez *expresión de una voluntad*.

- con los *actos de habla constatativos* el hablante se refiere a algo en el mundo objetivo, en el sentido de reflejar un estado de cosas. La negación de tales emisiones significa que O *cuestiona* la pretensión de verdad que H plantea con la proposición que afirma.
- con los *actos de habla regulativos* el hablante se refiere a algo en un mundo social común, en el sentido de establecer una relación interpersonal que sea reconocida como legítima. La negación de tales emisiones significa que O *cuestiona* la rectitud normativa que el hablante pretende tiene su acción.
- con los *actos de habla expresivos* el hablante se refiere a algo perteneciente a su mundo subjetivo, en el sentido de develar ante un público una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado. La negación de tales emisiones significa que O *pone en duda* la pretensión de veracidad con que el hablante acompaña la presentación que hace de sí mismo.

Otra clase de actos de habla la constituyen los *comunicativos*; éstos pueden también entenderse como aquella subclase de actos de habla regulativos que, como las preguntas y las respuestas, las interpelaciones, las réplicas, los asentimientos, etc., sirven a la *organización del habla*, a su estructuración en temas y aportaciones, a la distribución de papeles en el diálogo, a la regulación de la secuencia del diálogo, etc.⁷⁶. Aunque quizá resulte más idóneo entender los actos de habla comunicativos como una clase independiente y definirla por su *relación reflexiva con el proceso de comunicación*. Pues entonces podría comprender también aquellos actos de habla que, o bien se refieren directamente a las pretensiones de validez (como son los asentimientos, las negaciones, los aseguramientos, las confirmaciones, etc.), o bien a la elaboración argumentativa de pretensiones de validez (como

⁷⁶ Sobre los actos de habla que sirven a la organización del habla, cfr. E. SCHEGLOFF y E. JEFFERSON, «A simplist Systematics of the Organization of Turn-taking for Conversation», *Language*, 50 (1974), 696 ss.; estos autores siguen a H. Sacks; véase también WUNDERLICH, *Studien zur Sprechakttheorie*, Francfort, 1976, 330 ss.

son las demostraciones, las justificaciones, las refutaciones, las suposiciones, las pruebas, etc.).

Queda, finalmente, la clase de los *operativos*, es decir, aquellos actos de habla (como inferir, identificar, calcular, clasificar, contar, predicar, etc.) que designan la aplicación de reglas de construcción (de la lógica, de la gramática, de la matemática, etcétera). Los actos de habla operativos tienen un sentido realizativo, *pero no un sentido genuinamente comunicativo*; y a la vez sirven a la *descripción* de aquello que hacemos cuando construimos expresiones simbólicas correctas⁷⁷.

Si se parte de esta clasificación, lo mismo los actos de habla compromisorios y los actos de habla declarativos que los actos de habla institucionalmente ligados (apostar, desposar, jurar, etc.) y los actos de habla satisfactivos (que se refieren a las disculpas por la violación de una norma y a las reparaciones y desagrazos) han de subsumirse bajo la misma clase de actos de habla regulativos. Con lo que resulta evidente que los modos fundamentales necesitan de ulteriores diferenciaciones. Estos modos básicos no podrán aplicarse al análisis de la comunicación cotidiana mientras no se logre desarrollar taxonomías que cubran *todo el espectro de fuerzas ilocucionarias*, las cuales, en las fronteras de cada modo fundamental, experimentan un proceso de diferenciación distinto según las distintas lenguas particulares. Sólo unos cuantos actos ilocucionarios son tan generales que, como acaece con las afirmaciones y las constataciones, las promesas y los mandatos, las confesiones y las confidencias, pueden caracterizar *como tal* a un modo fundamental. Normalmente, las posibilidades de expresión estandarizadas en cada lengua particular no solamente caracterizan la referencia a una pretensión de validez en general, sino también *la forma y manera* como un hablante pretende que su expresión simbólica es verdadera, correcta, o veraz. Indicadores pragmáticos tales como el grado de dependencia institucional de

⁷⁷ A esta clase de actos de habla es a la que más podría ajustarse la tesis de que con un acto ilocucionario H informa al oyente sobre la realización de esa acción o le dice que se está realizando ese acto. Para la crítica de esta tesis de Lemmon, Hedenius, Wiggins, D. Lewis, Schiffer, Warnock, Cresswell, entre otros, cfr. G. GREWENDORF, «Haben explizit performative Äusserungen einen Wahrheitswert?», en GREWENDORF (1979), 175 ss. Pero evidentemente es falso asimilar los operativos (que expresan la ejecución de operaciones constructivas) a actos de habla constatativos. Pues a ellos el hablante no vincula una pretensión de verdad proposicional sino de corrección constructiva o inteligibilidad.

los actos de habla, la orientación hacia el pasado o hacia el futuro, la centración en el hablante o en el oyente, los centros de gravedad de los temas, etc., pueden, pues, servir para aprehender de forma sistemática las *modalidades ilocucionarias de cada pretensión de validez*. Sólo una pragmática empírica de inspiración teórica podrá desarrollar taxonomías de actos de habla que resulten informativas, esto es, que no sean ni ciegas ni vacías.

No embargante lo cual, los *tipos puros de empleo de lenguaje orientado al entendimiento* sí que pueden servirnos de hilos conductores para la tipologización de las interacciones mediadas lingüísticamente. En la acción comunicativa los planes de acción de los participantes individuales quedan coordinados merced al efecto ilocucionario de vínculo que tienen los actos de habla. De ahí que quepa sospechar que los actos de habla constatativos, regulativos y expresivos sirven a la constitución de los correspondientes tipos de interacción lingüísticamente mediada. Esto es notorio en el caso de los *actos de habla regulativos y expresivos*, los cuales son básicos para la acción *regida por normas* y para la acción *dramatúrgica*, respectivamente. No se da a primera vista un tipo de interacción que de forma análoga correspondiera a los actos de habla constatativos. Ahora bien, existen contextos de acción que no están primariamente al servicio de la ejecución de *planes de acción* armonizados comunicativamente, es decir, al servicio de *actividades teleológicas*, sino que, por su parte, posibilitan y estabilizan comunicaciones —charlas, argumentaciones, y en general diálogos— que en determinados contextos se convierten en fines en sí. En estos casos el proceso de entendimiento se desembara de su papel instrumental de mecanismo coordinador de la acción; y la discusión comunicativa de temas se autonomiza y se convierte en fin de la cooperación. Hablaré de «conversación» siempre que se registre este desplazamiento del centro de gravedad desde la actividad teleológica a la comunicación. Como lo que predomina en estos casos es el interés por los objetos discutidos, quizá pueda decirse que los *actos de habla constatativos* tienen una significación constitutiva para las *conversaciones*.

Nuestra clasificación de los actos de habla puede, pues, servir para introducir tres tipos puros, o mejor, tres *casos límites* de acción comunicativa: la «conversación», la acción dirigida por normas, y la acción dramatúrgica. Si tenemos, además, en cuenta las relaciones internas entre la acción estratégica y los

actos perlocucionarios, o entre la acción estratégica y los imperativos, obtenemos la siguiente clasificación de las interacciones mediadas lingüísticamente (fig. 16).

[6] *Pragmática formal y pragmática empírica*.—Incluso si el programa de teoría de los actos de habla que acabo de esbozar estuviera ya realizado, cabría aún preguntar qué puede aportar tal teoría planteada en términos de pragmática formal a una teoría de la acción que resulte útil para la sociología. A lo menos se plantea la cuestión de por qué no optar por un enfoque articulado en términos de pragmática empírica, que no se demore en una reconstrucción racional de este o aquel tipo altamente idealizado de actos de habla, sino que se centre desde un principio en la práctica comunicativa cotidiana. Por parte de la lingüística se han hecho interesantes aportaciones al análisis de las narraciones y textos⁷⁸, por parte de la sociología aportaciones al análisis de la «conversación»⁷⁹, por parte de la antropología aportaciones a la etnografía del habla⁸⁰ y por parte de la psicología investigaciones sobre las variables pragmáticas de la interacción lingüística⁸¹. Por el contrario, la pragmática formal que con intención reconstructiva, esto es, en el sentido de una teoría que se propone reconstruir una determinada competencia, se centra en las condiciones del entendimiento posible⁸², parece alejarse irremediamente del uso fáctico del lenguaje⁸³. ¿Para qué entonces tanta insistencia en establecer las bases de una teoría de la acción comunicativa, planteada en términos de pragmática formal?

⁷⁸ W. KUMMER, *Grundlagen der Texttheorie*, Heidelberg, 1975; M. A. K. HALLIDAY, *System and Function in Language, Selected Papers*, Oxford, 1976; K. BACH y R. M. HANISCH, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, 1979.

⁷⁹ M. COULTHARD, *An Introduction into Discourse Analysis*, Londres, 1977; L. CHURCHILL, *Questioning Strategies in Sociolinguistics*, Rowley (Mass.), 1978; J. SCHENKEN (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, Nueva York, 1978; S. JAKOBS, «Recent Advances in Discourse Analysis», *Quart. J. of Speech*, 66, 1980, 450 ss.

⁸⁰ D. HYMES (ed.), *Language in Culture and Society*, Nueva York, 1964; ID., «Models of the Interactions of Language and Social Life», en J. J. GUMPERZ y D. HYMES (eds.), *Directions in Sociolinguistics*, Nueva York, 1972, 35 ss.

⁸¹ R. ROMMETVEIT, *On Message-structure*, Nueva York, 1974.

⁸² APEL (1976); HABERMAS (1976 b).

⁸³ Véase la evaluación crítica de los planteamientos de pragmática formal de Allwood, Grice y Habermas, en KRECKEL (1981), 14 ss.

Elementos pragmáticos formales Tipos de acción	Actos de habla característicos	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Relaciones con el mundo
Acción estratégica	Perlocuciones, imperativos	Influencia sobre un oponente	Orientada al éxito	Objetivante	(Eficacia)	Mundo objetivo
Conversación	Constatativos	Exposición de estados de cosas	Orientada al entendimiento	Objetivante	Verdad	Mundo objetivo
Acción regulada por normas	Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	Orientada al entendimiento	De conformidad con las normas	Rectitud	Mundo social
Acción dramática	Expresivos	Presentación de uno mismo	Orientada al entendimiento	Expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

Fig. 16. TIPOS PUROS DE INTERACCIONES MEDIADAS LINGÜÍSTICAMENTE

Voy a responder a esta pregunta enumerando primero los pasos metodológicos mediante los que la pragmática formal puede quedar conectada con la empírica a); señalando después los problemas que hacen necesaria una clarificación de los fundamentos racionales de los procesos de entendimiento b); y pasando, por último, a un argumento estratégicamente importante, en relación con el cual la pragmática formal ha de dejarse instruir por la empírica, si no quiere situar en falso lugar la problemática de la racionalidad, a saber: no en las orientaciones de acción, como sugiere la teoría de la acción de Max Weber, sino en las estructuras generales de los mundos de la vida a que pertenecen los sujetos agentes c).

ad a) Los tipos puros de interacción lingüísticamente mediada pueden ir siendo aproximados gradualmente a la complejidad de las situaciones naturales, sin necesidad de abandonar por ello los puntos de vista teóricos utilizados en el análisis de la coordinación de la acción. La tarea consiste en ir desmontando de forma controlada las fuertes idealizaciones a las que se debe el concepto de acción comunicativa; los pasos pueden ser los siguientes:

- 1 — aparte de los *modos fundamentales*, se da cabida a la *diversidad de fuerzas ilocucionarias* que forman la red de interacciones posibles plasmadas y estandarizadas en las diversas culturas y en las diversas lenguas particulares;
- 2 — aparte de la *forma estándar* de los actos de habla, se da cabida a *otras formas de realización lingüística* de los actos de habla;
- 3 — aparte de los actos de habla *explícitos*, se da cabida a las emisiones abreviadas elípticamente y completadas extraverbalmente, es decir, *implícitas*, en que la comprensión del oyente depende de condiciones contextuales no estandarizadas, contingentes;
- 4 — aparte de los actos de habla *directos*, se da cabida a las emisiones *indirectas, traslaticias y ambiguas*, cuyo significado ha de inferirse del contexto;
- 5 — el análisis se hace extensivo de los actos de habla *aislados* (y de las tomas de postura de afirmación o negación) a secuencias de actos de habla, a *textos o diálogos*, de modo

que resulten visibles y puedan tenerse en cuenta las «implicaciones conversacionales»;

- junto a las actitudes básicas —objetivante, de conformidad con las normas y expresiva—, se introduce una *actitud realizativa* (*performative Einstellung*) de tipo global, para dar cuenta del hecho de que con cada acto de habla los participantes en la comunicación se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo⁸⁴.
- Además del plano que representan los *procesos de entendimiento*, es decir, del plano del *habla*, se introduce también en el análisis el plano de la *acción* comunicativa, esto es, de la efectiva coordinación consensual de los planes de acción de los participantes individuales;
- finalmente, aparte de las *acciones comunicativas*, se incluyen en el análisis los recursos del *saber de fondo*, de los que los participantes en la interacción nutren sus interpretaciones, es decir, se incluyen en el análisis los mundos de la vida.

⁸⁴ La clasificación de los actos de habla en constatativos, regulativos y expresivos significa que al hablante se le atribuye en cada caso una actitud básica dominante. Al admitir una actitud realizativa estamos teniendo en cuenta la circunstancia de que los procesos complejos de entendimiento sólo pueden tener buen suceso si todo hablante, a partir de una determinada actitud (sea ésta objetivante, de conformidad con las normas, o expresiva), puede efectuar un tránsito regulado, es decir, racionalmente controlado, a otra de esas actitudes. Esta transformación se basa en las transferencias intermodales de validez. Este ámbito de la lógica de los actos de habla apenas si se ha investigado. ¿Por qué podemos inferir, por ejemplo, de la validez de un acto de habla expresivo $M_{(e)p}$ la validez del correspondiente acto de habla constatativo $M_{(c)p}$? Si Pedro confiesa verazmente que ama a Gloria, nos sentimos legitimados a aceptar como verdadera la afirmación «Pedro ama a Gloria». Y si a la inversa, la afirmación de que Pedro ama a Gloria es verdadera, nos sentimos legitimados a aceptar como veraz la confesión de Pedro de que ama a Gloria. Este tránsito sólo podría legitimarse según las reglas de la lógica de enunciados si los actos de habla expresivos pudieran asimilarse a actos de habla constatativos y las oraciones de vivencia a oraciones enunciativas. Pero como esto no puede hacerse, tenemos que buscar las reglas pragmático-formales de la conexión entre aquellos actos de habla que, aunque en modos distintos, aparecen con el mismo contenido proposicional. El cuadro de la página siguiente trata sólo de ilustrar qué tránsitos consideramos intuitivamente permisibles (+) o impermisibles (-) (figura 17).

Estos fenómenos no pueden ser explicados satisfactoriamente por las lógicas modales habituales. Sobre el planteamiento constructivista de una lógica pragmática, cfr. C. F. GETHMANN (ed.), *Theorie des wissenschaft*

Estas ampliaciones vienen a significar el abandono de los artificios metodológicos que al principio se introdujeron adrede al centrar el análisis en los actos de habla estándar. En el caso estándar el significado literal de las oraciones emitidas coincide con lo que el hablante quiere decir con su acto de habla⁸⁵. Pero cuanto más depende lo que con su emisión quiere decir el hablante, de un saber de fondo que permanece implícito, tanto más pueden diverger el significado que la emisión debe específicamente al contexto y el significado literal de lo dicho.

Y si se abandona esta idealización de una autorrepresentación completa y literal del significado de las emisiones, queda también facilitada la solución de un problema distinto, a saber: el de la distinción e identificación, en las situaciones naturales, de las acciones orientadas al entendimiento y las acciones orientadas al éxito. Pues nótese que no sólo nos topamos con ilocuciones en los contextos de acción estratégica, sino que también se presentan perlocuciones en los contextos de acción comunicativa. Los procesos cooperativos de interpretación recorren

lichen Argumentieren, Francfort, 1980, tercera parte, 165-240; Id., *Prologik*, Francfort, 1979.

de un:	a un: acto de habla constatativo (verdad)	a un: acto de habla expresivo (veracidad)	a un: acto de habla regulativo (rectitud)
Acto de habla constatativo (verdad)	×	+	-
Acto de habla expresivo (veracidad)	+	×	-
Acto de habla regulativo (rectitud)	+	+	×

Fig. 17. TRANSFERENCIA INTERMODAL DE VALIDEZ ENTRE ACTOS DE HABLA DEL MISMO CONTENIDO PROPOSICIONAL

⁸⁵ Éste es el sentido metodológico que tiene el principio de expresabilidad que introduce SEARLE (1969), 87 s.; cfr. T. BINKLEY, «The Principle of Expressibility», *Philos. Phenom. Res.*, 39, 1979, 307 ss.

varias fases. Su estado inicial se caracteriza, en general, por un insuficiente solapamiento de las interpretaciones que de la situación hacen los participantes con el propósito de coordinar sus acciones. En esta fase los participantes tienen que recurrir al plano de la metacomunicación o echar mano de medios de entendimiento indirecto. El entendimiento indirecto discurre según el modelo de la semántica intencional: el hablante da a entender al oyente mediante efectos perlocucionarios algo que (todavía) no puede comunicar directamente. En esta fase, pues, han de insertarse actos perlocucionarios en los contextos de acción comunicativa. Estos *elementos estratégicos en el seno de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento* pueden, empero, distinguirse de las acciones estratégicas porque la secuencia del segmento de habla, cuando se la considera en conjunto, queda por parte de todos los participantes bajo los supuestos de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento.

ad b) Una pragmática empírica que ni siquiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático-formal no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la desconcertante complejidad de las escenas cotidianas observadas. Sólo mediante investigaciones planteadas en términos de pragmática formal podemos asegurarnos de una idea de entendimiento, capaz de acercar el análisis empírico a problemas complejos como son el de la representación lingüística de distintos planos de realidad, el de los fenómenos de comunicación patológica o el de la emergencia de una comprensión decentrada del mundo.

El *deslinde* lingüístico entre los *planos de realidad* que representan el «juego» y el «ir en serio», la construcción lingüística de una realidad ficticia, el chiste y la ironía, el uso traslativo y paradójico del lenguaje, las alusiones, las revocaciones contradictorias de pretensiones de validez en el plano metalingüístico —todo ello se basa en una confusión intencionada de modalidades del ser. La pragmática formal puede aportar a la aclaración de los mecanismos que el hablante necesita para dominar todo ello, mucho más que lo que puede aportar una simple descripción empírica, por exacta que sea, de los fenómenos a explicar. El niño, al irse ejercitando en los modos fundamentales del uso del lenguaje, adquiere la capacidad de trazar los límites entre la subjetividad de sus propias vivencias, la objetividad de la

realidad objetualizada, la normatividad de la sociedad y la intersubjetividad de la comunicación lingüística. Al aprender a tratar hipotéticamente las correspondientes pretensiones de validez, se ejercita en las distinciones categoriales entre esencia y fenómeno, ser y apariencia, ser y deber, signo y significado. Y junto a estas modalidades entitativas, se hace también con la posibilidad de manipular esos fenómenos de engaño que inicialmente se deben a una confusión involuntaria entre la propia subjetividad, de un lado, y los ámbitos de lo objetivo, lo normativo y lo intersubjetivo, de otro. Ahora sabe cómo dominar las confusiones y cómo generar de propósito desdiferenciaciones que puede utilizar en la ficción, en el chiste, en la ironía, etc.⁸⁶.

Otro tanto acaece con los fenómenos de *distorsión sistemática de la comunicación*. También aquí la pragmática formal puede contribuir a la clarificación de fenómenos que, de entrada, sólo pueden identificarse merced a una comprensión intuitiva, madurada por la experiencia clínica. Tales patologías de la comunicación pueden entenderse, en efecto, como resultado de una confusión entre acciones orientadas al éxito y acciones orientadas al entendimiento. En situaciones de acción estratégica solapada, al menos uno de los participantes se conduce orientándose hacia el logro de sus particulares propósitos, pero hace creer a los demás que todos cumplen los supuestos de la acción comunicativa. Se trata del caso de manipulación a que nos hemos referido al hablar de los actos perlocucionarios. Por el contrario, el tipo de solución inconsciente de conflictos, que el psicoanálisis explica por medio de estrategias de defensa, acaba produciendo perturbaciones de la comunicación, simultáneamente en el plano intrapsíquico y en el plano interpersonal⁸⁷. En tales casos, al menos uno de los participantes se engaña a sí mismo al no darse

⁸⁶ J. HABERMAS, «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen», en AUWÄRTER, KIRSCH y SCHRÖTER (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt, 1976, 332 ss.; cfr. también el estudio empírico de M. AUWÄRTER y E. KIRSCH, «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4- bis 6 jähriger Kinder», en J. MATTHES (ed.), *Soziologie in der Gesellschaft*, Bremen, 1981.

⁸⁷ J. M. RUSKIN, «An Evaluative Review of Family Interaction Research», *Fam. Process*, 11, 1972, 365 ss.; J. H. WEAKLAND, «The Double Bind Theory. A reflexive hindsight», *Family Process*, 13, 1974, 269 ss.; S. S. KETY, «From Rationalization to Reason», *American Journal of Psychiatry*, 131, 1974, 957 ss.; D. REISS, «The Family and Schizophrenia», *American Journal of Psychiatry*, 133, 1976, 181 ss.

cuenta de que está actuando en actitud orientada al éxito y manteniendo sólo una apariencia de acción comunicativa. El lugar que en el marco de una teoría de la acción comunicativa corresponde a esta comunicación sistemáticamente distorsionada se desprende del esquema siguiente:



Fig. 18

Pero la principal ventaja que la pragmática formal ofrece en nuestro contexto es que con los tipos puros de interacción lingüísticamente mediada pone de relieve precisamente aquellos aspectos bajo los que las acciones sociales materializan o encarnan diversas clases de saber. La teoría de la acción comunicativa puede resarcir las debilidades que hemos descubierto en la teoría weberiana de la acción, pues no se empecina en la racionalidad con arreglo a fines como único aspecto bajo el que las acciones pueden criticarse y corregirse. Paso a señalar brevemente los diversos aspectos de la racionalidad de la acción valiéndome de los tipos de acción que he introducido:

Las *acciones teleológicas* pueden juzgarse bajo el aspecto de su *eficacia*. Las reglas de acción materializan o encarnan aquí un saber *técnica y estratégicamente utilizable*, susceptible de crí-

tica en lo que toca a las pretensiones de verdad que plantea, y susceptible de mejora por vía de acoplamiento realimentativo con el crecimiento del saber teórico-empírico. Este saber se acumula en forma de tecnologías y estrategias.

Los *actos de habla constatativos*, los cuales no solamente encarnan un saber, sino que lo exponen explícitamente y hacen posible las «conversaciones», son susceptibles de crítica bajo el aspecto de verdad. Cuando las controversias sobre la verdad de los enunciados se tornan pertinaces puede recurrirse al *discurso teórico* como forma de proseguir, con otros medios, la acción orientada al entendimiento. Cuando este examen discursivo pierde su carácter ad hoc y el saber empírico es cuestionado de forma sistemática; cuando los procesos de aprendizaje, inicialmente irreflexivos, se hacen pasar por las esclusas de las argumentaciones, se producen efectos acumulativos. Este saber queda acumulado en forma de *teorías*.

Las *acciones reguladas por normas* encarnan un saber práctico-moral. Pueden ser cuestionadas bajo el aspecto de rectitud. Cuando tal pretensión de rectitud se torna problemática, puede, al igual que la pretensión de verdad, convertirse en tema y ser examinada discursivamente. Cuando se producen perturbaciones en el uso regulativo del lenguaje puede recurrirse al discurso práctico como forma de proseguir, con otros medios, la acción consensual. En las argumentaciones práctico-morales los participantes pueden examinar, tanto la rectitud de una determinada acción en relación con una norma dada, como también, en un segundo paso, la rectitud de esa norma misma. Este saber se transmite en forma de representaciones morales y jurídicas.

Las *acciones dramáticas* materializan un saber acerca de la subjetividad del agente, subjetividad que es en cada caso la del propio sujeto. Estas manifestaciones pueden criticarse como no veraces, esto es, ser rechazadas como engaños o autoengaños. Los autoengaños pueden disolverse con medios argumentativos en diálogos terapéuticos. El saber expresivo puede explicitarse en forma de aquellos valores que subyacen a la interpretación de las necesidades, a la interpretación de los deseos y a las actitudes afectivas. Los estándares de valor dependen, a su vez, de innovaciones en el ámbito de las expresiones evaluativas. Estas se reflejan de forma ejemplar en las obras de arte. Los aspectos de la racionalidad de la acción pueden compendiarse en el siguiente esquema:

Tipos de acción	Tipo de saber materializado	Forma de argumentación	Tipos de saber transmitido
Acción teleológica: instrumental estratégica	Saber utilizable en técnicas y estrategias	Discurso teórico	Tecnologías/ estrategias
Actos de habla constatativos (conversación)	Saber teórico-empírico	Discurso teórico	Teorías
Acción regulada por normas	Saber práctico-moral	Discurso práctico	Representaciones morales y jurídicas
Acción dramaturgica	Saber práctico-estético	Crítica terapéutica y crítica estética	Obras de arte

Fig. 19. ASPECTO DE LA RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN

ad c) Esta combinación y articulación de orientaciones de la acción, tipos de saber y formas de argumentación viene inspirada, naturalmente, por la idea de Weber de que en la modernidad europea asistimos a la diferenciación de stocks de saber explícito que afluyen a los distintos ámbitos de la acción cotidiana institucionalizada y que en cierto modo someten las orientaciones de la acción, hasta ese momento de tipo tradicionalista, a una presión racionalizadora. Los aspectos de la racionalidad de la acción, que el análisis de la acción comunicativa nos descubre han de permitirnos ahora aprehender los procesos de la racionalización social en toda su latitud y no ya sólo bajo el punto de vista selectivo de la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines.

Sin embargo, en todo este planteamiento no resalta lo bastante el papel del *saber implícito*. No queda claro qué aspecto tiene el horizonte de la acción cotidiana al que afluye el saber de los expertos de las distintas esferas de la cultura ni cómo cambia en efecto la práctica comunicativa cotidiana bajo ese aporte

de saber. Pues bien, el concepto de acción orientada al entendimiento ofrece una ulterior ventaja de tipo muy *distinto*, a saber: la de iluminar ese *transfondo de saber implícito* que penetra a *tergo* en los procesos cooperativos de interpretación. La acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda a las espaldas de los participantes en la comunicación. A éstos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontados y de unas habilidades que se dominan sin hacerse problema de ellas.

Si en algo convergen las investigaciones sociolingüísticas, etnolingüísticas y psicolingüísticas del último decenio es en la idea, más que demostrada, de que el saber contextual y de fondo que colectivamente comparten hablantes y oyentes determina en un grado extraordinariamente alto la interpretación de sus emisiones explícitas. Searle ha aprendido esta lección de la pragmática empírica. Critica la opinión prevaleciente durante mucho tiempo de que las oraciones poseen un significado literal sólo en virtud de las reglas de uso de las expresiones que contienen⁸⁸. También yo he empezado construyendo el significado de los actos de habla como un significado literal en este sentido. Ciertamente que éste no podía ser pensado con independencia de las condiciones contextuales. Para cada tipo de acto de habla tenían que cumplirse condiciones contextuales *de carácter general* para que el hablante pudiera conseguir un éxito ilocucionario. Pero estas condiciones contextuales de carácter general podían por su parte inferirse, éste era el supuesto, del significado general de las expresiones lingüísticas empleadas en los actos de habla estándar. Y, en efecto, el conocimiento de las condiciones bajo las que un acto de habla puede ser aceptado como válido no puede depender *por completo* de un saber de fondo contingente, pues de otro modo la pragmática formal perdería su objeto.

Ahora bien, Searle demuestra valiéndose de afirmaciones («el gato está sobre la alfombra») y de imperativos simples («dame una hamburguesa») que las condiciones de verdad o las condiciones de cumplimiento de las respectivas oraciones enunciativas y oraciones de exigencia que se emplean en tales afir-

⁸⁸ J. SEARLE «Literal Meaning», en SEARLE (1979), 117 ss.; cfr. también R. D. VAN VALIN, «Meaning and Interpretation», *Journal of Pragmatics*, 4, 1980, 213 ss.

maciones e imperativos no pueden especificarse con independencia del contexto. Y en cuanto empezamos a introducir variaciones en los *supuestos de fondo*, sean éstos relativamente profundos, o sean triviales, nos damos cuenta de que las condiciones de validez, aparentemente invariables respecto del contexto, cambian de sentido, es decir, de que en modo alguno son absolutas. Searle no llega tan lejos como para discutir a las oraciones y emisiones un sentido literal. Pero sustenta la tesis de que el significado literal de una expresión es relativo a un trasfondo de saber implícito, mudable, que normalmente los participantes consideran trivial y dan por descontado.

Esta afirmación de relatividad no tiene el sentido de reducir el significado de un acto de habla a lo que el hablante quiere decir con él en un contexto contingente. Searle no sostiene sino más un relativismo del significado de las expresiones lingüísticas, pues el significado de éstas no cambia en modo alguno al pasar de un contexto contingente al siguiente. La relatividad del significado literal de una expresión sólo la descubrimos mediante un *tipo de problematización* que no está sin más en nuestra mano. Esa problematización es resultado de problemas que surgen objetivamente y que sacuden nuestra visión natural del mundo. Este fundamental saber de fondo, que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estandarizadas para que el oyente pueda entender el significado literal, tiene propiedades notables: se trata de un saber *implícito* que no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones; se trata de un saber *holísticamente estructurado* cuyos elementos se remiten unos a otros; y se trata de un saber que no está a nuestra disposición, en el sentido de que no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad. Y cuando, pese a todo, los filósofos lo intentan, ese saber se muestra en forma de certezas de sentido común, por las que se interesó, por ejemplo, G. E. Moore⁸⁹ y a las que se refiere Wittgenstein en sus reflexiones *Sobre la certeza*.

Wittgenstein llama a estas certezas partes integrantes de nuestra imagen del mundo «que están de tal modo afincadas en todas

⁸⁹ G. E. MOORE, «Proof of an External World», en *Proceedings of the British Academy*, Londres, 1939.

mis preguntas y respuestas que no puedo asirlas»⁹⁰. Como absurdas aparecen solamente aquellas opiniones que no se acomodan a esas certezas tan incuestionadas como fundamentales: «No es que yo pueda describir el sistema de estas convicciones. Pero mis convicciones forman un sistema, un edificio»⁹¹. Wittgenstein caracteriza el dogmatismo de esas *suposiciones y habilidades de fondo cotidianas* de forma similar a como A. Schütz caracteriza el modo de autoevidencia en que nos es presente el *mundo de la vida* como trasfondo prerreflexivo: «El niño aprende a creer un conjunto de cosas, es decir, aprende a actuar de acuerdo con esa fe. Poco a poco se va formando un sistema de creencias, de las que algunas son irrevocablemente fijas y otras más o menos móviles. Lo fijo no lo es porque sea en sí manifiesto o evidente sino porque está sostenido por lo que le rodea»⁹². Los significados literales lo son, pues, relativamente a un saber profundamente arraigado, implícito, *del que* normalmente no sabemos nada porque nos es absolutamente aporético y no alcanza el ámbito de las emisiones comunicativas, que son las que pueden ser válidas o inválidas: «Si lo verdadero es lo fundado, entonces el fundamento no es ni verdadero ni falso»⁹³.

Searle descubre esta capa de saber cosmovisivo operante en la vida cotidiana, como el trasfondo con que el oyente tiene que estar familiarizado para poder entender el significado literal de los actos de habla, y actuar comunicativamente. Con ello dirige la atención sobre un continente que permanece oculto mientras el teórico se limite a analizar el acto de habla desde el ángulo visual del hablante, el cual se refiere siempre con su emisión a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. Sólo cuando nos volvemos sobre este horizonte contextualizador que es el mundo de la vida, desde y a partir del cual, los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo, se transforma el campo visual de suerte que se tornan visibles los puntos de conexión entre teoría de la acción y teoría de la sociedad: el concepto de sociedad ha de conectarse con un concepto de mundo de la vida complementario del de acción comunicativa. Pues es entonces cuando la acción comunicativa cobra primariamente interés como principio de socializa-

⁹⁰ L. WITTGENSTEIN (1970), 35, § 103.

⁹¹ WITTGENSTEIN (1970), 35, § 102.

⁹² WITTGENSTEIN (1970), 146, § 144.

⁹³ WITTGENSTEIN (1970), 59, § 205.



ción (*Vergesellschaftung*), al tiempo que los procesos de racionalización social adquieren una significación distinta. Pues éstos se cumplen más bien en las estructuras implícitamente sabidas del mundo de la vida y no, como sugiere Weber, en las orientaciones de acción explícitamente conscientes. En el Interludio Segundo volveré sobre este tema.

IV

DE LUKÁCS A ADORNO:
LA RACIONALIZACIÓN COMO COSIFICACIÓN

La crítica a los fundamentos de la teoría weberiana de la acción puede partir de una línea de argumentación que, como he mostrado, está implícita en los textos de Weber. Pero esta crítica me ha conducido a una alternativa que exige un cambio de paradigma: pasar del paradigma de la acción teleológica al de la acción comunicativa. Semejante cambio fue algo que Weber ni vislumbró ni, mucho menos, realizó. Pensar en el «sentido» como concepto básico de una teoría de la comunicación era algo que no podía caber en la cabeza de un neokantiano formado en la tradición de la filosofía de la conciencia. Y otro tanto cabe decir de ese concepto de racionalización social que puede proyectarse desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, y que se refiere al mundo de la vida como un saber de fondo compartido y dado por descontado en la acción actual.

La racionalización social significa entonces, no la difusión de la acción racional con arreglo a fines y la transformación de los ámbitos de acción comunicativa en subsistemas de acción racional con arreglo a fines. El punto de referencia ha de constituirlo más bien el potencial de racionalidad ínsito en la base de validez del habla. Este no se detiene nunca por completo; pero puede quedar activado a niveles distintos que dependen del grado de racionalización del saber cosmovisivo. En la medida en que las acciones sociales quedan coordinadas a través del entendimiento, son las condiciones formales del consenso racionalmente motivado las que determinan cómo pueden racionalizarse las rela-

Desarrollo del concepto:



→ En el 2º Interludio →
[En el Vol IIº de la 'Teoría de la acción comunicativa' (p. 161)]



la vida, en la que el interés de Mead se centra, sólo se hace visible en todo su alcance cuando se la sitúa en el contexto de una historia sistémica, contexto que sólo puede resultar accesible a un análisis funcionalista. La teoría durkheimiana de la división del trabajo social ofrece, en cambio, la ventaja de poner las formas de solidaridad social en conexión con la diferenciación estructural del sistema social.

VI. INTERLUDIO SEGUNDO

SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA



Habermas introduce 3-elementos que integran la "acción comunicativa" =

- 1) cultura
- 2) sociedad
- 3) personalidad

pero el mundo de la vida es la "realidad" que es "interpretada" por la cultura y la sociedad = reproducida.

= como la estructura (= económica) de Marx que produce una "super-estructura"

Sirviéndonos como hilo conductor de la teoría de la acción de Mead hemos seguido el cambio de paradigma que de la actividad teleológica a la acción comunicativa se produce en teoría de la acción, hasta un punto en el que se nos ha vuelto a imponer el tema intersubjetividad y autoconservación. Pero con el cambio de paradigma que se produce dentro de la teoría de la acción, sólo se ha tocado uno de los problemas fundamentales con que nos dejó la discusión aporética acerca de la crítica de la razón instrumental. El otro problema es el de la relación, aún por aclarar, entre teoría de la acción y teoría de sistemas, es decir, la cuestión de cómo poner en relación e integrar entre sí estas dos estrategias conceptuales que discurren en sentidos contrarios tras el desmoronamiento de la dialéctica idealista. Con la respuesta provisional que voy a desarrollar en este capítulo, trataré de establecer una conexión con la problemática de la cosificación, con la cual nos topamos al considerar la recepción marxista de las tesis weberianas acerca del proceso de racionalización. La teoría durkheimiana de la división del trabajo social ofrece para ello el punto de engarce adecuado.

Durkheim menciona ciertamente los fenómenos de desmenuzamiento de los procesos de trabajo¹, pero emplea la expresión «división del trabajo» en el sentido de una diferenciación estructural de los sistemas sociales. Desde el punto de vista de la historia de la teoría sociológica la expresión «división del trabajo

¹ DURKHEIM (1978), 1.

social» se explica por la circunstancia de que los procesos de diferenciación sistemática fueron estudiados por John Millar y Adam Smith, por Marx y por Spencer recurriendo preferentemente al sistema del trabajo social, es decir, a la diferenciación de estamentos profesionales y clases socioeconómicas. También para Durkheim cobra una significación ejemplar² la diferenciación funcional de los grupos profesionales. Mas, por otro lado, se inclina a medir la complejidad de una sociedad recurriendo a indicadores demográficos, por más que éstos sólo resulten concluyentes cuando se trata de los procesos de diferenciación que tienen lugar en las sociedades arcaicas³.

En la dimensión de la división social del trabajo Durkheim introduce la distinción tipológica entre sociedades diferenciadas segmentariamente y sociedades diferenciadas funcionalmente; para ello se vale como criterio de la similitud o disimilitud de las unidades diferenciadas. El modelo biológico del que echa mano para aclarar esta tipología explica también por qué Durkheim llama «orgánicas» a las sociedades funcionalmente diferenciadas: «Están constituidas no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno de los cuales tiene un papel especial y está formado a su vez por partes diferenciadas. Y así como los elementos sociales no son de la misma naturaleza, tampoco están dispuestos de la misma manera. No están ni yuxtapuestos linealmente como los anillos de un anélido ni embutidos los unos en los otros, sino coordinados y subordinados los unos a los otros en torno a un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderadora. Este órgano no tiene ya el mismo carácter que en el caso precedente, pues si los otros dependen de él, él, por su parte, depende de ellos. No cabe duda de que, pese a ello, aún sigue teniendo una situación particular y, si se quiere, privilegiada»⁴. Durkheim identifica el Estado como órga-

² «...La división del trabajo no es peculiar al mundo económico; se puede observar su creciente influencia en las más apartadas regiones de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales se especializan cada vez más.» DURKHEIM (1978), 2.

³ «La división del trabajo varía en razón directa del volumen y la densidad de la sociedad; y si progresa de forma continua en el curso del desarrollo social, es que las sociedades se van haciendo regularmente más densas y muy generalmente cada vez más voluminosas.» DURKHEIM (1978), 244.

⁴ DURKHEIM (1978), 157.

no central; por este lado se sigue moviendo en el ámbito de representaciones «viejeuropeas» acerca de las sociedades políticamente organizadas. Con Spencer (y las recientes teorías funcionalistas de la evolución) comparte, en cambio, la idea de que la división del trabajo no es un fenómeno sociocultural, sino que representa un «fenómeno de biología general», «cuyas condiciones hay que buscarlas, según parece, en las propiedades esenciales de la materia organizada»⁵.

Con ello obtiene Durkheim un plano analítico de «socialidad exenta de contenido normativo»⁶, que hay que separar, lo mismo del plano en que se mueve el análisis reconstructivo de la acción orientada al entendimiento y el análisis reconstructivo del mundo de la vida que del plano en que se mueve el análisis reconstructivo del cambio de forma de la solidaridad social. Parece como si Durkheim quisiera asegurarse por separado de los tipos de solidaridad social, de un lado, y de las etapas de diferenciación sistémica, de otro, para asignar después la solidaridad mecánica a las sociedades segmentarias y la orgánica a las sociedades funcionalmente diferenciadas. Y en tal intento podría quedar en principio abierta la cuestión de si entre el grado de diferenciación sistémica y el tipo de interacción social existe un nexo causal lineal o si las estructuras de la conciencia y las de la sociedad remiten internamente las unas a las otras como momentos de un todo. Pero con este planteamiento interfiere una idea distinta, a saber: la idea de Durkheim de que a las sociedades arcaicas les es constitutiva la conciencia colectiva, mientras que en las sociedades modernas el plexo de vida social se constituye por división del trabajo: «La vida social deriva de una doble fuente: de la similitud de las conciencias y de la división del trabajo social»⁷. El tránsito desde una forma de solidaridad social a la otra significa, según esto, un cambio en las bases de la *integración de la sociedad*. Mientras que las sociedades primitivas se integran a través de un *consenso normativo básico*, en las sociedades desarrolladas la integración se cumple a través de la *conexión sistémica de ámbitos de acción funcionalmente especificados*.

⁵ DURKHEIM (1978), 3.

⁶ Cfr. LUHMANN, Introducción a la versión alemana de DURKHEIM (1978), Francfort (1977), 17-34.

⁷ DURKHEIM (1978), 205.

Esta concepción Durkheim la encuentra radicalmente enfatizada en Spencer. Este estima «que, como toda vida en general, la vida social no puede organizarse naturalmente más que por una adaptación inconsciente y espontánea, bajo la presión inmediata de las necesidades, y no según un plan meditado de la inteligencia reflexiva. No piensa, pues, que las sociedades superiores pudieran construirse según un plan solemnemente debatido. [...] La solidaridad social no sería, pues, otra cosa que la coincidencia espontánea de intereses individuales, coincidencia de la que los contratos constituirían la expresión natural. El tipo de las relaciones sociales sería la relación económica, exenta de toda reglamentación y tal como resulta de la iniciativa enteramente libre de las partes. En una palabra, la sociedad no sería otra cosa que la relación creada entre los individuos por el intercambio de los productos de su trabajo, y sin que ninguna acción propiamente social viniera a regular ese intercambio»⁸. Spencer explica el carácter unificador de la división del trabajo con la ayuda de un mecanismo sistémico, a saber: del mercado. A través de éste se establecen relaciones de intercambio en que los individuos entran según los cálculos egocéntricos que realizan de sus utilidades en el marco del derecho privado burgués. El mercado es el mecanismo que produce «espontáneamente» la integración de la sociedad, armonizando entre sí no orientaciones de acción por vía de reglas morales, sino efectos agregados de las acciones a través de nexos funcionales. A la pregunta de Durkheim de cómo la división del trabajo puede ser una ley natural de la evolución a la vez que mecanismo generador de una determinada forma de solidaridad social⁹, Spencer da una respuesta clara. La división del trabajo social regida a través del mecanismo no-normativo que es el mercado encuentra en el «vasto sistema de contratos privados» simplemente su expresión normativa.

Pero al considerar esta respuesta Durkheim se da cuenta de que él había entendido su pregunta en sentido *distinto*. En su discusión con Spencer se ve claro que Durkheim no trata de explicar la solidaridad orgánica en términos de una integración sistémica de la sociedad, desligada de las orientaciones valorativas de los actores, es decir, en términos de un mecanismo regulativo exento de contenido normativo —«del intercambio de

⁸ DURKHEIM (1978), 179 s.

⁹ DURKHEIM (1978), 4.

informaciones que incesantemente se produce de un lugar a otro sobre el estado de la oferta y la demanda»¹⁰. Pues en las relaciones de intercambio Durkheim no encuentra «nada que se parezca a la acción reguladora de una norma». Incluso en las sociedades funcionalmente diferenciadas ese efecto, piensa Durkheim, sólo puede producirse merced a la fuerza integradora que poseen las reglas morales. Refiriéndose a la imagen que Spencer proyecta de una sociedad de mercado integrada de forma exclusivamente sistémica, Durkheim se hace esta pregunta retórica: «¿Pero es éste el carácter de las sociedades cuya unidad es producto de la división del trabajo? Si así fuera, se podría dudar con razón de su estabilidad. Pues si el interés acerca a los hombres, nunca lo hace sino por unos instantes; no puede anudar entre ellos más que un lazo externo. En el acto del intercambio los distintos agentes permanecen fuera los unos de los otros y, concluida la operación, cada cual se reencuentra y se recobra por entero a sí mismo. Las conciencias sólo se ponen en contacto superficialmente; ni se compenetran ni se adhieren con fuerza las unas a las otras. Y si se presta atención al fondo de las cosas, se encontrará que toda armonía de intereses encubre un conflicto latente o simplemente aplazado. Pues donde sólo rige el interés, al no haber nada que frene los egoísmos que se enfrentan, cada "yo" se encuentra en pie de guerra frente al otro, y toda tregua en este eterno antagonismo no podría ser de larga duración. Pues el interés es una de las cosas menos constantes que hay en este mundo»¹¹.

También la forma orgánica de solidaridad social tiene que venir asegurada por medio de normas y valores; sigue siendo, lo mismo que la mecánica, expresión de una conciencia colectiva, aunque se trate de una conciencia colectiva transformada en sus estructuras. Esa conciencia no puede sustituirse por un mecanismo sistémico como es el mercado, el cual coordina efectos agregados de las acciones regidas por el interés particular: «Es, pues, un error oponer la comunidad que se origina en la comunidad de creencias a la que tiene por base la cooperación, atribuyendo un carácter moral sólo a la primera y no viendo en la segunda otra cosa que una agrupación económica. En realidad también la cooperación tiene su moralidad intrínseca»¹².

¹⁰ DURKHEIM (1978), 196.

¹¹ DURKHEIM (1978), 180.

¹² DURKHEIM (1978), 208.

Según esto, tendría que existir una conexión causal entre la progresiva diferenciación del sistema social y la formación de una moral capaz de servir autónomamente de base a la integración social. Pero para esta tesis apenas si se encuentran evidencias empíricas. Las sociedades modernas ofrecen una imagen bien distinta. La diferenciación del sistema de economía de mercado, con la complejidad que comporta, destruye formas tradicionales de solidaridad sin generar al propio tiempo orientaciones normativas que pudieran asegurar la forma orgánica de solidaridad. Las formas democráticas de formación de la voluntad política y la moral universalista son, según el propio diagnóstico de Durkheim, demasiado débiles para poner coto a los efectos desintegradores de la división del trabajo. Durkheim observa cómo las sociedades capitalistas industriales se ven arrastradas a un estado de anomía. Y esta anomía se origina, según él, en esos mismos procesos de diferenciación de los que debía surgir, con la necesidad de una «ley natural», una nueva moral. Este dilema responde en cierto modo a la paradoja weberiana de la racionalización social.

Durkheim trata de resolver la paradoja distinguiendo entre los fenómenos normales de la división del trabajo y «la división anómica del trabajo». Su ejemplo central de división anómica del trabajo es «la hostilidad entre trabajo y capital»¹³. Pero los análisis que Durkheim lleva a cabo en el libro tercero ponen de manifiesto el círculo vicioso en que se ve atrapado. Por una parte, se atiene a la tesis de que las reglas morales que hacen posible la solidaridad orgánica, «en el estado normal, dimanar por sí solas de la división del trabajo»¹⁴. Pero, por otra, explica el carácter disfuncional de determinadas formas de división del trabajo por la ausencia de tales regulaciones normativas; lo que se echa en falta es la sujeción de los ámbitos de acción funcionalmente especificados a normas moralmente vinculantes: «En todos estos casos, si la división del trabajo no produce la solidaridad es que las relaciones entre los órganos no están regladas, es que se encuentran en un estado de *anomía*»¹⁵.

Durkheim no pudo resolver esta paradoja. Opta por huir hacia adelante y, como demuestra el prólogo a la segunda edición

¹³ DURKHEIM (1978), 345.

¹⁴ DURKHEIM (1978), 357.

¹⁵ DURKHEIM (1978), 360.

y las posteriores lecciones sobre ética profesional, plantea la exigencia de que la estructuración del moderno sistema de ocupaciones por profesiones debería constituirse en punto de partida de unas regulaciones normativas justificadas en términos universalistas.

No es la respuesta de Durkheim lo que resulta instructivo, sino su planteamiento. Hace que volvamos la atención sobre las relaciones empíricas existentes entre las etapas de la diferenciación sistémica y las formas de integración social. El análisis de esas relaciones sólo es posible si se distingue entre los mecanismos de coordinación de la acción que armonizan entre sí las orientaciones de acción de los participantes y aquellos otros mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias agregadas de la acción estabilizan *plexos de acción* no-pretendidos. La integración de un sistema de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente, y, en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores. La distinción entre una *integración social*, que se apoya en las propias orientaciones de acción, y una *integración sistémica* de la sociedad, es decir, una integración que se cumple asiendo a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad. Ya se parta con Mead de categorías relativas a la interacción social o con Durkheim de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se está concibiendo la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como *mundo de la vida de un grupo social*. Por el contrario, desde la perspectiva de un no-implicado la sociedad sólo puede ser concebida como *un sistema de acciones* en el que éstas cobran un valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o «consistencia» (*Bestand*) sistémica.

Ahora bien, se puede poner en relación el concepto de sociedad como sistema y el concepto de sociedad como mundo de la vida de forma parecida a como Mead pone en relación los significados naturales u objetivos que el biólogo atribuye a las formas de comportamiento de un organismo en el marco de referencia del entorno propio de la especie y los significados semantizados de las acciones que cumplen funciones similares, significados

que resultan accesibles al propio *actor* dentro de su mundo de la vida. Mead reconstruye, como hemos visto, la emergencia del mundo socio-cultural como tránsito a una etapa de interacción primero mediada por símbolos y después lingüísticamente. En ese tránsito los significados naturales que derivan de la posición que algo ocupa en el complejo de funciones del comportamiento animal se transforman en significados simbólicos, en significados de los que intencionalmente pueden disponer los participantes en la interacción. Por medio de este proceso de semantización el ámbito objetual se transforma de suerte que el modelo etológico de un sistema autorregulado, según el cual a todo suceso o estado se le puede atribuir un significado en virtud de su posición funcional, es sustituido gradualmente por un modelo estructurado en términos de teoría de la comunicación, conforme al cual los actores orientan sus acciones según sus propias interpretaciones de la situación. Sin embargo, esta noción de mundo de la vida sólo *bastaría* a conceptualizar las sociedades humanas si ese proceso de semantización hubiera consumido *todas* las significaciones naturales, es decir: si *todos* los plexos sistémicos en que en cada caso está inserta la interacción hubieran quedado integrados en el horizonte del mundo de la vida y, con ello, en el saber intuitivo de los participantes en la interacción. Esto es una hipótesis aventurada, pero al fin y al cabo una hipótesis empírica, que como tal no es lícito decidir afirmativamente de antemano en el plano analítico mediante una concepción de la sociedad planteada puramente en términos de teoría de la acción.

Toda teoría de la sociedad que se reduzca a teoría de la comunicación está sujeta a limitaciones que es menester tener muy presentes. La concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad. Por eso voy a proponer que entendamos las sociedades *simultáneamente* como sistema y como mundo de la vida [1]. Este concepto dual de sociedad se acredita en una teoría de la evolución social, que distinga entre racionalización del mundo de la vida y aumento de complejidad de los sistemas sociales, con la finalidad de captar debidamente, es decir, de hacer accesible a un análisis empírico la conexión que Durkheim tiene a la vista entre formas de integración social y etapas de diferenciación sistémica [2]. En analogía con el concepto lukacsiano de forma de objetividad desarro-

llaré un concepto de forma de entendimiento que nos permitirá recobrar la problemática de la cosificación, planteándola ahora en términos de teoría de la comunicación. Con este utillaje conceptual retomaré en las Consideraciones Finales el diagnóstico que Weber hace de nuestro tiempo, proponiendo una nueva formulación de la paradoja de la racionalización.

1. EL CONCEPTO DE MUNDO DE LA VIDA Y EL IDEALISMO HERMENÉUTICO DE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA

Voy a tratar de desarrollar el concepto de mundo de la vida, retomando a tal fin el hilo de nuestras consideraciones relativas a teoría de la comunicación. Mi intención no es proseguir el análisis pragmático-formal de la acción comunicativa, sino más bien construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo el mundo de la vida en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre» queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio. El concepto de mundo de la vida lo introduje provisionalmente, y, por cierto, desde la perspectiva de una investigación reconstructiva. Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa. Este análisis del mundo de la vida efectuado en términos de pragmática formal, al igual que el análisis fenomenológico del mundo de la vida que lleva a cabo el último Husserl¹⁶, o el análisis de la forma de vida que (aunque no con intención sistemática) lleva a cabo el último Wittgenstein¹⁷, tiene

¹⁶ Sobre el concepto fenomenológico de mundo, cfr. L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, 1949, 10 ss.; ID., *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952, 65 ss.; A. GURWITSCH, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, 1964; G. BRANDT, *Welt, Ich und Zeit*, La Haya, 1955; H. HOHL, *Lebenswelt und Geschichte*, Friburgo, 1962; W. PIPPITZ, «Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt», *Z. f. Philos. Forschung*, 32, 416 ss.; K. ULMER, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübinga, 1972.

¹⁷ Sobre este análisis sociológicamente orientado de formas de vida, cfr. P. WINCH (1959); R. RHEES, *Without Answers*, Nueva York, 1969; D. L. PHILIPPS, H. O. MOUNCE, *Moral Practices*, Londres, 1970; H. PIRKIN, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972; P. MCHUGH et al., *On the Beginning of Social Inquiry*, Londres, 1974.

por objeto aprehender estructuras que frente a las acuñaciones históricas de los mundos de la vida y de las formas de vida particulares se presentan como invariantes. En este primer paso se está suponiendo, pues, una separación de forma y contenido. De modo que mientras nos atengamos a una perspectiva de investigación proyectada en términos de pragmática formal, podremos retomar problemas que hasta aquí se habían tratado en el marco de la filosofía trascendental, y en este caso concreto enderezar nuestra atención hacia las estructuras del mundo de la vida en general.

En primer lugar, voy a tratar de clarificar cómo se relaciona el mundo de la vida con aquellos tres mundos que en la acción orientada al entendimiento los sujetos ponen a la base de las definiciones comunes que hacen de la situación [1]. En segundo lugar, desarrollaremos el concepto de un mundo de la vida presente como contexto en la acción comunicativa, sirviéndonos para ello, como hilo conductor, de los análisis fenomenológicos del mundo de la vida, y pondremos ese concepto en relación con el concepto durkheimiano de conciencia colectiva [2]. Mas ese concepto no resulta útil sin más para la investigación empírica. Los conceptos de mundo de la vida usuales en sociología comprensiva parten de representaciones cotidianas que en principio sólo sirven a la exposición narrativa de acontecimientos históricos y de situaciones sociales [3]. De este horizonte se desliga la investigación de las funciones que la acción comunicativa desempeña para el mantenimiento de un mundo de la vida estructuralmente diferenciado. Analizando esas funciones pueden clarificarse las condiciones necesarias para una racionalización del mundo de la vida [4]. Pero aquí nos topamos con los límites de los planteamientos teóricos que identifican sociedad y mundo de la vida. Por eso propondré concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida [5].

[1] — Al analizar en la introducción los presupuestos ontológicos de la acción teleológica, de la acción regulada por normas y de la acción dramaturgica, distinguí tres distintas relaciones actor-mundo, que el sujeto puede entablar con algo en un mundo: el sujeto puede relacionarse con algo que tiene lugar o puede ser producido en el mundo objetivo; con algo que es reconocido como debido en un mundo social compartido por todos los miembros de un colectivo; o con algo que los otros actores atribuyen

al mundo subjetivo del hablante, al que éste tiene un acceso privilegiado. Esas relaciones actor-mundo vuelven a aparecer en los tipos puros de acción orientada al entendimiento. Analizando los modos de empleo del lenguaje puede aclararse qué significa que un hablante, al ejecutar uno de los actos de habla estándar, entable una relación pragmática

- 1 — con algo en el mundo objetivo (como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); o
- 2 — con algo en el mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legitimamente reguladas); o
- 3 — con algo en el mundo subjetivo (como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público), relación en la que los referentes del acto de habla aparecen al hablante como algo objetivo, como algo normativo o como algo subjetivo.

Quando introduce el concepto de acción comunicativa¹⁸ indiqué que los tipos puros de acción orientada al entendimiento representan solamente casos límites. En realidad las manifestaciones comunicativas están insertas a un mismo tiempo en diversas relaciones con el mundo. La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación sólo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hacen referencia sin más a algo en un mundo, sino que relativizan su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor. Entendimiento (*Verständigung*) significa la «obtención de un acuerdo» (*Einigung*) entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; acuerdo (*Einverständnis*), el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella. Aun cuando una manifestación sólo

¹⁸ Véase, más arriba, «Interludio Primero».

pertenezca unívocamente a *un* modo de comunicación y sólo tematice con claridad la pretensión de validez correspondiente a ese modo, los modos comunicativos y sus correspondientes pretensiones de validez forman entre sí una urdimbre de remisiones que no sufre quebranto por esa tematización. Así, en la acción comunicativa rige la regla de que un oyente que asiente a la pretensión de validez que en concreto se tematiza, reconoce también las otras dos pretensiones de validez que sólo se plantean implícitamente; y si no es así, es menester que explique su dissentimiento. Un consenso no puede producirse cuando, por ejemplo, un oyente acepta la *verdad de una afirmación*, pero pone simultáneamente en duda la veracidad del hablante o la adecuación normativa de su emisión; y lo mismo vale para el caso en que, por ejemplo, un oyente acepta la *validez normativa* de un *mandato*, pero pone en duda la seriedad del deseo que en ese mandato se expresa o las presuposiciones de existencia anejas a la acción que se le ordena (y con ello la ejecutabilidad del mandato).

Este ejemplo de un mandato que el destinatario considera no cumplible nos trae a la memoria que los participantes en la interacción hacen siempre sus emisiones en una situación, de la que, en la medida en que actúen orientados al entendimiento, es menester que tengan una definición *común*. El albañil veterano que manda a un colega más joven, recién contratado, a buscar cerveza y le pide que se dé prisa y esté de vuelta en un par de minutos, parte de que los implicados, aquí el destinatario y los que le escuchan, tienen clara la situación: la proximidad de la hora del almuerzo es el *tema*; el ir a buscar la bebida, un *fin* relacionado con ese tema; uno de los colegas más viejos concibe el *plan* de mandar por bebida al «nuevo», que, dado su *status*, difícilmente puede sustraerse a esa exigencia. La jerarquía informal del grupo de trabajadores ocupados en la obra es el *marco normativo* en que uno puede exigir a otro que haga algo. La situación de acción viene definida por la pausa para el almuerzo en lo que toca al tiempo y por la distancia entre la obra y el puesto de bebidas más próximo en lo que se refiere al *espacio*. Pero si ocurre que al puesto de bebidas más próximo no se puede llegar en un par de minutos, es decir, que el *plan* que ha concebido uno de los trabajadores veteranos, a lo menos dada esa condición, sólo se puede poner en práctica *contando* con un coche (u otro vehículo), el interpelado tal vez responda:

«Pero si yo no tengo coche.» El trasfondo de una emisión comunicativa lo constituyen, pues, definiciones de la situación que han de solaparse suficientemente para cubrir la necesidad actual de entendimiento. Si esta comunidad no puede ser presupuesta, los actores tienen que intentar llegar a una definición común de la situación recurriendo para ello a medios de acción estratégica empleados con finalidad comunicativa, o, lo que en la práctica comunicativa cotidiana sólo acontece casi siempre en forma de «faenas de reparación», negociar directamente. Pero aun en los casos en que esto no sea necesario, cada nueva emisión constituye un *test*: la definición de la situación de acción que implícitamente propone el hablante, o queda confirmada, o es modificada, o queda parcialmente en suspenso, o es puesta decididamente en cuestión. Este incesante proceso de definiciones y redefiniciones implica una atribución de contenidos a los distintos mundos —según lo que en cada caso concreto *se reputa* perteneciente al mundo objetivo como componente en cuya interpretación se coincide, al mundo subjetivo como componente normativo intersubjetivamente reconocido, o al mundo subjetivo como componente privado al que cada cual tiene un acceso privilegiado—. Simultáneamente, los actores se deslindan frente a esos tres mundos. Con cada definición común de la situación los actores determinan cómo discurren los límites entre la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna, a la vez que renuevan el deslinde entre ellos mismos como intérpretes, por un lado, y el mundo externo y el propio interno, por otro.

Así, por ejemplo, el colega más veterano, cuando oye la respuesta del «nuevo», se da cuenta de que tiene que revisar su supuesto implícito de que el quiosco más próximo está abierto los lunes. Cosa distinta es la que ocurre si el colega interpelado responde: «Yo hoy no tengo ganas de cerveza.» De la reacción de perplejidad de los otros podrá colegir que «la cerveza para el almuerzo» es una norma que ha de observarse con independencia de que, subjetivamente, uno tenga o no tenga ganas de beber cerveza. Quizá el nuevo tampoco entienda el contexto normativo en que el colega más veterano le da la orden, y se atreva a preguntar que, entonces, a quién le toca ir por cerveza al día siguiente. O no acierte con el tema por proceder de otra región y desconocer el ritmo local de trabajo, por ejemplo la costumbre de un segundo desayuno, y por eso replique: «¿Y por qué tengo yo que interrumpir *ahora* mi trabajo?» Podemos imaginarnos con-

tinuaciones del diálogo que indican que en cada caso concreto cada uno de los participantes modifica su definición inicial de la situación y la pone en concordancia con las definiciones que los otros participantes dan de ella. En los dos primeros casos tiene lugar una reagrupación de distintos elementos de la situación, un cambio de forma: el supuesto de que el quiosco más próximo se encuentra abierto queda rebajado a una opinión subjetiva que resulta ser falsa; el, supuestamente, mero deseo de tomar cerveza en el almuerzo resulta ser una norma de comportamiento colectivamente reconocida. En los otros dos casos la interpretación de la situación es objeto de una ampliación en relación con elementos del mundo social: va por cerveza quien tiene el *status* más bajo, y a las nueve horas aquí se toma un segundo desayuno. A estas *redefiniciones* le subyacen las presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad (*Gemeinsamkeitsunterstellungen*) que son el mundo objetivo, el mundo social y un mundo subjetivo propio de cada cual. Con este sistema de referencia los participantes en la comunicación suponen que las definiciones de la situación que en cada caso constituyen el trasfondo de una emisión concreta rigen intersubjetivamente.

Ciertamente que las situaciones no quedan «definidas» en el sentido de un deslinde neto. Las situaciones poseen siempre un horizonte que se desplaza con el tema. Una *situación* es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realzan y articulan en cada caso dentro de los *plexos* o *urdimbres de remisiones que constituyen el mundo de la vida*, y esos plexos están dispuestos concéntricamente y se tornan cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio-temporal y la distancia social. Así, por ejemplo, en el caso de nuestra pequeña escena de albañiles, la finca en que se está construyendo y que está situada en una determinada calle; el punto en el tiempo que representa, supongamos, un determinado lunes poco antes de la pausa para el almuerzo; y el grupo de referencia que representan los colegas que trabajan en ese momento en la obra, constituyen el punto cero de un sistema de referencia espacio-temporal y social de un mundo que los participantes «abarcen en acto». El entorno urbano de la finca, la región, el país, el continente, etc., constituye, por lo que hace al espacio, un «mundo accesible en potencia»; a lo cual corresponden por el lado del tiempo el discurrir del día, la propia historia personal, la época, etc., y, por el lado social, los grupos de referencia que son la fa-

milia, la comunidad local, la nación, etc., hasta la «sociedad mundial». Alfred Schütz describió una y otra vez con abundantes ejemplos esta articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida cotidiana¹⁹.

El tema constituido por la inminente pausa para el almuerzo y el *plan* de ir por cerveza, en relación con el cual se aborda el tema, delimitan una *situación* en el mundo de la vida de los directamente implicados. Esta situación de acción se presenta como un ámbito de *necesidades actuales de entendimiento y de posibilidades actuales de acción*: las expectativas que los colegas vinculan a la pausa para el almuerzo, el *status* de un colega más joven recién contratado, la distancia entre la obra y el puesto de bebidas más próximo, el tener o el no tener coche, etc., figuran entre los componentes de la situación. El que aquí se esté construyendo una vivienda unifamiliar, el que el nuevo trabajador, un extranjero, no tenga seguridad social, el que otro colega tenga tres hijos y el que la obra esté sujeta a las regulaciones que rigen en los municipios de Baviera son circunstancias que no son *relevantes* para la situación dada.

Pero los límites son fluidos. Esto queda de manifiesto en cuanto aparece el dueño de la casa en construcción con una caja de cervezas para mantener de buen humor a los trabajadores; en cuanto el trabajador extranjero, al aprestarse a ir a buscar cerveza cae de la escalera; en cuanto surge el tema de la nueva regulación del subsidio familiar; o en cuanto aparece el arquitecto con un funcionario de urbanismo para inspeccionar el número de plantas de la vivienda. En estos casos el tema se desplaza y con él el horizonte de la situación, es decir: el *fragmento de mundo de la vida relevante para la situación*, para el que surge una necesidad de entendimiento en relación con las posibilidades actualizadas de acción; las situaciones tienen unos límites que pueden traspasarse en todo momento; de ahí la imagen intriducida por Husserl de un *horizonte*²⁰ que se desplaza al cambiar el lugar en que uno se sitúa, y que cuando uno se mueve en un paisaje que no es llano puede dilatarse o contraerse.

La situación de acción constituye en cada sazón para los participantes el centro de su mundo de la vida; esa situación tiene

¹⁹ SCHÜTZ (1971 a).

²⁰ Cfr. H. KUHN, «The Phenomenological Concept of Horizon», en M. FABER (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge (Mass.), 1940, 106 ss.

un horizonte móvil, ya que remite a la complejidad del mundo de la vida. En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) *trasfondo* de una escena actual. En cuanto tal *plexo de remisiones* queda incluido en una situación, en cuanto se torna en ingrediente de una situación, pierde su trivialidad y su solidez incuestionada. Cuando el hecho de que el colega recién llegado no está asegurado contra accidentes de trabajo penetra de súbito en el ámbito de relevancia de un campo temático, puede venir explícitamente al lenguaje, y ello en diversos papeles ilocucionarios: un hablante puede constatar que *p*, puede lamentar u ocultar que *p*; puede hacer el reproche de que *p*, etc. En cuanto el asunto se convierte en ingrediente de una situación, puede devenir sabido y ser problematizado como hecho, como contenido de una norma, como contenido de una vivencia. Antes de hacerse relevante para una situación, esa misma circunstancia sólo está dada en el modo de una *autoevidencia del mundo de la vida* con la que el afectado está familiarizado intuitivamente sin contar con la posibilidad de una problematización. Ni siquiera es algo «sabido» en sentido estricto, si el saber se caracteriza por poder ser fundamentado y puesto en cuestión. Sólo los limitados fragmentos del mundo de la vida que caen dentro del horizonte de una situación constituyen un contexto de acción orientada al entendimiento que puede ser tematizado y aparecer bajo la categoría de *saber*. Desde la perspectiva centrada en la situación, el mundo de la vida aparece como un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, de las que los participantes en la comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación. Pero sólo cuando *se tornan relevantes para una situación* puede este o aquel elemento, pueden *determinadas autoevidencias* ser movilizadas *en forma de un saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización*.

Si ahora abandonamos las categorías de la filosofía de la conciencia en que Husserl trata la problemática del mundo de la vida, podemos representarnos éste como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente. Entonces para explicar qué son esos plexos de remisiones que vinculan entre sí a los elementos de la situación y a la situación con el mundo de la vida, ya no es menester permanecer en el marco de una fenomenología y de una psicología

de la percepción²¹. Los plexos de remisiones pueden entenderse más bien como plexos semánticos que establecen una mediación entre una emisión comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. Los plexos de remisiones derivan de las relaciones gramaticalmente reguladas que se dan entre los elementos de un acervo de saber organizado lingüísticamente.

Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt²², suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel trascendental frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación. El lenguaje y la cultura, ni coinciden con los conceptos formales de mundo, de que se sirven los participantes en la interacción para definir en común su situación, ni tampoco aparecen como algo intramundano. El lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo. Ni representan uno de los mundos formales en que los participantes en la comunicación sitúan los ingredientes de la situación, ni nos topamos con ellos como algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo. Al realizar o al entender un acto de habla, los participantes en la comunicación se están moviendo tan dentro de su lenguaje, que no pueden poner *ante sí* como «algo intersubjetivo» la emisión que están realizando, al modo en que pueden hacer experiencia de un suceso como algo objetivo, en que pueden toparse con una expectativa de comportamiento como algo normativo, o en que pueden vivir o adscribir un deseo o un sentimiento como algo subjetivo. El medio del entendimiento permanece en una peculiar *semitrascendencia*. Mientras los participantes en la interacción mantengan su actitud realizativa, el lenguaje que actualmente están utilizando permanece a sus espaldas. Frente a él los hablantes no pueden adoptar una posición extramundana. Y lo mismo cabe decir de los patrones de interpretación cul-

²¹ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Heidelberg, 1948; véase la crítica de A. THEUNISSEN (1965), 406 ss., a la ontología social fenomenológica de A. Schütz y a los fundamentos de teoría de la conciencia en los que se asienta.

²² L. WEISGERBER, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf, 1957; R. HOBBERG, *Die Lehre vom Sprachlichen Feld*, Düsseldorf, 1970; GIPPER (1972).

tural que en ese lenguaje son transmitidos. Ya que desde un punto de vista semántico el lenguaje guarda una peculiar afinidad con la imagen del mundo articulada lingüísticamente. Los lenguajes naturales conservan los contenidos de tradiciones, que sólo pueden tener existencia en forma simbólica y en la mayoría de los casos sólo en encarnaciones lingüísticas. Mas la cultura pone también su sello en el lenguaje; pues la capacidad semántica de un lenguaje tiene que ser proporcionada a la complejidad de los contenidos culturales, de los patrones de interpretación, evaluación y expresión que ese lenguaje acumula.

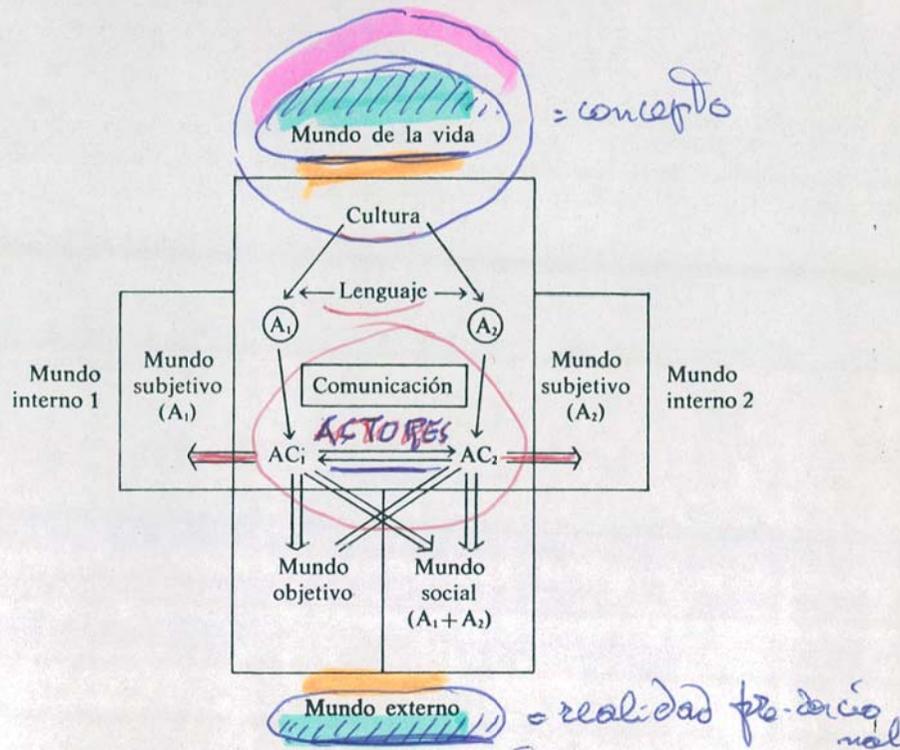
Este acervo de saber provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo aporéticas, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas; y de esas convicciones de fondo se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento, en los que los participantes hacen uso de definiciones acreditadas de la situación o negocian definiciones nuevas. Los participantes en la interacción se encuentran ya interpretada, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, con la que en cada caso se enfrentan. Cuando sobrepasan el horizonte de una situación dada, no por eso se mueven en el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado, pero en todo caso ya interpretado, de lo culturalmente autoevidente. En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas. Incluso las nuevas situaciones emergen a partir de un mundo de la vida que está construido a partir de un acervo cultural de saber que ya nos es siempre familiar. Frente a ese mundo los agentes comunicativos no pueden adoptar una posición extramundana, al igual que tampoco pueden hacerlo frente al lenguaje como medio de los procesos de entendimiento merced a los que el mundo de la vida se mantiene. Al hacer uso de una tradición cultural, también la están prosiguiendo.

La categoría de mundo de la vida tiene, pues, un status distinto que los conceptos formales de mundo de que habíamos hablado hasta aquí. Estos constituyen, junto con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, el armazón categorial que sirve para clasificar en el mundo de la vida, ya interpretado en cuanto a sus contenidos, situaciones problemáticas, es decir, situaciones necesitadas de acuerdo. Con los conceptos formales de mundo hablante y oyente pueden cualificar los referentes posibles de sus

actos de habla de modo que les sea posible referirse a ellos como a algo objetivo, como a algo normativo o como a algo subjetivo. El mundo de la vida, por el contrario, no permite cualificaciones análogas; con su ayuda hablante y oyente no pueden referirse a algo como «algo intersubjetivo». Antes bien, los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse. En tanto que intérpretes pertenecen, junto con sus actos de habla, al mundo de la vida, pero no pueden establecer una relación «con algo en el mundo de la vida» de la misma manera que pueden establecerla con hechos, normas o vivencias. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. A ellas deben los participantes en la comunicación su posición extramundana frente a lo intramundano sobre que pueden entenderse. El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento.

La figura 20 puede ayudar a ilustrar cómo el mundo de la vida le es constitutivo al entendimiento *como tal*, mientras que los conceptos formales de mundo forman un sistema de referencia para aquello *sobre que* el entendimiento es posible: hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo.

[2] Una representación gráfica resulta aquí especialmente insuficiente. Por eso voy a precisar el concepto de mundo de la vida que en términos de teoría de la comunicación acabo de proponer, valiéndome de una comparación con el concepto fenomenológico de mundo de la vida, que es hasta el momento el único que ha sido objeto de un análisis más completo. Para ello voy a referirme a los manuscritos póstumos de Alfred Schütz sobre las



Las flechas de línea doble denotan las relaciones que mediante sus emisiones los actores entablan con el mundo.

Fig. 20. RELACIONES DE LOS ACTOS COMUNICATIVOS (AC) CON EL MUNDO

Estructuras del mundo de la vida²³, que Thomas Luckmann ha reelaborado y editado.

Hasta aquí hemos entendido la acción como una forma de habérselas con las situaciones y de dominarlas. El concepto de acción comunicativa destaca en este habérselas con las situaciones especialmente dos aspectos: el aspecto teleológico de realización de fines (o de ejecución de un plan de acción) y el aspecto comunicativo de interpretación de la situación y de obtención de un acuerdo. En la acción comunicativa los participantes persiguen de común acuerdo sus respectivos planes de acción sobre la

²³ A. SCHÜTZ, Th. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Francfort, 1979; cfr. también A. SCHÜTZ, *Das Problem der Relevanz*, Francfort, 1971, y los artículos recogidos en W. M. SPRONDEL, R. GRATHOFF (eds.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1979.

base de una definición común de la situación. Cuando esa definición común de la situación ha de empezar siendo negociada o cuando las tentativas de entendimiento fracasan en el marco de las definiciones comunes de la situación, la obtención de un consenso, que normalmente representa una condición para la persecución de un fin, se convierte a su vez en un fin. El éxito conseguido a través de la acción teleológica y el consenso alcanzado a través de actos de entendimiento constituyen, pues, en todo caso los criterios del buen o mal suceso en los esfuerzos por dominar una situación. Una situación representa un fragmento del mundo de la vida delimitado en vista de un tema. Un tema surge en relación con los intereses y fines de acción de (por lo menos) un implicado; circunscribe el ámbito de relevancia de los componentes de la situación susceptibles de tematización y es acentuado por los planes de acción que, sobre la base de la interpretación que de la situación hacen, trazan los implicados para realizar cada uno sus propios fines. A la acción orientada al entendimiento le es constitutiva la condición de que los participantes realicen sus respectivos planes de común acuerdo en una situación de acción definida en común. Tratan de evitar dos riesgos: el riesgo de que el entendimiento fracase, es decir, el riesgo de disentimiento o de malentendido, y el riesgo de que el plan de acción se malogre, es decir, el riesgo de fracaso en la acción. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo. Los participantes no pueden alcanzar sus fines si no son capaces de cubrir la necesidad de entendimiento preciso para aprovechar las posibilidades de acción que la situación ofrece —o en todo caso ya no pueden alcanzarlos por vía de acción comunicativa.

También Schütz y Luckmann distinguen entre el aspecto de interpretación de la situación y el aspecto de ejecución de un plan de acción en esa situación: «... ya en la actitud natural me encuentro ante la tarea de interpretar el mundo. Tengo que entender mi mundo de la vida en el grado necesario para actuar en él y obrar sobre él»²⁴. Esta interpretación del mundo, de motivación pragmática, conduce a interpretaciones de la situación sobre cuya base el actor puede desarrollar sus planes de acción: «Toda situación tiene un horizonte externo e interno ilimitado; es interpretable desde el punto de vista de las relaciones que

²⁴ SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 28.

guarda con otras situaciones, experiencias, etc., en lo que respecta a su prehistoria y futuro. Y simultáneamente, es ilimitadamente desmenuzable e interpretable en relación con los elementos que la constituyen. Pero esto sólo es válido en principio, pues en la práctica toda situación no ha menester sino de un grado limitado de interpretación. El interés definido en relación con un plan, que deriva de la jerarquía de los planes que uno se ha propuesto en su vida, delimita la necesidad que hay de definir la situación. La situación sólo necesita ser definida en el grado necesario para dominarla»²⁵. La interpretación de la situación se basa en el acervo de saber del que un actor ya dispone siempre en su mundo de la vida: «El acervo de saber propio del mundo de la vida está referido de múltiples modos a la situación experiencial del sujeto. Está construido de sedimentaciones de experiencias en otro tiempo actuales y ligadas a situaciones. Y a la inversa, toda experiencia actual se ajusta, de acuerdo con la tipificación y relevancia que de ese acervo de saber obtiene, al curso de las vivencias y a la propia historia personal. Y, finalmente, toda situación es definida y dominada con ayuda de ese acervo de saber»²⁶.

Para Schütz y Luckmann, el actor, sirviéndose de los elementos básicos de ese acervo de saber, construye el mundo a partir del cual y sobre cuyo trasfondo vive. Describen cómo experimenta el sujeto en ese proceso las estructuras generales de su mundo de la vida: «En cada situación sólo me está dado un fragmento limitado del mundo; sólo una parte del mundo queda *in actu* a mi alcance. Pero en torno a este ámbito se disponen gradualmente otros ámbitos de alcance reconstruible, o por lo menos accesible, que a su vez tienen una estructura temporal y también social. Además, sólo puedo actuar en un fragmento del mundo. Y en torno a esta zona de operaciones se disponen gradualmente a su vez otras zonas de influencia reconstruibles y accesibles que poseen asimismo una estructura temporal y social. Mi experiencia del mundo de la vida está también estructurada temporalmente: la duración interna es un decurso de vivencias que se componen de fases actuales, retentivas, y protentivas, y también de recuerdos y de expectativas. Interfiere con el tiempo del mundo, con el tiempo biológico y con el tiempo social y se sedimenta en

²⁵ SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 149.

²⁶ SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 133.

la secuencia irrepetible de una biografía articulada. Y, finalmente, mi experiencia está socialmente organizada. Todas las experiencias tienen una dimensión social, al igual que también la organización temporal y espacial de mi vivencia está "socializada". Pero además, mi experiencia del mundo social tiene una estructura específica. El otro me está inmediatamente dado como cohumano en la relación "nosotros", mientras que las experiencias mediatas del mundo social se hallan dispuestas según grados de anonimidad y se articulan en experiencias del mundo contemporáneo, del mundo de los antecesores y del mundo de los sucesores»²⁷.

El análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida se propone ante todo como meta la clarificación de la articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida; pero no voy a demorarme más en esto. Lo que me interesa es más bien la circunstancia de que Schütz y Luckmann se atienen al modelo de la filosofía de la conciencia. Parten, lo mismo que Husserl, de la conciencia egológica, a la que las estructuras generales del mundo de la vida le están dadas como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social configurado en concreto y acuñado históricamente: «Lo dicho no se refiere a experiencias específicas, concretas y variables, sino a las estructuras fundamentales de la experiencia del mundo de la vida en general. En contraste con las experiencias específicas, estas estructuras básicas no pueden ser apresadas como núcleo experiencial por la conciencia en su actitud natural. Pero son condiciones de cualquier experiencia del mundo de la vida y penetran en el horizonte de experiencia»²⁸.

Bien es verdad que a este modelo de una subjetividad productiva, desarrollado a partir de las cuestiones básicas de la *teoría del conocimiento*, subjetividad que constituye al mundo de la vida como marco trascendental de toda experiencia cotidiana posible, Schütz y Luckmann le dan un giro en términos de *teoría de la acción*. Y no cabe duda de que los modelos utilizados en psicología y en sociología²⁹, de un actor solitario movido por

²⁷ SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 137.

²⁸ SCHÜTZ, LUCKMANN (1979), 137 s.

²⁹ G. W. ALLPORT, *Personality*, Nueva York, 1937; PARSONS (1949 a); Th. M. NEWCOMB, *Social Psychology*, Nueva York, 1950; LEWIN, *Field Theory in Social Sciences*, Nueva York, 1951; R. DAHRENDORF, *Homo*

estímulos o que actúa conforme a un plan en una determinada situación adquieren profundidad y relieve cuando se los conecta con los análisis fenomenológicos del mundo de la vida y de la situación de acción³⁰. Y éste es también el punto de engarce para la teoría de sistemas cuando ésta se resuelve a aprovechar los resultados de la Fenomenología³¹. En este caso queda de manifiesto lo fácil que resulta a la teoría de sistemas hacerse cargo de la herencia de la filosofía de la conciencia. Cuando se interpreta la situación del sujeto agente como entorno del sistema de la personalidad, los resultados del análisis fenomenológico del mundo de la vida pueden quedar integrados sin solución de continuidad en una teoría de sistemas del tipo de la de Luhmann. Lo cual ofrece incluso la ventaja de que puede prescindirse del problema en que fracasaron las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl; me refiero al problema de la generación monadológica de la intersubjetividad del mundo de la vida³². Este problema deja de plantearse tan pronto como se sustituyen las relaciones sujeto/objeto por relaciones sistema/entorno. Los sistemas de la personalidad constituyen, según esta concepción, al igual que en un plano distinto el sistema de la personalidad y el sistema social, entornos los unos para los otros. Desaparece así el problema de la intersubjetividad, es decir, la cuestión de cómo sujetos diversos pueden compartir el mismo mundo de la vida, quedando sustituido por el problema de la interpretación, es decir, por la

Sociologus, Tubinga, 1958; F. H. TENBRUK, «Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie», *KZSS*, 1961, 1 ss.

³⁰ En la sociología alemana, los planteamientos fenomenológicos han venido mediados por K. Stavenhagen y H. Plessner, cfr. H. P. BAHRDT, *Industrieburokratie*, Stuttgart, 1958; H. POPITZ, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tubinga, 1967; H. P. DREIZEL, *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, 1968; acerca de la recepción de los planteamientos fenomenológicos en la psicología alemana, cfr. C. F. FRAUMANN, *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlín, 1960.

³¹ J. MARKOWITZ, *Die soziale Situation*, Francfort, 1980; véase también L. ELEY, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie*, Friburgo, 1972.

³² A. SCHÜTZ, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Phil. Rundschau*, 1957, 81 ss.; M. THEUNISSEN (1965), 102 ss.; Id., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Berlín, 1981; D. M. CARR, «The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism», *Phil. Phenom. Res.*, 34, 1973, 14 ss.; P. HUTCHESON, «Husserl's Problem of Intersubjectivity», *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, 11, 1980, 144 ss.

cuestión de cómo distintos tipos de sistema pueden constituir los unos para los otros entornos condicionadamente contingentes y sintonizados los unos con los otros³³. En otro momento me ocuparé del precio que hay que pagar por esta reformulación.

Alfred Schütz adopta una posición ambivalente en este campo de tensiones entre análisis fenomenológico del mundo de la vida y teoría sociológica de la acción. Por un lado, se da cuenta de que Husserl no solucionó el problema de la intersubjetividad; bajo la influencia del pragmatismo americano, y en especial de Mead, cosa sobre la que Luckmann insiste con toda razón³⁴, se inclina a dejar de lado la constitución del mundo de la vida y a partir de inmediato de un mundo de la vida constituido intersubjetivamente. Pero, por otro, Schütz no hace profesión de un planteamiento en términos de teoría de la comunicación, sino que se atiene al método intuitivo de Husserl e incluso adopta la arquitectónica de la fenomenología trascendental entendiendo en tal marco su propia empresa como una ontología regional de la sociedad. Esto explica que Schütz y Luckmann no aprehendan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario. En el marco de la filosofía de la conciencia, el «sujeto vivenciante» sigue siendo el punto de referencia último. El excursus que sigue muestra, sin embargo, que los rasgos fundamentales de ese mundo de la vida, de presunta constitución egológica, que la fenomenología nos describe, pueden explicarse sin dificultad si el «mundo de la vida» se introduce como concepto complementario del de «acción comunicativa».

Schütz y Luckmann subrayan sobre todo tres momentos: a) la familiaridad ingenua con un trasfondo aproblemáticamente dado, b) la validez de un mundo intersubjetivamente compartido, y c) el carácter local y a la vez indefinido, poroso y, sin embargo, delimitante, del mundo de la vida.

ad a) El mundo de la vida le está dado al sujeto vivenciante aproblemáticamente: «Por mundo cotidiano de la vida ha de entenderse aquel ámbito de realidad que el adulto en estado de vigilia y normal da simplemente por descontado, en la actitud

³³ N. LUHMANN, «Interpenetration», *ZfS*, 1977, 62 ss.

³⁴ En la introducción a Schütz (1971), 20 ss., y a Schütz y Luckmann (1979), 14.

del sano sentido común. Por "dado simplemente por descontado" ha de entenderse todo aquello que vivimos como aproblemático, todo lo que experimentamos sin hacernos cuestión de ello "hasta nuevo aviso", hasta que ese cuestionamiento no se nos impone»³⁵. La forma en que el mundo de la vida nos es aproblemático ha de entenderse de un modo radical: como mundo de la vida no puede tornarse problemático en absoluto, lo más que puede es *venirse abajo*. Los ingredientes del mundo de la vida, con los que estamos ingenuamente familiarizados, no tienen el *status* de hechos, o de normas o de vivencias, acerca de los que hablante y oyente pudieran llegar a entenderse. Todos los ingredientes de una situación de acción acerca de los que los participantes tratan de llegar a un consenso con ayuda de sus emisiones comunicativas, tienen también que poder ser puestos en cuestión. Ahora bien, este ámbito de lo susceptible de tematización y de lo problematizable queda limitado a una situación de acción que permanece siempre inserta en el horizonte de un mundo de la vida, por vaporoso que ese horizonte pueda ser. El mundo de la vida constituye en relación con aquello que en una situación se dice, con aquello de que en una situación se habla, o con aquello que en una situación se discute, un contexto mediato, que ciertamente resulta accesible en principio, pero que no pertenece al ámbito de relevancia temáticamente delimitado de la situación de acción. El mundo de la vida constituye una red intuitivamente presente y por tanto familiar y transparente y, sin embargo, a la vez inabarcable, de presuposiciones que han de cumplirse para que la emisión que se hace pueda tener sentido, es decir, para que pueda ser válida³⁶. Pero los presupuestos relevantes para la situación sólo constituyen un fragmento de esa red. Como muestra el ejemplo de los albañiles, sólo ese fragmento *directamente tematizado* puede verse arrastrado en cada caso por el remolino problematizador de la acción comunicativa, mientras que *el mundo de la vida en cuanto tal permanece siempre en el trasfondo*. Es «el suelo no cuestionado de todo lo dado en mi experiencia, así como el marco incuestionado en que se me plantean los problemas que he de resolver»³⁷. El mundo de la vida está dado en el modo de lo evidente de suyo, que sólo puede

³⁵ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 25.

³⁶ SEARLE (1979 b), 177 ss., y más arriba, tomo I, pp. 449 ss.

³⁷ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 26.

mantenerse aquende el umbral de las convicciones, pues éstas son en principio susceptibles de crítica.

ad b) Esta certeza la debe el mundo de la vida a un *a priori* social inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Aunque Schütz y Luckmann, moviéndose como se mueven bajo las premisas de la filosofía de la conciencia, propendan a subestimar el puesto del lenguaje, y especialmente de la mediación lingüística de la interacción social, insisten, sin embargo, en la intersubjetividad del mundo de la vida: «El mundo de la vida es, pues, desde el principio, no mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo; la estructura básica de su realidad nos es común a todos. Dentro de la actitud natural, es evidente de suyo que hasta cierto punto puedo llegar a tener conocimiento de las vivencias de mis prójimos, como son, por ejemplo, los motivos de su acción, a la vez que supongo que, a la inversa, lo mismo les acontece a ellos conmigo»³⁸. También en este aspecto hay que entender la comunalidad del mundo de la vida en un sentido radical: es previa a todo disentimiento posible, no puede ser controvertida como un conocimiento intersubjetivamente compartido, sino que lo más que puede es *venirse abajo*. La «perspectividad» de la percepción y de la interpretación, aneja a los roles comunicativos de primera, segunda y tercera persona, es decisiva para la estructura de la situación de acción. Pero con el mundo de la vida sucede algo distinto: los miembros de un colectivo sólo se atribuyen el mundo de la vida a que pertenecen, en primera persona del plural, es decir, de forma parecida a como el hablante individual se atribuye en primera persona del singular su mundo subjetivo al que él tiene un acceso privilegiado. Esta comunalidad descansa ciertamente en un saber sobre el que existe consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten. Pero sólo a la luz de la situación actual de acción cobra el fragmento relevante de mundo de la vida el *status* de una realidad contingente que también podría interpretarse de otra manera. Los miembros del colectivo viven ciertamente con la conciencia del riesgo de que en todo momento pueden presentarse situaciones nuevas; de que continuamente han de afrontar situaciones nuevas; pero estas situaciones no pueden sacudir la ingenua confianza en el mundo de la vida. La

³⁸ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 26.

práctica comunicativa cotidiana es incompatible con la hipótesis de que «todo podría ser totalmente distinto»: «Tengo la confianza de que el mundo seguirá siendo como me es conocido hasta ahora y de que, en consecuencia, la provisión de saber recibida del prójimo y la constituida por mis propias experiencias seguirá manteniendo su validez básica. Podemos llamar a esto, con Husserl, la identidad del "y así sigue". De este supuesto se sigue otro fundamental, a saber: el de que puedo repetir las acciones que anteriormente he realizado con éxito. Mientras la estructura del mundo pueda suponerse constante, mientras mis experiencias anteriores sigan siendo válidas, se mantiene en principio mi capacidad de operar sobre el mundo de esta o de aquella manera. Parejamente a la idealidad del y "así sigue" se forma, como muestra Husserl, la idealidad del "puedo hacerlo siempre otra vez". Ambas idealidades y las suposiciones en ellas fundadas de la constancia de la estructura del mundo, de la validez de mi experiencia anterior y de mi capacidad de operar sobre el mundo son aspectos esenciales del pensamiento en la actitud natural»³⁹.

ad c) La inmunización del mundo de la vida contra las revisiones totales tiene que ver con el tercer rasgo fundamental que Schütz subraya siguiendo a Husserl: las situaciones cambian, pero *los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse*. El mundo de la vida constituye el entorno en que los horizontes de la situación se desplazan, se dilatan o se encogen. Constituye un contexto que siendo él mismo ilimitado establece, empero, límites: «El acervo de saber del pensamiento anejo al mundo de la vida no ha de entenderse como un contexto transparente en su totalidad, sino más bien como una totalidad de autoevidencias que cambian de situación a situación, y que resaltan en cada caso concreto sobre un trasfondo de indeterminación. Esta totalidad no es aprehensible como tal, pero es vivida como un suelo seguro y familiar de toda interpretación condicionada por la situación, suelo que viene co-dado en el decurso mismo de la experiencia»⁴⁰. El mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto ya siempre entendido, pero no tematizado. El mundo de la vida, difumina-

³⁹ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 29.

⁴⁰ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 31.

do tras el ámbito de relevancia de una situación de acción, se comporta como una realidad apromblemática y que a la vez se mantiene en la 'penumbra'; no penetra en el proceso de entendimiento que se está efectuando en cada caso o sólo lo hace de forma muy indirecta, y en este sentido permanece indeterminado. Pero puede verse arrastrado por el remolino de un nuevo tema y con ello atinar a entrar en la zona de visibilidad de una situación distinta. Entonces volvemos a encontrárnoslo como una realidad intuitivamente familiar y ya interpretada. Sólo al cobrar relevancia para una situación se hace visible un fragmento del mundo de la vida como una autoevidencia cultural que descansa sobre interpretaciones, y que ahora, al poder ser tematizada, pierde ese modo de lo apromblemáticamente dado: «También en la actitud natural puede subjetivamente captarse en todo momento la relativa opacidad del mundo de la vida. Cualquier proceso específico de interpretación puede servir de ocasión para ello. Pero sólo en la reflexión teórica conduce la vivencia de la insuficiencia de determinadas interpretaciones específicas a cobrar conciencia del carácter esencialmente restringido del acervo de saber propio del mundo de la vida»⁴¹. Mientras no nos liberemos de la actitud ingenua, volcada sobre la situación, de un actor atrapado en la práctica comunicativa cotidiana, no podemos hacernos cargo del carácter restringido de un mundo de la vida que depende de un acervo cultural de saber particular, susceptible en todo momento de ampliación y que varía con ese acervo. Para los participantes del mundo de la vida constituye un contexto no rebasable y en principio inagotable. De ahí que *toda* comprensión de la situación pueda apoyarse en una precomprensión global. Toda definición de la situación es «un interpretar dentro de un marco de elementos ya interpretados, dentro de una realidad que básicamente, y en lo que se refiere a sus tipos, nos es ya familiar»...⁴².

Todo paso que demos allende el horizonte de una determinada situación nos lleva a otro plexo de sentido que ciertamente ha menester de explicación, pero que intuitivamente nos es ya conocido. Lo que hasta ese momento era «evidente de suyo» se transforma en un saber cultural del que se hace uso para defi-

⁴¹ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 210.

⁴² SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 29.

niciones de la situación y que puede ser sometido a prueba en la acción comunicativa.

Sin embargo, sólo la comprensión moderna del mundo se caracteriza porque la tradición cultural puede ser sometida a esa prueba *en toda su latitud* y de manera metódica. Las imágenes centradas del mundo, las cuales todavía no consienten una radical diferenciación de los conceptos formales de mundos, están inmunizadas, a lo menos en lo que a sus ámbitos nucleares atañe, contra las experiencias disonantes. Lo cual es tanto más el caso cuanto menor es la oportunidad de «que salte hecha pedazos la aporofobia de mi experiencia»⁴³. Ciertamente que en el ámbito de experiencia de la relación cognitivo-instrumental con la naturaleza externa esas «explosiones» apenas si son evitables ni siquiera cuando imágenes del mundo con gran capacidad de absorción restringen drásticamente el ámbito de contingencias percibidas. Pero en el ámbito experiencial de las interacciones regidas por normas sólo muy gradualmente se va desligando un mundo social de relaciones inter-personales legítimamente reguladas del transfondo difuso que constituye el mundo de la vida.

Si entendemos el análisis del mundo de la vida como una tentativa de describir reconstructivamente desde la perspectiva interna de los miembros del grupo aquello que Durkheim denominaba conciencia colectiva, el punto de vista bajo el que Durkheim consideró el cambio estructural de la conciencia colectiva podría resultar también instructivo incluso para una investigación planteada en términos fenomenológicos. Los procesos de diferenciación observados por Durkheim pueden entonces entenderse en el sentido de que el mundo de la vida pierde su poder de prejuzgar la práctica comunicativa cotidiana a medida que los actores deben su entendimiento a sus *propios* esfuerzos de interpretación. El proceso de diferenciación del mundo de la vida lo entiende Durkheim como una separación de cultura, sociedad y personalidad; por consiguiente, para poder aprovecharnos de la perspectiva de Durkheim habremos de empezar introduciendo e interpretando éstas como componentes estructurales del mundo de la vida.

Hasta ahora, apoyándonos en las investigaciones fenomenológicas, nos hemos limitado a un concepto culturalista de mun-

⁴³ SCHÜTZ y LUCKMANN (1979), 33.

do de la vida. Según ese concepto, los patrones culturales de interpretación, de valoración y de expresión sirven como recursos para las faenas y rendimientos interpretativos de los participantes en la interacción que negocian una definición común de la situación, en cuyo marco poder llegar a un consenso sobre algo en el mundo. La situación de acción así interpretada circunscribe un ámbito de alternativas de acción abierto en vista de un tema, esto es, un ámbito de condiciones y medios para la ejecución de planes. A la situación pertenece todo aquello que se hace sentir como una *restricción* para las correspondientes iniciativas de acción. Mientras que el mundo de la vida, como recurso que es para la acción orientada al entendimiento, lo mantiene el actor a sus espaldas, esas restricciones que las circunstancias de la ejecución de sus planes le imponen le salen al paso como ingredientes de la situación. Y éstos pueden ser clasificados, dentro del sistema de referencia de los tres conceptos formales del mundo, como hechos, normas y vivencias.

Pues bien, resulta tentador identificar el mundo de la vida con el saber de fondo transmitido culturalmente, y ello debido a que la cultura y el lenguaje no figuran normalmente entre los ingredientes de la situación. No restringen en modo alguno el ámbito de la acción y tampoco caen bajo ninguno de los conceptos formales de mundo con cuya ayuda los participantes entienden su situación. No *precisan* de concepto especial alguno bajo el que poder ser aprehendidos como elementos de una situación de acción. Sólo en raras ocasiones, esto es, sólo cuando *dejan de responder como recursos*, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en que el entendimiento queda perturbado. Entonces se torna necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas. Para recobrar para una interpretación común de la situación elementos disfuncionales del mundo de la vida —emisiones no comprensibles, tradiciones opacas y, en el caso límite, un lenguaje no descifrado— tampoco ellos disponen de otra cosa que de los tres conceptos formales de mundo que ya conocemos. Los elementos del mundo de la vida que han dejado de responder como recursos tienen por fuerza que ser identificados entonces como hechos culturales que restringen el espacio con que la acción cuenta.

Con las ordenaciones institucionales y con las estructuras de la personalidad acontece algo distinto que con la cultura.. Estas

pueden muy bien desde un principio restringir el espacio de iniciativa de los actores, *salirles al paso* como ingredientes de la situación. De ahí que *a nativitate*, por así decirlo, caigan también como algo normativo o algo subjetivo bajo uno de los conceptos formales de mundo. Mas esta circunstancia no debe llevarnos a suponer que las normas y vivencias (a semejanza de los hechos, o de las cosas y sucesos) sólo puedan aparecer exclusivamente como algo sobre lo que los participantes en la interacción se entienden. Pueden adoptar un doble *status* —como ingredientes de un mundo social o de un mundo subjetivo, por un lado, y como componentes estructurales del mundo de la vida, por otro.

La acción, o la dominación de situaciones, se presenta como un proceso circular en el que el actor es al tiempo el *iniciador* de actos que le son imputables y *producto* de tradiciones en cuyo seno vive, de grupos solidarios a que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a que está sujeto. Mientras que *a fronte* el fragmento del mundo de la vida relevante para la situación se le impone al actor como problema que ha de resolver por su propia cuenta, *a tergo* ese mismo agente se ve sostenido por el transfondo de su mundo de la vida, que en modo alguno se compone solamente de certezas culturales. Ese transfondo consta *también* de habilidades individuales, del saber intuitivo de *cómo* hay que habérselas acerca de una situación y de prácticas socialmente arraigadas, es decir, del saber intuitivo de *en qué* puede uno estribar en una situación, no menos que de convicciones de fondo trivialmente sabidas. Sociedad y personalidad no sólo operan como restricciones, sino que también sirven de recursos. La aproblematicidad del mundo de la vida sobre cuyo transfondo y a partir del cual se actúa comunicativamente se debe *también* a la seguridad que dan al actor las solidaridades acreditadas y las competencias probadas. Cabría decir, incluso, que el carácter paradójico del saber propio del mundo de la vida, saber que sólo proporciona el sentimiento de una certeza absoluta porque no se sabe *de él*, se debe a la circunstancia de que el saber *en qué* puede uno estribar y el saber *cómo* hacer algo están todavía en una indiferenciada conexión *con aquello que* prerreflexivamente se sabe. Pero si al igual que las tradiciones culturales, también las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y de normas y las competencias de los individuos socializados penetran *a tergo* en la acción

comunicativa, entonces es menester corregir la *reducción culturalista del concepto de mundo de la vida*.

[3] El concepto de mundo de la vida planteado en términos de teoría de la comunicación, que hasta aquí hemos desarrollado, se emancipa ciertamente de la filosofía de la conciencia, pero se sigue moviendo aún en el mismo plano analítico que el concepto trascendental de mundo de la vida que la fenomenología propone. Se obtiene por vía de reconstrucción del saber preteórico con que nos encontramos en los hablantes competentes: desde la perspectiva de los participantes el mundo de la vida aparece como el contexto, creador de horizonte, de los procesos de entendimiento, el cual, al delimitar el ámbito de relevancia de la situación dada en cada caso, se sustrae él mismo a la tematización dentro de esa situación. Este concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación a partir de la perspectiva del participante, no resulta directamente utilizable para fines teóricos, no resulta apto para el deslinde de un ámbito objetual propio de las ciencias sociales, esto es, de aquella región dentro del mundo objetivo constituida por la totalidad de los hechos históricos o socio-culturales, en el sentido más lato, a los que podemos acceder por vía hermenéutica. Para ello resulta más idóneo el *concepto cotidiano de mundo de la vida*, con cuya ayuda los agentes comunicativos localizan y datan sus emisiones en el espacio social y en el tiempo histórico. En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que acaece en el contexto de su mundo de la vida. La narración es una forma especializada de habla constatativa que sirve a la descripción de sucesos y hechos socio-culturales. A la base de sus exposiciones narrativas los actores ponen un concepto no teórico, «profano», de «mundo», en el sentido de mundo cotidiano o de mundo de la vida, que define la totalidad de los estados de cosas que pueden quedar reflejados en *historias verdaderas*.

Este concepto cotidiano deslinda, pues, del mundo objetivo la región de los sucesos narrables o de los hechos históricos. Por lo demás, la práctica narrativa no sólo sirve para cubrir las necesidades triviales de entendimiento de miembros que han de coordinar su cooperación, sino que cumple también una fun-

ción para la autocomprensión de personas que han de *objetivar* su pertenencia al mundo de la vida de que son miembros en su rol actual de participantes en la comunicación, ya que sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad social si se dan cuenta de que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente exponible de los colectivos. Los colectivos sólo mantienen su identidad en la medida en que las representaciones que de su mundo de la vida se hacen sus miembros se solapan suficientemente, condensándose en convicciones de fondo de carácter aporético.

A mi entender, el análisis de la forma de los enunciados narrativos, uno de cuyos pioneros ha sido A. C. Danto⁴⁴, y el análisis de la forma de los textos narrativos constituyen un punto de partida metodológicamente fecundo para la clarificación de ese concepto «profano» de mundo de la vida que se refiere a la totalidad de los hechos socio-culturales, y que ofrece, por tanto, un punto de engarce para la teoría de la sociedad. El análisis de la gramática de las narraciones permite ver cómo identificamos y *describimos* los estados y sucesos que se producen en un mundo de la vida, cómo *entrelazamos* y *secuencializamos* en el espacio social y en el tiempo histórico las interacciones de los miembros del grupo dando lugar a unidades complejas, cómo explicamos desde la perspectiva del dominio de situaciones las acciones de los individuos y los sucesos que les sobrevienen, las hazañas de los colectivos y los destinos que éstos sufren. Por el hecho de ponernos a narrar, esto es, en virtud de la propia forma del narrar, elegimos una perspectiva que nos fuerza «gramaticalmente» a poner a la base de la descripción, como sistema *cognitivo de referencia*, un concepto cotidiano del mundo de la vida.

⁴⁴ A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, 1965; cfr. también P. GARDINER (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford, 1974; para la discusión de este tema en Alemania, cfr. H. M. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte*, 1972; R. KOSELLECK y W. D. STEMPEL (eds.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Munich, 1973; K. ACHAM, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Friburgo, 1974; RÜSEN (1976); H. M. BAUMGARTNER y J. RÜSEN (ed.), *Geschichte und Theorie*, Frankfurt, 1976.

Este concepto intuitivamente disponible de mundo sociocultural de la vida puede tornarse teóricamente fecundo si se logra desarrollar a partir de él un sistema de referencia para descripciones y explicaciones que versen sobre un mundo de la vida en su totalidad y no sólo sobre sucesos que en él acaecen. Mientras que la exposición narrativa se refiere a lo intramundano, la exposición teórica debe explicar la reproducción misma del mundo de la vida. Los individuos y los grupos se afirman dominando las situaciones; pero ¿cómo se afirma un mundo de la vida del que toda situación no constituye sino un fragmento? Ya el narrador se ve gramaticalmente obligado, en virtud de la forma misma de la exposición narrativa, a interesarse, así por la identidad de los protagonistas como por la identidad del contexto vital en que actúan. Cuando contamos historias no podemos evitar decir *también*, indirectamente, cómo «les ha ido» a los sujetos involucrados en ellas y cuál ha sido la suerte de los colectivos a que pertenecen. Ciertamente que los quebrantos sufridos por una identidad personal o el deterioro de la integración social sólo de forma indirecta pueden hacerse visibles en las narraciones. Las exposiciones narrativas remiten ciertamente a procesos de reproducción de orden superior, a los imperativos de conservación de los mundos de la vida, pero no pueden convertir en tema las estructuras de un mundo de la vida del modo como lo hacen con lo que dentro de él sucede. El concepto cotidiano de mundo de la vida que, como sistema de referencia, ponemos a la base de las exposiciones narrativas hay primero que disponerlo para que pueda servir a fines teóricos, y ello de tal suerte que permita hacer enunciados sobre la reproducción o autoconservación de los mundos de la vida, cuya estructura es una estructura comunicativa.

Mientras que desde la *perspectiva de los participantes* el mundo de la vida sólo está dado como contexto que constituye el horizonte de una situación de acción, el concepto cotidiano de mundo de la vida que la *perspectiva del narrador* presupone se utiliza ya siempre con una finalidad cognitiva. Para servirnos de él con fines teóricos podemos partir de aquellas funciones fundamentales que, como hemos aprendido de Mead, cumple el medio del lenguaje en la reproducción del mundo de la vida. Al entenderse entre sí sobre una situación, los participantes se encuentran en una tradición cultural de la que hacen uso y que

simultáneamente renuevan; al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, los participantes en la interacción están es-tribando en pertenencias a grupos sociales cuya integración simultáneamente ratifican; al tomar parte en interacciones con personas de referencia, las cuales son ya agentes competentes, el niño internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social y adquiere capacidades generalizadas de acción.

Bajo el *aspecto funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente * integrados) y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural, integración social y socialización* corresponden los *componentes estructurales* del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad.

Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen las *dimensiones* que las acciones comunicativas comprenden. El entretnejimiento de interaccio-

* En el sentido de «integración social» frente a «integración sistémica». [N. del T.].

nes de que resulta la red de la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la persona. Tales procesos de reproducción sólo se refieren a las estructuras simbólicas del mundo de la vida. De ellos hemos de distinguir el mantenimiento del sustrato material del mundo de la vida.

La *reproducción material* se cumple a través del medio de la actividad teleológica con que los individuos socializados interviene en el mundo para realizar sus fines. Como vio Max Weber, los problemas que el agente tiene que dominar en cualquier situación se dividen en problemas de «penuria interna» y de «penuria externa». A estas dos categorías de tareas que obtenemos cuando se miran las cosas desde la perspectiva de la acción corresponden, cuando se las mira desde la perspectiva del mantenimiento del mundo de la vida, los procesos de reproducción simbólica y reproducción material. Sobre esto volveré después.

Antes quisiera examinar la forma en que los distintos planteamientos de sociología «comprensiva» conciben la sociedad como mundo de la vida. Pese a concebirla así, en esos planteamientos no se hace visible la complejidad estructural del mundo de la vida, la cual sólo se abre al análisis cuando éste se plantea en términos de teoría de la comunicación. Siempre que el «mundo de la vida», sea bajo esta denominación puesta en circulación por Husserl, sea bajo las denominaciones de «formas de vida», culturas, comunidades de lenguaje, etc., se ha convertido en categoría básica de la teoría de la sociedad, los planteamientos han propendido a hacerse selectivos: las estrategias de formación de conceptos se limitan casi siempre a conectar con sólo uno de los tres componentes estructurales del mundo de la vida.

Incluso la lectura que en términos de teoría de la comunicación hice de los análisis de Schütz sugiere un concepto de mundo de la vida restringido a los aspectos de entendimiento, un concepto de mundo de la vida menguado en términos culturalistas. Según esa lectura, los participantes actualizan en cada sazón algunas de las convicciones de fondo que toman del acervo cultural de saber; el proceso de entendimiento sirve a la negociación de definiciones comunes de la situación, y éstas, a su vez, han de ajustarse a las condiciones críticas que ha de satisfacer el acuerdo para poder reputarse fundado. Con ello, el saber cul-

tural, tan pronto como penetra en las definiciones de la situación, queda sometido a un test: tiene que acreditarse «frente al mundo», esto es, frente a los hechos, normas y vivencias. Las revisiones que se hagan tienen consecuencias mediatas para los componentes del saber no tematizados, pero que guardan con los contenidos problematizados relaciones internas. Desde este punto de vista la acción comunicativa se presenta como mecanismo de interpretación a través del cual se reproduce el saber cultural. La reproducción del mundo de la vida consistiría esencialmente en una prosecución y renovación de la tradición, que se mueve entre los extremos de la mera reiteración de la tradición, por un lado, y de una ruptura de tradiciones, por otro. En la tradición fenomenológica que se remonta a Husserl y a Alfred Schütz la teoría de la sociedad, a cuya base se pone un concepto de mundo de la vida así reducido en términos culturalistas, queda consecuentemente disuelta en sociología del conocimiento. Este es, por ejemplo, el caso de Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes glosan el sentido de su teoría de «la construcción social de la realidad» de la siguiente forma: «Las tesis decisivas de este libro se encuentran en el título y en el subtítulo, a saber: que la realidad está construida socialmente, y que incumbe a la sociología del conocimiento investigar los procesos mediante los que esto sucede»⁴⁵.

La unilateralidad del concepto culturalista de mundo de la vida resulta evidente en cuanto se considera que la acción comunicativa no solamente es un proceso de entendimiento; que los actores, al entenderse sobre algo en el mundo, están participando simultáneamente en interacciones a través de las cuales desarrollan, confirman y renuevan lo mismo su pertenencia a los grupos sociales que su propia identidad. Las acciones comunicativas no son solamente procesos de interpretación en que el saber cultural queda expuesto al «test del mundo»; significan al propio tiempo procesos de interacción social y de socialización. En estos procesos el mundo de la vida queda «sometido a prueba» de una forma completamente distinta: tales pruebas no se rigen de forma inmediata por pretensiones de validez que sean susceptibles de crítica, es decir, no se rigen directamente por criterios de racionalidad, sino por criterios concernientes a la solidaridad de los miembros y a la identidad del individuo so-

⁴⁵ BERGER y LUCKMANN (1969), 1.

cializado. Cuando los participantes en la interacción, vueltos «al mundo», reproducen a través de las operaciones mediante las que se entienden el saber cultural de que se nutren, están reproduciendo a la vez su pertenencia a los colectivos y su propia identidad. En cuanto uno de estos dos aspectos pasa a primer plano, el concepto de mundo de la vida vuelve a recibir una versión nuevamente unilateral, a saber: una versión estrechada, o bien en términos institucionalistas, o bien en términos de teoría de la socialización.

En la tradición que se remonta a Durkheim la teoría de la sociedad se basa en un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de integración social. Parsons escoge para él la expresión *societal community*; entiende por tal el mundo de la vida de un grupo socialmente integrado. Constituye el elemento nuclear de toda sociedad, entendiéndose aquí por «sociedad» el componente estructural que a través de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas fija el *status*, esto es, los derechos y deberes de los miembros del grupo. La cultura y la personalidad quedan convertidos en meros complementos funcionales de la *societal community*: la cultura abastece a la sociedad de valores que puedan institucionalizarse, y los individuos socializados contribuyen con motivaciones consentáneas, ajustadas a las expectativas normadas de comportamiento.

Por otro lado, en la tradición que se remonta a Mead, a la teoría de la sociedad le subyace un concepto de mundo de la vida reducido al aspecto de socialización de los individuos. Representantes del interaccionismo simbólico, como H. Blumer, A. M. Rose, A. Strauss o R. H. Turner, conciben el mundo de la vida como *milieu* sociocultural de una acción comunicativa entendida como juego de rol, asunción de rol, proyección de rol, etc. La cultura y la sociedad sólo se toman en consideración como medio de los «procesos de formación» en que los actores se ven implicados a lo largo de sus vidas. La teoría de la sociedad experimenta aquí una consecuente contracción que la convierte en *psicología social*⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. A. M. ROSE (ed.), *Human Behavior and Social Process*, Boston, 1962. La discusión mencionada más arriba entre Etnometodología e interaccionismo simbólico (Zimmermann y Wieder vs. Denzin, en DOUGLAS (1971), 259 ss. y 285 ss.) puede hacerse derivar de la competencia entre un concepto de mundo de la vida unilateralizado en términos culturalistas y otro unilateralizado en términos de teoría de la socialización.

Por el contrario, si se perfecciona en el sentido propuesto el concepto de interacción simbólica que el propio Mead pone en el centro de sus consideraciones, y lo convertimos así en una categoría bajo la que aprehender las interacciones regidas por normas, mediadas lingüísticamente, y a su luz aprovechamos los análisis fenomenológicos del mundo de la vida, podemos acceder a la compleja conexión de esos tres procesos de reproducción.

[4] La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana. Esta continuidad y esta coherencia tienen su medida en la *racionalidad* del saber aceptado como válido. Es lo que evidencian las perturbaciones de la reproducción cultural, que se manifiestan en una pérdida de sentido y llevan a las correspondientes crisis de legitimación y de orientación. En tales casos los actores ya no pueden cubrir la necesidad de entendimiento que las situaciones nuevas plantean, haciendo uso de su acervo cultural de saber. Los esquemas de interpretación aceptados como válidos fracasan y el recurso «sentido» se vuelve escaso.

La integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presenten en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. La coordinación de las acciones y la *estabilización de las identidades de grupo* tienen aquí su medida en la *solidaridad* de los miembros, lo cual se patentiza en las perturbaciones de la integración social, que se traducen en *anomía* y en los correspondientes conflictos. En estos casos los actores ya no pueden cubrir la necesidad de coordinación que las situaciones nuevas plantean, recurriendo a las ordenaciones legítimas existentes. Las pertenencias a grupos legítimamente reguladas ya no bastan, y el recurso «solidaridad social» se hace escaso.

La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga, finalmente, de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de *capacidades generalizadas de acción* y se cuida de *sintonizar las vidas individuales* con las *formas de vida colectivas*. Las capacidades interactivas y los estilos personales de vida tienen su medida en la *capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones*. Es lo que se patentiza en las perturbaciones del proceso de socialización, que se manifiestan en psicopatologías y en los correspondientes fenómenos de alienación. En estos casos las capacidades de los actores no bastan a mantener en pie la intersubjetividad de situaciones de acción definidas en común. El sistema de la personalidad sólo puede salvaguardar ya su identidad recurriendo a estrategias defensivas que merman su capacidad de participar en interacciones manteniendo despierto el sentido de la realidad, de suerte que el recurso «fuerza del yo» se vuelve escaso.

Una vez que se han hecho estas distinciones, la cuestión que se plantea es la de qué aportan los distintos procesos de reproducción al mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida. Si la cultura suministra el suficiente saber válido como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de entendimiento existentes en un mundo de la vida, lo que la reproducción cultural aporta al mantenimiento de los *otros dos componentes* consiste en *legitimaciones* para las instituciones existentes, por un lado, y por otro, en *patrones de comportamiento eficaces* en el proceso de formación individual que sirvan de sostén a la adquisición de competencias generalizadas de acción. Si la sociedad está lo bastante integrada como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de coordinación existentes en un mundo de la vida, la contribución del proceso de integración al mantenimiento de *los otros dos componentes* consiste, por un lado, en *pertenencias de los individuos* a grupos, *legítimamente reguladas*, y por otro, en vinculaciones de carácter moral u *obligaciones*: el núcleo de valores culturales institucionalizado en las ordenaciones legítimas queda incorporado a una realidad normativa que, aunque no inmune a la crítica, sí que es lo bastante resistente como para hacer que ese núcleo de valores se sustraiga al test permanente de la acción orientada al entendimiento. Finalmente, si los sistemas de la personalidad han desarrollado

una identidad tan sólida que les permite dominar con pleno sentido de la realidad las situaciones que surgen en su mundo de la vida, la contribución de los procesos de socialización al mantenimiento de *los otros dos* componentes consiste, por un lado, en las *interpretaciones que los individuos producen*, y por otro, en *motivaciones para actuar de conformidad con las normas* (fig. 21).

Componentes estructurales / Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad
Reproducción cultural	Esquemas de interpretación susceptibles de consenso («saber válido»)	Legitimaciones	Patrones de comportamiento eficaces en el proceso de formación, metas educativas
Integración social	Obligaciones	Relaciones interpersonales legítimamente reguladas	Pertenencias a grupos
Socialización	Interpretaciones	Motivaciones para actuar de conformidad con las normas	Capacidades de interacción («identidad personal»)

Fig. 21. APORTACIONES DE LOS PROCESOS DE REPRODUCCIÓN AL MANTENIMIENTO DE LOS COMPONENTES ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

Las dimensiones en que pueden evaluarse los distintos procesos de reproducción son la *racionalidad del saber*, la *solidaridad de los miembros* y la *capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones*. Ciertamente que las medidas dentro de estas dimensiones varían según el grado de diferenciación estructural del mundo de la vida. Y de ello depende también en cada caso la magnitud de la necesidad de saber compartido, de la necesidad de ordenaciones legítimas y

de la necesidad de autonomía personal. En el ámbito de la cultura las perturbaciones en el proceso de reproducción se manifiestan como pérdida de sentido, en el ámbito de la sociedad como anomía y en el ámbito de la persona como enfermedad anímica (psicopatologías). Las perturbaciones en cada uno de estos ámbitos dan lugar a los correspondientes fenómenos de privación en los otros (fig. 22).

Componentes estructurales / Perturbaciones en el ámbito de la	Cultura	Sociedad	Personalidad	Dimensión de evaluación
Reproducción cultural	Pérdida de sentido	Pérdida de legitimación	Crisis de orientación y crisis educativa	Racionalidad del saber
Integración social	Inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva	Anomía	Alienación	Solidaridad de los miembros
Socialización	Ruptura de tradiciones	Pérdida de motivaciones	Psicopatologías	Autonomía de la persona

Fig. 22. FENÓMENOS DE CRISIS en caso de perturbaciones en la reproducción (patologías)

Sobre esta base podemos especificar las funciones que la acción orientada al entendimiento cumple en la reproducción del mundo de la vida. Los campos de la diagonal contienen las caracterizaciones con que de entrada habíamos deslindado entre sí la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Mientras tanto hemos visto que *cada uno* de estos procesos de reproducción hace su contribución al mantenimiento de *todos* los componentes del mundo de la vida. De ahí que al medio lin-

güístico, a través del cual se reproducen las estructuras del mundo de la vida, podamos atribuirle las funciones recogidas en la figura 23.

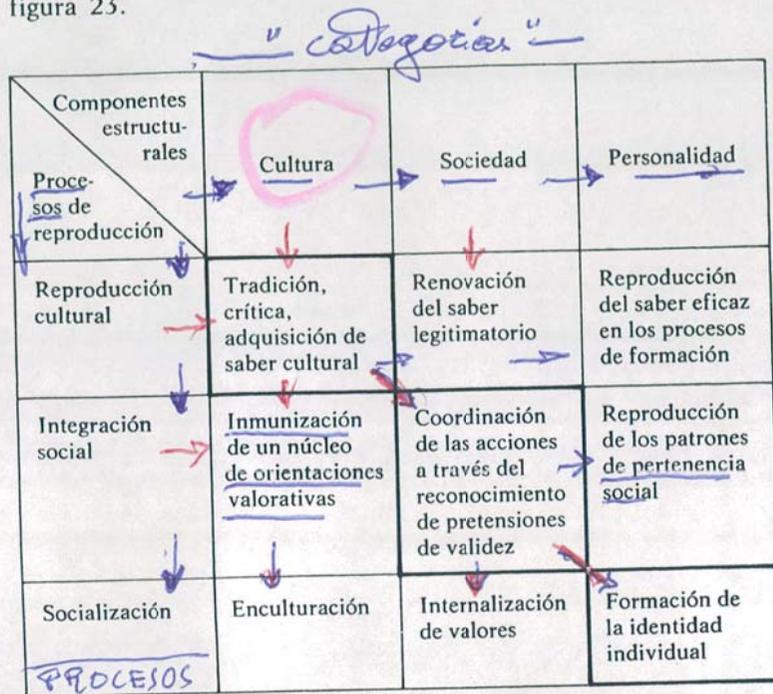


Fig. 23. FUNCIONES DE REPRODUCCIÓN QUE CUMPLE LA ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO

Con determinaciones tan esquemáticamente resumidas como son las expuestas, el concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación todavía está lejos del grado de explicitación de su oponente fenomenológico. Con todo, voy a darme por satisfecho con este esbozo, para retornar a la cuestión de si el concepto de mundo de la vida que hemos propuesto resulta idóneo como categoría fundamental de la teoría de la sociedad. Pese a sus muchas reservas, Alfred Schütz se atuvo al planteamiento de la fenomenología trascendental. Cuando se considera básicamente correcto el método desarrollado por Husserl la pretensión de universalidad de los análisis fenomenológicos del mundo de la vida resulta casi obvia. Pero en cuanto

el concepto de mundo de la vida se introduce, como nosotros hemos hecho, en términos de teoría de la comunicación, la intención de hacer uso de él para acercarse a cualquier tipo de sociedad ya no resulta trivial en absoluto. La «carga de la prueba» de que el concepto de mundo de la vida posee validez general y de que, por tanto, puede aplicarse a todas las culturas y épocas se desplaza entonces hacia su concepto complementario, el de «acción comunicativa».

Mead intentó reconstruir el campo de transición desde el animal al hombre en forma de una secuencia de formas de interacción. Según esa reconstrucción, la acción comunicativa es antropológicamente fundamental; aquí son razones empíricas y no predecisiones metodológicas las que abonan la hipótesis de que las estructuras de la interacción regida por normas lingüísticamente mediada define la situación de partida de los desarrollos socioculturales. Con ello queda también fijado el espacio en cuyo seno pueden variar los mundos de la vida históricos. Naturalmente que una cosa son estas restricciones estructurales y otra muy distinta las cuestiones de dinámica evolutiva. Estas últimas no pueden ser tratadas sin recurrir a condiciones marginales contingentes, sin analizar las relaciones de dependencia entre el cambio sociocultural y las transformaciones de la reproducción material. Con todo, la circunstancia de que la evolución sociocultural esté sujeta a las restricciones estructurales que la acción comunicativa comporta puede tener un efecto sistemático, es decir, nos pone en perspectiva una lógica evolutiva. Ahora bien, sólo cabe hablar de lógica evolutiva en el sentido (aún muy necesitado de clarificación) de la tradición teórica que se remonta a Piaget, si las estructuras de los mundos de la vida históricos no varían de forma contingente en el espacio definido por la forma de interacción, sino que lo hacen dependiendo de procesos de aprendizaje, es decir, si tienen una variación orientada. Y estamos ante una variación orientada de las estructuras del mundo de la vida si, por ejemplo, las variaciones evolutivamente significativas pueden ser puestas bajo el punto de vista de una diferenciación estructural entre cultura, sociedad y personalidad. Y para tal diferenciación estructural habrá que postular procesos de aprendizaje si puede demostrarse que esa diferenciación supone un incremento de racionalidad.

La idea de una lingüístización de lo sacro nos sirvió de hilo conductor para desarrollar precisamente tal interpretación, apo-

yándonos en Mead y en Durkheim. Esa idea podemos reformularla ahora de la manera siguiente: cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en *última instancia* se base en la autoridad del mejor argumento. La proyección utópica de Mead de un discurso universal sólo la hemos considerado hasta ahora en la modalidad especial de una comunidad de comunicación que permite la autorrealización, por un lado, y la argumentación moral, por otro. Pero tras esa proyección se oculta la idea más general de un estado en que la reproducción del mundo de la vida no solamente *quede canalizada* a través del medio de la acción orientada al entendimiento, sino que *dependa* por entero de los esfuerzos interpretativos de los actores mismos. El discurso universal remite a un mundo de la vida idealizado, que se reproduce en virtud de un mecanismo de entendimiento ampliamente desligado de contextos normativos y asentado sobre tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente. Tal autonomización sólo puede producirse en la medida en que las coacciones de la reproducción material dejen de ocultarse tras la máscara de un acuerdo normativo básicamente impenetrable, es decir, tras la autoridad de lo santo. Un *mundo de la vida racionalizado* en este sentido no se reproduciría en modo alguno en formas exentas de conflicto, pero los conflictos se presentarían bajo su verdadero nombre, ya no quedarían tapados por convicciones que no son capaces de resistir la prueba del discurso. En cualquier caso, ese mundo de la vida poseería una peculiar transparencia, porque sólo permitiría situaciones en que los actores adultos distinguirían con igual claridad entre acciones orientadas al éxito y acciones orientadas al entendimiento que entre actitudes empíricamente motivadas y tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente.

Los escasos asideros históricos que Mead y Durkheim aducen cuanto apuntan a esa racionalización del mundo de la vida pueden sistematizarse bajo tres puntos de vista: diferenciación estructural del mundo de la vida *a)*, separación de forma y contenido *b)* y reflexivización de la reproducción simbólica *c)*.

ad a) En lo que respecta a la cultura y a la sociedad, la diferenciación estructural se pone de manifiesto en un creciente desacoplamiento entre sistema institucional e imágenes del mundo; en lo que atañe a la personalidad y a la sociedad, en la ampliación del espacio de contingencia en el establecimiento de relaciones interpersonales, y en lo que se refiere a la cultura y a la personalidad, esa diferenciación estructural se manifiesta en que la renovación de tradiciones depende cada vez en mayor grado de la disponibilidad a la crítica y de la capacidad innovadora de los individuos. Como puntos de fuga de estas tendencias evolutivas se perfilan, en lo que se refiere a la cultura, un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas y convertidas en reflexivas; en lo que atañe a la sociedad, un estado de dependencia de los órdenes legítimos de procedimientos formales de creación y justificación de normas, y en lo que respecta a la personalidad, un estado de estabilización continuamente autocontrolada de una identidad del yo basada en elementos sumamente abstractos; estas tendencias sólo pueden imponerse en la medida en que las tomas de postura de afirmación o negación que sirven de sostén a la práctica comunicativa cotidiana no tengan su fuente en un acuerdo normativamente adscrito, sino que broten de los procesos cooperativos de interpretación de los propios participantes. Señalizan, por tanto, la liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno.

ad b) La diferenciación de cultura, sociedad y personalidad lleva aneja una diferenciación entre forma y contenido. En el plano de la cultura los núcleos de tradición que garantizan la identidad se separan de los contenidos concretos con que todavía están entretreídos en las imágenes míticas del mundo. Se reducen a elementos formales, tales como conceptos de mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos argumentativos, valores fundamentales abstractos, etc. En el plano de la sociedad cristalizan principios universales, dejando atrás los contextos particulares a que todavía están adheridos en las sociedades primitivas. En las sociedades modernas se implantan principios jurídicos y morales que cada vez están menos recortados a la medida de formas de vida concretas. En el plano del sistema de la personalidad las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se emancipan cada vez más de los conte-

nidos de saber cultural con que inicialmente estaban integradas en el «pensamiento concreto». Los objetos en que se ejercitan las competencias formales se hacen cada vez más variables.

ad c) La diferenciación estructural del mundo de la vida lleva aparejada, finalmente, una especificación funcional de los correspondiente procesos de reproducción. En las sociedades modernas se forman sistemas de acción en los que se afrontan en términos profesionales tareas especializadas relativas a la tradición cultural, a la integración social y a la educación. Max Weber subrayó la importancia evolutiva de la formación de *sistemas culturales de acción* (para la ciencia, el derecho y el arte). Mead y Durkheim insisten, por su parte, en el significado evolutivo de la democracia: las formas democráticas de formación de una voluntad colectiva no solamente son resultado de un desplazamiento del poder en favor de las capas portadoras del sistema económico capitalista, representan también la implantación de *formas de generación discursiva de la voluntad política*. Y éstas afectan al carácter no reflexivo de la legitimación tradicional del poder de modo similar a como la ciencia moderna, la ciencia jurídica profesional y especializada y el arte autónomo disuelven el carácter cuasi-natural, no reflexivo, de las tradiciones eclesiásticas. Pero la racionalización del mundo de la vida no solamente comprende los ámbitos de la reproducción cultural y de la integración social; entre los clásicos que hemos tratado es Durkheim quien se ocupa de los desarrollos paralelos en el ámbito de la socialización. A partir del siglo XVIII se inicia una *pedagogización de los procesos de educación*, la cual hace posible un sistema educativo exonerado de mandatos imperativos de la Iglesia y la familia. La educación formal alcanza hoy hasta las primeras etapas de la socialización. Lo mismo que en el caso de los sistemas culturales de acción y lo mismo que en el caso del asentamiento de la formación de la voluntad política sobre formas discursivas, la formalización de la educación significa no sólo un tratamiento profesional, sino también una *refracción reflexiva* de la reproducción simbólica del mundo de la vida.

En cualquier caso, una racionalización progresiva del mundo de la vida, tal como bajo aspectos diversos la diagnosticaron Weber, Mead y Durkheim, en modo alguno garantiza que los procesos de reproducción se vean exentos de perturbaciones. Con el grado de racionalización se desplaza simplemente el nivel en

que esas perturbaciones pueden producirse. La teoría de la racionalización social de Weber, como demuestran sus tesis sobre la pérdida de sentido y la pérdida de libertad, está pensada precisamente para el diagnóstico de desarrollos en falso. En Mead hallamos ecos de una crítica de la razón instrumental⁴⁷ cuando sus investigaciones relativas a la teoría de la comunicación versan, incluso en primer término, sobre la ortogénesis de las sociedades contemporáneas. El análisis de la patogénesis de estas sociedades es el fin declarado de la teoría de la división del trabajo de Durkheim. Lo que éste, empero, no logra es establecer entre el cambio de forma de la integración social y las etapas de diferenciación sistémica una relación lo bastante convincente como para conseguir una explicación de la «división anómica del trabajo», es decir, de las formas modernas de anomía. Si los conflictos que Durkheim hace dimanar de la desintegración social los entendemos en términos más generales como perturbaciones de la reproducción de un mundo de la vida de elevada diferenciación estructural, entonces la «solidaridad orgánica» se presenta como la forma normal de integración social dentro de un mundo de la vida racionalizado. Y tanto ella como las «formas anormales» a que Durkheim dedica el tercer libro de su investigación pertenecen al plano de las estructuras simbólicas del mundo de la vida.

Por el contrario, el plano a que pertenecen los mecanismos sistémicos que Durkheim introduce bajo la rúbrica de «división del trabajo» es un plano distinto. Con ello se abre la posibilidad de estudiar las formas modernas de anomía en la perspectiva de la cuestión más general de cómo los procesos de diferenciación sistémica actúan sobre el mundo de la vida llegando incluso a perturbar su reproducción simbólica. Así, también los fenómenos de cosificación pueden analizarse en la línea de las deformaciones del mundo de la vida. La contrailustración que se pone en marcha tras la Revolución francesa como reacción a ésta sienta las bases de una crítica a la modernidad, que mientras tanto ha experimentado muchas ramificaciones⁴⁸. El denominador común a todas ellas es la convicción de que la pérdida de sentido, la

⁴⁷ MEAD (1964), 296.

⁴⁸ Mientras que esta tradición estuvo representada en Alemania en el período de entreguerras por autores tales como A. Gehlen, M. Heidegger, K. Lorenz y C. Schmitt, hoy sólo es proseguida a un nivel comparable en el postestructuralismo francés.

anomía y la alienación, de que las patologías de la sociedad burguesa y, en general, de la sociedad postradicional tienen su origen en la propia racionalización del mundo de la vida. Esta crítica nostálgica es, por su enfoque mismo, una crítica de la *cultura* burguesa. Por el contrario, la crítica marxista de la *sociedad* burguesa arranca de las relaciones de producción, porque acepta la racionalización del mundo de la vida, pero trata de explicar las deformaciones de ese mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de su reproducción material. Este acercamiento materialista a las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida requiere una teoría que opere sobre una base categorial más amplia que la de «mundo de la vida». Tiene que escoger una estrategia teórica que ni identifique el mundo de la vida con la sociedad en su conjunto ni lo reduzca a elementos sistémicos.

Para la elección de esa estrategia teórica me guiaré por la idea de que, por un lado, la *dinámica* de la evolución está regida por los imperativos dimanantes de los problemas de asegurar la pervivencia del mundo de la vida, esto es, de los problemas a que se enfrenta la reproducción material del mundo de la vida; pero de que, por otro, esa evolución social hace uso de *posibilidades* estructurales y está, a su vez, sometida a *restricciones* estructurales que experimentan una transformación sistemática con la racionalización del mundo de la vida, y ello en función de los correspondientes procesos de aprendizaje. La perspectiva de teoría de sistemas queda, pues, relativizada por la suposición de que la racionalización del mundo de la vida conduce a una variación orientada de los patrones estructurales que definen la pervivencia e integridad (*Bestand*) del sistema.

[5] Una «sociología comprensiva» que disuelva la sociedad en mundo de la vida queda ligada a la perspectiva desde la que la cultura investigada se interpreta a sí misma; esta perspectiva interna deja de lado todo aquello que obra desde fuera sobre el mundo cultural de la vida. Especialmente los planteamientos teóricos que parten de un concepto culturalista de mundo de la vida se ven envueltos en las falacias de lo que cabría llamar un «idealismo hermenéutico» (Wellmer). El reverso de este idealismo es un descriptivismo metodológico que renuncia a las justificadas pretensiones explicativas que la teorización en ciencias sociales

no puede menos de plantear⁴⁹. Este es, sobre todo, el caso de las variantes fenomenológicas, lingüísticas y etnometodológicas de sociología comprensiva, las cuales no pasan, por lo regular, de reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial.

Desde la perspectiva interna del mundo de la vida la sociedad se presenta como una red de cooperaciones mediadas comunicativamente. Y no es que de esta perspectiva queden desterradas todas las contingencias, todas las consecuencias no pretendidas, todas las coordinaciones fallidas y todos los conflictos. Pero lo que liga entre sí a los individuos socializados y lo que asegura la integración de la sociedad es un tejido de acciones comunicativas que sólo pueden tener buen suceso a la luz de tradiciones culturales —y no mecanismos sistémicos que escapen al saber intuitivo de los miembros. El mundo de la vida que los miembros construyen a partir de tradiciones culturales comunes es coextensivo con la sociedad. Coloca todos los procesos sociales bajo el foco de los procesos cooperativos de interpretación. Presta a todo lo que en la sociedad acontece la transparencia de aquello sobre lo que se puede hablar —aun cuando (todavía) no se lo entienda. Si concebimos la sociedad como mundo de la vida en tales términos, estamos aceptando las tres ficciones siguientes: estamos suponiendo la autonomía de los agentes *a*), la independencia de la cultura *b*), y la transparencia de la comunicación *c*). Estas tres ficciones son consustanciales a la gramática de las narraciones y reaparecen en toda sociología comprensiva unilateralizada en términos culturalistas.

ad a) Como miembros de un mundo sociocultural de la vida, los actores cumplen en principio las presuposiciones de participantes en la comunicación capaces de dar razón de sus actos. Lo que quiere decir que pueden orientarse por pretensiones de validez susceptibles de crítica. De esta ficción no se sigue, naturalmente, que el tejido de interacciones que cubre los espacios sociales y los tiempos históricos pueda explicarse solamente a partir de las intenciones y de las decisiones de los participantes. Los actores nunca controlan por completo su situación de acción. No son dueños, ni de sus posibilidades de entendimiento ni de sus conflictos, ni tampoco de las consecuencias de sus acciones, ni de los efectos laterales que puedan seguirse de ellas, sino que, para

⁴⁹ HABERMAS (1970); RYAN (1972).

utilizar una expresión de Schapp, *se ven envueltos* en historias⁵⁰. Sólo que el entorno con que en cada caso se encuentran constituye una situación en la que se orientan y a la que tratan de dominar según su buen saber y entender. Pero si la sociedad consiste únicamente en las relaciones que entre sí entablan sujetos capaces de actuar autónomamente, surge entonces la imagen de un proceso de socialización (*Vergesellschaftung*) que se lleva a cabo con la voluntad y conciencia de sus miembros adultos.

ad b) El concepto de mundo de la vida sugiere además la independencia de la cultura respecto de coacciones externas. La fuerza imperativa de la cultura descansa sobre la convicción de los actores que utilizan, someten a prueba y dan continuidad a los esquemas de interpretación, de evaluación y de expresión recibidos. Desde el punto de vista de los sujetos que actúan comunicativamente, tras el simbolismo cultural no puede ocultarse ninguna autoridad *espúrea*. El mundo de la vida constituye en la situación de acción un horizonte no rebasable; es una totalidad sin reverso. Para los miembros de un mundo sociocultural de la vida carece, en rigor, de sentido preguntarse si la cultura, a cuya luz han de habérselas con la naturaleza externa, con la sociedad y con su propia naturaleza interna, depende empíricamente de otra cosa.

ad c) Finalmente, los participantes en la comunicación se mueven en un horizonte de posibilidades irrestrictas de entendimiento. Lo que en el plano metodológico se presenta como pretensión de universalidad de la hermenéutica, no hace sino reflejar la autocomprensión de los legos que actúan orientándose al entendimiento. Tienen que partir de que, en principio, podrían entenderse acerca de todo. Mientras mantengan una actitud realizativa, los agentes comunicativos no pueden contar con distorsiones sistemáticas de la comunicación, esto es, con resistencias inmanentes a la propia estructura del lenguaje, que restrinjan, sin que ellos lo adviertan, el espacio abierto a la comunicación. Esto no excluye, naturalmente, una conciencia fabilística. Los miembros saben que pueden equivocarse; pero también un consenso que *después* resulta ser engañoso, tiene que empezar asentándose en un reconocimiento no forzado de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Desde la perspectiva interna de los miembros

⁵⁰ W. SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, Weisbaden, 1976

de un mundo sociocultural de la vida no puede haber un pseudo-consenso en el sentido de convicciones persuadidas a la fuerza; en un proceso de entendimiento en principio transparente y que también resulta transparente a los participantes mismos no puede arraigar violencia alguna.

Estas tres ficciones quedan disueltas en cuanto abandonamos la identificación de sociedad y mundo de la vida. Sólo resultan constrictivas mientras supongamos que la integración de una sociedad se efectúa *sólo* bajo las premisas de la acción orientada al entendimiento. Y así es como ven las cosas los integrantes de un mundo sociocultural de la vida. Pero en realidad, cuando actúan para realizar sus propósitos, sus acciones no solamente quedan coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales que no son pretendidos y que la mayoría de las veces tampoco resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana. En las sociedades capitalistas el ejemplo más importante de una regulación no normativa de plexos de cooperación es el mercado. El mercado pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes. Por eso he propuesto distinguir entre *integración social* e *integración sistémica*: la una se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control (*Steuerung*) no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación.

Si entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración social* estamos optando por una estrategia conceptual que, como hemos visto, parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como mundo de la vida. El análisis científico queda entonces ligado a la perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales y se obliga a vincular hermenéuticamente su propia comprensión a la comprensión de los participantes. La reproducción de la sociedad aparece entonces como mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida. No es que los problemas de la reproducción material queden excluidos; el mantenimiento del sustrato material es condición ne-

cesaria para el mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida mismo. Pero los procesos de reproducción material sólo se afrontan desde la perspectiva de los sujetos agentes que dominan sus situaciones con vistas a un fin —excluyéndose, por tanto, todos los aspectos contraintuitivos que la reproducción social implica. Una crítica inmanente al idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva puede hacer cobrar conciencia de estos límites.

Pero si, por otro lado, entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración sistémica* estamos optando por una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado. Vincula el análisis a la perspectiva externa de un observador y nos pone ante el problema de interpretar el concepto de sistema en términos que puedan aplicarse a los plexos de acción. En el próximo capítulo me ocuparé de los fundamentos de la investigación sistémica en ciencias sociales; por el momento baste señalar que en tal enfoque los sistemas de acción son considerados como un caso especial de sistemas vivos. Los sistemas vivos son entendidos como sistemas abiertos que mantienen su consistencia frente a un entorno inestable y supercomplejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites. Todos los estados sistémicos cumplen funciones en relación con la pervivencia del sistema⁵¹.

En cualquier caso, la conceptualización de las sociedades no puede conectar sin discontinuidades con la de los sistemas orgánicos, ya que, a diferencia de lo que acontece con las estructuras biológicas, las estructuras que los sistemas de acción exhiben, no resultan accesibles a la observación y hay que abrirse paso hasta ellas hermenéuticamente, esto es, desde la perspectiva interna de sus miembros. Las entidades a subsumir bajo categorías propias de la teoría de sistemas desde la perspectiva externa de un observador, tienen que haber sido identificadas *previamente* como mundos de la vida de grupos sociales y haber sido entendidas en sus estructuras simbólicas. Ya que la legalidad propia de la reproducción simbólica del mundo de la vida, que hemos discutido bajo los puntos de vista de la reproducción cultural, la integración social y la socialización, impone *restricciones internas* a la

⁵¹ T. PARSONS, «Some Problems of General Theory», en J. C. MCKINNEY y E. A. RIRYAKIN (eds.), *Theoretical Sociology*, Nueva York, 1970, 34; véase también H. WILLKE, «Zum Problem der Interpretation komplexer Sozialsysteme», *KZSS*, 30, 1978, 228 ss.

reproducción de una sociedad, que desde fuera, eso sí, puede ser considerada como si sólo se tratara de un sistema que mantiene sus límites. Y esas estructuras constitutivas de la integridad sistémica, de las que depende la identidad de una sociedad, tan sólo resultan accesibles, siendo como son estructuras de un mundo de la vida, a un análisis reconstructivo que parta del saber intuitivo de los miembros.

Por el momento voy a posponer este problema fundamental de toda teoría de la sociedad, es decir, el problema de cómo articular de forma satisfactoria esas dos estrategias conceptuales caracterizadas por las expresiones «sistema» y «mundo de la vida», para retomarlo después en el contexto de una prolija discusión de la obra de Parsons. Hasta entonces me contentaré con un concepto provisional de sociedad como un sistema que tiene que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida. La fórmula de que las sociedades son plexos de acción *sistémicamente estabilizados* de grupos *integrados socialmente* precisa, qué duda cabe, de una explicación más detallada; por de pronto sólo representa la propuesta heurística de entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de la vida. La evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control (*Steuerungskapazität*) de una sociedad⁵², mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es una estructura simbólica.

2. DESACOPAMIENTO DE SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

El concepto provisional de sociedad que propongo difiere radicalmente del de Parsons en un aspecto. El Parsons maduro redefina los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, la cultura, la personalidad y la sociedad transformándolos en sistemas de acción que constituyen entornos los unos para los otros. De este modo el concepto de mundo de la vida obtenido desde la perspectiva conceptual de la teoría de la acción es subsumido sin más por Parsons bajo categorías propias de la teoría de sistemas: los componentes estructurales del mundo de la vida,

⁵² A. ETZIONI, «Elemente einer Makrosoziologie», en *ZAPF* (1969), 147 ss.; Id., *The Active Society*, Nueva York, 1968, 135 ss.

Jürgen Habermas

Escritos sobre moralidad y justicia →
Ed. Taurus - Barcelona 1991. (1986)

Introducción: Manuel Jiménez Redondo: sobre el programa de Habermas
La Ética de Habermas (p. 38) y sus escritos de Ética Moral
no es individualista cita

- "En cuando se habla de un individuo que solo puede constituirse y emerger como tal en la trama de relaciones de interacción por las que se cumple y al punto de vista moral lo consideramos referido a la propia estructura de mutuo reconocimiento inscrita en la interacción comunicativa, ya no hay ni puede haber una distinción de principio entre moral privada y moral pública;
- "puede haber alguna distinción a lo sumo en lo tocante al grado de organización y mediación institucional de las interacciones! — Fue, aclaro que las personas no están obligadas moralmente de forma distinta, como individuos que se relacionan unos a otros, que como miembros de una comunidad que realiza fines colectivos" → (Habermas - Erläuterungen zur Diskursethik, manuscrito Stanford 1989) (p. 38)

NB
Aquí se ve como el individuo es una función de la colectividad o grupo más! Es cierto que no hay una Ética moral, pero el fundamento de la obligación no puede descansar únicamente en los intereses, y en la interacción comunicativa, hay una valoración fundante de esta interacción! Allí es donde el individuo debe pronunciarse su propia opinión! quídate por la razón.

El "universalismo" de que habla Habermas de la "ética del discurso" no es abstracto depende de la validez universal del "núcleo", del cual habría de derivar la ética del discurso (p. 52), por ser "la acción orientada al entendimiento".

La única moralidad sería "la solución de los conflictos de acción" — pero no existe una necesidad teórica que defina la norma! y con qué criterio se solucionar? R/ únicamente circunstanciales? No evita el relativismo.

Obras: J. Habermas = (En español!)

- 1 Historia y cultura de la opinión pública - Barcelona, G. Gili 1982
- 2 Teoría y praxis, Madrid - Tecnos 1982
- 3 Conocimiento e historia, Madrid - Tecnos 1982
- 4 Técnica y ciencia como ideología - Madrid - Tecnos 1984
- 5 La lógica de las Ciencias Sociales - Madrid, Tecnos 1988 -
- 6 Problemas de la legitimación ~~del~~ en el capitalismo tardío - D. Aice, Anagrama 1975
- 7 Reconstrucción del Materialismo histórico - Madrid - Tecnos 1986
- 8 Perfiles filosóficos políticos - Madrid - Tecnos 1986
- 9 Teoría de la acción comunicativa II, Madrid - Tecnos 1987.
- 10 Conciencia Moral y Acción Comunicativa - Barcelona - Ediciones '62 - 1985
- 11 Escritos Políticos - Barcelona - Península 1987
- 12 El discurso filosófico & la Modernidad - Madrid - Tecnos 1989
- 13 Teoría de la acción comunicativa (III) Complementarios - Madrid - Catedra 1989
- 14 Pensamiento Post. Metafísico - Madrid, Tecnos 1990 -
- 15 Identidades nacionales y postnacionales - Madrid - Tecnos 1990 -



1. En qué consiste la "racionalidad" de una "forma de vida"?

- mediación histórica de moralidad y actividad
- concepto pragmático de la ética
- regulaciones de formas de vida

2. Si la idea del discurso cae en lo mismo de Kant & Hegel?

3. Legitimidad por uso de "legalidad"?

- Razón y facticidad
- Estado de derecho sustituye el derecho natural?

(p. 67)

En qué consiste la "racionalidad de una forma de vida?"
— es un punto de intersección entre formalismo y realismo totalitario! que exige una atención paralela a lo crítico de Hegel → a Kant!

→ Ética formalista = Rawls, Lorenzen, Apel
se apoyan en el concepto de una racionalidad procedimental, desvinculada de teología. — doctrina de los 2 reinos!

→ Ética del discurso — no se apoyan en el Espíritu absoluto — ludwig wittgenstein
como un "Tribunal universal" — El mundo universal de la ley en su terminos salvadores!

toda la discusión va entre { formalismo — universal y
procedimentalismo — circunstancial

(p. 98)

introduce como solución "la ética del discurso" se pone él y Apel como reinterpretación de Kant — en la cuestión de justificar las normas —

1) Qui justifica la ética del discurso?

II (p. 100)

(p. 109) "La ética del discurso hace suya la intención crítica de Hegel para desempeñarla con mérito kantiano. (p. 109) —

- " Lo del discurso es con que la pretensión de validez que se han tornado problemática
- " se tratan como hipótesis, suponiendo una especie de acción comunicativa
- " que se ha tornado reflexiva" — el contenido normativo está tomado de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento —

(p 68)

Preferible reformular la posición kantiana en términos de la 'ética del discurso' (p. 68.) y defenderla contra las posiciones del escepticismo valorativo!

1. Habermas sabe que una ética formalista debe "fundar un acuerdo", pero cuando se trata de establecer las bases de un acuerdo — no encuentra

a) en satisfacer los intereses de cada uno que las decisiones puedan ser aceptadas sin coacción por cada uno

en el discurso práctico (p 68)

b) en encontrar el asentimiento de todos si ellos participan

Hacer del discurso un absoluto — incluso el discurso debería defender de la verdad y el valor!

2. En defenderse del escepticismo, Kant hace un compromiso entre libertad y propiedad privada

"complicidad con la alienada vida del presente" = historia! = relativa, (p. 69)

3. Habermas comenta la confer. de Bubner intenta fundamentar una ética formalista caracter de una ética formalista = reducirse a señalar procedimientos! (= Kant)

(p. 71) incl. esta abstracción! = debe incluirse el contexto

"Según H. pel es historia e la esfera en que libertad = abstracta — se refiere una a ética" moralidad = práctica (p 75)

Habermas apela a un mundo de la Vida — esto es variable desde el punto de Vista histórico!

4. Según Habermas el discurso lo resuelve todo — también funda la ética! y esto se tiene de su lado { a) el mundo de la Vida b) y estar dirigido al entendimiento —

5. Según Habermas en Balner a un "no-orientativo" - como: (p. 81) (82)

1) Balner desarrolla la "racionalidad de la acción" atendiendo al modo de comportamiento inteligible y aconsejable, el comportamiento gobernado por la frontera - p. 84)

6.) Balner recurre al final a factores anti-normativos para complementar la funcionalidad (p. 83) - "En las formas de vida racionales, han coexistido creencias de acción"

B) No puede haber una ética, no-normativa! (es "inteligencia" o de consenso teórico! De acuerdo que algo es correcto --)

{ 2) Es necesario que una ética en mundo del "oblique"!

De donde viene la obligación? - R/ no de la simple "comprensión" del ser no solo inteligencia de una función!

R/1) Puede ser valor que crea compromiso! no de una "conceptualización"! De una fuerza impulso! no de una ley = o norma política = jurídica! o social!

R/2) Además debe tener un contenido específico que dependa de la "inteligencia" - Esto no significa acuerdo = sino racionalidad - universalidad!

Es discutido puede causar inteligencia - funcionalidad pero no obligación por lo tanto un acuerdo epistemológico no axiológico.

Para que el acuerdo sea normativo debe depender de una obligación!

Debe ser algo que exista en el ambito del discurso - un impulso que involucra la acción!

* Un "acuerdo" puede tener una fuerza obligatoria solo si involucra un valor!

Habermas permanece en el ambito de un discurso - epistemológico -

A pesar de que hace intervención en el "mundo de la vida" = pero solo como "representación" de la vida su fallo - representa, interpreta solo a problemas de figura, modo valores ni la praxis!

(f. 99) La Idea del Derecho = Idea única

⊙ Que es Idea del Derecho? f. 100

a) Supuestos Kantianos

b) (f. 103) Principio D. El fundamento moral es el que funda juicios
materiales, materiales

Parcer de Rawls =

Parcer de Mead (p. 103-4) George =

P. III - El Derecho práctico - en virtud de sus exigencias-propietades-pragmáticas
puede garantizar una formación de la voluntad común! (que los éticos
de bien y deber trabaja por separado)

Adaptación -- puede garantizar una formación de la voluntad común, transfiriendo
a ti misma, de suerte que te dé satisfacción a los intereses de cada
individuo, sin que se rompa el lazo social que une cada uno con
todos" - (p. III.)

* La fuerza viene del indiviso? Pero esto es fragmentario, individualista, como
los compone? El con el libre juego del lenguaje?

Porque? Como? p. 112 = cada uno se ve dividido a si mismo y se separa
a si mismo y permanece unido en un conjunto universal = como dice
Ariel con la frase = comunidad ideal de comunicación -

El otro deber parece a la Marxista — pero no posee un termino objetivo
universal (o un valor general) que obligue = fuerza del consenso, impulso!

super - dñe? (p 112)
En el discurso no se trata del lazo social de pertenencia comunitaria, aún cuando el
consenso que a todo exige afuera por encima de los límites de cada comunidad
concreta — P/ = esto habría que decir!

todavía no ha ocurrido "de donde viene la fuerza de la obediencia!"
"la superación de la perspectiva - ego centrica de cada uno."

El "proceso de formación discursivo de la voluntad colectiva" (p. 113) — Este tan
palabras pero no corresponden a ninguna fuerza que "domine el proceso" —
"de fuera de la interna coacción de ambos aspectos" / lo fuera objetivo al infinito
no le confiere ninguna fuerza obligatoria!

El equilibrio de los intereses no explica la causa del equilibrio, ni de los intereses!
(p 113) — que son el verdadero fundamento

Kant quía 2 reinos < lo inteligible ! (no es lo inteligible sino lo moral!)
lo fenomenico (de: crítica de la razón P. Práctico
final —

Habríamos siempre habla de "fracturas de validez" = pero esto puede ser fuera
existencia lógica no ética! (p. 114)

Añada (p 113) La calidad de una vida en común no se mide solo (?)
por el grado en que el interés general se contemplan equilibrada —
(de solidaridad y el nivel de bienestar sino también por el grado)

mente — y por igual los intereses de cada individuo. —

Frente a Kant la ética del discurso "amplia" el concepto - deontológico
de justicia... — (p 113) (?)

En la pag 115 expresa el verdadero fundamento.

"La ética del discurso pretende haber resuelto el problema
"de fundamentación (que Kant en última instancia -
elude,)"

Cómo? R/ apelando a un "factum de la razón", a la experiencia
del "sentirse obligado por el deber ser" - (p 115)?

→ (115) Pero esto ya lo habrían establecido
sus descubrimientos!

Husserl	_____
Max Scheler	_____
Heidegger	_____
Et. Marcel	_____

Se funda en el principio (U) (p. 68). Toda norma válida ha
"de satisfacer la condición de que: -

"Las consecuencias y los efectos laterales (que del "seguimiento
"general de la norma se siguen) (para la satisfacción de los
"intereses de toda una), puedan ser aceptadas sin coacción por todos
"los afectados!" (esto es también utópico! (quién los calcula esos efectos?))

Con ciertas suposiciones puede derivarse el principio (D)

Principio (D.)

"Toda norma práctica válida, habría de poder encontrar su realización
"tanto de todos los afectados, si ellos participaran en un deber
"práctico" (p 69) - (también es utópico.) R/ = no puede haber un deber -
común - con gente polarizada, cristalizada y con hambre de poder! = res Quadem!

En contra de lo

« POS MODERNIDAD »

y en defensa de una reinterpretación de la
modernidad -

Albermar : El discurso del sujeto de la modernidad
" madro - 1993 (1985)

7

SOBREPUJAMIENTO DE LA FILOSOFÍA
PRIMERA TEMPORALIZADA:
CRÍTICA DE DERRIDA AL FONOCENTRISMO

I

En la medida en que Heidegger fue recibido en la Francia de postguerra como autor de la «Carta sobre el humanismo», Derrida reclama con razón el papel de discípulo auténtico, que asume críticamente la doctrina del maestro y la prosigue de forma productiva. No sin sentido del kairós de la situación histórica hace valer Derrida esta pretensión en mayo de 1968 cuando la revuelta había alcanzado su punto culminante¹. Derrida, al igual que Heidegger, encara «el conjunto de Occidente» y lo confronta con su otro, que se hace sentir por medio de «sacudidas radicales» —económica y políticamente, es decir, en primer plano, por una nueva constelación entre Europa y el tercer mundo; metafísicamente, por el final del pensamiento antropocéntrico. El hombre como ser para la muerte ha vivido ya siempre en relación con su fin natural. Pero ahora se trata del fin de su autocomprensión humanística: en la ausencia de patria del nihilismo no solamente anda dando ciegamente tumbos el hombre sino la esencia del hombre. Y este final se torna patente justo en el pensamiento del Ser iniciado por Heidegger. Heidegger prepara la consumación de una época, que quizá, en sentido histórico-óntico, no tenga nunca remate². La conocida melodía de la

¹ J. DERRIDA, «Les fins de l'homme», en J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, París 1972, 131 ss.

² J. DERRIDA, *De la Gramatología*, Buenos Aires 1970.

autosuperación de la metafísica proporciona también el tono a la empresa de Derrida; la destrucción cambia de nombre y se convierte en deconstrucción: «En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso insertar los conceptos críticos en un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innombrable, el resplandor del más allá de la clausura»³. Hasta aquí, pues, nada nuevo.

Pero Derrida también toma distancias frente a la filosofía última de Heidegger empezando por su imaginaria. Se opone al tono regresivo y aparentemente inocuo de toda esa «metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, en que se asocia la proximidad del Ser, los valores de las relaciones vecinales, del abrigo, de la casa, del servicio, de la guardia, de la voz y de la escucha»⁴. Mientras que Heidegger engalana el fatalismo de su historia del Ser, al estilo de Schultze-Naumburg, con las imágenes sentimentales y hogareño-pueblerinas de un contramundo preindustrial y campesino⁵, Derrida se mueve más bien en el mundo subversivo de la lucha de los partisanos —incluso quisiera desmontar la casa del Ser y «danzar en el libre espacio de esa fiesta cruel y bárbara de que habla la *Genealogía de la moral*»⁶. Vamos a considerar si con el tono se muda también el concepto de historia del Ser, o si no ocurre más bien que la misma idea se limita a adoptar en las manos de Derrida una coloración distinta.

Heidegger consigue la temporalización de la filosofía primera con un concepto de verdad históricamente dinamizado, pero desarraigado. Cuando uno se deja afectar tan profundamente por las circunstancias del momento como Heidegger y, sin embargo, sigue su marcha solemne en la dimensión de los protoconceptos esenciales, la pretensión de verdad del fundamentalismo invertido que de ello resulta se congela en gestos de visionario. A lo menos no queda claro cómo en la movilidad de un acontecer de

³ J. DERRIDA (1970), 20.

⁴ J. DERRIDA (1972), 156.

⁵ P. BOURDIEU, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Francfort 1976.

17 ss.

⁶ J. DERRIDA (1972), 163.

la verdad, del que el hombre no dispone, podría mantenerse el núcleo normativo de una *pretensión* de verdad que como tal ha de trascender también el tiempo y el espacio. Nietzsche, con su concepto de lo dionisiaco, podía remitir todavía a una esfera de experiencias determinantes; también el Heidegger existencialista pudo orientarse aún por el contenido normativo que la existencia auténtica le suministraba. Por el contrario, a la gracia de ese Ser ya no rebasable por el pensamiento le falta toda estructura; el concepto de lo santo no es al cabo menos difuso que el de vida. Las distinciones a que vinculamos la idea de validez, no hallan sostén alguno en un destino del Ser sustraído a toda prueba y acreditación. Puntos de apoyo sólo los ofrecen ya connotaciones religiosas que, empero, han de quedar desmentidas al instante como residuos onto-teológicos.

También Derrida se percata de lo insatisfactorio de esta situación; el estructuralismo parece ofrecer una salida. Para Heidegger el lenguaje constituye ciertamente el medio en que tiene lugar la historia del Ser; la gramática de las imágenes lingüísticas del mundo dirige la precomprensión ontológica del Ser, reinante en cada caso. Pero Heidegger se contenta con peraltar globalmente el lenguaje como casa del Ser; pese a la privilegiada posición que le atribuye, nunca estudió sistemáticamente el lenguaje. De aquí parte Derrida. Un clima científico determinado por el estructuralismo de Saussure le anima a servirse de la Lingüística también para fines de crítica a la metafísica. De este modo Derrida puede efectuar, también en términos metodológicos, el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, procurándose con la Gramatología un campo de investigación para análisis que en el nivel de la historia del Ser no podía haberlos ya para Heidegger. Pero por razones que todavía discutiremos, Derrida no hace uso del análisis del lenguaje ordinario practicado en los países de habla inglesa; no se ocupa de la gramática del lenguaje o de la lógica de su uso; sino que más bien, en una especie de contraataque a la fonética estructuralista, trata de clarificar los fundamentos de la Gramatología, es decir, de la ciencia de la escritura. Derrida cita la definición que de Gramatología da el Littré: «Tratado de las letras, del alfabeto, la silabación, de la lectura y de la escritura» y nombra como investigación importante el libro de I. J. Gelb⁷.

⁷ I. J. GELB, *A Study of Writing. The foundations of grammatology*.

La Gramatología se presta como hilo conductor científico para una crítica de la metafísica porque va a las raíces de la escritura fonética, es decir de la escritura construida a imitación de la foné; pues ésta no es sólo coextensiva, sino cooriginaria con el pensamiento metafísico. Derrida está convencido de que «la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo» —y hoy choca con sus propios límites⁸. El primer Derrida quiere llevar a efecto la empresa de autosuperación de la metafísica en forma de una investigación gramatológica que se remonte por detrás de los inicios de la escritura fonética. Su pregunta se remonta por detrás de toda escritura que como mera fijación de configuraciones fónicas permanezca atrapada en el círculo mágico de lo fonético. El objeto de la Gramatología es más bien explicar por qué lo esencial del lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la escritura y no conforme al modelo del habla: «La racionalidad —tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase— que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos, antes inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todos los significados que tienen su fuente en ese logos. En particular el significado de «verdad». Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, incluso aquella que nos recuerda Heidegger remontándose por encima de la ontoteología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia que es el logos⁹. Como el logos, según veremos, es siempre inmanente a la palabra hablada, Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo.

Para entender este sorprendente giro hacia la Gramatología conviene recordar la metáfora del libro de la naturaleza o del libro del mundo, que remite a un libro de Dios, que es difícil de leer, pero que es posible descifrar trabajosamente. Derrida cita una frase de Jaspers: «El mundo es el manuscrito de otro mundo, nunca por entero legible; sólo la existencia lo descifra». Existen libros en plural sólo porque el texto original se ha perdido. Sin embargo, Derrida quita a esta imagen toda nota optimista, radi-

⁸ J. DERRIDA (1970), 16.

⁹ J. DERRIDA (1970), 23.

calizando en términos kafkianos la idea del libro perdido. Nunca ha existido tal libro escrito de puño y letra de Dios, sino sólo rastros de él y aun éstos borrosos. Esta conciencia marca la autocomprensión de la modernidad, a lo menos desde el siglo XIX: «No es sólo que hayamos perdido la certeza teológica de ver cómo toda página se encuaderna de por sí en el texto único de la verdad..., "livre de raison" como se llamaba antaño al diario en que se consignaban para memoria las cuentas, relaciones y experiencias, recopilación genealógica, libro de la razón esta vez, manuscrito infinito leído por un Dios que de forma más o menos diferida nos hubiera prestado su pluma. Esta certeza perdida, esta ausencia de la escritura divina, es decir, esta ausencia ante todo del Dios judío, que en ocasiones escribía él mismo, no define solamente y vagamente algo así como la "modernidad". En tanto que ausencia del signo divino y obsesión por el signo divino, determina toda la estética y la crítica modernas¹⁰. La modernidad anda a la búsqueda de las huellas de una escritura que ya no pone en perspectiva, como lo hacían antaño el libro de la naturaleza o la Sagrada Escritura, la totalidad de un plexo de sentido.

En el plexo de las mudanzas y catástrofes a que se ve sujeta la tradición es el sustrato que el signo escrito representa, lo único que resiste a la corrupción. El texto escrito asegura duración a la palabra que se disipa en el medio de la voz; a la interpretación ha de preceder el desciframiento. A menudo el texto está tan dañado y fragmentado que impide al intérprete posterior todo acceso a su contenido. Pero incluso del texto ininteligible permanece la inscripción, permanecen los signos —sobrevive la materia como rastro o huella de un espíritu que ha huido.

Manifiestamente Derrida, siguiendo a Levinas, se inspira en aquella comprensión judía de la tradición, que se alejó mucho más que la cristiana de la idea de libro y que precisamente por ello se siente más rigurosamente obligada a escudriñar la Escritura y remitida a la corriente de tradición interpretativa que de ello dimana. El programa de una ciencia de la escritura con pretensiones de crítica a la metafísica se nutre de fuentes religiosas. Sin embargo, Derrida no quiere pensar teológicamente. Como heideggeriano se prohíbe toda idea de un Ente supremo.

¹⁰ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, París 1967, p. 21.

Más bien, Derrida, al igual que Heidegger, ve constituido el estado de la modernidad por fenómenos de sustracción y privación que no pueden entenderse dentro del horizonte de la historia de la razón y del horizonte de la revelación divina. Como asegura al principio de su escrito programático sobre la «différance», no pretende hacer teología, ni siquiera teología negativa. Pero tampoco aquello que en esa «différance» se nos sustrae, quisiera Derrida dejarlo escurrirse entre los dedos considerándolo no más que como el fluido que es esa historia del Ser en sí misma paradójica.

También por esta razón se ofrece el medio que es la escritura, como modelo capaz de despojar de su aura al acontecer de la verdad, a aquel Ser distinto del ente en general y también del Ser supremo, y de otorgarle una cierta consistencia lúdica. Mas para ello Derrida ni siquiera tiene a la vista la «sólida permanencia de lo escrito», sino mayormente la circunstancia de que la forma escrita libera a cada texto de su contexto de emergencia. La escritura independiza a lo dicho del espíritu del autor y del aliento del destinatario, así como de la presencia del objeto de que se habla. El medio que es la escritura otorga al texto una pétreo autonomía frente a los contextos vivos. Extingue las referencias concretas a sujetos particulares y a situaciones determinadas, manteniendo empero la legibilidad del texto. La escritura garantiza que un texto pueda leerse una y otra vez en los más variados contextos. Lo que fascina a Derrida es la idea de una *legibilidad absoluta*: aun en ausencia de todo posible destinatario, tras la muerte de todo ser inteligible, la escritura, en heroica abstracción, mantiene abierta la posibilidad, que trasciende todo lo intramundano, de seguir haciendo lecturas. Como la escritura mortifica todas las relaciones vivas de la palabra hablada, promete salvación a su contenido semántico incluso allende el día en que todos los que pudieran hablar y escuchar fueran víctimas del holocausto¹¹: «Todo grafema es por esencia testamentario»¹².

Naturalmente que tal idea no hace más que variar el motivo de la dependencia del habla viva respecto de las estructuras autosuficientes del lenguaje. Al sustituir la Gramática como cien-

¹¹ J. DERRIDA, «Signature, événement, contexte», en DERRIDA (1972), 365 ss., en especial 375, 377 y 391.

¹² J. DERRIDA (1970), 89.

cia del lenguaje por la Gramatología como ciencia de la escritura, lo que Derrida quiere es afilar aún más la idea básica del estructuralismo. A Heidegger le faltó el concepto de un medio lingüístico capaz de estabilizarse por sí mismo; de ahí que en *Ser y Tiempo*, la constitución y mantenimiento del mundo tuviera que hacerse derivar de la productividad del Ser-ahí en su actividad de proyectar mundo y fundarse a sí mismo, de un equivalente de la actividad productiva de la subjetividad transcendental. Derrida se ahorra ese rodeo que es *Ser y Tiempo*. Con el estructuralismo a sus espaldas, puede emprender el camino directo de la filosofía de la conciencia del primer Husserl a la filosofía del lenguaje del último Heidegger. Voy a examinar si esta versión, extrañada en términos gramatológicos, de la historia del Ser escapa a aquella objeción que Heidegger hizo a Nietzsche y que recae sobre el propio Heidegger: «que la demolición nietzscheana permanece dogmática y, como todas las meras destrucciones, permanece cautiva del edificio metafísico que pretende destruir»¹³. Para adelantar mi tesis: tampoco Derrida logra escapar de las coacciones que ejerce el paradigma que es la filosofía del sujeto. Su tentativa de sobrepujar a Heidegger tampoco escapa a la aporética estructura de un acontecer de la verdad vaciado de toda validez veritativa. Derrida sobrepuja ese fundamentalismo a la inversa en que vino a parar Heidegger, pero se sigue moviendo en sus mismas vías. Es cierto que el punto de fuga de la filosofía primera temporalizada cobra en Derrida contornos más claros. La memoria del mesianismo de la mística judía y de aquel lugar, ciertamente abandonado, pero bien circunscrito, que antaño ocupara el Dios viejotestamentario, protege a Derrida, así de la falta de sensibilidad político-moral como de la falta de gusto estético de ese nuevo paganismo enriquecido con Hölderlin, que nos ofrece Heidegger.

II Husserl, ?

El texto en que puede seguirse paso a paso el intento de ruptura de Derrida con la filosofía del sujeto es su crítica a la teoría del significado de Husserl, aparecida en 1967 al tiempo

¹³ J. DERRIDA (1970), 27.

que *De la Gramatología*¹⁴. Desde el punto de vista estratégico de una deconstrucción de la filosofía de la conciencia apenas si Derrida hubiera podido escoger un objeto más apropiado que el capítulo sobre «expresión y significado, del segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas*¹⁵. Pues en él Husserl defiende enérgicamente la esfera de la conciencia pura contra ese reino intermedio que es la comunicación lingüística; sitúa enfáticamente el significado del lado de las esencialidades ideales y de lo inteligible, a fin de purificarlo de las adherencias empíricas de la expresión lingüística, sin la que, empero, no nos es posible captar el significado.

Husserl, como es sabido, distingue entre el signo (*Zeichen*), que expresa un significado lingüístico, y el simple indicio o señal (*Anzeichen*). Los huesos fósiles indican la existencia de animales antediluvianos, las banderas o los correspondientes distintivos testifican la procedencia nacional del portador, el nudo en el pañuelo nos recuerda algo que tenemos que hacer. En todos estos casos la señal evoca en la conciencia un estado de cosas. Carece de importancia que la señal venga asociada con la existencia del estado de cosas de que es señal, por medio de relaciones lógicas, icónicas o puramente convencionales; funciona como señal, como acaece con el nudo en el pañuelo, si la percepción del signo, en virtud de una asociación psíquicamente efectiva, provoca la representación de un estado de cosas no presente. La expresión lingüística, en cambio, representa su significado (o el objeto a que se refiere, cuando funciona como descripción definida o caracterización) de una manera distinta. A diferencia de la señal, la expresión lingüística tiene significado en virtud de una conexión ideal y no por asociación. No deja de ser interesante que Husserl incluya el juego de gestos entre las señales o indicios, porque en estas formas expresivas espontáneas, ligadas al cuerpo, echa en falta la voluntad o intención comunicativa, en una palabra: la intencionalidad del hablante. Adoptan, empero, un significado cuando sustituyen a expresio-

¹⁴ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, París 1967; sobre el mismo tema, cfr. también el artículo «La forme et le vouloir dire. Note sur la phénoménologie du langage», *Rev. int. philos.* LXXXI (1967), que se incluye en la edición inglesa de *La voix et le phénomène*, *Speech and Phenomenon*, Evanston 1973.

¹⁵ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, tomo II, 1, Tubinga 1913/1980, 23 ss.

nes lingüísticas. Las expresiones pueden deslindarse de las señales o indicios por su estructura genuinamente lingüística: una «expresión no sólo tiene significado sino que también versa acerca de los objetos que fuere»¹⁶. Con otras palabras: una expresión puede siempre completarse para constituir una oración que refiere el contenido de lo dicho a algo acerca de lo cual se dice algo. A la señal, por el contrario, le falta esta diferenciación en referencia al objeto y contenido que se predica —y con ello también aquella independencia respecto de la situación, que caracteriza específicamente a la expresión lingüística.

Mas la teoría del significado de Husserl está planteada —al igual que la de Saussure— en términos semióticos y no semánticos. Husserl no amplía la distinción semiótica entre tipos de signos (señal vs. expresión) hasta convertirla en una distinción gramatical entre el lenguaje de señales y el lenguaje proposicionalmente diferenciado¹⁷. También la crítica de Derrida se limita a consideraciones semióticas. Versa principalmente sobre el peculiar uso que Husserl hace de la distinción entre signo y señal para devaluar las expresiones utilizadas comunicativamente frente a las expresiones lingüísticas sensu stricto. Pues Husserl plantea la tesis de que las expresiones lingüísticas, que in foro interno, «en la solitaria vida del alma», aparecen, por así decirlo, con carácter puro, tienen que adoptar adicionalmente la función de indicios o señales tan pronto como han de servir al fin pragmático de la comunicación y pasar a la esfera externa del habla. En el habla comunicativa las expresiones quedarían «entrelazadas» con señales. También en la filosofía analítica es habitual prescindir de los aspectos pragmáticos de la utilización de expresiones en emisiones y limitarse a considerar solamente la estructura semántica de las oraciones y de los componentes de las oraciones. Este corte conceptual puede clarificarse analizando el tránsito desde el habla intersubjetiva al monólogo interior —la consideración semántica se contenta justo con aquellos aspectos que son constitutivos del uso monológico de las expresiones lingüísticas. Pero de esta opción por el nivel analítico que representa la semántica formal no se sigue obligatoriamente todavía esa posición seman-

¹⁶ E. HUSSERL (1913), 46.

¹⁷ E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die analytische Sprachphilosophie*, Francfort 1976, 212 ss; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort 1981, tomo II, 15 ss.

ticista que niega la interna relación que ese lenguaje semánticamente caracterizado tiene con el habla, y que procede como si las funciones pragmáticas fueran externas al lenguaje. En el marco de la fenomenología, Husserl sostiene precisamente esa posición; bien es verdad que bajo las premisas de la filosofía de la conciencia tampoco le quedaba otra opción¹⁸.

Tal planteamiento monadológico ligado al yo transcendental obliga a Husserl a reconstruir las relaciones intersubjetivas que la comunicación establece, desde la perspectiva de la conciencia solitaria, dirigida a objetos intencionales. El proceso de entendimiento se divide en la «notificación» («Kundgabe») de un hablante que produce voces y que asocia éstas con actos donadores de sentido, y en la percepción de esa «notificación» («Kundnahme») por parte del oyente, para quien las voces percibidas son señales de las vivencias psíquicas «notificadas»: «Lo que empieza haciendo posible el trato espiritual y convierte al habla en habla radica en esta correlación, mediada por la parte física del habla, entre las correspondientes vivencias físicas y psíquicas de las personas que tratan entre sí»¹⁹. Como los sujetos están de entrada el uno frente al otro sin mediación alguna y se perciben desde fuera, es decir, se perciben como objetos, la comunicación entre ellos es concebida conforme al patrón de una señalización de contenidos de vivencias, es decir, es concebida en términos expresivistas. Los *signos* mediadores funcionan como señales de los actos que el otro ejecuta primero en la vida solitaria de su alma: «Cuando se tiene en cuenta esta relación se ve enseguida que todas las expresiones funcionan en el habla comunicativa como señales. Sirven al oyente de signos de los pensamientos del hablante, es decir, de las vivencias psíquicas donadoras de sentido de este último»²⁰.

Como Husserl entiende que, frente a la intersubjetividad del entendimiento generado lingüísticamente, lo originario es la subjetividad de los actos otorgadores de sentido, para comprender el proceso de entendimiento entre los sujetos no tiene más remedio que guiarse por el modelo de la transmisión y descifra-

¹⁸ Desde aquí cabe ver, por lo demás, que también el semanticismo ilustrado en términos de filosofía analítica permanece todavía bajo los presupuestos de la filosofía de la conciencia.

¹⁹ E. HUSSERL (1913), 33.

²⁰ E. HUSSERL (1913), 33.

miento de señales de vivencias. Recurriendo a la distinción entre expresión y señal, describe el empleo comunicativo de *signos* en términos tales, que éstos lo único que hacen es adoptar la función de señales externas de los actos que el hablante ejecuta en su interior. Pero si las expresiones lingüísticas sólo se vinculan a señales en la comunicación, es decir, *a posteriori*, entonces las expresiones como tales han de pertenecer a la vida solitaria del alma. Sólo tras haber abandonado la esfera de la interioridad puede convenirles la definición de señales. Mas con ello el sustrato físico del signo queda devaluado frente al significado de la expresión lingüística y reducido a un estado virtual, queda, por así decirlo, tachado en su existencia. Todo lo externo cae del lado de la señal. Y como la expresión, emancipada de toda función comunicativa, purgada de todo lo corporal, queda sublimada en significado puro, no llega a saberse muy bien por qué los significados tendrían aún que expresarse con ayuda de signos verbales o de los signos que son las oraciones. En el monólogo interno desaparece la necesidad de que el sujeto, al tratar solo consigo mismo, se *notifique* (*kundgibt*) a sí mismo algo de su interior: «¿Hemos de decir que el hablante solitario se habla a sí mismo, que también a él las palabras le sirven de signos, a saber: de señales de sus propias vivencias psíquicas? No creo que tal posición sea defendible»²¹. En el monólogo interior el sustrato sónico del significado expresado se volatiliza y se convierte en algo «en sí indiferente». Aquí, «la expresión» parece «apartar de sí el interés y dirigirlo hacia el sentido, señalar con el dedo (*hinzeigen*) a este último. Pero este señalar con el dedo no es el «ser signo de» (*das Anzeigen*) en el sentido que hemos discutido... Lo que nos sirve de señal (de signo distintivo) tiene que ser percibido por nosotros como siendo. Éste es también el caso de las expresiones en el habla comunicativa, pero no en el habla solitaria... En la fantasía nos representamos un signo verbal hablado o impreso, que en verdad no existe en absoluto»²².

La virtualización del signo interiorizado, una virtualización que se sigue del planteamiento en términos de filosofía de la conciencia, tiene una importante implicación. Husserl se ve ahora obligado a anclar la identidad de significado en algo *distinto*

²¹ E. HUSSERL (1913), 35.

²² E. HUSSERL (1913), 36.

que en las reglas de uso de los signos; pues esta última concepción, que más tarde sería desarrollada por Wittgenstein, presupondría una conexión interna entre la identidad de los significados y la validez intersubjetiva de las reglas que los constituyen. También Husserl compara los signos que empleamos en las operaciones de cálculo, con las figuras que movemos conforme a las reglas del juego del ajedrez. Pero a diferencia de Wittgenstein, Husserl tiene que postular el primado de los significados puros; sólo conociendo estos significados originarios podemos saber cómo procedemos con las piezas del ajedrez: «Así, los signos aritméticos, junto con su significado *originario*, poseen también, por así decirlo, un significado de juego... Si se toman los signos aritméticos puramente como fichas, en el sentido de estas reglas, entonces la solución de las tareas del juego del cálculo conduce a signos numéricos o a fórmulas numéricas cuya interpretación, efectuada en el sentido de los significados originarios y *propia-mente* aritméticos, representa *al tiempo* la solución de las correspondientes tareas aritméticas»²³.

El significado de una expresión se funda en el acto de intención de significado y en el acto de realización o cumplimiento (*Erfüllung*) intuitivos de esa intención —no debiendo entenderse tal significado en sentido psicológico, sino en sentido transcendental. El contenido semántico es un en-sí ideal que Husserl trata de obtener del carácter intencional del acto conferidor de significado, y en última instancia de la esencia del acto que da cumplimiento al significado, acto que es la correspondiente intuición ideal. Pero no existe ningún nexo necesario entre «las unidades ideales que fácticamente juegan el papel de significados, y los signos a que están ligadas, es decir, por medio de los cuales se realizan en la vida anímica humana»²⁴. Este *platonismo del significado* que une a Husserl con Frege, es el que acaba permitiendo esa distinción entre significados «en-sí» y los significados meramente «expresados», que recuerda la distinción equivalente que Popper establece entre los mundos tercero y segundo. La expresión que como «fantasma signico» aparece en el monólogo interior sirve a la apropiación cognitiva de unidades ideales, de las cuales un sujeto cognoscente sólo puede apoderarse como

²³ E. HUSSERL (1913), 69.

²⁴ E. HUSSERL (1913), 104.

expresadas: «Cada caso de una nueva formación de conceptos nos enseña cómo se realiza un significado que no se había realizado nunca antes»²⁵.

He reconstruido paso por paso la teoría del significado de Husserl para mostrar con exactitud cuál es el punto de que parte la crítica de Derrida. Derrida, contra la platonización del significado y contra la descorporalizada interiorización de su expresión lingüística, quiere hacer valer el inextricable entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato signico de su expresión, e incluso el primado transcendental del signo frente al significado. Pero no deja de ser interesante que sus objeciones no se dirijan contra esas premisas de filosofía de la conciencia que hacen imposible identificar el lenguaje como un reino intermedio, intersubjetivamente constituido, que participa, así del carácter transcendental que la apertura del mundo posee, como del carácter empírico de algo intramundamente experimentable. Derrida no se sitúa en ese nudo en que se bifurcan filosofía del lenguaje y filosofía de la conciencia, es decir, en el punto en que el paradigma de la filosofía del lenguaje se desliga del de la filosofía de la conciencia y hace depender la identidad de los significados de la praxis intersubjetiva que el uso de reglas de significado representa. Antes bien, Derrida sigue a Husserl por la ruta de una separación, efectuada en términos de filosofía transcendental, entre lo intramundano y las operaciones constituidoras de mundo que caracterizan a la subjetividad, y, sólo una vez adentrado en lo más íntimo de ésta, emprende la lucha contra la dominación de tales esencias idealmente intuitas.

III

La crítica de Derrida parte del concepto de verdad como evidencia de Husserl, de forma similar a como en otro tiempo la crítica de Heidegger había partido del concepto husserliano de fenómeno. Para asegurar el *status* de esos significados existentes «en sí» allende toda materialización, Husserl tiene que recurrir a una intuición en que estas esencias se muestran «por sí solas», llegan a darse como fenómenos puros. Husserl construye esta intuición como cumplimiento de una intención de significado,

²⁵ E. HUSSERL (1913), 104.

como autodarse del objeto a que una expresión lingüística intencionalmente se dirige. El acto portador de la intención de significado se relaciona con el acto que da cumplimiento a ese significado como la representación con la percepción actual de un objeto. La intuición cumple la promesa que el significado expresado pone en perspectiva. Mas con tal concepción Husserl recorta a priori todos los significados lingüísticamente expresables al talle de la dimensión cognitiva.

Derrida se escandaliza, con razón, de que con ello el lenguaje quede reducido a aquellas partes que resultan idóneas para el conocimiento o para el habla constataadora de hechos. La lógica adquiere primacía sobre la gramática, y la función cognoscitiva sobre la función de comunicación y entendimiento. Para Husserl esto es de suyo evidente: «Para dilucidar qué significa una expresión habremos de recurrir, naturalmente, a los casos en que ejerce una efectiva función cognoscitiva»²⁶. Husserl nota él mismo que el significado de los términos singulares, por ejemplo, no puede explicarse sin más conforme a este modelo —existen «expresiones subjetivas» cuyo significado se muda con la situación de habla. Pero hace frente a esta dificultad con la afirmación de que «toda expresión subjetiva puede sustituirse por expresiones objetivas, manteniendo idéntica la intención de significado que recibió en un determinado instante»²⁷. Los nombres propios podrían, pues, sustituirse por descripciones definidas, las expresiones índicecas de espacio y tiempo por puntos espacio-temporales, etc. Pero como ha mostrado Tugendhat, este programa de trocar expresiones subjetivas por expresiones objetivas independientes de la situación no es practicable; los términos singulares, al igual que las expresiones realizativas, son ejemplos de significados genuinamente pragmáticos que no pueden explicarse con independencia de una praxis de aplicación de reglas intersubjetivamente ejercitada. Pero Derrida interpreta este estado de cosas de forma completamente distinta. El que Husserl tenga que vincular *todos* los significados lingüísticos a expresiones objetivas referidas a la verdad, de por sí enderezadas a quedar cumplimentadas por una intuición actual y recortadas, por tanto, al talle de la función cognoscitiva, Derrida lo entiende como síntoma de un

²⁶ E. HUSSERL (1913), 56.

²⁷ E. HUSSERL (1913), 90.

logocentrismo que viene de muy atrás y que en modo alguno puede remediarse en términos de filosofía analítica del lenguaje: «En efecto, es claro que cuando afirmamos que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva, en el fondo no hacemos otra cosa que enunciar así la ausencia de límites (*Schrankenlosigkeit*) de la razón objetiva»²⁸. A lo que Derrida rotundamente se opone es a esta demarcación o limitación metafísica que de antemano la razón impone al lenguaje, que el saber impone al significado. En el concepto husserliano de la verdad como evidencia ve en obra una metafísica que obliga a pensar el Ser como presencia o como re-presentación.

Y éste es el punto en que Derrida saca a la palestra la cuestión de la exterioridad del signo, que Husserl en su argumentación había dejado de lado como algo inesencial —exterioridad que en Derrida se agota en su aspecto semiótico, sin articularse nunca en términos de pragmática del lenguaje. Para Derrida en la idea de identidad de una vivencia, certificada por la presencia, se revela el núcleo metafísico de la fenomenología —metafísico por cuanto el modelo de una intención de significado cumplida en la intuición hace desaparecer precisamente la *diferencia temporal* y *alteridad*, que son ambas constitutivas de la re-presentación intuitiva de un mismo objeto y con ello también de la identidad de significado de una expresión lingüística. En la sugestión que sobre Husserl ejerce la idea de la sencilla presencia de algo que se da por sí mismo, se pierde esa estructura de re-petición, sin la que no es posible arrancar nada del flujo del tiempo y de la corriente de vivencias y hacerlo presente *como* lo mismo, es decir, sin la que no es posible re-presentarlo.

En el capítulo 5 de *La Voix et le Phénomène*, que es central, Derrida recurre al análisis husserliano de la conciencia interna del tiempo para, con Husserl y contra Husserl, analizar la estructura diferencial de la intuición de algo actualmente dado, intuición que sólo las protenciones y retenciones pueden hacer posible. La sencilla presencia de un objeto indiviso, idéntico a sí mismo, se descompone en cuanto se toma en cuenta la red de protenciones y retenciones en que está inserta toda vivencia actual. La vivencia presente «en el instante», en el «*maintenant-présent*», se debe a un acto de re-presentación, la percepción se

²⁸ J. DERRIDA (1967), 113.

debe a un re-conocer reproductor, de suerte que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello también un momento de alteridad. La unidad en que íntimamente se funde (*unité d'intime confusion*) lo intuitivamente dado se revela de hecho como algo compuesto y producido. Mas como el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* desconoce este originario proceso de «temporización» y mudanza en el corazón de la subjetividad transcendental, se equivoca también sobre el papel del signo en la constitución de los objetos y significados idénticos a sí mismos. El signo es imprescindible para cada representación que pone en relación pasado y presente: «Un fonema o un grafema es, en cierta medida, necesariamente siempre otro cada vez que se presenta en una operación o en una percepción, pero no puede funcionar como signo y lenguaje en general a menos que una identidad formal permita reeditarlos y reconocerlos. Esta identidad es necesariamente ideal»²⁹. En vez de a la idealidad de significados en sí, que Husserl tan estrictamente separa, así de los actos de significar o querer decir (*Meinen*) y de comunicación, como del sustrato signico de la expresión y del referente, Derrida recurre a la «idealidad de la forma sensible del significante»³⁰. Pero no explica ésta en términos pragmáticos, es decir, partiendo de las reglas de uso, sino deslindándola de aquello que él llama metafísica husserliana de la presencia.

Husserl, ésta es la objeción central de Derrida, se dejó cegar por la idea básica de la metafísica occidental de que la idealidad del significado idéntico a sí mismo sólo viene garantizada por la viviente presencia de la vivencia actual, inmediata, intuitivamente accesible en la interioridad de una subjetividad transcendental purificada de toda adherencia empírica; pues de otro modo no hubiera podido engañarse acerca de que en el punto-fuente (*point-source*) de esta presencia aparentemente absoluta se abre una diferencia temporal y alteridad que Derrida caracteriza a la vez como *diferencia pasiva* y como *diferir*, como *aplazar* o *espaciar generadores de diferencia*. Este todavía-no de una presencia por el momento retenida, potencial, aún pendiente, constituye el reverso de remisiones sin el que nada en general podría ser

²⁹ J. DERRIDA (1967), 55-56.

³⁰ J. DERRIDA (1967), 106.

experimentado como presente. Derrida pone en tela de juicio que una intención de significado pueda nunca agotarse en la intuición que la cumple, pueda exactamente coincidir con ella, pueda fundirse con ella. Una intuición nunca puede dar cobro a la intención de significado que la expresión pone en perspectiva. Más bien hay que decir que gradiente temporal y alteridad son constitutivos —así de la función significante de una expresión lingüística, expresión que debe permanecer inteligible precisamente en ausencia de aquello a que en cada caso se refieren lo que se quiere decir y lo dicho; como también de la estructura de la experiencia del objeto, que sólo puede ser identificado y quedar fijado como algo actualmente percibido, en la protención de una expresión interpretante, es decir, de una expresión que va más allá de la vivencia actual y que en este sentido no es presente.

A toda percepción le subyace una estructura de repetición que Husserl investiga en términos de protención y retención. Husserl no se dio cuenta de que esta estructura de la re-presentación sólo viene posibilitada por la fuerza simbolizante o función representativa del signo. Sólo la expresión, en su exterioridad material, no sublimada, que posee merced a su carácter de signo, temporaliza o da tiempo a la insuprimible diferencia entre ella y aquello de que es representante —su significado— por un lado; y por otro, entre la esfera de los significados articulados lingüísticamente y la esfera intramundana a que pertenecen hablante y oyente con sus vivencias, y también el habla y sobre todo los objetos sobre que ésta versa. Derrida interpreta la relación, en sí diferenciada, entre expresión, significado y vivencia como la fisura por la que penetra aquella luz del lenguaje que nos es menester para que algo pueda sernos presente en el mundo. Sólo la expresión y el significado tomados conjuntamente, pueden re-presentar algo —y esta representación simbólica, Derrida la entiende como un proceso de «temporización», como aquel aplazar, como aquel activo estar ausente y retenido, que se hace valer en la estructura de la re-presentación y del salir-a-luz en el acto de la intuición.

Husserl no comprendió la interna conexión que se da entre la estructura re-petitiva y la función representativa del signo lingüístico; para explicar esto Derrida se refiere a la observación que incidentalmente hace Husserl, «de que en las representaciones verbales que apoyan y acompañan mi pensamiento solitario

estoy fantaseando palabras *pronunciadas por mi voz*»³¹. Derrida está convencido de que Husserl sólo pudo pasar por alto el carácter material del signo lingüístico como un momento inessential, porque en la tradición occidental la forma fónica ha gozado de un cuestionable primado sobre la forma escrita, la materialización fonética sobre la inscripción gráfica. La fugaz transparencia de la voz da pábulo a la asimilación de la palabra al significado expresado. Ya Herder había llamado la atención sobre la singular autorrelación con que nos topamos en el oírnos-hablar. Al igual que Herder (y que Gehlen), Derrida acentúa la intimidad y transparencia, la proximidad absoluta de la expresión animada por mi aliento al tiempo que por mi intención de significado.

El hablante, al oírse hablar, ejecuta tres actos que se funden casi indiscerniblemente en uno: produce formas fónicas; percibe, al afectarse a sí mismo, la forma sensible de los fonemas; y entiende a la vez el significado que pretenden: «Toda otra forma de autoafección, o bien debe atravesar el ámbito de lo extraño, o bien renunciar a la universalidad»³². Esta propiedad explica, no sólo el primado de la palabra hablada, sino también la sugestión de que el ser de lo inteligible nos es, por así decirlo, incorpóreamente presente y nos viene certificado por una presencia vivida en la evidencia inmediata. En este sentido el fonocentrismo y el logocentrismo están hermanados el uno con el otro y el otro con el uno: «La voz puede mostrar el objeto ideal o el significado ideal... sin aventurarse fuera de la idealidad, fuera de la interioridad de la vida presente a sí misma»³³. Y esto es lo que en la Gramatología se convierte para Derrida en tesis de partida de su crítica a la metafísica: «En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia expresiva transparente»³⁴.

Pero si el fonocentrismo es la base del privilegio de que en metafísica goza la presencia, y si la metafísica de la presencia explica por su parte por qué Husserl permanece cerrado a la idea básica, que caracteriza a la semiótica, de la función representativa del signo y de su capacidad de abrir mundo, entonces lo

³¹ E. HUSSERL (1913), 97.

³² J. DERRIDA (1967), 135.

³³ J. DERRIDA (1967), 134.

³⁴ J. DERRIDA (1970), 28.

mejor es no explicar el carácter sígnico de la expresión lingüística y su función representativa desde el horizonte del oírse hablar, sino tomar la *escritura* como punto de partida del análisis. Pues la expresión escrita nos recuerda con la máxima tozudez que los signos lingüísticos, «incluso en total ausencia de un sujeto y allende su muerte», posibilitan la descifrabilidad de un texto y, si no garantizan su inteligibilidad, sí que la ponen en perspectiva. La escritura es la promesa testamentaria de entender. La crítica de Derrida a la teoría del significado de Husserl tiene como blanco este punto estratégico: hasta Husserl (incluso hasta Heidegger) la metafísica ha pensado el Ser como presencia —el Ser es la «producción y recolección del ente en la presencia como saber y como dominio»³⁵. De esta suerte la historia de la metafísica culmina en un intuicionismo fenomenológico que en la cegadora idea de esa autoafección por la propia voz, una voz sin *différance*, aniquila aquella diferencia originaria de gradiente temporal y de alteridad, que es la que posibilita la identidad de objetos y significados: «Una voz sin *différance*, una voz sin escritura está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta».

El traductor alemán emplea en esta frase el neologismo «Differänz» para captar el juego de palabras que hace Derrida con las expresiones homófonas «différence» y «différance». La estructura sígnica subyacente a la estructura re-petitiva de la vivencia lleva anejo el sentido temporal de aplazar, de retrasar dando un rodeo, de reserva calculadora, de esperar a ver, de apuntar a algo a lo que más tarde se dará cobro o que más tarde se llevará a efecto. Con ello la estructura de remisiones que caracteriza a la representación o sustitución de una cosa por otra cobra la dimensión que la *temporización* y el *espaciamento diferenciador* representan: «Diferir en este sentido significa temporizar, recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporizadora de un rodeo que suspende la ejecución o cumplimiento del “deseo” o de la “voluntad”³⁶. Con la ayuda de este concepto de “différance”, dinámicamente cargado de tiempo, Derrida pretende neutralizar, mediante una radicalización, la tentativa de Husserl de extraer el sentido ideal de significados

³⁵ J. DERRIDA (1967), 163.

³⁶ J. DERRIDA (1972), 8.

«en sí», liberados de toda adherencia empírica. Derrida persigue las idealizaciones de Husserl hasta lo más íntimo de la subjetividad transcendental, para apresar en ella, es decir, para apresar en el propio origen de la espontaneidad del vivenciar presente a sí mismo aquella ineliminable diferencia, que, cuando se la concibe conforme al modelo de la estructura de remisiones de un texto escrito, puede ser pensada como una operación descolgada de las operaciones de la subjetividad, justo como *acontecer exento de sujeto*. La escritura se considera como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de la comunicación, como signo que se ha tornado independiente de los sujetos hablantes y oyentes, como el signo originario.

Esta escritura que antecede a toda fijación posterior de formas fónicas, la «protoescritura», posibilita (por así decirlo, sin intervención del sujeto transcendental y adelantándose a las operaciones de éste) las diferenciaciones —abridoras del mundo— entre lo inteligible de los significados y lo empírico que se torna fenómeno dentro del horizonte de lo inteligible, entre el mundo y lo intramundano. Esta posibilitación es un proceso de diferir en el diferenciar. Desde este punto de vista lo inteligible diferenciado de lo sensible aparece a la vez como lo sensible diferido, el concepto distinto de la intuición aparece a la vez como intuición diferida, la cultura distinta de la naturaleza como naturaleza diferida o aplazada. Así llega Derrida a una inversión del fundamentalismo de Husserl, en la medida en que la fuerza transcendental originaria pasa de la subjetividad generadora a la productividad de la escritura, anónima, fundadora de historia. La presencia de aquello que en la intuición actual se muestra por sí mismo, se hace depender por entero de la fuerza representadora que posee el signo.

Mas es importante percatarse de que en el curso de este movimiento de su pensamiento Derrida en modo alguno rompe con la tozudez fundamentalista de la filosofía del sujeto —lo único que hace es hacer depender lo que ésta había considerado fundamental, del suelo aún más profundo, un suelo ahora oscilante o vibrante, que representa ese nuevo poder originario fluidificado en tiempo. A esta protoescritura que sin sujeto y anónima nos lega sus huellas, recurre despreocupada e ingenuamente Derrida ateniéndose al estilo de la filosofía primera o de la filosofía de los *archai*: «Para pensar esta edad, para hablar de ella, serían menester otros nombres que los de signo y re-pre-

sentación. Y pensar como “normal” y “pre-originario” lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas, que encadena las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) unas a otras sin principio ni fin»³⁷. No es la historia del Ser lo primero y último, sino un cuadro enigmático: el laberíntico juego de espejos de viejos textos, de los que cada uno remite arreo a textos aún más viejos sin despertar, empero, la esperanza de llegar nunca al prototexto, a la archiescritura. Como antaño Schelling en su especulación sobre el intrincamiento atemporalmente temporalizador de las edades del mundo que son el pasado, el presente y el futuro, Derrida se atiene a la idea vertiginosa de un pasado que nunca ha sido presente.

IV

Para hacer asimilable la idea de una archiescritura que antecede a todas las inscripciones identificables, Derrida se sirve, como hilo conductor, de los *Fundamentos de Lingüística General* de Saussure a fin de explicar su tesis de que en cierto modo la escritura es el medio primario de expresión del lenguaje. Desde los más distintos ángulos ataca la concepción en apariencia trivial de que, por su propia estructura, el lenguaje depende de la palabra hablada y de que la escritura se limita a reflejar los fonemas. Naturalmente, Derrida no defiende la afirmación empírica de que cronológicamente la escritura haya aparecido antes que el habla. Incluso apoya su argumento en la idea habitual de que la escritura es por excelencia el signo que se ha tornado reflexivo. Con todo, la escritura no es algo parasitario; antes la palabra hablada tiende a nativitate a quedar completada con el suplemento que representa la palabra escrita, de suerte que la esencia del lenguaje, a saber: la fijación *convencional* e «institucionalización» de significados en sustratos sígnicos, puede explicarse con ayuda de las propiedades constitutivas de la escritura. Todos los medios de expresión son esencialmente «escritura». Todos los signos lingüísticos son arbitrarios, guardan una relación convencional con el significado que simbolizan; y «la idea de ins-

³⁷ J. DERRIDA (1967), 164 s.

titución —vale decir, de lo arbitrario del signo— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte»³⁸.

Derrida se sirve de la idea básica de la fonética estructuralista de que los rasgos definidores de cada fonema sólo vienen determinados por la relación sistemáticamente fija de cada fonema con todos los demás. Pero entonces la forma fónica particular no viene constituida por la sustancia fonética sino por una gavilla de rasgos relativos al sistema, abstractos. Con satisfacción cita Derrida el siguiente pasaje de los «Fundamentos» de Saussure: «En su esencia (el significante lingüístico) de ningún modo es fónico; es incorpóreo, constituido no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás»³⁹. Derrida cuenta con propiedades estructurales del signo, que pueden realizarse lo mismo en la sustancia de la tinta que en la sustancia del aire; en estas formas abstractas de expresión que se comportan con indiferencia frente a los distintos medios de expresión que son la forma fónica o la forma escrita, reconoce Derrida el carácter escritural del lenguaje. Esta archiescritura está a la base, así de la palabra hablada como de la palabra escrita.

Esta archiescritura asume el papel de un generador —exento de sujeto— de estructuras que según el estructuralismo carecen de todo autor. Funda las diferencias entre los elementos del signo, que recíprocamente se refieren los unos a los otros en un orden abstracto. Estas «diferencias» en el sentido del estructuralismo, Derrida las acopla, no sin violencia, con aquella «différance» elaborada a partir de la crítica de la teoría del significado de Husserl y cuyo objeto era sobrepujar la diferencia ontológica de Heidegger: «Esta “différance” permite la articulación del habla y la escritura —en el sentido corriente—, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible y, sobre eso, entre significante y significado, entre expresión y contenido»⁴⁰. Todas las expresiones lingüísticas, ya se presenten en forma de fonemas o de grafemas, son en cierto modo hechas operar por una protoescritura que por su parte no es presente. Ésta cumple, al anteceder a todos los procesos de comunicación

³⁸ J. DERRIDA (1970), 58. Cfr. también la excelente exposición de J. CULLER, *On Deconstruction*, Londres 1983, 89-101.

³⁹ F. DE SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale*, París 1963, 164.

⁴⁰ J. DERRIDA (1970), 82.

y a todos los sujetos implicados, la función de apertura del mundo, pero de suerte que ella, por su parte, se reserva, se resiste a la parusía y sólo deja sus huellas en la escritura de remisiones de los textos engendrados, en el «texto universal». El motivo dionisiaco del dios que a los hijos e hijas de Occidente les hace añorar aún más su prometida presencia por medio de una ausencia que les excita el apetito retorna en la metáfora de la archiescritura y su huella: «Pero el movimiento de la huella está necesariamente oculto, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se torna presente en la disimulación de sí mismo»⁴¹.

Las deconstrucciones de Derrida siguen fielmente el movimiento del pensamiento heideggeriano. Involuntariamente saca a la luz el invertido fundamentalismo de ese pensamiento al sobrepujar una vez más la diferencia ontológica y el Ser mediante la *différance* de una escritura que no hace más que trasladar de nuevo a una capa más honda ese origen puesto ya en movimiento. Así, la ganancia que Derrida pudo haberse prometido de la Gramatología y de una textualización, concretizadora en apariencia, de la historia del Ser, resulta insignificante. Como participante en el discurso filosófico de la modernidad Derrida hereda las debilidades de una crítica a la metafísica que no logra soltarse de la intención que anima a la filosofía primera. Pese al cambio de gesto, al cabo tampoco practica otra cosa que una mistificación de patologías sociales bien palpables; desconecta también el pensamiento esencial, es decir, el pensamiento de-constructor, del análisis científico y aterriza en la evocación formularia y vacía de una autoridad indefinida. Eso sí, esa autoridad no es la autoridad de un Ser interceptado por el ente, sino la autoridad de una escritura ya no sagrada, de una escritura exiliada, errante, extrañada de su propio sentido, de una escritura que testamentariamente da testimonio de la ausencia de lo santo. Derrida empieza distinguiéndose de Heidegger por una pretensión científica en apariencia; pero después, encaramado en su nueva ciencia, no hace otra cosa que cernerse sobre la, eso sí, deplorada incompetencia de las ciencias en general y de la lingüística en particular⁴².

⁴¹ J. DERRIDA (1970), 61.

⁴² J. DERRIDA (1970) 150; cfr. también la entrevista con Julia Kristeva en J. DERRIDA, *Positions*, Chicago 1981, 35 s.

Derrida desarrolla en una variante distinta que Heidegger la historia del Ser, codificada ahora en escritura. Desplaza, al igual que Heidegger, la política y la historia del momento al primer plano, al plano superficial de lo óptico, para moverse con más libertad y riqueza de asociaciones en la esfera de lo ontológico-escriturario. Pero la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el fatum del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva. Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino⁴³.

Esta actitud contraria puede que provenga de que Derrida, pese a todos sus desmentidos, permanece próximo a la mística judía. No quiere saltar en términos de un nuevo paganismo por detrás de los inicios del monoteísmo, por detrás del concepto de una tradición que se atiene a las huellas de la escritura divina perdida y que se reproduce por medio de una exégesis herética de las escrituras. Derrida cita, asintiendo, un dicho del rabi Eliezer, que toma de E. Levinas: «Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Tora que yo enseñé; pues la Tora no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta de la pluma»⁴⁴. Los cabalistas habían estado interesados siempre en revalorizar la Tora oral, que proviene de la palabra de los hombres, frente a la palabra presuntamente divina de la Biblia. Otorgan un alto rango a los comentarios con que cada generación se apropia de nuevo la revelación. Pues la verdad no está fijada, no se ha tornado positiva de una vez por todas en un conjunto bien circunscrito de enunciados. Esta idea cabalística sería radicalizada más tarde. Incluso la Tora escrita no se considera ya sino como una problemática traducción de la palabra divina al lenguaje de los hombres —como una simple interpretación, y, por, ende discutible. *Todo* es Tora oral, ni una sola sílaba es auténtica, ni una sola sílaba proviene, por así decirlo, de una escritura original. La Tora del

⁴³ De la «différance» dice Derrida: «La différence no manda nada, no reina sobre nada, no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No solamente no hay ningún reino de la différence, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino» (Derrida, (1972), 22).

⁴⁴ J. DERRIDA (1970), 22.

árbol del conocimiento es desde el principio una Tora oculta. Muda constantemente de trajes y estos trajes *son* la tradición.

G. Scholem refiere las discusiones que se encendieron en torno a la cuestión de si todos los diez mandamientos fueron genuinamente transmitidos por Moisés al pueblo de Israel. Algunos cabalistas eran de la opinión de que sólo los dos primeros mandamientos, los mandamientos, por así decirlo, constitutivos del monoteísmo, provienen de Dios mismo; otros ponían en duda incluso la autenticidad de las primeras palabras transmitidas por Moisés. El rabí Mendel de Rymanow extrema aún más una idea de Maimónides: «Según él ni siquiera los dos primeros mandamientos proceden de una revelación directa a toda la comunidad de Israel. Todo cuanto Israel oyó no fue sino aquel *Aleph*, con que en el texto hebreo de la Biblia empieza el primer mandamiento... Tal afirmación», añade Scholem, «me parece en extremo notable y profundamente acertada si se piensan bien las cosas. Pues la consonante *Aleph* no representa otra cosa en hebreo que el arranque laríngeo de la voz que antecede a una vocal al principio de una palabra. El *Aleph* representa pues, por así decirlo, el elemento del que proviene toda voz articulada... Oír el *Aleph* es tanto como no haber oído nada, representa el tránsito a todo lenguaje audible, y ciertamente no puede decirse de él que porte en su seno un sentido específico. Con su atrevida sentencia... el rabí Mendel reducía, pues, la revelación a una revelación mística, es decir, a una revelación en sí infinitamente desbordante de sentido, pero carente de *todo* sentido *específico*. Representaba algo que para fundar autoridad religiosa, era menester traducir a los lenguajes humanos; y esto es lo que según esa sentencia hizo Moisés. Todo enunciado capaz de dotarse de autoridad sería una interpretación, de toda la valía y rango que se quiera, pero siempre una interpretación humana de algo que la trasciende»⁴⁵. El *Aleph* del rabí Mendel se parece a la «a» de la «différance», una «a» que no puede discernirse en la pronunciación y que sólo se la puede discriminar por escrito, en que en la indeterminación de ese signo frágil y multívoco está concentrada la entera plenitud de la promesa.

El concepto, que Derrida circunscribe en términos gramatológicos, de una archiescritura cuyas huellas provocan tantas más

⁴⁵ G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Francfort 1973, 47 s.

interpretaciones cuanto más irreconocibles se hacen, renueva el concepto místico de tradición como *acontecer* de una revelación, que se demora, que se da largas a sí mismo. La autoridad religiosa sólo mantiene su fuerza mientras oculta su verdadero rostro, aguijoneando así la furia descifradora de los intérpretes. La deconstrucción tan férvidamente cultivada es el paradójico trabajo de una prosecución de la tradición, en que la energía salvífica sólo se renueva mediante el derroche. El trabajo de deconstrucción hace crecer cada vez más la escombrera de interpretaciones que quiere demoler para sacar a la luz los fundamentos enterrados.

Derrida cree ir más allá de Heidegger; por fortuna retrocede detrás de él. Las experiencias místicas sólo pudieron desarrollar en las tradiciones judía y cristiana su fuerza explosiva, su capacidad de amenazar y liquidar instituciones y dogmas, porque en los contextos de esas tradiciones permanecieron referidas a un Dios oculto, transcendente al mundo. Las iluminaciones que se arrancan de esa concentradora fuente de luz se tornan peculiarmente difusas. El camino de su consecuente profanización conduce a ese ámbito de experiencias radicales abierto por el arte vanguardista. De la pura fascinación estética de una subjetividad extática sacada fuera de sus quicios extrajo Nietzsche sus orientaciones. Heidegger se quedó a medio camino; quiso retener la fuerza de una iluminación que se había quedado ya *sin dirección*, pero sin pagar el precio de su profanización. Así, juega con un aura a la que se le ha extraviado su centro sacro. En la mística del Ser las iluminaciones entran en regresión y retornan a la magia. En tal mística neopagana, el carisma de lo extraordinario, al perder sus contornos, no irradia ni algo liberador, como en lo estético, ni algo renovador, como en lo religioso, sino a lo sumo el encanto de la charlatanería. Pues bien, de ese encanto purifica Derrida a la mística del Ser, a la que vuelve a reducir a la tradición del monoteísmo⁴⁶.

⁴⁶ Me siento confirmado en esta interpretación por un artículo de Susan HANDELMAN, que sólo he conocido después de redactada esta lección (gracias a una referencia de J. Culler): «Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic», en M. KRAPNIK (ed.) *Displacement, Derrida and After*, Bloomington, Indiana 1983, 98 ss. S. HANDELMAN recuerda una interesante cita de Levinas que Derrida (en un ensayo sobre Levinas) hace suya: «La Tora, más que amor a Dios, significa protección contra la locura del contacto directo con lo santo», y acentúa el parentesco de Derrida con la tradición rabínica y sobre todo con sus radicalizaciones cabalistas y heréticas: «La afirmación (de Levinas) es sorprendente y

Mas si esta sospecha no es del todo falsa, Derrida retorna a aquel lugar histórico en que en otro tiempo la mística sufrió un vuelco que la trocó en ilustración. Scholem siguió durante toda su vida los rastros de este vuelco que tuvo lugar en el siglo XVIII. Bajo las condiciones del siglo XX mística e ilustración, como

eminentemente rabínica: La Tora, la ley, escritura, Dios, dice, son incluso más importantes que *Él*. Cabría decir que Derrida y la hermenéutica herética judía hacen precisamente eso: olvidan a Dios pero perpetúan a su modo, un modo desplazado y ambivalente, una Tora, escritura o ley» (115). S. HANDELMAN se refiere también a la devaluación de la transmisión original de la palabra divina en favor de la Tora oral, que en el curso de la historia del exilio reclamó para sí una autoridad creciente y al cabo incluso una autoridad predominante: «Es decir, toda interpretación rabínica posterior comparte el mismo origen divino que la Tora de Moisés, dicho en términos de Derrida, "siempre hubo ya" interpretación. La interpretación y comentarios humanos se convierten, por tanto, en parte de la revelación divina. Los límites entre texto y comentario son fluidos en una forma que es difícil imaginar para un texto sagrado, pero esa fluidez es un elemento de la teoría crítica contemporánea, especialmente en Derrida» (101). Por lo demás, S. Handelman sitúa convincentemente la denuncia que Derrida hace del logocentrismo occidental como fonocentrismo, en el contexto de la defensa que a lo largo de la historia de las religiones tantas veces se ha producido de la letra contra el espíritu. Derrida recibe así un lugar dentro de la apologética judía. El cristianismo paulino había desacreditado la historia de interpretaciones de la Tora oral como «letra muerta» (Segunda Carta a los Corintios, 3,6) frente al «espíritu viviente» de la presencia inmediata de Cristo. San Pablo se vuelve contra los judíos, que se atan a la letra y no quieren abandonar la «Escritura» en favor del «logos» de la revelación cristiana: «La elección que hace Derrida de la Escritura para oponerse al logocentrismo es una reemergencia de la hermenéutica rabínica en términos desplazados. Derrida pretende dar por no hecho lo que representó la teología greco-cristiana y devolvernos de la ontología a la gramatología, del ser al texto, del logos a la *écriture*/Escritura» (111). En este contexto es de gran importancia el que Derrida no tome el motivo del Dios operante por su ausencia y por la añoranza que suscita, de la recepción romántica de Dionisos, como hizo Heidegger a través de Hölderlin, ni pueda por tanto volverlo, como motivo arcaico, contra el monoteísmo. Antes bien, la ausencia activa de Dios es un motivo que Derrida, a través de Levinas, toma de la tradición judía misma: «El Dios ausente del holocausto, el Dios que oscurece su faz, se convierte paradójicamente para Levinas en condición de la fe judía... el judaísmo se define entonces como esta confianza en el Dios ausente» (115). Pero precisamente por ello la crítica que Derrida hace de la metafísica cobra un significado distinto. Pues el trabajo de deconstrucción sirve entonces a la inconfesada renovación de un discurso con Dios que bajo condiciones modernas ha quedado desgajado de una ontoteología que ya no puede resultar vinculante. La intención no sería, pues, una superación de la modernidad recurriendo a fuentes arcaicas, sino una específica atención a las condiciones del pensamiento postmetafísico moderno bajo las que no puede proseguirse ese discurso con Dios, blindado en términos ontoteológicos.

*Excursus sobre la disolución de la diferencia
de géneros entre Filosofía y Literatura*

I

La «dialéctica negativa» de Adorno y la «deconstrucción» de Derrida pueden entenderse como respuestas distintas a un mismo problema. La autocrítica de la razón, cuando procede en términos totalizantes, se ve envuelta en la contradicción realizativa consistente en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta. Los medios conceptuales que yerran lo «no-identico» y que permanecen solidarios de la «metafísica de la presencia» siguen siendo, pese a todo, los únicos medios disponibles para poner al descubierto su propia insuficiencia. Heidegger escapa de esta paradoja huyendo hacia la transparente altura de un esotérico discurso especial, que se declara en general exento de las limitaciones del habla discursiva y que, merced a la indeterminación en que se mueve, se inmuniza contra toda objeción específica. En su crítica a la metafísica Heidegger se sirve de los conceptos metafísicos como de una escalera que se tira después de haber subido por sus peldaños. Pero llegado arriba, el último Heidegger no se reduce como el primer Wittgenstein a la intuición silenciosa del místico, sino que con gesto de visionario, y bien locuaz, se presume dotado de la autoridad del iniciado.

El caso de Adorno es distinto. No trata de cernirse sobre la paradoja que el carácter autorreferencial de la crítica a la razón comporta; reconoce como inevitable la contradicción realizativa

observa Adorno, volvieron a juntarse «una última vez» en Benjamin, y ello con los medios conceptuales del Materialismo Histórico. Que este singular movimiento de pensamiento pueda llegar a repetirse con los medios conceptuales de un fundamentalismo negativo, me parece dudoso; en todo caso no haría más que introducirnos aún más profundamente en la modernidad que Nietzsche y sus sucesores trataron de superar.



en que este pensamiento se mueve desde Nietzsche y la convierte en forma de organización de una comunicación indirecta. El pensamiento identificante vuelto contra sí mismo se ve en la necesidad de desmentirse a cada paso. Deja ver las heridas que se causa a sí mismo y a los objetos. Este ejercicio lleva con razón el nombre de *Dialéctica Negativa*; pues Adorno practica imperterbamente la negación determinada, aunque ésta haya perdido ya todo apoyo en el armazón categorial de la lógica de Hegel —la práctica, por así decirlo, como fetichismo del desencantamiento. Esta atención a un procedimiento crítico que ya no puede estar seguro de sus fundamentos se explica porque Adorno, a diferencia de Heidegger, no desprecia en actitud elitista el pensamiento discursivo. Verdad es que andamos errantes en lo discursivo como en un exilio; y, sin embargo, sólo la fuerza ferviente, vuelta contra sí misma, de una reflexión que ya se ha quedado sin suelo, puede asegurar la conexión con la utopía de un conocimiento desaparecido hace ya mucho tiempo, perteneciente a un pre-pasado, de un conocimiento intuitivo a la vez que exento de coerción⁴⁷. Pero por sí solo el pensamiento discursivo no puede identificarse a sí mismo como caída de aquel conocimiento; en tal tarea sólo puede ayudarnos la experiencia estética, la experiencia habida en el trato con el arte vanguardista. La promesa de la que ya no es dueña una tradición filosófica que se ha sobrevivido a sí misma, se ha retraído a esa escritura reflejada en un espejo que es la obra esotérica de arte y ha menester de desciframiento en términos negativistas. De esta labor de desciframiento mama la filosofía ese resto de paradójica confianza en la razón, con que la *Dialéctica Negativa* tozudamente ejecuta, en el doble sentido de la palabra, sus contradicciones realizativas.

Derrida no puede compartir esa confianza residual, fundada en suelo estético, que Adorno pone en una razón trans-tornada, expulsada de la circunscripción de la filosofía, de una razón que se ha vuelto utópica. Pero tampoco cree que Heidegger, que se sirve de conceptos metafísicos con el solo fin de «borrarlos», haya escapado de veras a las coacciones conceptuales de la filosofía del sujeto. Bien es verdad que Derrida quiere proseguir el camino emprendido de crítica a la metafísica; también preferiría

⁴⁷ H. SCHNÄDELBACH, «Dialektik als Vernunftkritik» en L. FRIEDEBURG/J. HABERMAS (eds.), *Adorno-Konferenz* 1983, Francfort 1983, 66 ss.

escapar de la paradoja en vez de limitarse a circunscribirla al tiempo que se la sigue incubando. Pero, al igual que Adorno, se cierra contra el gesto de profundidad que Heidegger, sin vacilación alguna, imita de aquello a que se enfrenta, de la filosofía primera. De ahí que se den también paralelos entre Derrida y Adorno.

Esta afinidad en el gesto precisaría un detallado análisis. Adorno y Derrida están sensibilizados por igual contra los modelos concluyentes, totalizantes, capaces de incorporar todo, en especial contra lo orgánico en la obra de arte. Así, ambos acentúan la primacía de lo alegórico frente a lo simbólico, de la metonimia frente a la metáfora, de lo romántico frente a lo clásico. Ambos hacen uso del fragmento como forma de exposición y ponen bajo sospecha cualquier sistema. Ambos descifran de un modo desbordante de inventiva y ocurrencias el caso normal a partir de sus casos límites; coinciden en el extremismo negativo, descubren lo esencial en lo marginal, en lo accesorio, el derecho que asiste a lo subversivo y expulsado, la verdad en la periferia y en lo inauténtico. A la desconfianza de Derrida contra todo lo inmediato y sustancial corresponde en Adorno el intransigente rastreo de mediaciones, de presuposiciones y dependencias ocultas. A la crítica derridiana de orígenes, originales, y «primariedades» corresponde en Adorno una cierta obsesión por mostrar en todo algo meramente producido, remedado, secundario. Lo que como motivo materialista cruza toda la obra de Adorno, el desenmascaramiento de tesis y suposiciones idealistas, la inversión de supuestas operaciones transcendentales y constituyentes, la tesis de la primacía del objeto —todo ello tiene también paralelos en la lógica derridiana de la suplementariedad. Pues el subversivo y rebelde trabajo de deconstrucción tiene por meta la destrucción de jerarquías categoriales que subrepticamente lograron implantarse, el derrocamiento de plexos de fundamentación y de relaciones conceptuales de dominio como son, por ejemplo, las existentes entre el habla y la escritura, entre lo inteligible y lo sensible, entre la naturaleza y la cultura, entre lo interior y lo exterior, entre el espíritu y la materia, entre el hombre y la mujer. Uno de estos pares conceptuales es el que constituyen la lógica y la retórica. Derrida tiene un particular interés en poner cabeza abajo la primacía, canonizada ya por Aristóteles, de la lógica sobre la retórica.

No es que Derrida se haya ocupado de esta controvertida

cuestión desde los puntos de vista que, consideradas las cosas desde la historia de la filosofía, hubieran resultado más obvios. Pues de haberlo hecho así, hubiera tenido que relativizar el valor y puesto de su propio proyecto cotejándolo con la tradición formada de Dante a Vico y mantenida viva a través de Hamann, Humboldt y Droysen hasta Dilthey y Gadamer. En esta tradición se hace explícita esa protesta que Derrida alza de nuevo contra la primacía platónico-aristotélica de lo lógico sobre lo retórico. Derrida quiere hacer extensiva la soberanía de la retórica al campo de lo lógico, para resolver ese problema ante el que se ve la crítica de la razón cuando procede en términos totalizantes. No quiere darse por contento, como hemos visto, ni con la *Dialéctica Negativa* de Adorno, ni con la crítica que Heidegger hace a la metafísica —la una permanece apegada, pese a todo, a la felicífica confianza en la razón, que caracteriza a la Dialéctica; la otra sigue apegada a ese empinamiento hacia los orígenes que caracteriza a la metafísica. Heidegger sólo logra escapar a la paradoja del carácter autorreferencial de la crítica a la razón reclamando para el «pensar conmemorativo» (*Andenken*) un *status* especial, a saber: la exención de obligaciones discursivas. Sobre el privilegiado acceso a la verdad, que ello implica, Heidegger no dice una sola palabra. Derrida también aspira en definitiva a ese mismo acceso esotérico a la verdad, pero no se lo quiere dejar otorgar como privilegio —provenga éste de la instancia que provenga. No se yergue señorialmente por encima de la objeción de inconsistencia pragmática, sino que la deja sin objeto.

De «contradicción» sólo puede hablarse a la luz de exigencias de consistencia, que pierden su autoridad, o en todo caso quedan subordinadas a otra clase de exigencias, por ejemplo exigencias de tipo estético, en cuanto la lógica pierde su tradicional primacía sobre la retórica. En tal caso el deconstructivista puede tratar las obras de filosofía como obras de literatura y asimilar la crítica de la metafísica a cánones de una crítica literaria que ya no se malentiende a sí misma en términos cientificistas. En cuanto tomamos en serio el carácter *literario* de las obras de Nietzsche, la pertinencia de su crítica a la razón hay que enjuiciarla por criterios de logro retórico y no por criterios de consistencia lógica. Una crítica de este tipo, una crítica adecuada a su objeto, no se dirige inmediatamente a la red de relaciones discursivas de que se construyen los argumentos, sino a las figuras formadoras de estilo, que son las que deciden sobre la fuerza literariamente

iluminadora y retóricamente reveladora y patentizadora que posee un texto. Y del mismo modo que una crítica literaria, que en cierto modo no hace más que *proseguir* el proceso literario de que surgieron sus objetos, no se agota en ciencia ni es absorbida por ella, así tampoco una deconstrucción de los grandes textos filosóficos, que proceda en términos de crítica literaria en sentido amplio, está sujeta a los cánones de las empresas ende-rezadas a solucionar problemas, de las empresas puramente cognitivas.

Derrida *pasa*, pues, *por debajo* de ese problema que Adorno reconoce como inevitable y que convierte en punto de partida de un pensamiento identificante que reflexivamente se declara culpable a sí mismo. Para Derrida el problema pierde su razón de ser porque el negocio deconstructivo no se deja atar a las obligaciones discursivas de la filosofía y la ciencia. Derrida llama a su procedimiento «deconstrucción» porque tiene por fin *desmontar* los *armazones* ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto. En este negocio de deconstrucción Derrida no procede, empero, analíticamente en el sentido de identificar presuposiciones o implicaciones ocultas. Pues eso es lo que cada generación ha hecho con las obras de la generación que le precedió. Derrida procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos. De esta forma, Derrida obliga a textos de Husserl, Saussure o Rousseau a declararse culpables incluso contra la opinión explícita de sus autores. Los textos mismos, peinados a contrapelo y puestos contra las cuerdas, contradicen, merced a su contenido *retórico*, aquello que enuncian, por ejemplo el primado que explícitamente declaran del significado frente al signo, de la voz frente a la escritura, de lo intuitivamente dado y lo inmediatamente presente frente a lo re-presentativo y a lo aplazado-aplazante. En un texto filosófico no puede pretenderse, como tampoco en un texto literario, identificar la mancha ciega en el plano de los contenidos manifiestos. «Blindness and Insight» se entrelazan retóricamente entre sí. Así, a un intérprete sólo le resultan accesibles aquellas limitaciones de un texto filosófico, constitutivas del conocimiento de que éste quiere ser portador, cuando trata al texto como lo que éste no querría ser —como texto literario.

Pero si en todo ello nos limitáramos a *extrañar* el texto filosófico (o científico) en texto sólo en apariencia literario, la deconstrucción sólo resultaría ser un acto arbitrario y caprichoso. El objetivo de Heidegger de romper desde dentro las formas de pensamiento metafísico, Derrida sólo puede pretender alcanzarlo con un procedimiento esencialmente retórico si el texto filosófico es *en realidad de verdad* un texto literario, si puede *mostrarse* que la diferencia de géneros entre filosofía y literatura es algo que se viene abajo cuando se lo mira con más atención. Esta demostración ha de poder hacerse por vía de la deconstrucción misma; en cada nueva deconstrucción queda patente una vez más la imposibilidad de especializar el lenguaje de la filosofía y la ciencia, de ajustarlo hasta tal punto a lo cognitivo, que pueda quedar limpio de todo lo metafórico y meramente retórico, de adherencias literarias. En la práctica deconstruccionista queda manifiesto la debilidad de la diferencia de género entre filosofía y literatura. Al cabo *todas* las diferencias de género acaban hundiéndose en un plexo textual omnicompreensivo que todo lo engloba. Derrida habla, en términos hipostatizadores, de un «texto universal». Sólo queda la escritura que se escribe a sí misma como el medio en que todo texto está entretejido con todos los demás. Todo texto particular, todo género especial, incluso antes de aparecer, ha perdido ya su autonomía frente a un contexto que todo lo engulle y frente al incontrolable acontecer de la generación espontánea de textos. En esto se funda la primacía que la retórica, que tiene que ver con las cualidades de los textos en general, tiene sobre la lógica como sistema de reglas al que sólo están sometidos de forma excluyente determinados tipos de discursos sujetos a las obligaciones que comporta la argumentación.

II

La metamorfosis inicialmente casi imperceptible de la «destrucción» de la tradición filosófica en «deconstrucción» de la tradición filosófica acaba situando, pues, la crítica radical de la razón en el ámbito de la retórica y señalándole así un camino por el que salir de la aporía de la autorreferencialidad: quien tras este cambio de forma quisiera seguir objetando a la crítica a la metafísica su carácter aporético o paradójico, la habría

malentendido en términos científicistas. Mas este argumento sólo es tal bajo los supuestos siguientes:

1) La crítica literaria no es una empresa primariamente científica, sino que obedece a los mismos cánones retóricos que sus objetos literarios;

2) Entre filosofía y literatura está tan lejos de haber una diferencia de géneros, que los textos filosóficos pueden abordarse en sus contenidos esenciales en términos de crítica literaria;

3) La primacía de la retórica sobre la lógica significa la competencia general de la retórica en lo tocante a las cualidades generales de un plexo textual que todo lo abraza, en el que en último término quedan disueltas todas las diferencias de géneros; así como la filosofía y la ciencia no constituyen universos propios, tampoco el arte y la literatura constituyen un reino de ficción que pueda afirmar su propia autonomía frente al texto universal.

La suposición (3) explica las suposiciones (2) y (1), por cuanto desespecifica el sentido que tiene la expresión «crítica literaria». Ciertamente que la crítica literaria sirve de caso modélico que se explica a sí mismo merced a su larga tradición; pero se trata justo de un caso modélico de algo más general, a saber: de una crítica experta en las cualidades retóricas, así de los discursos ordinarios como de los no-ordinarios. El procedimiento de la deconstrucción se sirve de esta crítica generalizada a fin de hacer valer el reprimido excedente de significado que los textos filosóficos y literarios poseen merced a sus cualidades retóricas, hacerlo valer, digo, contra el sentido manifiesto de esos textos. La pretensión de Derrida de que la «deconstrucción» representa un medio con que sacar la crítica radical de la razón, que iniciara Nietzsche, del callejón sin salida de su paradójico carácter autorreferencial, coincide pues —y se vendría abajo— con la tesis señalada en (3).

Precisamente esta tesis es la que ocupa también el centro del interés de la vigorosa recepción de que la obra de Derrida ha sido objeto en los departamentos de literatura de importantes universidades americanas⁴⁸. En Estados Unidos hace ya tiempo

⁴⁸ Esto puede afirmarse sobre todo de los críticos de Yale, Paul de Man, Geoffrey Hartman, Hillis Miller y Harold Bloom; cfr. J. ARAC, W. GODZICH, W. MARTIN (eds.), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Aparte de la Universidad de Yale, importantes centros de deconstruccionismo son, entre otros, la Universidad de Maryland, Baltimore, así como la Cornell-University, Ithaca N. Y.

que la crítica literaria quedó institucionalizada como disciplina académica, es decir, quedó inserta en el subsistema social «ciencia». Y con esa institucionalización quedó co-institucionalizada también desde el principio la autoatortadora cuestión de la cientificidad de tal disciplina. El trasfondo de la recepción de la obra de Derrida en las universidades americanas lo constituye ciertamente esta endémica duda de la crítica literaria acerca de sí misma y también la disolución del *New Criticism*, la orientación predominante durante decenios, que estaba convencido de la autonomía de la obra de arte literaria y que se había nutrido del pathos cientificista del estructuralismo. En tal constelación la idea de «deconstrucción» pudo prender con fuerza, porque, desde unas premisas totalmente opuestas, abría a la crítica literaria una tarea de indudable significación: Derrida cuestiona la autonomía de la obra de arte literaria y el sentido específico de la apariencia estética tan enérgicamente como la posibilidad de que la crítica literaria pueda alcanzar alguna vez el *status* de ciencia. Pero al mismo tiempo la crítica literaria le sirve de modelo para un procedimiento que, con la superación del pensamiento ligado a la metafísica de la presencia y de la era logocéntrica, asume nada menos que una misión histórica universal.

La nivelación de la diferencia de géneros entre crítica literaria y literatura libera al negocio de la crítica de la problemática coerción de sujetarse a estándares pseudocientíficos; al mismo tiempo lo aúpa por encima de la ciencia colocándolo en el plano de la actividad creadora. La crítica ya no necesita entenderse como algo secundario, cobra rango literario. En los textos de Miller, Hartmann y de Man puede documentarse la nueva autoconciencia, «de que los críticos no son más parásitos que los textos que interpretan, porque ambos habitan un texto-huésped de lenguaje pre-existente que por su parte parasitariamente se nutre de la voluntad que ellos tienen de recibirlo, la cual hace a su vez de huésped». Los deconstructivistas rompen con la tradicional imagen arnoldiana del carácter meramente subordinado de la crítica: «La crítica pasa ahora a convertirse en literatura, rechazando su posición subordinada, arnoldiana y asumiendo la libertad de estilo interpretativo con un placer sin par»⁴⁹. Así,

⁴⁹ Ch. NORRIS, *Deconstruction. Theory and Practice*, Londres y N. Y. 1982, 93 y 98.

Paul de Man trata en su libro quizá más brillante textos críticos de Lukács, Barthes, Blanchot y Jakobson con el mismo método y con la misma finura que suele ser propia de, o que suele reservarse a, los textos literarios: «Como no son científicos, los textos críticos tienen que ser leídos con la misma conciencia de ambivalencia con que se aborda el estudio de los textos literarios no-críticos»⁵⁰.

Pero tan importante como la asimilación de la crítica literaria a la producción literaria creadora es la relevancia que cobra la crítica literaria como participante en el negocio de la crítica a la metafísica. Esta revalorización de la crítica literaria en términos de crítica a la metafísica exige complementar, en cierto modo en sentido contrario, la interpretación derridiana de la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura. Jonathan Culler recuerda el sentido estratégico que tiene en Derrida el tratamiento de textos filosóficos en términos de crítica literaria con el fin de recomendar a la crítica literaria tratar también por su parte los textos literarios como filosóficos. La diferencia, a la vez mantenida y decididamente relativizada, entre ambos géneros «es esencial para demostrar que la lectura más fielmente filosófica de un texto filosófico... es la que trata a la obra como literatura, como un constructo de ficción, retórico, cuyos elementos y orden vienen determinados por distintas exigencias textuales». Y prosigue: «Y a la inversa, las lecturas más potentes y apropiadas de obras literarias pueden ser aquellas que las traten como gestos filosóficos, empleándose gozosamente en extraer las implicaciones del tratamiento que hacen de las oposiciones filosóficas que las sostienen»⁵¹. La suposición (2) varía, pues, en el siguiente sentido:

(2') Está tan lejos de haber una diferencia de géneros entre filosofía y literatura, que los textos literarios pueden abordarse en su contenido esencial en términos de crítica a la metafísica.

Sin embargo, tanto la suposición (2) como la suposición (2') remiten a la primacía de la retórica sobre la lógica, que se afirma en la tesis (3). Por ello a los críticos literarios americanos les importa desarrollar un concepto de literatura *universal* que coincida en extensión con el concepto de retórica, y que respondería

⁵⁰ P. DE MAN, *Blindness and Insight*, Minneapolis 1982, 110.

⁵¹ J. CULLER, *On Deconstruction*, Londres 1983, 150.

al «texto universal» de Derrida. Junto con el concepto recibido de filosofía, que niega los fundamentos metafóricos del pensamiento filosófico, queda deconstruido también el concepto de literatura restringido a la esfera de la ficción: «La noción de literatura o de discurso literario viene implicada en muchas de las oposiciones jerárquicas sobre que se ha centrado la deconstrucción: serio/no-serio, literal/metafórico, verdad/ficción... La demostración que hace la deconstrucción de que estas jerarquías quedan desmontadas por el funcionamiento de los textos que las proponen altera la posición del lenguaje literario». Y ahora sigue en forma de una oración condicional la tesis de la que todo depende —tanto la nueva autocomprensión de la crítica literaria revalorizada en términos de crítica a la metafísica, como la disolución deconstructivista de la contradicción realizativa que el carácter necesariamente autorreferencial de la crítica a la razón comporta: «Si el lenguaje serio es un caso de lenguaje no-serio, si las verdades son ficciones cuyo carácter de ficciones se ha olvidado, entonces la literatura no es un ejemplo desviante, parasitario, de lenguaje. Al contrario, otros discursos pueden verse como casos de una literatura generalizada, o archiliteratura»⁵². Como Derrida no pertenece a esa clase de filósofos que se sienten a sus anchas discutiendo, es aconsejable seguir a los discípulos que en el campo de la crítica literaria tiene en el mundo anglosajón, hechos, por tanto, al clima de argumentación que caracteriza a ese mundo, para ver si esta tesis es realmente sostenible.

J. Culler reconstruye con toda claridad la discusión un tanto oscura entre Jacques Derrida y John Searle, para mostrar, valiéndose del caso de la teoría de los actos de habla de Austin, que toda tentativa de deslindar un ámbito cotidiano de lenguaje normal frente a un uso del lenguaje, «no habitual», «desviante» respecto de los casos estándares, está condenada al fracaso. La tesis de Culler se ve completada e indirectamente confirmada por un estudio de Mary Louise Pratt en que ésta se vale asimismo de la teoría de los actos de habla. Analizando el caso de la poética estructuralista, esta autora trata de demostrar que también la tentativa de trazar un deslinde entre el ámbito extracotidiano que representa el discurso de ficción y los discursos ordi-

⁵² J. CULLER (1983), 181.

narios, acaba fracasando (véase sección III). Pero vamos a referirnos primero a la disputa entre Derrida y Searle⁵³.

De esta compleja discusión J. Culler destaca como cuestión central la de si Austin logra en efecto dar un paso claro, aunque sea provisional, y puramente metodológico. Austin quiere analizar las reglas intuitivamente dominadas por los hablantes competentes, conforme a las cuales pueden ejecutarse con éxito los actos de habla típicos. Para iniciar este análisis se fija en aquellas oraciones de la práctica comunicativa *normal*, que el hablante profiere *en serio*, que son sumamente *sencillas* y que son empleadas en sentido *literal*. Esta unidad analítica que es el acto de habla estándar es resultado, pues, de ciertas abstracciones. El teórico de los actos de habla dirige su atención a un conjunto de manifestaciones del lenguaje normal, del que han sido separados todos los casos complejos, derivados, parasitarios y desviantes. A este deslinde le subyace un concepto de práctica lingüística normal u «ordinaria», un concepto de «ordinary language», cuya inocuidad y consistencia Derrida pone en cuestión. La intención de Austin es clara: trata de analizar las propiedades generales, digamos, de «prometer», valiéndose de los casos en que la emisión de las correspondientes oraciones *funciona* de hecho como una promesa. Ahora bien, hay contextos en que esas mismas oraciones pierden la fuerza ilocucionaria de una promesa. Expresada por un actor en un escenario, como elemento de una poesía o incluso dentro de un monólogo, una promesa se torna, como dice Austin, «peculiarmente hueca y nula». Y lo mismo cabe decir de la promesa que aparece en una cita o de la promesa simplemente referida o mencionada. En estos contextos no estamos ante un uso *serio* o *vinculante*, a veces ni siquiera ante un uso *literal*, de la correspondiente oración realizativa —sino ante un uso derivado o parasitario. Las formas de uso ficticias o simuladas o indirectas, como Searle no se cansa de repetir, son «parasitarias», en el sentido de que lógicamente presuponen la posibilidad del uso serio, literal y vinculante de las oraciones gramaticalmente apropiadas para una promesa. Culler saca de

⁵³ En su artículo «Signature, événement, contexte» Derrida dedica la última sección a una discusión con la teoría de Austin: J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, París 1972, 382 ss. A esa discusión se refiere J. SEARLE, «Reiterating the Differences»: «A Replay to Derrida», *Glyph*, n. 1, 1977, 198 ss. La respuesta de Derrida apareció en *Glyph*, n. 2, 1977, 202 ss., bajo el título «Limited Inc.»

los textos de Derrida esencialmente tres objeciones, que tienen como fin mostrar la imposibilidad de tal operación y demostrar también que las distinciones habituales entre formas serias y simuladas, literales y metafóricas, cotidianas y de ficción, habituales y parasitarias de uso del lenguaje colapsan.

a) Con su primer argumento Derrida establece una conexión poco convincente entre citabilidad y repetibilidad por un lado, y ficcionalidad, de otro. La cita de una promesa, dice Derrida, sólo es en apariencia algo secundario frente a la promesa directamente hecha; pues la reproducción indirecta que la cita de una emisión realizativa comporta es una forma de repetición; y como la citabilidad presupone la posibilidad de repetir conforme a una regla, esto es, presupone convencionalidad, pertenece a la esencia de toda emisión convencionalmente generada y, por consiguiente, de toda emisión realizativa el poder ser citada —y, en sentido amplio, poder ser imitada en la esfera de la ficción: «Si no fuera posible a un personaje en una obra dramática hacer una promesa, no podría haber promesas en la vida real, pues lo que hace posible prometer, como dice Austin, es la existencia de un procedimiento convencional, de fórmulas que uno puede repetir. Para que nos sea posible hacer una promesa en la vida real tiene que haber procedimientos o fórmulas susceptibles de repetición como las que se usan en la escena. El comportamiento serio es sólo un caso de representación de un papel (*role-playing*)»⁵⁴.

Es claro que en este argumento Derrida está presuponiendo lo que tendría que demostrar: que toda convención que permite la repetición de acciones ejemplares, no solamente posee un carácter simbólico, sino que posee ya a nativitate un carácter ficticio. Pues lo que había que demostrar es que en último término *no* cabe distinguir entre las convenciones que rigen un juego y las normas de acción. Austin aduce, en efecto, la cita de una promesa como ejemplo de una forma derivada o parasitaria, porque la forma de la reproducción indirecta quita a la promesa citada su fuerza ilocucionaria: por esa vía queda arrancada del contexto en que «funciona», es decir, en que coordina las acciones de diversos participantes en la interacción y provoca consecuencias relevantes para la acción. Operante en punto a *consecuencias para la acción* sólo lo es el acto de habla ejecutado en

⁵⁴ J. CULLER (1983) 119.

efecto, del que gramaticalmente depende la promesa mencionada en una cita o la promesa relatada. Este enmarcamiento, que priva a la promesa de su fuerza ilocucionaria, constituye también el puente entre la reproducción en una cita y la representación en una obra de ficción. También una acción escénica viene sustentada, como es lógico, por una base de acciones cotidianas (de los actores, del director de escena, de los operarios de la escena y de los empleados del teatro); y en este contexto-marco las promesas funcionan de forma distinta que «en la escena», es decir, creando vinculaciones relevantes para la interacción posterior. Derrida no emprende tentativa alguna de «deconstruir» este señalado modo de funcionamiento del lenguaje cotidiano en la acción comunicativa. En la capacidad ilocucionaria de establecer vínculos, que las emisiones lingüísticas poseen, Austin descubrió un mecanismo de coordinación de la acción que somete el habla normal, el habla inserta en la práctica cotidiana, a restricciones distintas que las del habla de ficción, la simulación o el monólogo interno. Las restricciones bajo las que los actos ilocucionarios desarrollan una fuerza coordinadora de la acción y provocan consecuencias relevantes para la acción, definen el ámbito del lenguaje «normal». Tales restricciones pueden analizarse como suposiciones idealizadoras que no tenemos más remedio que hacer cuando actuamos comunicativamente.

b) A tales idealizaciones se refiere el segundo argumento que Culler, del lado de Derrida, saca a la palestra contra Austin y Searle. Todo análisis de los actos de habla, que proceda en términos generalizadores, tiene que poder especificar condiciones generales de contexto para el éxito ilocucionario de los actos de habla estandarizados. Es la tarea que en especial ha acometido Searle⁵⁵. Ahora bien, las expresiones lingüísticas cambian de significado según los distintos contextos en que se profieren; además, estos contextos son tales que siempre están abiertos a ulteriores especificaciones cada vez más ricas. Una de las peculiaridades de nuestro lenguaje es que podemos arrancar las emisiones de sus contextos originales y trasplantarlas a otros contextos —Derrida habla de «injertar». De este modo, para un acto de habla como la promesa que se hacen los esposos en la cere-

⁵⁵ J. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge 1969; del mismo autor, *Expression and Meaning*, Cambridge 1979.

monia de matrimonio podemos imaginar contextos siempre nuevos y cada vez más inverosímiles; la especificación de las condiciones generales de contexto no choca con ningún límite natural: «Supongamos que se cumplieron los requisitos para una ceremonia de matrimonio pero que una de las partes estaba bajo hipnosis, o que la ceremonia fue impecable en todos los aspectos pero que había sido definida como un “ensayo”, o en fin, que pese a que el ministro tenía licencia para celebrar matrimonios y la pareja iba, en efecto, a casarse, los tres estaban actuando en ese momento en una obra escénica que, co-incidentalmente, incluía una ceremonia de matrimonio»⁵⁶. A esta variación contextual, mutadora del significado, no se la puede en principio detener ni se la puede controlar, porque los contextos no pueden agotarse, es decir, no pueden dominarse teóricamente de una vez por todas. Culler muestra convincentemente que Austin tampoco puede escapar a esta dificultad acogándose a las intenciones de hablante y oyente. Pues lo que decide sobre la validez de la ceremonia no son las ideas que tengan el novio, la novia o el sacerdote, sino sus acciones y las circunstancias en que se ejecutan: «Lo que cuenta es la plausibilidad de la descripción: la cuestión de si los rasgos de contexto que se aducen crean un marco que altera la fuerza ilocucionaria de las emisiones»⁵⁷.

Searle ha reaccionado a esta dificultad con la restricción de que el significado literal de una oración no fija por entero las condiciones de validez del acto de habla en que esa oración se emplea, sino que ese significado tiene que ser completado tácitamente mediante un sistema de suposiciones de fondo acerca de la normalidad de estados generales del mundo. Estas certezas de fondo, prerreflexivas, son de naturaleza holística; no pueden agotarse mediante un conjunto finito numerable de especificaciones. Los significados de las oraciones, por muy bien analizados que estén, sólo son, pues, válidos relativamente a un saber compartido que queda en el trasfondo y que es constitutivo del mundo de la vida de una comunidad de lenguaje. Pero Searle hace ver que con este «relacionismo» en modo alguno se introduce el relativismo semántico que Derrida pretende. Mientras los juegos de lenguaje funcionen y la precomprensión constitu-

⁵⁶ J. CULLER (1983), 121 ss.

⁵⁷ J. CULLER (1983), 123.

tiva del mundo de la vida no colapse, los participantes cuentan, y a todas luces con razón, con estados del mundo que se dan por «normales» en su comunidad de lenguaje. Y para el caso en que algunas de esas convicciones de fondo se tornen problemáticas, parten además de que en principio podrían llegar a un acuerdo racionalmente motivado. Ambas cosas son suposiciones fuertes, es decir, idealizadoras; pero estas idealizaciones no son logocéntricos actos arbitrarios que el teórico imponga a contextos en sí indomesticables para en apariencia dominarlos, sino presuposiciones que los participantes mismos han de hacer para que la acción comunicativa pueda resultar posible.

c) El papel de estas suposiciones idealizadoras puede también aclararse considerando otras consecuencias del mismo hecho. Como los contextos son mudables y pueden expandirse en cualquier dirección, un mismo texto puede estar abierto a muy distintas lecturas; es el propio texto el que posibilita una incontralada historia de influencias. Pero de esta venerable idea hermenéutica no se sigue la afirmación intencionadamente paradójica de Derrida de que toda interpretación inevitablemente es una falsa interpretación, todo entender un malentender. J. Culler justifica la afirmación de que «every reading is a misreading» de la siguiente manera: «Si un texto puede entenderse, puede en principio entenderse reiteradamente por diferentes lectores en diferentes circunstancias. Estos actos de lectura o de comprensión no son, por supuesto, idénticos. Implican modificaciones y diferencias, pero diferencias que se supone no importan. Podemos, por tanto, decir que el entender es un caso especial de malentender, una particular desviación o determinación del malentender. Es el malentender cuyos tiros perdidos no importan»⁵⁸. Pero Culler pasa por alto una circunstancia. La productividad del proceso de entender sólo permanece aproblemática mientras los participantes puedan atenerse al punto de referencia de un posible entendimiento efectivo, en que atribuyen a *las mismas* emisiones los *mismos* significados. También el esfuerzo hermenéutico, cuya meta es salvar distancias temporales y culturales, permanece, pues, ligado, como ha demostrado Gadamer, a la idea de un acuerdo posible, de un acuerdo efectivamente alcanzado.

⁵⁸ J. CULLER (1983), 176.

Sometidos en la práctica comunicativa cotidiana a la necesidad de decidir, los participantes se ven remitidos a un acuerdo que coordine la acción. Cuanto más lejos se hallan las interpretaciones respecto de esa «urgencia», de ese tener que decidir «de veras», tanto más pueden, en efecto, liberarse de la idealizadora suposición de un consenso alcanzable. Pero nunca pueden desprenderse del todo de la idea de que las falsas interpretaciones tendrían en principio que poder criticarse desde un acuerdo a alcanzar en condiciones ideales. Esta idea no es algo que el intérprete imponga a su objeto; antes la toma, al adoptar la actitud realizativa de un observador participante, de los directamente implicados, que *sólo pueden actuar comunicativamente bajo la suposición de atribuciones de significado intersubjetivamente idénticas*. Contra la tesis de Derrida no pretendo, pues, sacar a la palestra un positivismo de los juegos de lenguaje, al estilo del de Wittgenstein. Lo que decide sobre qué significado adquiere un texto o una manifestación no es la concreta praxis lingüística en que nos hemos ejercitado⁵⁹. Antes los juegos de lenguaje sólo funcionan porque presuponen idealizaciones que abrazan el juego de lenguaje completo, idealizaciones, que —como condición necesaria del entendimiento posible— hacen surgir la perspectiva de un acuerdo que por virtud de las pretensiones de validez sobre que versa queda siempre abierto a la crítica. Un lenguaje que opera bajo tales restricciones queda sometido a un test permanente. La práctica comunicativa cotidiana en que los actores han de entenderse sobre algo en el mundo se halla siempre obligada a acreditarse, y esas suposiciones idealizadoras son las que hacen posible tal acreditación. Y es a esta necesidad de acreditarse a que se ve sujeta la práctica cotidiana a lo que Austin y Searle recurren para distinguir entre uso «corriente» y uso «parasitario» del lenguaje.

III

Hasta aquí sólo he criticado la tercera suposición de Derrida, que es, como hemos visto, su tesis fundamental, defendiendo (contra la reconstrucción que hace Culler de los argumentos de Derrida) la posibilidad de un deslinde entre el lenguaje normal

⁵⁹ Cfr. J. CULLER (1983), 130 s.

y sus formas *derivadas*. Todavía no he demostrado cómo puede trazarse ese deslinde entre el habla de ficción y el uso normal, cotidiano, del lenguaje. Para Derrida este aspecto es el más importante. Si la «literatura» proporciona el modelo para un texto universal, no rebasable, en que en último término se disuelven todas las diferencias de género, no puede ser posible deslindarla de otros discursos como un reino de ficción autónomo. A los seguidores que en el campo de la crítica literaria tiene Derrida en Estados Unidos la tesis de la autonomía de la obra lingüística de arte les resulta inaceptable, como hemos dicho, también por otro motivo: por su deseo de desprenderse del formalismo del New Criticism y de la estética estructuralista.

Originalmente los estructuralistas de Praga habían intentado distinguir el lenguaje poético del lenguaje usual atendiendo a la relación de ambos con la realidad extralingüística. Cuando el lenguaje se presenta en *funciones comunicativas*, tiene que establecer relaciones entre la expresión lingüística y el hablante, el oyente y el estado de cosas al que esa expresión se refiere; es lo que Bühler en su esquema semiótico había entendido como las funciones de expresión, llamada o apelación, y exposición o representación, que cumple el signo lingüístico⁶⁰. Empero cuando el lenguaje cumple una función poética, realiza ésta en una relación reflexiva de la expresión lingüística consigo misma. Como consecuencia de ello, la referencia al objeto, el contenido informativo, y el valor de verdad, es decir, las condiciones de validez en general resultan externas al lenguaje poético —una expresión sólo puede ser poética en la medida en que se orienta al medio lingüístico mismo, a su propia forma lingüística. Roman Jakobson ha recogido esta caracterización en un esquema de funciones ampliado; atribuye a todas las emisiones lingüísticas (junto a las tres funciones básicas provenientes de Bühler, a saber: la función de expresión de las intenciones del hablante, de establecimiento de relaciones interpersonales y de exposición de estados de cosas, así como junto a otras dos funciones más, relativas a toma de contacto y código) una función poética, que dirige «la actitud hacia el mensaje como tal»⁶¹. Aquí no nos interesa tanto la caracterización detallada de la función poética

⁶⁰ K. BÜHLER, *Sprachtheorie* (1934), Stuttgart 1965, 24 ss.

⁶¹ R. JACOBSON, *Essais de Linguistique Générale*, Paris 1963, 218.

Jürgen Habermas: El discurso filosófico de la modernidad
Ed. Taurus Madrid 1993.

cap 11

Otras maneras de salir de la filosofía del sujeto. (p. 351)

comienza acurando a Foucault - de auto contradicción. Como "el castigo el poder, es
una teoría "entreda en la esfera de automediosiones "autocorificador"
"un científico auto corificador" - crea una "historiografía - presentista" - que
no es capaz de dar cuenta de los fundamentos de la teoría. Lo llama "auto-olvido"

Indeato volver "el concepto básico del poder - en operaciones generativas, aglutinando
toda subjetividad. (p. 351)

Siguió replantear el problema desde la causación (Las aporías católicas de la filosofía de la comunidad
no fueron cualizadas por Kant... Schlegel, Fichte, Hegel) y

recorrió el camino filos. de la modernidad. "Reparar las encruzadas" de las direcciones

que se han tomado o no se tomaron desde { El joven Hegel ---
El joven Marx ---
Hegel del SUZ ---
La discusión de Derrida con Husserl ..

opciones que no eligieron (p. 352).

Las opciones tomadas fueron "reductivas" → { Hegel - al sujeto
Marx - volver olvidado la comunidad
Hegel, Derr, fodian no educar!

Todo el horizonte de sentido a un deber subjetivo que se proyecta "a - si - mismo" -
o a un "acordarse" de espaldas al sujeto (p. 352) -
no vieron "el mundo de la vida comunicativamente estructurado."

Habermas "Sugiere cambiar el paradigma "que representa el "conocimiento de objetos"
y sea sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje
y acción" (p. 353)

Este es el camino que el intérprete para salir de una filos. del sujeto (o telepsicista)

Este cambio de paradigma no lo hicieron ni Freud, ni Marx ni Heidegger ni Derrida a pesar de intentar
dejar de ser de la metafísica!

— Permanecieron pegados a la "intención de la filosofía, primera - o filosofía del origen" (p 353)

— El paradigma de la filosofía de la conciencia "está agotado"!

≡ el señala el "pero el paradigma del entendimiento intencional
— entre sujetos, expresión de lenguaje y acción —

Foucault sigue a Heidegger y Derrida en la negación de "del sujeto subreferencial" — declarando
de un plumazo "inexistente" al hombre!

— Al final de la (p. 353) propone su tesis:

— "Lo preferimos por un momento al modelo de la acción orientada al entendimiento —...
se elimina "la actitud objetivante del sujeto-lingüístico !!!

explicar "en el paradigma del entendimiento tal y como (p 354) ...

La "razón-comunicativa" acabará por ser "anónima" (= Kant... razón práctica) si quiere salvar la realidad del individuo humano - debe reconocer una "falsedad" como Husserl.

Alusiones a la teoría del poder - denunciadas como aporía por Foucault.

El intento de F. cometerse se error: revelar los trascendentes valores de las "operaciones" - pero reducir

OTRA MANERA DE SALIR DE LA FILOSOFÍA DEL SUJETO:
RAZÓN COMUNICATIVA VS. RAZÓN CENTRADA EN EL SUJETO

I

Las aporías de la teoría del poder dejan sus huellas en las selectivas lecturas que la historiografía genealógica se ve obligada a hacer, ya se trate de la moderna ejecución de las penas o de la sexualidad en el mundo moderno. En los déficit empíricos se reflejan problemas metodológicos no aclarados. Verdad es que Foucault había criticado la parcialidad que la filosofía del sujeto impone a las ciencias humanas: éstas escapan de la aporía de las autotematizaciones contradictorias del sujeto cognoscente para verse aún más profundamente cogidas en las redes de un *cientificismo autocosificador*. Pero las aporías de su propio planteamiento, Foucault no las pensó lo suficientemente bien como para percatarse de cómo su teoría del poder se ve expuesta a un destino similar. Su teoría quiere levantarse por encima de aquellas pseudociencias a una objetividad estricta y viene a dar, aún más sin remedio, en el tolladar de una historiografía presentista, que se ve en la necesidad de autodesmentirse en términos relativistas y que no es capaz de dar cuenta de los fundamentos normativos de su retórica. Al objetivismo del autoavasallamiento allí, corresponde aquí el subjetivismo del autoolvido. Presentismo, relativismo y criptonormativismo son consecuencias del intento de retener (en el concepto básico de poder) el momento transcendental que representan las operaciones generativas, expulsando, empero, toda subjetividad. Este concepto de poder no

Es como de Heidegger y Derrida, haber atribuido
el horizonte creador de sentido a un Da-sein
y no "a los mundos de vida" - comunicati-
vamente entendido = La Teoría de Hab.

declara "agotado de paradigmas de la
filosofía de la conciencia!"

libera al historiador genealógico de la necesidad de proceder a autotematizaciones contradictorias.

De modo que lo más recomendable es retornar una vez más al lugar en que se busca desenmascarar a las ciencias humanas en términos de crítica a la razón, pero esta vez teniendo muy presente un hecho que los sucesores de Nietzsche tozudamente ignoran. No se dan cuenta de que ya aquel contradiscurso filosófico que desde el principio es inmanente al discurso filosófico de la modernidad, que se inicia con Kant, pasa factura a la subjetividad como principio de la modernidad¹. Las aporías categoriales de la filosofía de la conciencia que Foucault lúcida-mente diagnostica en el capítulo final de *Las palabras y las cosas*, fueron ya analizadas por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel de forma parecida. Ciertamente que las soluciones ofrecidas difieren entre sí. Pero si ahora la teoría del poder tampoco es capaz de ofrecernos una salida de esta situación aporética, lo mejor es recorrer hacia atrás, hasta remontarnos a su propio punto de partida, el camino seguido por el discurso filosófico de la modernidad —para someter una vez más a examen en las distintas encrucijadas la dirección que entonces se tomó. Ésta ha sido la intención que ha animado estas lecciones. Recordarán ustedes que he subrayado los puntos en que el joven Hegel, el joven Marx, todavía el Heidegger de *Ser y Tiempo* y Derrida en su discusión con Husserl, se vieron ante opciones que no eligieron.

En Hegel y Marx la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar. En Heidegger y Derrida la alternativa hubiera consistido en no atribuir los horizontes creadores de sentido que abre la interpretación del mundo, a un Dasein que se proyecta a sí mismo en términos heroicos, o a un acontecer de la verdad, formador de estructuras, que tiene lugar a espaldas de los sujetos, sino a los mundos de la vida comunicativamente estructurados que se reproducen a través del medio, bien accesible, que es la acción orientada al

¹ Cfr., sin embargo, la curiosa lección que a principios de 1983 dio FOUCAULT sobre «Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», de Kant, en *Magazine Littéraire*, mayo 1983.

entendimiento. Ya he sugerido en esos lugares que el paradigma que representa el conocimiento de objetos había de ser sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción. Hegel y Marx no llevaron a efecto ese cambio de paradigma; Heidegger y Derrida, pese a su tentativa de dejar tras de sí la metafísica de la subjetividad, permanecieron apegados a la intención de la filosofía primera o filosofía del origen. También Foucault, tras analizar la aporética del triple redoblamiento que la autorreferencialidad del sujeto impone, se desvía hacia una teoría del poder que ha resultado ser un callejón sin salida. Sigue a Heidegger y a Derrida en la negación abstracta del sujeto autorreferencial, declarando, de un plumazo, inexistente «al hombre»; pero ya no trata de compensar, como aquellos, por medio de «poderes del origen» temporalizados, el perdido orden de las cosas que el sujeto, abandonado de la metafísica y estructuralmente desbordado, trata en vano de renovar valiéndose sólo de sus propias fuerzas. Ciertamente que el carácter transcendental e historicista del «poder», que es la única constante en el ir y venir de discursos sojuzgantes y sojuzgados, se revela al cabo como un equivalente de la «vida» de las viejas filosofías de la vida. Una solución más sólida es la que empieza a avistarse cuando abandonamos el presupuesto un tanto sentimental de la pérdida de hogar metafísico, y cuando entendemos ese ir y venir entre consideración empírica y consideración transcendental, entre autorreflexión radical y algo irreflexible para el pensamiento, que no es posible ya disolver en reflexión, entre productividad de una especie que se genera a sí misma y algo originario que antecede a toda producción —es decir, cuando entendemos el rompecabezas de esos redoblamientos como lo que verdaderamente es: como un síntoma de agotamiento. Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Mas si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disueltos también tales síntomas de agotamiento.

Si presuponemos por un momento el modelo de la acción orientada al entendimiento que he desarrollado en otro lugar², aquella actitud objetivante en que el sujeto cognoscente se re-

² Sobre el concepto de acción comunicativa, cfr. J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zum Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort 1984.

354

En el modelo de la "acción orientada al estado
miedo" - el sujeto consciente se refiere tanto
a sí mismo como a al otro en el mundo



hablante
oyente
así como no implicado

la forma "actitud-realizadora" de los
participantes = pero ¿:
- coordina los planes de acción, no es una
consecuencia - no es implicada por

el "entenderse" sobre algo !!! en el mundo

! Siempre identifica = ponerse de acuerdo sobre!
la voluntad de actuar!

Esta actitud es "mediada-lingüísticamente"

(Yo) sobre relación consigo mismo? empírica
y trascendental
Doble actitud { empírica
 { trascendental

Critica la visión de un sujeto-centro, porque
solo conoce el punto de vista natural y no
el p.d.v. crítico (de Husserl)

Así pretende salvar el vacío entre
{ yo empírico
{ yo trascendental!

fiere tanto a sí mismo como a entidades en el mundo, ya no puede gozar de privilegio alguno. En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. Al ejecutar ego un acto de habla y al tomar alter postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal. Ésta viene estructurada por el sistema de perspectivas recíprocamente entrelazadas de hablantes, oyentes y asistentes actualmente no implicados. A ello corresponde en el plano gramatical el sistema de pronombres personales. Quien se ha ejercitado en este sistema ha aprendido cómo adoptar en actitud realizativa las perspectivas de primera, segunda y tercera persona y cómo poder transformarlas entre sí.

Pues bien, esta actitud de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo distinta de aquella actitud meramente objetivante que adopta un observador frente a las entidades que le salen al paso en el mundo. El redoblamiento transcendental-empírico que la relación consigo mismo comporta, sólo es ineludible mientras no haya alternativa a la actitud meramente objetivante que por fuerza ha de adoptar el observador: sólo entonces tiene el sujeto que considerarse a sí mismo como alguien que se enfrenta en actitud dominadora al mundo en su conjunto —o como una entidad que aparece en el mundo. Entre la posición extramundana del yo transcendental y la intramundana del yo empírico no es posible una mediación. Esta alternativa cae en cuanto cobra la primacía la intersubjetividad generada lingüísticamente. Pues entonces el ego se encuentra en una relación interpersonal que le permite referirse a sí mismo, desde la perspectiva de alter, como participante en una interacción. Y esta reflexión sobre sí mismo, emprendida desde la perspectiva del participante, escapa, ciertamente, a aquel tipo de objetivación que es inevitable desde la perspectiva del observador cuando ésta se torna reflexiva. Bajo la mirada de tercera persona, ya sea dirigida hacia fuera o hacia dentro, todo se congela en objeto. En cambio, la primera persona que en actitud realizativa se vuelve sobre sí misma desde el ángulo de mira de la segunda, puede reconstruir, entendiéndolos, los actos que intentione recta ejecuta. Una reconstrucción comprensiva del saber «ya siempre» empleado es la que viene a ocupar el puesto del saber reflexivamente objetualizado, es decir, de la autoconciencia.

El Redoblamiento Simplita¹

Lo que antaño competía a la filosofía trascendental, es decir, el análisis intuitivo de la autoconciencia, pasa ahora a la jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito el «saber de reglas» (Regelwissen) preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente, mediante un análisis de elocuciones o manifestaciones logradas y de elocuciones o manifestaciones distorsionadas. Puesto que tales intentos de reconstrucción no se enderezan ya a un reino de lo inteligible allende los fenómenos, sino al «saber de reglas» efectivamente ejercitado, que se expresa en las manifestaciones generadas conforme a ellas, cae la separación ontológica entre lo transcendental y lo empírico. Como puede bien mostrarse en el estructuralismo genético de Jean Piaget, los supuestos reconstructivos y empíricos pueden articularse en una misma teoría³. Con ello queda roto el sortilegio de ese irredento ir y venir entre esos dos aspectos de la autotematización, tan inevitables como incompatibles. De ahí que ya no sea menester tampoco recurrir a teorías híbridas para salvar la sima entre lo transcendental y lo empírico.

Y lo mismo ocurre con el redoblamiento que la relación consigo mismo impone en la dimensión del tornar consciente lo inconsciente. Aquí, según Foucault, el pensamiento ligado a la filosofía del sujeto oscila entre el esfuerzo heroico por transformar reflexivamente lo que es-en-sí en un ser-para-sí, y el reconocimiento de un trasfondo opaco, que tozudamente escapa a la transparencia de la autoconciencia. También estos dos aspectos de la autotematización dejan de ser incompatibles si pasamos al paradigma del entendimiento. Hablante y oyente, al entenderse frontalmente entre sí sobre algo en el mundo, se están moviendo dentro del horizonte de su mundo de la vida común; éste permanece a espaldas de los implicados como un trasfondo holístico, intuitivamente consciente, aporético e indescomponible. La situación de habla la constituye en cada caso el fragmento de mundo de la vida delimitado en relación con un determinado tema, mundo de la vida que constituye un contexto para los procesos de entendimiento y les proporciona también los recur-

³ J. HABERMAS, «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», en HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort 1983, 29 ss.

H. Cree que con ³⁵⁴ esto pueda hacer que yo pueda verme desde ³⁵⁵ el otro; es solo un modo de decir; Yo siempre me veo desde mi yo-válido!

sos necesarios. El mundo de la vida constituye un horizonte y ofrece a la vez una provisión de autoevidencias culturales, de la que los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación a los que asiste el consenso de todos. También las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y las competencias de los individuos socializados —así como los supuestos de fondo imbuidos por la cultura— pertenecen a los componentes del mundo de la vida.

Pero para poder hacer estos enunciados o enunciados parecidos hemos tenido que adoptar un cambio de perspectiva: pues el mundo de la vida sólo puede ser tematizado a tergo. Desde la perspectiva frontal de los propios sujetos que actúan orientándose al entendimiento el mundo de la vida, que en todo caso sólo es algo «co-dado», tiene que escapar a la tematización. Como totalidad que hace posible las identidades y proyectos biográficos de grupos e individuos, sólo es presente de forma prerreflexiva. Desde la perspectiva de los participantes puede, ciertamente, reconstruirse el «saber de reglas» sedimentado en emisiones y manifestaciones del que prácticamente se hace uso, pero no la totalidad del contexto siempre retrocediente y los recursos que ese contexto ofrece y que permanecen siempre a las espaldas. Es menester una perspectiva *constituida teóricamente* para poder considerar la acción comunicativa como medio a través del cual se reproduce el mundo de la vida en conjunto. Pero incluso en esta perspectiva sólo son posibles enunciados relativos a pragmática formal, es decir, enunciados que se refieren a las estructuras del mundo de la vida en general y no a determinados mundos de la vida en sus acuñaciones históricas concretas. Por cierto que entonces los participantes en la interacción no pueden aparecer ya como autores que con la ayuda de acciones imputables dominan situaciones, sino como *productos* de las tradiciones en que están, de los grupos solidarios a que pertenecen y de los procesos de socialización en que han crecido. Pues el mundo de la vida se reproduce en la medida en que se cumplen estas tres funciones que rebasan la perspectiva del actor, a saber: la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de cada generación siguiente. Lo que así obtenemos son propiedades de los mundos de la vida comunicativamente estructurados, *en general*.

Quien quiera hacerse cargo de la totalidad de una biografía

individual o de una forma de vida particular tiene que retornar a la perspectiva de los participantes, abandonar la intención de reconstrucción racional y proceder en términos lisa y llanamente históricos. Los medios narrativos pueden en todo caso estilizarse y convertirse en una autocrítica dialógicamente introducida, para la que el diálogo psicoanalítico entre médico y paciente ofrece un modelo apropiado. Esta autocrítica que se endereza a la supresión de elementos pseudonaturales, es decir, de los pseudoaprioris que son las barreras en la percepción y las coacciones en la acción cuando vienen impuestas por motivos inconscientes, se refiere a la totalidad, narrativamente aprehendida, del curso de una vida o de una forma de vida. La disolución analítica de hipostatizaciones, de la apariencia objetiva autogenerada, se debe a una experiencia reflexiva. Su fuerza liberadora se dirige contra ilusiones *determinadas*: no puede llegar a hacer transparente la *totalidad* de una vida individual o de una forma de vida colectiva.

Estas dos herederas de la autorreflexión, que rompen con los límites de la filosofía de la conciencia, tienen distintos fines y alcances. La *reconstrucción racional* se dedica de lleno al programa de tornar consciente lo no consciente, pero tiene por objeto sistemas anónimos de reglas y no se refiere a totalidades. Por el contrario, la *autocrítica ejercitada metódicamente* se refiere a totalidades, mas sabiendo que nunca puede aclarar del todo lo implícito, lo pre-predicativo, lo no actualizado del trasfondo que es el mundo de la vida⁴. Pero como puede bien mostrarse en el caso del psicoanálisis⁵ cuando se lo interpreta en términos de teoría de la comunicación, la reconstrucción y la autocrítica pueden quedar articuladas en el marco de una y la misma teoría. Tampoco estos dos aspectos de la autotematización del sujeto cognoscente son incompatibles. También por este lado son superfluas las teorías híbridas que sólo logran disolver las contradicciones mediante violencia.

Y lo mismo vale para el tercer redoblamiento del sujeto como un actor originariamente creador y, sin embargo, extrañado de su origen. Para poder hacer uso en teoría de la sociedad del

⁴ Cfr. HABERMAS (1983), 411 ss.; H. DAHMER, *Libido und Gesellschaft*, Francfort 1982, 8 ss.

⁵ J. HABERMAS, «Der Universalitätsanspruch der Hemenutik», en HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort 1982, 331 ss.

(p. 356)

La posición de H. sería aceptable si uno considerara al sujeto únicamente como "constituido" por relaciones empíricas: trabajo, ferretería, cultura y lenguaje —

Entonces se diluye en el tejido de relaciones y el consenso colectivo de un grupo será también el "principio de acción"

Pero de hecho se no existía la dimensión trascendental que él pretende señalar!

II^o

La crítica radical de la razón en los últimos decenios!

p 359

concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de pragmática formal, hay que convertirlo en un concepto empíricamente utilizable e integrarlo con el concepto de sistema autorregulado en un concepto de sociedad articulado en dos niveles. Es menester además una cuidadosa separación entre problemas de lógica evolutiva y de dinámica evolutiva, para poder mantener metodológicamente separadas evolución e historia y poder referir la una a la otra. Finalmente, la teoría de la sociedad debe permanecer consciente del contexto en que ha surgido y del puesto que le compete en relación con nuestra actualidad; también las categorías universalistas, por fuertes que sean, tienen un núcleo histórico y temporal⁶. Pero si con la ayuda de estas operaciones es posible sortear la Escila del absolutismo y la Caribdis del relativismo⁷, ya no es menester escoger entre la concepción de la historia universal como un proceso de autogeneración (sea del espíritu o de la especie), por un lado, y, por otro, la concepción de un destino del Ser (Heidegger) ya no accesible al pensamiento, el cual mediante la negatividad del desamparo y de la privación haría sentir el poder del origen perdido.

No puedo entrar aquí a analizar por menudo estas complicadas cuestiones. Mi única intención ha sido indicar cómo un cambio de paradigma puede tornar superfluos esos dilemas a que Foucault recurre para explicar la fatal dinámica de una subjetividad obsesa por saber y cuya obsesión la lleva a pseudociencias. El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede también alentar a reanudar una vez más ese contradiscurso que desde el principio es inmanente a la modernidad. Puesto que la radical crítica de Nietzsche a la razón no puede llevarse consistentemente a efecto ni por la línea de la crítica de la metafísica ni por la línea de la teoría del poder, hemos de buscar un camino *distinto* para salir de la filosofía del sujeto. Esta salida distinta quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocritica que a sí misma se ha venido haciendo una modernidad en discordia consigo misma, de suerte que podamos hacernos cargo y hacer justicia a los motivos, virulentos desde Nietzsche, de ese apresurado adiós a la modernidad. Para ello debe quedar claro que

⁶ Cfr. J. HABERMAS (1981), tomo 2, 589 ss.

⁷ R. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Realism*, Filadelfia 1983.

en la razón comunicativa no resucita de nuevo el purismo de la razón pura.

II

Durante el último decenio la crítica radical a la razón se ha convertido casi en moda. En tema y ejecución resulta ejemplar una investigación de Hartmut y Gernot Böhme, quienes mediante un análisis de la obra y biografía de Kant acometen el tema foucaultiano del nacimiento de la episteme moderna. Ateniéndose al estilo de una historiografía de la ciencia, ampliada en términos de historia social e historia de la cultura, consideran los autores lo que, por así decirlo, ocurre tras las bambalinas de la Crítica de la Razón Pura y la Crítica de la Razón Práctica. Los motivos propiamente dichos de la crítica a la razón los buscan los autores en la discusión de Kant con el visionario Swedenborg, en quien Kant encontró su doble nocturno, la repudiada contraimagen de sí mismo. Los autores persiguen estos motivos hasta el ámbito de lo personal, hasta lo íntimo de esa existencia apartada de todo lo sexual, de todo lo corporal, de todo lo fantástico, de la existencia, por así decirlo, abstracta de un sabio hipocondriaco, extravagante, inmóvil. Ponen ante los ojos, en términos psichistóricos, los «costes de la razón». Este análisis costes/beneficios, lo emprenden despreocupadamente con argumentos psicoanalíticos y lo documentan con datos históricos, sin poder, empero, señalar el lugar en que tales argumentos y datos podrían pretender aún tener peso —si es que es verdadera la tesis de que se trata.

Kant había efectuado su crítica de la razón desde la propia perspectiva de ésta, es decir, en forma de una autorrestricción rigurosamente discursiva de la razón; pues bien, para poder mostrar los costes de producción de la génesis de esta razón que se pone límites a sí misma y excluye lo metafísico, sería menester un horizonte de la razón que rebasara esos límites y en que pudiera moverse el discurso transcendedor que se pone a hacer ese cálculo. Esta crítica aún más radicalizada de la razón tendría que postular una razón de más alcance, una razón comprehensiva. Pero no es intención de los hermanos Böhme expulsar al diablo invocando a Belzebú; antes con Foucault no ven en el tránsito de la razón excluyente (de cuño kantiano) a una razón

comprehensiva sino «una complementación del tipo de poder que es la exclusión, con el tipo de poder que es la penetración»⁸. Pero entonces, para poder ser consecuente, su propia investigación acerca de lo otro de la razón tendría que hacerse desde un lugar absolutamente heterogéneo a la razón. Mas, ¿qué podrían importar ya la consistencia y la consecuencia lógica en un lugar que a priori es inaccesible al habla racional? En este texto, pues, las paradojas, reiteradas una y otra vez desde Nietzsche, no dejan ya ninguna huella reconocible de desasosiego. La hostilidad metodológica contra la razón parece poder muy bien asociarse con el desparpajo histórico con que las investigaciones de este tipo se mueven hoy en ese terreno de nadie entre la argumentación, la narración y la ficción⁹. La nueva crítica a la razón elimina ese contradiscurso inmanente a la propia modernidad, que muy pronto va a cumplir los doscientos años y que con estas lecciones pretendo recordar.

Este discurso tomó como punto de partida la filosofía de Kant como expresión inconsciente de la época moderna y se propuso como meta ilustrar a la propia Ilustración sobre sus propias limitaciones. La nueva crítica a la razón reniega de toda continuidad con ese discurso en cuyo seno, empero, se sigue moviendo: «Ya no puede tratarse de acabar el proyecto de la modernidad (Habermas), sino que de lo que se trata es de revisarlo. No es que la Ilustración quedara sin acabar, sino sin ilustrar»¹⁰. Y sin embargo, fue la intención de una revisión de la Ilustración, que se vale de los propios medios de la Ilustración, la que reunió desde primera hora a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con los internos de Tubinga. Mas sigamos leyendo: «La filosofía de Kant se planteó como una empresa consistente en trazar límites. Pero no se repara en que trazar límites es un proceso dinámico, en que la razón se retrajo a un terreno firme abandonando con ello lo otro, en que trazar límites significa limitarse y excluir lo otro». Al principio de nuestro curso hemos visto cómo Hegel, junto con Schelling y Hölderlin, percibieron como otras tantas provocaciones las operaciones de delimitación que la filosofía de la reflexión emprendió: la oposición entre fe y saber, entre lo infinito y lo finito, la separación de espíritu y

⁸ H. BÖHME, G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft*, Francfort 1983, 326.

⁹ Cfr. el excuso a la lección sobre Derrida, más arriba, pags. 225 ss.

¹⁰ H. BÖHME, G. BÖHME (1983), 11.

naturaleza, de entendimiento y sensibilidad, de deber e inclinación, y cómo persiguieron las huellas del extrañamiento que respecto a la naturaleza interna y externa experimenta esta razón desplegada en subjetividad, adentrándose hasta las «positividades» que ellos interpretaron como resultado de la destrucción de la eticidad de la cotidianidad política y privada. Hegel, en efecto, en la propia circunstancia de que el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres hasta llega a ver la necesidad objetiva de filosofía. Sin embargo, los límites que la razón centrada en el sujeto establece, Hegel no los interpreta como exclusiones, sino como desgarraduras, y cree a la filosofía capaz de acceder a una totalidad que *abraza en sí* la razón subjetiva y lo otro de esta razón. Contra esto se dirige la desconfianza de nuestros autores cuando prosiguen: «Pero qué sea la razón permanece oscuro mientras no se piense conjuntamente su otro (en su insuprimibilidad). Pues la razón puede engañarse acerca de sí misma, tomarse por el todo (Hegel) o arrogarse la capacidad de abarcar el todo».

Ésta fue precisamente la objeción que antaño los jóvenes hegelianos hicieron valer contra el maestro. Entablaron contra el espíritu absoluto un proceso que tenía por objeto rehabilitar en sus derechos lo otro de la razón, lo que antecede a ésta. De este proceso de desublimación nació el concepto de una *razón situada*, que no determina ya su relación con la historicidad del tiempo, con la facticidad de la naturaleza externa, con la subjetividad decentrada de la naturaleza interna y con la materialidad de la sociedad, ni recurriendo a la inclusión ni recurriendo a la exclusión, sino por medio de una praxis de proyección y desarrollo de las fuerzas del propio ser, que se cumple bajo condiciones finitas, bajo condiciones «que los sujetos no han elegido». La sociedad es representada como una praxis en que se encarna la razón. Esta praxis se cumple en la dimensión del tiempo histórico, establece una mediación entre la naturaleza subjetiva de los individuos necesitados y la naturaleza objetivada en el trabajo, dentro del horizonte de la naturaleza cósmica que abarca ambas. Esta praxis social es el lugar en que la razón históricamente situada, corporalmente encarnada, confrontada con la naturaleza externa, se media a sí misma en términos concretos con su otro. El que esta praxis mediadora se logre, depende de su constitución interna, del grado de desgarramiento y reconciliabilidad del plexo de relaciones socialmente institucionalizado.

Lo que Schiller y Hegel llamaban «sistema del egoísmo» o «totalidad ética desgarrada» se transforma en Marx en una sociedad dividida en clases sociales. Y lo mismo que en Schiller, lo mismo que en Hegel, es en último término la fuerza unificadora, es decir, la fuerza creadora de comunidad y creadora de solidaridad que poseen la cooperación y convivencia no extrañadas la que decide sobre si la razón encarnada en la praxis social se pone o no de acuerdo con la historia y con la naturaleza. Es la propia sociedad desgarrada la que trata de imponer el olvido de la muerte, la eliminación de la conciencia histórica, y el sometimiento tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna.

En el contexto de la historia de la razón la filosofía de la praxis del joven Marx tiene el significado de liberar al modelo hegeliano del desgarramiento de todo concepto *inclusivo* de razón, de todo concepto de razón que acabe engullendo lo otro de la razón. La razón de la filosofía de la praxis, que se entiende a sí misma como una razón finita, permanece empero obligada —en forma de una teoría crítica de la sociedad— a la idea de una razón *comprehensiva* en la medida en que sabe que, sin trascenderlos, no podría conocer los límites históricos de la razón centrada en el sujeto —encarnada en las formas de comercio y trato burgueses. Quien testarudamente se atenga al modelo de la exclusión, no tiene más remedio que cerrarse a esta idea hegeliana, que, como puede verse en Marx, no tiene por qué obtenerse al precio de una absolutización del espíritu. Desde tal limitada perspectiva el pecado capital hegeliano de la teoría posthegeliana sigue operando incluso allí «donde la razón es criticada ya como instrumental, represiva, limitada y deficiente: en Horkheimer y Adorno... su crítica sigue produciéndose todavía en nombre de una razón superior, es decir, en nombre de una razón *comprehensiva* a la que se concede la pretensión de totalidad que se había negado a la razón real. No existe tal razón *comprehensiva*. Se debía haber aprendido de Freud y también de Nietzsche que la razón no es sin su otro y que —desde un punto de vista funcional— se torna necesaria merced a este otro»¹¹.

Con esta afirmación los hermanos Böhme rememoran el pun-

¹¹ BÖHME y BÖHME (1983), 18.

to en que otrora Nietzsche, recurriendo a la herencia romántica, se opuso al programa de una ilustración en sí dialéctica una crítica totalizante a la razón. Pues la dialéctica de la ilustración habría perdido en efecto la partida si la razón estuviera despojada de toda fuerza trascendedora y, en la ilusión de su autonomía, permaneciera, empero, impotentemente retenida en aquellos límites que Kant había trazado al entendimiento (*Verstand*) y al «Estado del entendimiento»: «Que el sujeto racional no quiera deberse a nadie ni a nada sino a sí mismo, es su ideal a la vez que su demencia»¹². Sólo cuando la razón da a conocer su verdadera esencia en la figura narcisista de un poder que todo lo sojuzga convirtiendo en objeto todo cuanto le rodea, de un poder identitario, sólo universal en apariencia, empeñado en su propia autoafirmación y en un acrecentamiento particularista de sí mismo, puede por su parte lo otro de la razón ser pensado como un poder espontáneo, fundador del ser, un poder en que todo estriba, a la vez vital y no transparente, que ya no es iluminado por chispa alguna de la razón. Sólo la razón reducida a la facultad subjetiva del entendimiento* (*Verstand*) y de la actividad con arreglo a fines se ajusta a la imagen de una razón *exclusiva* que cuanto más aspira a elevarse triunfalmente, más se desarraiga a sí misma, hasta marchitarse finalmente y caer víctima de su oculto origen heterogéneo. La dinámica de autodestrucción en que se expresaría el misterio de la dialéctica de la ilustración sólo puede funcionar si la razón no puede extraer de sí misma otra cosa que ese puro poder frente al que, empero, pretende hacerse pasar como la alternativa que representa la coacción sin coacciones ejercida por el mejor argumento.

La coacción que tal planteamiento ejerce sobre los autores explica por lo demás la drástica nivelación que esta lectura de Kant inspirada por Nietzsche tiene que efectuar en la arquitectónica de la razón pura de Kant; tiene que eliminar la conexión de la Crítica de la Razón Pura y la Razón Práctica con la Crítica del Juicio para *reducir* la primera a una teoría de la naturaleza externa, de la naturaleza alienada, y la segunda a una teoría de la dominación sobre la naturaleza interna¹³.

¹² BÖHME y BÖHME (1983), 19.

¹³ Schiller y Hegel querían ver realizada la idea moral de autolegislación en una sociedad estéticamente reconciliada o en la totalidad de un plexo de vida «ético», pero en la autonomía moral Böhme y Böhme no pueden ver ya otra cosa

Mientras que en el *modelo* de la razón *desgarrada* la práctica social solidaria representa el lugar de una razón históricamente situada en que se unen los hilos de la naturaleza externa, de la naturaleza interna y de la sociedad, en el *modelo de la exclusión* ese espacio utópicamente abierto queda completamente ocupado por una razón irreconciliable, reducida a simple poder. La praxis social sólo sirve aquí ya de teatro en que el poder disciplinario experimenta escenificaciones siempre nuevas. En él exhibe sus abusos una razón a quien se niega la capacidad de acceder sin coacciones a aquello que la precede. En su supuesta soberanía esta razón que se agota en subjetividad se convierte en un muñeco de las fuerzas de la naturaleza excluida, de las fuerzas de la naturaleza tanto interior como exteriormente convertida en objeto, que operan sobre ella sin mediación alguna, y por así decirlo, mecánicamente.

Lo otro de esta subjetividad hinchada ya no es el todo desgarrado —es decir, aquello que se hace valer en la violencia que como venganza desarrollan las reciprocidades destruidas y en la fatal causalidad que desarrollan los plexos de comunicación distorsionados; ni tampoco la naturaleza alienada, así externa como interna, que se hace sentir a través del dolor producido por la distorsión de la vida social. En el modelo de la exclusión esta complicada estructura de una razón subjetiva socialmente escindida y a través de ello arrancada de la naturaleza experimenta una peculiar desdiferenciación: «Lo otro de la razón es, en lo que a contenido se refiere, la naturaleza, el cuerpo humano, la fantasía, el deseo, los sentimientos —o mejor: todo ello en la medida en que la razón no ha podido apropiárselo»¹⁴. Así pues, son directamente las fuerzas vitales de una naturaleza subjetiva desgajada y sojuzgada; son aquellos fenómenos redescubiertos en el romanticismo, cuales son el sueño, la fantasía, el delirio,

que la obra del poder disciplinario: «Si quisiéramos ejemplificar mediante modelos sociales el proceso judicial a que en nuestro interior hemos de someter las máximas en nombre de la ley moral, habría que remontarse hacia atrás: al examen protestante de conciencia, que desplazó al interior del hombre el modelo de la caza inquisitorial de brujas, o quizá mejor mirar hacia adelante: a las actuales salas de interrogatorios, fríamente higiénicas, y a los silenciosos, elegantes arsenales de computadoras de la policía científicizada, cuyo ideal es el del imperativo categórico —la averiguación a fondo y el control de todo lo particular y resistente incluso en lo más íntimo del hombre» (BÖHME y BÖHME, 1983, 349).

¹⁴ BÖHME y BÖHME (1983), 13.

la excitación orgiástica, el éxtasis; son las experiencias estéticas (centradas en el cuerpo) de la subjetividad decentrada, las que hacen de lugarteniente de lo otro de la razón. Ciertamente que el primer romanticismo, en forma de una nueva mitología, quería todavía avecindar el arte como institución pública en el centro de la vida social, quería elevar la excitación que de ella irradia a equivalente del poder unificante que había ejercido la religión. Sólo Nietzsche desplaza este potencial de excitación allende la sociedad moderna y la historia en general. Queda así oculto el origen moderno de las experiencias estéticas que la vanguardia lleva a su más depurada expresión.

El potencial de excitación estilizado y convertido en lo otro de la razón se torna a la vez esotérico y pseudónimo —aparece bajo otros nombres— como Ser, como lo heterogéneo, como poder. La naturaleza cósmica de la Metafísica y el Dios de los filósofos se desvanecen en una evocadora reminiscencia, en un emotivo recuerdo que acompaña al sujeto abandonado de la Metafísica y la Religión. El orden del que éste se emancipó, es decir, la naturaleza interna y externa en su forma no-alienada, sólo aparecen ya en pretérito, como origen arcaico de la Metafísica en Heidegger, como punto de vuelco en la arqueología de las ciencias humanas en Foucault —o también, en términos más de moda, así: «Separada del cuerpo, de cuyas potencias libidinosas hubieran podido tomarse imágenes de la felicidad; separada de la naturaleza madre, que contiene la imagen arcaica de una totalidad simbiótica y una protección nutricia; separada de lo femenino, la fusión con lo cual pertenece a las protoimágenes de la felicidad— la filosofía de la razón despojada de imágenes sólo pudo generar la grandiosa y aparatosa conciencia de una esencial superioridad de lo inteligible sobre la naturaleza, sobre la vileza del cuerpo y la mujer... La filosofía atribuyó a la razón una omnipotencia, una infinitud y una perfección que había de cumplirse en lo venidero, sobre cuyo trasfondo no podía aparecer ya la *perdida relación filial con la naturaleza*»¹⁵.

En cualquier caso esta rememoración del origen del sujeto moderno puede valernos de punto de engarce para abordar aquella cuestión a la que no pudieron sustraerse los más consecuentes entre los seguidores de Nietzsche. Y es que mientras se siga

¹⁵ BÖHME y BÖHME (1983), 23.

6
101

hablando en términos narrativos de lo otro de la razón, cualquiera sea el nombre que se dé a ese otro; mientras ese «otro» heterogéneo al pensamiento discursivo siga apareciendo sin más precauciones como nombre en las exposiciones de historia de la filosofía y de la ciencia, los gestos de inocencia e ingenuidad no bastan a ocultar el hecho de que en realidad uno está quedando por debajo del nivel de crítica a la razón inaugurado por Kant. En Heidegger y en Foucault la naturaleza subjetiva desaparece como lugarteniente de lo otro al no poder ser ya declarada lo otro de la razón, y ello porque, como inconsciente individual o colectivo, ya sea en conceptos de Freud o de C. G. Jung, de Lacan o de Lévi-Strauss, es posible acomodarla y ajustarla a algún tipo de discurso científico. De ahí que Heidegger y Foucault, sea en forma de pensar conmemorativo o de genealogía, intenten poner en marcha un *discurso especial* que pretende desarrollarse *fuera* del horizonte de la razón sin ser, empero, absolutamente irracional. Mas con ello la paradoja no hace más que desplazarse.

La razón ha de poder dejar criticarse en sus formas históricas desde la perspectiva de lo otro excluido de ella y por ella; pero para ello es entonces menester un supremo acto de autorreflexión, un acto de autorreflexión que se sobrepuje a sí mismo, que por cierto ha de consistir en un acto de la razón en que el puesto del genitivo subjetivo habría de ser ocupado por lo otro de la razón. La subjetividad como relación consigo mismo del sujeto que conoce y actúa se explicita en la relación diádica de la autorreflexión. La figura se mantiene, y, sin embargo, la subjetividad sólo podría aparecer ya en el puesto del objeto. Heidegger y Foucault elaboran esta paradoja de forma estructuralmente parecida, *generando* lo heterogéneo a la razón por la vía de un autoexilio de la razón, de una expulsión de la razón de su propio territorio. Esta operación se entiende a sí misma como una inversión en que queda desenmascarado ese autoendiosamiento que la subjetividad promueve y a la vez oculta ante sí misma. Pese a lo cual tal operación se autoatribuye características que están tomadas de los conceptos propios de las destruidas imágenes religioso-metafísicas del mundo. O a la inversa, el buscado «otro», que es heterogéneo a la razón y que, sin embargo, como heterogéneo suyo permanece referido a ella, resulta de una finitización radical de aquel absoluto falsamente suplantado por la subjetividad. Como dimensión de tal finitiza-

ción Heidegger, como hemos mostrado, elige el tiempo y concibe lo otro de la razón como una «potencia originaria» anónima, fluidificada en el tiempo; Foucault elige la dimensión de la centración espacial en la experiencia del propio cuerpo y concibe lo otro de la razón como fuente anónima de subsunción de las interacciones ligadas al cuerpo bajo relaciones de poder.

Hemos visto que la elaboración de esta paradoja en modo alguno significa su solución; la paradoja vuelve a reiterarse en el *status* especial que se atribuye a tales discursos no ordinarios. Así como el pensar conmemorativo pertenece al Ser mistificado, así también la genealogía pertenece al poder. El pensar conmemorativo (*Andenken*) abriría un acceso privilegiado a una verdad enterrada por la metafísica, y la genealogía sustituiría, según parece, a las degeneradas ciencias humanas. Mientras que Heidegger guarda silencio acerca de las características del privilegio que reclama, de modo que no llega a saberse bien conforme a qué criterios habría que enjuiciar ese género literario que es su filosofía última, Foucault, sin pretender hacer de la necesidad virtud, desarrolló hasta el final sus trabajos con la conciencia de no poder escapar a las aporías que su método comportaba.

III

La metáfora espacial de razón inclusiva y razón excluyente delata que incluso la supuesta crítica radical a la razón permanece ligada a los presupuestos de la filosofía del sujeto, de los que era su propósito desprenderse. Sólo una razón a la que atribuimos el poder de una llave, puede incluir o excluir. De ahí que el «dentro» y «fuera» se asocien con el dominio y el avasallamiento —y la superación de esa razón detentora de poder con tirar abajo las puertas de la prisión y poder escapar hacia una libertad indeterminada. De este modo lo otro de la razón se convierte en imagen simétrica de la razón que detenta el poder. La «entrega» y el «dejar-ser» (Heidegger) permanecen tan ligados a la voluntad de controlar como el encabritarse del contrapoder (Foucault) al desolladero del poder. De los conceptos de la razón centrada en el sujeto y de las tajantes imágenes de su topografía no logrará liberarse quien pretenda dejar tras de sí, junto con el paradigma de la filosofía de la conciencia, todos los paradigmas y salir al claro de la postmodernidad.

Contrapunto al Diálogo "intersubjetivo"

Desde el primer romanticismo las arrebatadas autotransgresiones del sujeto han recurrido siempre a experiencias límites místicas y estéticas. El místico se ve cegado por la luz de lo absoluto y cierra los ojos; el estéticamente arrebatado se aliena en lo estupefaciente y vertiginoso del shock. Tanto allí como aquí la fuente de las sacudidas se sustrae a toda determinación. Pero en lo indeterminado todavía se perfila la silueta del paradigma combatido —el contorno de lo deconstruido. En esta constelación que perdura de Nietzsche a Heidegger, surge una disponibilidad a un despertamiento sin objeto alguno; en su vórtice se forman subculturas que mitigan a la vez que mantienen despierta su excitación ante verdades futuras difusamente avistadas, por medio de acciones culturales sin objeto cultural. Este grotesco jugueteo con el éxtasis de tono religioso-estético encuentra espectadores principalmente en el círculo de intelectuales que parecen dispuestos a consumir el sacrificium intellectus en el altar de su propia necesidad de orientación.

Sólo que también en este campo un paradigma sólo pierde su fuerza cuando es sustituido por otro paradigma en una negación *determinada*, esto es, de forma que su superación resulte visible desde dentro; no cabe limitarse a dejarse llevar por la mera evocación de una extinción del sujeto. El trabajo de deconstrucción, por más que sea la furia con que se lleve a efecto, sólo puede tener consecuencias especificables (sí) el paradigma de la autoconciencia, de la autorreferencia que caracteriza al sujeto que conoce y actúa en solitario, es sustituido por otro —por el paradigma del entendimiento, esto es, de la relación intersubjetiva de individuos comunicativamente socializados y que se reconocen recíprocamente. Sólo entonces se presenta la crítica al pensamiento controlador que caracteriza a la razón centrada en el sujeto, en forma *determinada* —a saber, como una crítica al «logocentrismo» occidental, crítica que no diagnostica un exceso sino un defecto de razón. En lugar de tratar de sobrepasar a la modernidad retoma el contradiscurso inmanente a la modernidad y lo saca de ese frente entre Hegel y Nietzsche en que se halla estancado sin remedio. Esta crítica renuncia a la delirante originalidad de un retorno a los orígenes arcaicos; desencadena la fuerza subversiva del propio pensamiento moderno contra el paradigma de la filosofía de la conciencia puesto en marcha de Descartes a Kant.

La crítica al logocentrismo occidental, que sigue a Nietzsche,

procede de manera destructiva. Muestra que el sujeto ligado al cuerpo, que el sujeto que habla y actúa no es señor en su propia casa; pero de ello extrae la conclusión de que el sujeto que se pone a sí mismo en el conocimiento depende en realidad de un acontecer previo, anónimo y suprasubjetivo —sea de los destinos del Ser, de la contingencia de la formación de estructuras o del poder generador que una formación de discurso tiene. El logos de ese sujeto que se adueña de sí mismo aparece así como el infortunio de una especialización en falso, tan preñada de consecuencias como llena de equívocos. La esperanza que estos análisis postnietzscheanos despiertan posee siempre el mismo carácter de una difusividad transida de espera. Cuando alguna vez quede desgarrado el vestido de la razón centrada en el sujeto, se derrumbará también el logos que durante tanto tiempo ha dado cohesión a una interioridad apoyada en el poder, hueca hacia adentro y agresiva hacia afuera. Ese logos no tendrá entonces más remedio que rendirse a su otro, sea éste el que fuere.

Una crítica distinta al logocentrismo occidental, menos dramática, pero que puede irse verificando paso a paso, comienza por las propias abstracciones de ese logos exento de lenguaje, universalista y carente de cuerpo. Concibe el entendimiento intersubjetivo como telos inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana y el logocentrismo del pensamiento occidental, extremado en términos de filosofía de la conciencia, como abreviación y distorsión sistemáticas de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa cotidiana pero del que sólo se hace un uso selectivo. Mientras la autocomprensión occidental siguiera concibiendo al hombre como un ser que en su relación con el mundo se caracteriza por el monopolio que representa su capacidad de salir al encuentro del ente, de conocer y manipular objetos, de hacer enunciados verdaderos y llevar a efecto intenciones, la razón, ya sea en el plano ontológico, en el plano de la teoría del conocimiento o en el plano del análisis del lenguaje, queda restringida a una sola de sus dimensiones. La relación del hombre con el mundo experimenta una reducción cognitivista: en el plano ontológico se restringe al mundo del ente en su conjunto (como totalidad de los objetos representables y de los estados de cosas existentes); en el plano de la teoría del conocimiento, a la capacidad de conocer estados de cosas existentes o

Consecuencias: 4

1) - En la Teoría del significado = de Verdad
contra Frege y la teor. lingüística

ampliar la teor. lingüística "en términos
"pragmáticos" (esto es holosemas)

Carácter de la . = el uso comunicativo de un lenguaje
articulado en proposiciones.

Explica la ampliación de la "validez verificada"
con el
control de:

- 1) verdad del enunciado total
- 2) verdad = del acto con relac. al contenido verbal
- 3) verdad del hablante.

de llegar a producirlos mediante una actividad racional con arreglo a fines; y en el plano semántico, al habla constatadora de hechos en que se emplean oraciones asertóricas —y no se permite otra pretensión de validez que la de verdad proposicional, disponible *in foro interno*.

En filosofía del lenguaje este logocentrismo —desde Platón a Popper— ha venido a reducirse a la afirmación de que sólo la función lingüística que la exposición de estados de cosas representa constituye un monopolio humano. Mientras que el hombre comparte con los animales la función apelativa y la función expresiva (Bühler), únicamente la función representativa sería determinante para la razón¹⁶. Sin embargo, basta recurrir a las evidencias que pone a nuestra disposición la reciente etología, y en especial a los experimentos de adquisición (artificialmente inducida) del lenguaje en los chimpancés, para percatarse de que lo que es peculiar a nuestra forma de vida sociocultural y constituye la etapa de una reproducción de la vida que genuinamente podemos llamar social, no es *per se* el empleo de proposiciones, sino el uso comunicativo de un lenguaje proposicionalmente articulado. En filosofía del lenguaje la co-origenariedad e igual dignidad de las tres funciones fundamentales del lenguaje se nos torna evidente en cuanto abandonamos el plano analítico del juicio o de la oración y hacemos extensivo el análisis a los actos de habla, es decir, al empleo comunicativo de oraciones. Los actos de habla elementales ofrecen una estructura en que se entrelazan entre sí los tres componentes: el componente proposicional que sirve a la exposición (o mención) de estados de cosas, el componente ilocucionario que sirve al establecimiento de relaciones interpersonales y finalmente los componentes lingüísticos que dan expresión a la intención del hablante. La clarificación, en términos de teoría del lenguaje, de las complejas funciones lingüísticas que son la exposición de estados de cosas, el establecimiento de relaciones interpersonales y la expresión de las propias vivencias de cada hablante tiene importantes consecuencias (a) para la teoría del significado, (b) para los presupuestos ontológicos de la teoría de la comunicación y (c) para el propio concepto de racionalidad. Aquí me voy a limitar a señalar esas consecuencias en la medida en que (d) resultan inmediata-

¹⁶ K. O. APEL, «Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophischer Tragweite der Sprechakttheorie» (manuscrito), Francfort 1984.

mente relevantes para una nueva orientación de la crítica de la razón instrumental:

a) La semántica veritativa, tal como se ha desarrollado desde Frege a Dummett y Davidson, parte —al igual que la teoría del significado de Husserl— de la suposición logocéntrica de que la referencia de la oración asertórica a la verdad (y la referencia indirecta a la verdad, que caracteriza a la oración intencional que remite a la realización de intenciones) constituye el punto de partida adecuado para la explicación del entendimiento (*Verständigung*) lingüístico. Así, esta teoría llega al principio de que entendemos una oración cuando entendemos las condiciones bajo las que la oración es verdadera. (Para la comprensión de las oraciones intencionales y de las oraciones de imperativo, esa teoría exige, correspondientemente, el conocimiento de las «condiciones de éxito»)¹⁷. La teoría del significado ampliada en términos pragmáticos supera esta fijación a la función representativa del lenguaje. Al igual que la semántica veritativa, la teoría del significado ampliada en términos pragmáticos afirma una interna relación entre significado y validez, pero no reduce esta última a validez veritativa. Pues en correspondencia con las tres funciones fundamentales del lenguaje todo acto de habla puede questionarse en conjunto bajo tres aspectos de validez distintos. El oyente puede negar in toto la manifestación de un hablante, poniendo en cuestión o bien la verdad del enunciado que en ella se afirma (o las presuposiciones de existencia de su contenido proposicional), o bien la rectitud del acto de habla en relación con el contexto normativo de la manifestación (o la legitimidad del propio contexto normativo que se presupone), o bien la veracidad de la intención que el hablante manifiesta (es decir, la concordancia de lo que el hablante piensa con lo que el hablante dice). De ahí que la relación interna de significado y validez afecte al espectro entero de los significados lingüísticos y no solamente al significado de los términos que pueden completarse para formar oraciones asertóricas. No sólo de los actos de habla constatativos, sino de cualquier acto de habla puede decirse que

¹⁷ E. TUGENDHAT, *Einführung in die analytische Sprachphilosophie*, Francfort 1976.

c) En el propio concepto de racionalidad

b) - En los presupuestos ontológicos
de la teoría de comunicación

entendemos su significado cuando conocemos las condiciones bajo las que puede ser aceptado como válido.

b) Pero si no sólo los actos de habla constatativos, sino también los actos de habla regulativos y expresivos van asociados con pretensiones de validez y pueden ser aceptados como válidos o rechazados como inválidos, la conceptualización ontológica propia de la filosofía de la conciencia (que con excepción de Austin también ha sido determinante para la filosofía analítica) resulta ser demasiado estrecha. El «mundo» al que podía referirse el sujeto con sus representaciones u oraciones, se entendió como totalidad de los objetos o estados de cosas existentes. El mundo objetivo es el correlato de todas las oraciones asertóricas verdaderas. Pero una vez que se introduce la rectitud normativa y la veracidad subjetiva como pretensiones de validez análogas a la de verdad, hay que postular para las relaciones interpersonales legítimamente reguladas y para las vivencias subjetivas que hay que atribuir a cada hablante, «mundos» análogos al de los hechos —un «mundo» no sólo para lo «objetivo» con que nos topamos en actitud de tercera persona, sino también un «mundo» para lo «normativo», a lo que nos sentimos obligados en actitud de destinatarios, así como un mundo para lo «subjetivo» que en actitud de primera persona descubrimos u ocultamos ante un público. Con todo acto de habla el hablante se refiere simultáneamente a algo en el mundo objetivo, a algo en un mundo social común y a algo en el mundo subjetivo. La herencia logocéntrica hace sentir todavía su carga en las dificultades terminológicas con que nos topamos a la hora de ampliar en estos términos el concepto ontológico de mundo.

De una correspondiente ampliación ha menester también el concepto fenomenológico, elaborado en especial por Heidegger, de plexos intramundanos de remisiones que constituyen, a espaldas de los participantes en la interacción, el contexto incuestionado de los procesos de entendimiento. Los participantes extraen de este mundo de la vida no sólo patrones de interpretación cuya común aceptación se da por descontada (el saber de fondo de que se nutren los contenidos proposicionales), sino también patrones de interacción normativamente fiables (las solidaridades tácitamente presupuestas en que se apoyan los actos ilocucionarios) y las competencias adquiridas en el proceso de socialización (el trasfondo de las intenciones del hablante).

c) Por «racionalidad» entendemos ante todo la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar conocimiento falible. Mientras las categorías de la filosofía de la conciencia obliguen a entender el saber exclusivamente como saber acerca de algo en el mundo objetivo, la racionalidad tiene su medida en cómo se orienta el sujeto solitario por los contenidos de sus representaciones y enunciados. La razón centrada en el sujeto encuentra su canon en los criterios de verdad y éxito que regulan, en el conocimiento y en la acción racional con arreglo a fines, las relaciones del sujeto con el mundo de objetos posibles o estados de cosas posibles. Empero, en cuanto entendemos el saber como algo comunicativamente mediado, la racionalidad encuentra su medida en la facultad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez enderezadas a ser intersubjetivamente reconocidas. La razón comunicativa encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño o resolución directos o indirectos de las pretensiones de verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva y concordancia o adecuación estéticas¹⁸.

Lo que cabe mostrar analizando la interdependencia de las distintas formas de argumentación, es decir, lo que cabe mostrar con los medios de una lógica pragmática es, pues, un concepto procedimental de racionalidad que, al incluir tanto lo práctico-moral como lo estético-expresivo, es más rico que el concepto de racionalidad con arreglo a fines cortado al talle de lo cognitivo-instrumental. Este concepto es resultado de la explicitación del potencial de racionalidad anclado en la base de validez del habla. Esta racionalidad comunicativa recuerda las anteriores ideas de logos en la medida en que comporta connotaciones relativas a la capacidad de aunar sin coacciones, fundadora de consenso, que posee un discurso en que los participantes superan la subjetividad en que inicialmente se hallan atrapadas sus ideas, para llegar a un acuerdo racionalmente motivado. La razón co-

¹⁸ A. Wellmer ha mostrado que la adecuación (*Stimmigkeit*) de una obra de arte, es decir, lo que cabe llamar lo verdadero del arte, en modo alguno puede reducirse sin más a la autenticidad o veracidad; cfr. A. WELLMER, «Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en L. v. FRIEDEBURG, J. HABERMAS (eds.) *Adorno-Konferenz*, Francfort 1983, 138 ss.

IV.

El proceso de

"mediación"



K.O. Apel - Comunidad y Comunicación, 2 vols -

K.O. Apel - "La transformación de la Filosofía" - 2 vols. - Frankfurt 1973.

Taurus, Madrid, 1985 (1973)

J. Habermas - La lógica de las Ciencias Sociales (1968) -

URV - bibliod

②) - En una nueva orientación
de la crítica de la
razón instrumental

Alfonso Gutiérrez

Ref. 238 04 68

E

municativa se expresa en una comprensión decentrada del mundo.

d) Desde este punto de vista el avasallamiento a que es sometida la naturaleza (y la sociedad) objetivada, así como la autonomía (en el sentido de autoafirmación racional con arreglo a fines) desplegada en términos narcisistas, son momentos *derivados* que se han autonomizado frente a las estructuras comunicativas del mundo de la vida, es decir, de la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento y de las relaciones de reconocimiento recíproco. La razón centrada en el sujeto es *producto de un desgajamiento y usurpación*, producto de un proceso social en cuyo discurso un momento subordinado ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse la estructura del todo. Horkheimer y Adorno describieron el proceso de esta subjetividad que se abruma a sí misma de exigencias y se cosifica a sí misma, en términos parecidos a los de Foucault, como un proceso histórico universal. Pero ambas partes ignoran la profunda ironía de este proceso, que radica en que el potencial de razón comunicativa hubo primero de desencadenarse en las formas de mundos de la vida modernos, para que los desbocados imperativos de los subsistemas económico y administrativo pudieran reobrar sobre la vulnerable práctica comunicativa cotidiana, estableciendo una dominación de lo cognitivo-instrumental sobre los reprimidos momentos de la razón práctica. El potencial de razón comunicativa queda, pues, *a la vez desplegado y distorsionado* en el curso de la modernización capitalista.

La paradójica simultaneidad e interdependencia de ambos procesos sólo podrá aprehenderse una vez que se supere la falsa alternativa que Marx Weber planteó al oponer racionalidad substancial y racionalidad formal. A esta contraposición le subyace el supuesto de que el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, además de privar a la racionalidad de todo contenido tradicional, la vacía también de toda connotación material, quitándole con ello la fuerza con que poder ejercer todavía sobre los mundos de la vida un influjo formador de estructuras que vaya más allá de la organización «racional con arreglo a fines» de los medios. Contra tal cosa, quiero insistir por mi parte en que la razón comunicativa —pese a su carácter puramente procedimental, descargado de toda hipoteca religiosa

y metafísica— queda directamente entretejida con el proceso de la vida social merced al hecho de que los actos de entendimiento adoptan el papel de un mecanismo de coordinación de la acción. El tejido de acciones comunicativas se alimenta de los recursos que a su disposición pone el mundo de la vida y constituye a la vez el *medio* a través del cual se reproducen las formas de vida concretas.

De ahí que la teoría de la acción comunicativa pueda reconstruir (con independencia de toda premisa de filosofía de la conciencia) el concepto hegeliano de totalidad ética. Desencanta a la abisal causalidad de un destino que se distingue del heideggeriano destino del Ser por una *implacable inmanencia*. La dinámica pseudonatural que los plexos de comunicación desgarrados ponen en marcha, mantiene el carácter —a diferencia de lo «ya no rebasable por el pensamiento» que son el acontecer del Ser o el acontecer del poder— de un destino del que *uno mismo es culpable*, aun cuando sólo quepa ya hablar de «culpa» en un sentido intersubjetivo, a saber: en el sentido de producto no querido, de un haber sido presa de relaciones que los agentes que actúan comunicativamente, pese a la conciencia de su responsabilidad individual, no pueden menos de atribuirles a una responsabilidad colectiva. No es casualidad que los suicidios provoquen entre los que se hallan cerca una especie de sacudida que por un instante hace barruntar aun a los más encallecidos la *insoslayable comunidad y corresponsabilidad* de tal destino.

IV

En la teoría de la acción comunicativa, ese proceso circular que enlaza entre sí mundo de la vida y práctica comunicativa cotidiana ocupa el lugar de la mediación que Marx y el marxismo occidental reservaron a la praxis social. En esta praxis social la razón históricamente situada, corporalmente encarnada, confrontada con la naturaleza, entraría en mediación con su otro. Si ahora es la acción comunicativa la que ha de hacerse cargo de estas mismas funciones de mediación, la teoría de la acción comunicativa atrae sobre sí la sospecha de no representar otra cosa que *otro tipo* de filosofía de la praxis. Pues ambas, en efecto, tienen por objeto resolver la misma tarea: la de entender la

praxis racional como una razón concretizada en la historia, la sociedad, el cuerpo y el lenguaje.

Ya vimos cómo la filosofía de la praxis sustituye la autoconciencia por el trabajo y cómo se ve después atrapada en las cadenas del paradigma de la producción. La nueva versión de la filosofía de la praxis, desarrollada en el círculo de la fenomenología y la antropología, que cuenta con los medios del análisis husserliano del mundo de la vida, ha aprendido de la crítica al productivismo marxiano. Relativiza el puesto del trabajo y se aplica a la aporética tentativa de dar acomodo, en unas relaciones sujeto-objeto de tipo *distinto*, a la exteriorización del espíritu subjetivo, a la temporalización, socialización y materialización de una razón situada. Al servirse de los medios de pensamiento que la fenomenología y la antropología ponen a su disposición, la renovada filosofía de la praxis renuncia a ser original precisamente en un punto en que no puede permitírselo: en la determinación de la praxis como un proceso de mediación racionalmente estructurado. Pues con tal renuncia se somete a las categorías dicotomizadoras propias de la filosofía del sujeto; la *historia* es proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos aherrojados y hechos en el proceso histórico (Sartre); la *sociedad* aparece como una red objetiva de relaciones, que, o bien se encasqueta como orden normativo sobre la cabeza de los sujetos ya transcendentalmente armonizados entre sí (A. Schütz) o bien, como orden instrumental, es producida por ellos mismos en la lucha en que se objetivan unos a otros (Kojève); el sujeto, o bien se encuentra ya a sí mismo céntricamente situado en su *cuerpo* como corporalidad vivida (Merleau-Ponty) o bien se las ha «excéntricamente» acerca de ese cuerpo en tanto que cuerpo físico como si se tratara de un objeto (Plessner). El pensamiento ligado a la filosofía del sujeto no puede salvar estas dicotomías sino que oscila sin remedio de un polo a otro, como lúcidamente diagnosticó Foucault.

Ni siquiera el giro lingüístico de la filosofía de la praxis conduce a un cambio de paradigma. Los sujetos hablantes son, o bien señores o bien pastores de su sistema de lenguaje. O bien se sirven del lenguaje en términos de creación de sentido, para alumbrar innovadoramente su mundo, o bien se mueven ya siempre dentro del horizonte de la apertura o alumbramiento del mundo que el propio lenguaje se cuida de efectuar para ellos.

dentro de un horizonte sometido por los demás a mudanzas que acaecen a espaldas de los sujetos —el lenguaje como medio de una praxis creadora (Castoriadis) o como acaecer de la diferencia (Heidegger, Derrida).

Con su teoría de la «institución imaginaria» Castoriadis puede, merced a que articula su enfoque en términos de teoría del lenguaje, proseguir la filosofía de la praxis con notable desparpajo. Para restituir al concepto de praxis social su fuerza revolucionaria y un contenido normativo, ya no concibe la acción en términos expresivistas, sino en términos poético-demiúrgicos —como creación a partir de la nada de formas absolutamente nuevas y únicas, de las que cada una de ellas abre un horizonte de sentido que no puede compararse con los demás. El garante del contenido racional de la modernidad —es decir, del contenido que constituyen la autoconciencia, la autorrealización auténtica y la autodeterminación en solidaridad—, Castoriadis se lo representa como una fuerza imaginaria creadora de una red simbólica. Ésta viene a quedar preocupantemente próxima al abisal operar del Ser. Al cabo entre la «institución» voluntarista y el fatalista «destino del Ser» sólo se da ya una diferencia retórica.

Según Castoriadis la sociedad se escinde, lo mismo que la subjetividad transcendental, en lo generante y lo generado, en lo instituyente y lo instituido,virtiéndose el flujo de lo imaginario creador de sentido en las cambiantes imágenes lingüísticas del mundo. Esta creación ontológica de totalidades de sentido absolutamente nuevas y siempre distintas y únicas acaece como un destino del Ser; no se ve cómo este *demiúrgico poner en obra* verdades históricas podría transformarse en el *proyecto revolucionario* que sería la praxis de unos individuos que actúasen conscientemente, autónomos, que se realizasen a sí mismos. Autonomía y heteronomía sólo parecen poder medirse en último término por la autenticidad de la autotransparencia de una sociedad que no oculta su origen imaginario bajo proyecciones extrasociales y que se sabe explícitamente como sociedad autoinstituyente. Sólo que —¿quién es el sujeto de este saber? Para la revolución de la sociedad cosificada Castoriadis no conoce otro motivo que la decisión existencialista— «porque así lo queremos»; pero entonces es menester a su vez preguntar quien puede ser este «nosotros» de la voluntad radical, si los individuos socializados son simplemente «instituidos» por lo imaginario social.

Castoriadis acaba como empezó Simmel: pensando en términos de filosofía de la vida¹⁹.

Esta consecuencia es fruto del concepto de lenguaje que Castoriadis toma, así de la hermenéutica como del estructuralismo. Lo mismo que Heidegger, Derrida y Foucault, cada uno a su manera, también Castoriadis parte de que entre el lenguaje y las cosas a que nos referimos al utilizarlo, entre el carácter constituyente que la comprensión del mundo posee y lo intramundano constituido se da una diferencia ontológica. Esta diferencia significa que el lenguaje abre el horizonte de sentido dentro del cual los sujetos cognoscentes y agentes interpretan estados de cosas, es decir, se topan con cosas y hombres y hacen experiencias en el trato con ellos. La función de apertura de mundo que el lenguaje posee es pensada por analogía con las operaciones generativas de la conciencia trascendental; eso sí, previa deducción del carácter meramente formal y supratemporal de ésta última. La imagen lingüística del mundo es un apriori concreto y un apriori histórico; fija, de modo ya irrebalsable, perspectivas de interpretación materiales y variables. Y sobre todo, la comprensión del mundo, en su función constituyente, está sujeta a cambios que son independientes de aquello que los sujetos, a través de los estados interpretados a la luz de esta precomprensión, experimentan en el mundo, de aquello que pueden *aprender* en su trato práctico con lo intramundano. Ya se interprete este cambio metahistórico de las imágenes lingüísticas del mundo como Ser, como «différance», como poder, o como imaginación, y se lo llene con las connotaciones de una experiencia mística de salvación, de un estremecimiento de raíz estética, del tormento y suplicio del cuerpo o de la embriaguez creadora, a todos estos conceptos es común una peculiar *desconexión* entre la productividad del lenguaje, creadora de horizontes, y *las consecuencias de la praxis intramundana*, que vendría totalmente prejuzgada por el sistema de lenguaje. Queda excluida toda interacción entre el lenguaje abridor de mundo y los procesos de aprendizaje que se producen en el mundo.

En este aspecto la filosofía de la praxis siempre se había distinguido tajantemente de todo linaje de historicismo lingüístico. Pues la filosofía de la praxis entiende la producción social

¹⁹ Cfr. más abajo el excursus sobre Castoriadis, págs. 387 ss.

como proceso de autogeneración de la especie, y la transformación de la naturaleza externa que el trabajo efectúa, como impulso para una transformación, por vía de aprendizaje, de la propia naturaleza de los individuos. El mundo de las ideas, a cuya luz los productores socializados interpretan en cada caso la naturaleza históricamente moldeada con que se encuentran, cambia también por su parte en función de los procesos de aprendizaje ligados a la actividad transformadora. *La práctica intramundana* no debe en modo alguno estos *efectos formadores de mundo* a una dependencia mecánica de la superestructura respecto a la base, sino a dos hechos bien simples: el mundo de las ideas es el que hace posible determinadas interpretaciones de la naturaleza a la que los agentes se enfrentan y elaboran en términos de cooperación social; pero ese mundo queda afectado a su vez por procesos de aprendizaje que el trabajo social pone en marcha. Frente al historicismo lingüístico que hipostatiza la fuerza abridora de mundo que posee el lenguaje, el Materialismo Histórico, así como después el pragmatismo y el estructuralismo genético, cuentan con una conexión dialéctica entre estructuras de la imagen del mundo que posibilitan por vía de precomprensión la praxis intramundana, por un lado, y procesos de aprendizaje que van dejando su poso en la mudanza de estructuras de la imagen del mundo, por otro.

Esta interacción tiene su origen en una interna conexión de sentido y validez, que no anula, empero, la diferencia entre ambos. El sentido no puede acabar engullendo la validez. Heidegger, en una especie de cortocircuito conceptual, identifica la apertura de horizontes de sentido con la verdad de las manifestaciones dotadas de sentido; pero son sólo las *condiciones* de la validez de las manifestaciones o emisiones las que cambian al hacerlo el horizonte de sentido —tras el cambio, la nueva precomprensión ha de *acreditarse* a sí misma en la experiencia y trato con aquello que nos resulta accesible dentro de su horizonte. Sin embargo, la filosofía de la praxis no puede sacar provecho de la superioridad que en este aspecto posee, porque con el paradigma de la producción, como hemos visto, elimina del espectro de validez de la razón cualquier dimensión que no sea la de la validez veritativa y la de efectividad. Según eso, lo que se aprende en la praxis intramundana sólo puede acumularse en el despliegue de las fuerzas productivas. En esta estrategia conceptual de tipo productivista ya no puede darse acomodo al

contenido normativo de la modernidad; a lo sumo se lo puede seguir utilizando, aunque sin dar razón de él, para cercar, en el ejercicio de una dialéctica negativa que mantiene vivo el gesto de acusación, la racionalidad con arreglo a fines coagulada en totalidad.

Puede que sea esta problemática consecuencia la que haya movido a Castoriadis a confiar el contenido racional del socialismo, es decir, de una forma de vida que posibilite la autonomía y la autorrealización en solidaridad, a un demiurgo creador de sentido, que se sitúa allende la diferencia entre sentido y validez y que ya no se ve remitido a la acreditación profana de sus creaciones. Perspectiva muy distinta es la que resulta si asentamos el concepto de praxis, no sobre el trabajo sino sobre la acción comunicativa. Entonces nos percatamos de las interdependencias que en todo lo ancho del espectro de validez se dan entre los sistemas de lenguaje abridores de mundo y los procesos de aprendizaje intramundanos —los procesos de aprendizaje ya no se canalizan sólo a través de procesos de trabajo social, y, en última instancia, a través del trato cognitivo-instrumental con una naturaleza objetivada. Pues en cuanto abandonamos el paradigma de la producción, tenemos que afirmar una interna conexión entre sentido y validez para todo el espectro de significado y no sólo para el segmento de significado que son las expresiones lingüísticas que entran en oraciones asertóricas e intencionales. En la acción comunicativa, que obliga a tomar también posturas de afirmación o negación frente a las pretensiones de validez que son la rectitud y la veracidad y no sólo a reaccionar a las pretensiones de verdad y eficiencia, el saber de fondo que el mundo de la vida suministra, queda expuesto en toda su latitud a un test permanente; y, por tanto, el apriori concreto que son los sistemas de lenguaje abridores de mundo queda sometido a una revisión indirecta (que alcanza hasta los más ramificados y lejanos presupuestos ontológicos) a la luz del trato con lo intramundano.

Esta manera de ver las cosas no significa que la interna relación entre sentido y validez quede ahora disuelta por el lado opuesto y engullida en la dimensión de la validez. La potencia creadora de sentido, que hoy en buena parte parece haberse contraído al ámbito de lo estético, mantiene la contingencia característica de las fuerzas verdaderamente innovadoras.

V

Más serio es el reparo de si con el concepto de acción comunicativa y de pretensiones de validez universalistas, dotadas por tanto de la capacidad de trascender límites temporales y locales, no se establece de nuevo un idealismo que sería incompatible con las convicciones naturalistas del Materialismo Histórico. Un mundo de la vida que ha de reproducirse sólo a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, ¿no queda cercenado de sus procesos de reproducción material? Naturalmente que la reproducción material de un mundo de la vida se efectúa a través de los resultados y consecuencias de las acciones enderezadas a la realización de fines, con las que sus miembros intervienen en el mundo. Pero estas acciones instrumentales están entrelazadas con las comunicativas, por cuanto representan la ejecución de planes que quedan ligados con los planes de otros participantes en la interacción a través de definiciones comunes de la situación y de procesos de entendimiento. Por esta vía también las soluciones de problemas obtenidas en la esfera del trabajo social quedan conectadas con el medio que es la acción orientada al entendimiento. También la teoría de la acción comunicativa cuenta, pues, con que la reproducción simbólica del mundo de la vida está retroalimentativamente conectada con su reproducción material.

Tarea algo menos simple es salir al paso de la sospecha de que con el concepto de una acción orientada por pretensiones de validez se introduce subrepticamente de nuevo el idealismo de la razón pura, de la razón no-situada y se restablecen, aunque de forma distinta, las dicotomías entre el ámbito de lo trascendental y el ámbito de lo empírico. Ya Hamann había hecho a Kant la objeción de «purismo de la razón».

No existe una razón pura que sólo a posteriori se vistiera trajes lingüísticos. La razón es a nativitate una razón encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida²⁰.

En la medida en que los planes de acción de los diversos actores se concatenan en el tiempo histórico y a lo largo y ancho

²⁰ Agradezco las sugerencias de Charles TAYLOR a este respecto; cfr. ahora sus *Philosophical Papers*, tomos 1 y 2, Cambridge 1985.

del espacio social a través de una utilización del lenguaje orientada al entendimiento, las tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, cobran, aunque permanezcan implícitas, un significado clave para la *práctica cotidiana*. El acuerdo alcanzado comunicativamente, que se mide por el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, posibilita la concatenación de interacciones sociales y de contextos del mundo de la vida. Pero las pretensiones de validez tienen una doble haz; como pretensiones trascienden todo contexto local; simultáneamente, para poder ser portadoras de un acuerdo entre los participantes en la interacción, capaz de tener efectos coordinadores, han de entablarse y reconocerse fácticamente aquí y ahora. El momento trascendente que es la validez *universal* rompe toda provincialidad; el momento de vínculo que comportan pretensiones de validez aceptadas aquí y ahora las convierte en portadoras de una práctica cotidiana *ligada al contexto*. Los agentes que actúan comunicativamente, al entablar con sus actos de habla pretensiones de validez, se apoyan en cada caso en un potencial de razones susceptibles de ser puestas en tela de juicio. Con ello los procesos *fácticos* de entendimiento llevan inscrito un momento de *incondicionalidad* —la validez que pretenden se distingue de la simple validez social o vigencia de una praxis en que fácticamente se ha crecido, y, sin embargo, sirve a ésta como fundamento del consenso sobre que estriba la interacción. La validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende los espacios y los tiempos; «*elimina*» *espacio y tiempo*, pero tal pretensión se entabla en cada caso *aquí y ahora*, en contextos determinados, y se acepta o se rechaza con consecuencias fácticas para la acción. K. O. Apel habla plásticamente de un entrelazamiento de la comunidad real con la comunidad ideal de comunicación²¹.

La práctica comunicativa cotidiana se ha, por así decirlo, reflexivamente acerca de sí misma. Ciertamente que esta «reflexión» ya no es asunto de un sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo en actitud objetivante. Esta reflexión prelingüística-solitaria queda sustituida por la estratificación de acción y discurso inscrita en la acción comunicativa. Pues las pretensiones

²¹ K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Francfort 1973, tomo II, 358 ss.; cfr. también mi respuesta a M. Hesse, en J. THOMPSON, D. HELD (eds.), HABERMAS, *Critical-Debates*, Londres 1982, 276 ss.

de validez fácticamente planteadas remiten directa o mediatamente a argumentaciones en que puedan ser sometidas a examen y llegado el caso pueda tomarse resolución acerca de ellas. Esta disputa argumentativa acerca de pretensiones de validez abordadas en actitud hipotética puede describirse como forma de reflexión de la acción comunicativa —mas esta reflexión de la acción comunicativa sobre sí misma puede prescindir de aquella necesidad de objetivación y autoobjetivación, de que se hacen eco las categorías de la filosofía del sujeto. Pues en el plano reflexivo el enfrentamiento entre proponentes y oponentes reproduce esa forma básica de relación intersubjetiva por la que la relación del hablante consigo mismo queda mediada ya siempre por la relación realizativa (*performative*) con un destinatario. La tensa compenetración de lo ideal y lo real se muestra también y de forma particularmente clara en el propio discurso. Con la entrada en una argumentación los participantes no pueden menos de suponerse recíprocamente un cumplimiento suficiente de las condiciones de una situación ideal de habla. Y sin embargo, saben que el discurso nunca puede quedar definitivamente «purificado» de motivos que siguen operando en el trasfondo ni de coacciones ejercidas por la acción. De modo que en los discursos no podemos prescindir de la *suposición* de estarnos moviendo en un habla totalmente purificada y, sin embargo, tenemos que contentarnos con un habla «impura».

Al final de la lección quinta indiqué que la interna conexión entre contextos de justificación y contextos de descubrimiento, entre validez y génesis, nunca se rompe del todo. La tarea de justificación, es decir, la crítica de las pretensiones de validez ejercida desde la perspectiva del participante no puede separarse en último término de la consideración genética que desemboca en una crítica a la mezcla ideológica de pretensiones de poder y de pretensiones de verdad, ejercida desde la perspectiva de tercera persona. La historia de la filosofía viene dominada desde Demócrito y Platón por dos impulsos contrapuestos. Los unos destacan sin miramientos la capacidad de trascender que la razón posee merced a su poder de abstracción y la incondicionalidad emancipadora que posee lo inteligible, mientras que los otros tratan de desenmascarar en términos materialistas el ilusorio purismo de la razón.

Por el contrario el pensamiento dialéctico tomó a su servicio la fuerza subversiva del materialismo para socavar esta falsa

alternativa. A la expulsión de todo lo empírico del reino de las ideas el materialismo no responde simplemente con una sarcástica reducción de los nexos de validez a nexos de poder que se impongan a espaldas de ese reino. La teoría de la acción comunicativa ve más bien la dialéctica de saber y no saber inserta en la dialéctica de entendimiento logrado y entendimiento fallido.

La razón comunicativa se hace valer en la fuerza de vínculo que poseen el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento recíproco; circunscribe a la vez el universo de una forma de vida común. Dentro de ese universo lo irracional no puede separarse de lo racional al modo como según Parménides el no saber puede separarse de aquel saber que, a fuer de absolutamente afirmativo, domina sobre la nada del error. Siguiendo a Jakob Böhme y a Isaak Luria, Schelling insiste con razón en que el error, el crimen y el engaño no son irracionales, sino formas de manifestación de una razón *perversa*. La violación de las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad afecta al todo que el lazo de la razón transe. No existe ninguna posibilidad de huida, no existe ningún afuera para los pocos que están en la verdad y que se distinguirían de los muchos, de los que permanecen atrapados en la tiniebla de la obcecación, como el día se distingue de la noche. Una violación de las estructuras de la convivencia racional, estructuras que todos tienen que dar por supuestas, afecta a todos por igual. Esto es lo que tenía en mientes el joven Hegel al hablar de una totalidad ética que queda destruida por el acto del criminal y que sólo puede quedar restituida en su integridad cuando los afectados se percatan de la *indivisibilidad* del dolor causado por la mutua alienación. Esta misma idea guía a Klaus Heinrich en su confrontación de Parménides y Jonas.

En la idea del pacto que Yahvé cierra con el pueblo de Israel, está contenida ya en germen la dialéctica de traición y poder vengador: «Mantener el pacto con Dios es el símbolo de la fidelidad, romper este pacto el modelo de la traición. Mantenerse fieles a Dios significa mantener la fidelidad (en sí y en los demás —y en todos los ámbitos del ser) al ser que da la vida. Negar esa fidelidad en cualquiera de los ámbitos del Ser, es romper el pacto con Dios y traicionar el propio fundamento de uno... De ahí que la traición a los otros sea a la vez traición a uno mismo, y toda protesta contra la traición no es sólo una protesta en nombre propio sino a la vez en nombre de los demás... La idea de que potencialmente todo ente es "firmante del pacto" es, en la lucha

contra la traición, también contra lo que me traiciona y se traiciona a sí mismo, el único contrapeso a la resignación estoica que ya formula Parménides al establecer un corte entre los sapientes y la necedad de los muchos. El concepto de "ilustración" que nos es familiar no es pensable sin el concepto de una comunidad potencialmente universal de pacto contra la traición»²². Fueron Peirce y Mead los que en forma de una teoría consensual de la verdad y una teoría de la sociedad planteada en términos de teoría de la comunicación dieron rango filosófico a este motivo religioso. La teoría de la acción comunicativa conecta con esta tradición pragmatista; también ella, al igual que Hegel en su temprano fragmento sobre el crimen y el castigo, se deja guiar por una intuición que en términos del Nuevo Testamento podría expresarse así: en el desasosiego de la vida real se incubaba una ambivalencia que se debe a la dialéctica de traición y violencia punitiva a que la traición da lugar²³.

Fácticamente, en modo alguno podemos cumplir siempre (y ni siquiera a menudo) esos inverosímiles presupuestos pragmáticos de los que, sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana *no tenemos más remedio* que partir —y por cierto en el sentido de una coerción trascendental. De ahí que las formas socioculturales de vida estén bajo las restricciones estructurales de una razón comunicativa *siempre desmentida*, a la que simultáneamente, empero, no tenemos más remedio que *suponer*.

Pero la razón que opera en la acción comunicativa no está sólo sujeta a restricciones, por así decirlo, externas, situacionales; sus propias condiciones de posibilidad la obligan a ramificarse en las dimensiones del tiempo histórico, del espacio social y de las experiencias centradas en el cuerpo. Pues el potencial racional del habla está entretejido con los *recursos* que ofrece el particular mundo de la vida en que en cada caso nos movemos. En la medida en que el mundo de la vida cumple la función de suministrar recursos, tiene el carácter de un saber intuitivo, incommoviblemente cierto y holístico que no puede problematizarse a voluntad —y que en este sentido no representa ningún «saber» en sentido estricto. Esta amalgama de suposiciones de

²² K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Francfort 1964, 20; cfr. también K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, Francfort 1966.

²³ H. BRUNKHORST, «Kommunikative Vernunft uns rächende Gewalt», *Sozialwiss Literatur-Rundschau*, cuaderno 8/9, 1983, 7 ss.

INTRODUCCIÓN
A
LA
COMUNICACIÓN

Curso de 15 Semanas
para alumnos americanos

Exponer las varias teorías! con relación a la Sociedad como punto de referencia
pero ignora el sujeto.

Robert D. McPhee 1996
no vive en que universidad.

Tome 2 libros obligatorios:

- William Hanks: Language and Communicative Practices. Ed
Westview. 1996.
- W. Barnet Pearce: Communication and Human Condition
Southern Ill. Univ. Press 1989.

¡quiero la lectura de un 3er
Stephen Littlejohn: Theories of Human Communication - Ed.
Wadsworth, - 1992 - (4ª Ed)

Syllabus for Communication 768

Communication 768

Seminar in Theories of Speech Communication

Fall, 1996

Section 1

116 Merrill Hall

6:30-9:10 PM TUES.

Robert D. McPhee

219 Johnston Hall or 148 Merrill Hall

229-4264 or 4261

Department of Communication

Office Hours: 9:00-11:00 Mon & Wed in 148MER, or by appointment.

Email address: mcphee@csd.uwm.edu or use my [WWW page](#).

Texts: There are two assigned texts (plus a suggested one) for the course, available at Follett's Book Store: Assigned are William Hanks, Language and Communicative Practices (Westview, 1996) and W. Barnett Pearce, Communication and the Human Condition (Southern Ill. U. Press, 1989); suggested is Stephen Littlejohn's Theories of Human Communication, 4th Ed., Wadsworth, 1992 (mainly a background supplement). Another text that you will need to read is the summary of traditional empirical theory-building used for the undergraduate theory course (available at Clark Graphics on Oakland Avenue). Most of the reading for the course, though, will consist of articles which will be placed on reserve at the library.

1
2
3

Course Objective: We will focus in this course mainly on the relatively abstract theoretic perspectives which are assumed by contemporary communication researchers. These perspectives guide researchers in formulating research problems, in constructing theories and/or other solutions to the problems, and in designing research to help construct or test their solutions. If this course is successful, you will be able to (1) State and elaborate the main ideas of each perspective, and state the strengths, weaknesses, main arguments for and against, and some examples for each, (2) Use each perspective to critique or reformulate theories of and research about communication, and (3) Describe and evaluate some important theoretical works of our field.

Our focus will be on the "scientific", rather than the "humanistic" or "rhetorical", side of the discipline (though as time goes on this distinction means less and less.) Going in rough historical order, we will start with what I call the "traditional" empirical view of communication theory, examine parts and examples of such theories, and discuss and practice how to build and extend theories. Then we will discuss the most popular "rival" view, the interpretive perspective. Our third main focus will be critical theory, including work influenced by Marx and some currents of feminism. Fourth, we will survey some positions which integrate, challenge, and go beyond these standard perspectives: postmodernism (which will be a rug under which are swept structuralism, especially post-structuralism, cultural studies, and some feminist views), and synthetic views, and structuration theory. Finally, we will talk through some of the key argumentative clashes between these positions. This survey will take about 10 weeks of the course; during the last 3 or 4 weeks we will discuss some major works on a variety of theoretical issues.

Graded Assignments: The grade for this course will be based on three main evaluations. First will be general class participation, which will involve mainly my subjective impression of your

reading-based, non-obstructive contributions to class discussion. I will often pass out discussion questions to guide and give warning of discussion directions. Attendance, timely reading, attendance at colloquia by outside speakers, etc., may also be taken into account. You will also be asked to respond in class once or perhaps twice to assigned readings. Often the responses will be reports, with handout outlines, on articles assigned by me, that are supplementary to the class reading list for the week they are assigned. A second basis for grade will be a series of 3 short (3-5 pp.) papers that allow demonstration of the skills this class is aimed to build. Such papers will be due at various times throughout the term. For at least the first paper, you will be allowed to revise and resubmit for almost full credit. The third type of graded work for the course is a final exam, which will cover the most important themes of the course. The grade will depend about 30% on class participation, 30% on the three short papers, and 40% on the final exam.

10 The first short paper will involve briefly describing and extending a social science theory. Some short descriptions of some theories you can do this with will be placed on reserve, and I will hand out a list
 20 of them. The second paper will demand that you choose one perspective, and accurately review and respond to the criticisms of it covered in our "Debates" section. The third short paper will demand
 30 that you comment on and/or apply some of Hanks' ideas to a communication theory or perspective that you like, or otherwise discuss the Hanks text.

Short List of Weeks and Topics:

1. 9/3--Course Introduction
 2. 9/10--Traditional Empiricism
 3. 9/17--Traditional Theory Construction; start the Interpretive Perspective
 4. 9/24--The Interpretive Perspective continued
 5. 10/1--Discuss Theory Construction Exercise; begin Critical Theory
 6. 10/8--Critical Theory continued
 7. 10/15--Postmodernism
 8. 10/22--Synthetic Perspectives; The Theory of Structuration
 9. 10/29--Structuration Theory continued, and begin Debates.
 10. 11/5--The Debates, especially about the Nature of Science
 11. 11/12--Debates, about the Nature of Humans and Social Interaction
 12. 11/19--Theoretic Bases of Communication--Hanks
 13. 11/26--Theoretic Bases cont'd.
 14. 12/3--Hanks, cont'd, and Pearce's Perspective
 15. 12/10--Pearce, cont'd, and Review.
- Final Exam--12/17, usual time, usual place.

Communication 768 Schedule of Topics and Readings.

Meeting 1--9/3--Introduction (Primera Semana)

Meeting 2--9/10--Traditional Empirical Theory (Segunda Semana)

1. A. Bochner, "Perspectives on Inquiry: Representation, Conversation, and Reflection," in **Handbk of Interpers Comm**, eds. M. Knapp & G. Miller, Sage, '85, 27-57.
2. R. McPhee, Reader (for Comm. 260), available at Clark Graphics, all, but esp. Chapters 3, 4, 5, 6, 7, 8.
3. C. R. Berger & R. J. Calabrese, "Some Explorations in Initial Interaction and Beyond: Towards a Developmental Theory of Interpersonal Communication," **Human Comm Research** 1, 1975, 99-112.

(Optional/review: Littlejohn text, Ch. 1 & 2; W. Douglas, "Uncertainty, Information-seeking, and Liking During Initial Interaction," **Western Jnl of Speech Comm** 54, 1990, 66-81.)

---*Articles for Individual Reports:

- A. W. Gudykunst and T. Nishida, "Attributional Confidence in Low- and High-Context Cultures," **Human Comm Research**, 12, 4, 1986, 525-549.
- B. W. Douglas, "Expectations about Initial Interaction: An Examination of the Effects of Global Uncertainty," **HCR**, 17, 1991, 355-384.

* For a Website that links to discussions of many of the theorists we will study this term, including traditionalism critics Feyerabend and realist Bhaskar, plus Heidegger, Habermas, Foucault, Lyotard, and Bakhtin, [click here](#). D

* Additional Literature: On the modes of inquiry: see J. Habermas, **Knowledge and human interests**, Boston: Beacon, 1971. An influential alternative scheme is presented by G. Burrell and G. Morgan, **Sociological paradigms and organizational analysis**, London: Heinemann, 1979. A rigorous review of assumptions underlying communication concepts is L. Grossberg, "Language and theorizing in the human sciences," in N. Denzin, ed., **Studies in symbolic interaction**, Vol. 2, Greenwich, CT: JAI Press, 1979. Another useful analysis of the modes and their interaction is T. Johnson, C. Dandeker, & C. Ashforth, **The structure of social theory**, Macmillan, 1984.

1. On traditional approaches to social theorizing: A quick overview is S. Chaffee & C. Berger's "What Communication Scientists Do," in their edited **Handbook of comm science**, Sage, 1987, 99-122. A classic, accessible text is E. Nagel's **The structure of science**, Harcourt, Brace, & World, 1961. The definitive summary of the "Received View" and its flaws is F. Suppe's **The structure of scientific theories**. Another less formal summary and attack is L. Kolakowski's **The alienation of reason**. On the values/contributions of theory see R. Merton, **On theoretical sociology**, Free Press, 1968, Ch. 2 and 3, and A. Kukla, "Nonempirical issues in psychology," **American Psychologist** 44:785-794, 5/89. Recent defenses of empiricism worthy of note include D. Thomas, **Naturalism and social science**, Cambridge, 1979; R. Collins, "Sociology: Proscience or Antiscience," (assigned in wk 10 below); J. Turner, "Analytical theorizing," in J. Turner and A. Giddens, eds., **Social Theory Today**, Stanford, 1986;

and essays by D'Amato, Turner, and Collins (in S. Seidman and D. Wagner, Postmodernism and Social Theory, Blackwell, 1992).

2
= On theory construction P. Reynolds, A primer in theory construction, Bobbs-Merrill, 1971--an old, simple classic; newer is B. Cohen, Developing sociological knowledge: theory and method, Nelson-Hall, 1989; for fairly old reviews, see V. McDermott, "The literature on classical theory construction," HCR 2, 1, 1975, 83-103; and R. McPhee and D. Cushman, "Attitudes, Behaviors, and Messages: An Introductory Overview," in Cushman and McPhee, eds., The Message-attitude-behavior Relationship, 1980, Academic, 1-43.

3
= On realist philosophy applicable to traditionalist postures, see R. Harre, The Principles of Scientific Thinking and especially Harre and E. Madden, Causal Powers, 1975, Rowman and Littlefield; Roy Bhaskar, A Realist Theory of Science, Leeds Books, 1975; and for another current of accessible realism, Edward McKinnan, The Problem of Scientific Realism, Appleton-Century-Crofts, 1972, and J. Leplin, (ed.) Scientific Realism, U. of California Press, 1984. For application of this position to support cognitivism, see Sally Planalp and Dean E. Hewes, "A Cognitive Approach to Communication Theory: Cogito Ergo Dico," in Comm Yearbook 5, ed. M. Burgoon, ICA/Transaction, 1975, 49-77.

4
= On relational theories P. Watzlawick, J. Beavin, & D. Jackson, Pragmatics of Human Communication, Norton, 1967; G. Bateson, Steps to an Ecology of Mind and Mind and Nature: A Necessary Unity, Dutton, 1979; and see Edna Rogers, "Relational Communication Processes and Patterns," in B. Dervin et al, eds., Rethinking Communication, Vol. 2: Paradigm Exemplars, Sage, 1989, 280-290.

5
= The definitive account of attacks and alternative developments since Kuhn is Suppe's Structure of Scientific Theories. An earlier and perhaps stronger position is S. Toulmin, Philosophy of Science and Foresight and Understanding; and for a set of original readings, S. Harding (ed.), Can Theories be Refuted?. A social-science oriented review is A. Giddens, "Positivism and its Critics," Studies in Social and Political Theory, Basic Books, 1977, 29-88. For a concrete critique of commitment to paradigm, see Anthony G. Greenwald, A. Pratkanis, M. Leippe, and M. H. Baumgardner, "Under What Conditions Does Theory Obstruct Research Progress?" Psychological Review 93:216-229 (1986).

6
= The strong post-Suppe currents of relevant philosophy-of-science literature are many. My list would include 'realism'; 'structuralism'--see W. Stegmuller, The Structure and Dynamics of Theories; 'the network model of theories'--M. Hesse, The Structure of Scientific Inference and later works; the sociology of science; and the rhetoric of science and social science--for a range of positions see Richard Rorty, "Science as Solidarity," in John S. Nelson, Allan Megill, and Donald N. Mcloskey, eds., The Rhetoric of the Human Sciences, U. of Wisconsin, 1987, 38-52, and indeed the whole book.

7
= On 'pragmatism' see Rorty, esp. Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge, 1989. On relativism, see two collections: Relativism: Cognitive and Moral, ed. J. Meiland and M. Krausz, U. of Notre Dame Press, 1982, and Relativism:

Interpretation and Confrontation, ed. M. Krausz, Notre Dame, 1988.

- 8
= A pretty up-to-date summary and bibliography of URT material is C. Berger & W. Gudykunst, "Uncertainty and Communication," in **Progress in Communication Sciences**, Vol. X, Ablex, 1991, 21-66. A very good research article on the preconditions of uncertainty reduction is K. Kellerman & R. Reynolds, "When Ignorance is Bliss: The Role of Motivation to Reduce Uncertainty in Uncertainty Reduction Theory," **HCR**, 17, 1990, 5-75. Another, with great relevance but often undiscussed, is C. Berger and K. Kellerman, "To Ask or Not to Ask: Is That a Question?", in R. Bostrom, ed., **Comm Yearbook** 7, Sage, 1983, pp. 342-368. Another recent article is T. Grove and D. Werkman, "Conversations with Able-Bodied and Visibly Disabled Strangers," **HCR** 17:507-534 (1991). A relevant direction of current development is described in Kellermann & Berger's "Acquiring Social Information," in J. Daly & J. Weimann, eds., **Strategic Interpersonal Communication**, L. Erlbaum, 1994, 1-31.

30

Meeting 3--9/20--^{3a semana} "Traditional" Theory Construction (& URT); Begin on the Interpretive Perspective.

1. M. Sunnafrank (and debate), "Predicted Outcome Value During Initial Interactions: A Reformulation of Uncertainty Reduction Theory," **Human Comm Research** 13, 1986, 3-40.
2. R. McPhee, "A realist revision of uncertainty reduction theory," unpublished, 1993. = el profesor V. Inlat
3. C. Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in **The Interpretation of Cultures**, Basic Books, 1973, 3-30.

---*Individual Reports: A. S. Deetz, "Conceptualizing Human Understanding: Gadamer's Hermeneutics and American Communication Studies," **Comm. Quarterly** 26, 2, 1978, 12-23.

49

Week 4--9/24--The Interpretive Perspective, Cont'd. Assigned Readings:

1. Gerry Philipsen, "Speaking 'Like a Man' in Teamsterville: Cultural Patterns of Role Enactment in an Urban Neighborhood," and "Reflections on Speaking 'Like a Man' in Teamsterville," pp. 11-26 in D. Carbaugh, **Cultural Communication and Intercultural Contact**, L. Erlbaum, 1990; original in **Communication Monographs** 48:301-317, 1981.
2. D. Carbaugh & S. Hastings, "A Role for Communication Theory in Ethnography and Cultural Analysis," **Comm Theory** 2:156-165, 5/92.
3. M. Coulthard, "Conversational Analysis," **An Introduction to Discourse Analysis**, New Edn., London: Longman, 1985,
4. E. Schegloff, G. Jefferson, & H. Sacks, "The Preference for Self-Correction in the Organization of Repair in Conversation," **Language** 53, 1977, 361ff.

---*Individual Reports: * A. E. Schein, "Organizational Culture," **American Psychologist** 45:109-119, 2/90.

For a Website that briefly recounts the history, variety, and nature of hermeneutics, [click here](#).

* For a Website that includes an explanation and an example of ethnography-of-communication research, [click here](#).

* Additional Literature on the Interpretive Perspective: →

Billings
additional

On the general range of perspectives, a good overall collection is F. Dallmayr and T. McCarthy, **Understanding and Social Inquiry**; a good brief overview is Ch. 1 of A. Giddens, **New Rules of Sociological Method**. Some representative criticisms of traditional views are Herbert Blumer, "Socio- logical Analysis and the 'Variable'," and "What is Wrong with Social Theory?" in **Symbolic Interactionism**, 1969, pp. 127-152, and Elliot G. Mishler, "Meaning in Context: Is There Any Other Kind?" **Harvard Educational Review** 49:1-19.

On verstehende social science, a fairly good overview is provided in D. Polkinghorne's **Methodology of the Human Sciences**. The central early figure is Max Weber, whose major works include **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, **Methodology of the Social Sciences**, and **Economy and Society**. Good discussions of his interpretive stance and significance are T. Burger, **Max Weber's Theory of Concept Formation** and S. Hekman's **Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory**.

On phenomenological sociology, see T. Luckman, ed., **Phenomenology and Sociology**, Penguin, 1978; a very influential work is P. Berger and T. Luckman, **The Social Construction of Reality**, Doubleday, 1966; Schutz's most relevant ideas are found in his **Collected Papers**, Vol. 1 and 2.

* On existential phenomenology and existential hermeneutics--Heidegger and Gadamer--see R. Palmer, **Hermeneutics**. Heidegger's central work is **Being and Time**; a collection that spans his work is his **Basic Writings**, ed. D. Krell, Harper & Row, 1977; a clear summary of ideas is George

Steiner's **Heidegger** or Mark Okrent's **Heidegger's Pragmatism**. Gadamer's central work is **Truth and Method**, Seabury Press, 1975; a useful discussion of his significance is G. Warnke, **Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason**, Stanford U. P., 1987; a good collection of recent critical discussions is **Gadamer and Hermeneutics**, ed. H. Silverman, Routledge, 1991. For a comm-oriented discussion, see S. Deetz, "Conceptualizing Human Understanding: Gadamer's Hermeneutics and American Communication Studies," **Comm. Quarterly** 26, 2, 1978, 12-23.

* Ludwig Wittgenstein's major late work is the **Philosophical Investigations**. For social scientifically oriented discussion, see J. Thompson, **Critical Hermeneutics**, Cambridge U. P., 1981, Ch. 1. Of course, the key conduit of influence from Wittgenstein to social science has been Peter Winch's **The Idea of a Social Science**, Humanities Press, 1965.

* For an overview of symbolic interactionism, see Meltzer, Petras, and Reynolds, **Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties, Criticism**, or the readings in Meltzer and Manis, **Symbolic Interaction: A reader in social psychology**. The central symbolic interactionists, on most accounts, are the founder George Herbert Mead (**Mind, Self, and Society**, **The Philosophy of the Present**) and his central disciple Herbert Blumer (**Symbolic Interaction**). For an explicit account of one approach to interactionist theorizing, see B. Glaser and A. Strauss, **The Discovery of Grounded Theory**, Aldine, 1967.

* On ethnography of communication, see D. Hymes, **Directions in Sociolin- guistics....** Jerry Philipsen is the central developer of this approach in our discipline; for his approach to communication, see "An Ethnographic Approach to Communication Studies," in **Rethinking Communication**, Vol. 2, referenced above, pp. 258-268, and citations in it; see also his **Speaking Culturally: Explorations in Social Communication** (SUNY, '92). A good collection of influential articles is D. Carbaugh, ed., **Cultural Communication and Intercultural Contact**, LEA, 1990. A review of the tradition of ethnographic literature is J. Streeck, "Culture, Meaning, and Interpersonal Comm.," in M. Knapp & G. Miller, **Handbook of Interpers Comm**, Sage, '94, 286-319.

* On ethnomethodology: Three classic collections of ethnomethodological writings are D. Sudnow,

ed., **Studies in Social Interaction**; J. Douglas, ed., **Understanding Everyday Life**; R. Turner, ed., **Ethnomethodology**. The founding text is H. Garfinkel, **Studies in Ethnomethodology**, 1967. A fairly simple and clear text is K. Leiter, **A Primer of Ethnomethodology**, Oxford U. P., 1980. An outstanding explanation/summary is J. Heritage, **Garfinkel and Ethnomethodology**, Polity, 1984. Good critical essays are P. Attewell, "Ethnomethodology after Garfinkel," **Theory and Society**, 1, 1974, 179-210, and P. Atkinson, "Ethnomethodology: A Critical Review," **Annual Rev of Sociology** 14:441-65, 1988. A good review of recent empirical literature is D. Maynard & S. Clayman, "The Diversity of Ethnomethodology," in the **Annual Review of Sociology** 17:385-418, 1991.

① **Conversational analysis** is discussed in many of these books, too; a good group of articles is J. Schenkein, ed., **Studies in the Organization of Conversational Interaction**. A strong example of it is P. Brown & S. Levinson, "Universals in Linguistic Usage: Politeness Phenomena," in E. Goody, ed., **Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction**, 1978; cf. R. Craig, K. Tracy, and F. Spisak, "The discourse of Requests: Assessment of a Politeness Approach," **Human Comm Research** 12:437-468, 1986. Discussions in communication include R. Nofsinger, **Everyday Conversation** (Sage, '91), and S. Jacobs and S. Jackson, "Strategy and Structure in Conversational Influence Attempts," **CM** 50, 12/83, 285-304.

* On accounts, see G. H. Morris, "The Remedial Episode as a Negotiation of Rules," in Richard L. Street and Joseph N. Cappella, eds., **Sequence and Pattern in Communicative Behaviour**, London: Edward Arnold, 1985, 70f.; Richard Buttny, "Sequence and Structure in Accounts Episodes," **Comm Quarterly** 35:67-83, 1987.

① On speech act theory, the founding works are J. Austin's **How to do things with words** and J. Searle's **Speech Acts**. For a summary of developments and critiques from a roughly linguistic/philosophical viewpoint, a classic is S. Levinson, **Pragmatics**; see also Bach and Harnish, **Linguistic Rules and Speech Communication**; Sperber and Wilson, **Relevance**; Searle, **The Construction of Social Reality** (Free Pr, '95). For a survey of the influence of speech acts on linguistic theory, see B. Straus, "Influencing Theory: Speech Acts", in J. Natoli, ed., **Tracing Literary Theory**, 1987. An alternative approach to speech act analysis is H. P. Grice, "Logic and Conversation," in P. Cole and J. Morgan, eds., **Syntax and Semantics. Vol. 3: Speech Acts**. NY: Academic, 1975, 41-58. For a critique of speech act and other coding of interaction, see Aaron V. Cicourel, "Three Models of Discourse Analysis: The Role of Social Structure," **Discourse Processes** 3:101-132 (1980); a relevant debate is in Ch 24-27 of Carbaugh, ed., **Cultural Communication and Intercultural Contact**.

① On interpretive realism: Harre and Secord, **The Explanation of Social Behaviour**, Ch. 6-8; R. Harre, D. Clark, & N. de Carlo, **Motives and Mechanisms**, Methuen, 1985, is a good short introduction to realist ideas; cf. also R. Harre, "A Discussion of the Domain and Methods of Social Psychology: Two Papers by Rom Harre and Barry R. Schlenker," in L. Berkowitz, ed., **Advances in Experimental Social Psychology**, V. 10, Academic Pr., 1977, 281-334.. A variety of interpretive approaches (including realism) are in C. Antaki, **The Psychology of Ordinary Explanations of Social Behaviour**, 1981, and **Analyzing Everyday Explanation**, 1988. A full example of realist research using accounts is P. Marsh, E. Rosser, & R. Harre, **The Rules of Disorder**, Routledge & Kegan Paul, 1978. Other important works include R. Bhaskar, **The Possibility of Naturalism**; Bhaskar, **Scientific Realism and Human Emancipation**; Harre, **Social Being and Personal Being**; J. Greenwood, **Explanation and Experiment in Social Psychological Science**, Springer-Verlag, 1989. For a (not always accurate) critique, see D. Layder, **The Realist Image in Social Science**, NY: St. Martin's, 1990; on Bhaskar see A. Collier, **Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy**, Verso, 1994.

① A theoretic current related to theoretic realism is "social constructionism"; its founder is K. Gergen,

for whose position see "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology," **American Psychologist** 40:266-275, '85; **Toward Transformation in Social Knowledge**, Springer, 2 editions; and **Realities and Relationships: Soundings in Social Construction** (Harvard U.P., '94). A kindred current is John Shotter's "rhetorical-responsive" version of constructionism; see **Social Accountability and Selfhood**, Blackwell, '84; **Cultural Politics of Everyday Life**, Open U.P., '93; and **Conversational Realities: Constructing Life Through Language**, Sage, '95

* On rules theory in communication, see D. Cushman et al., "A Rules Theory of Interpersonal Relationships," in F. Dance, ed., **Human Communication Theory**, 1982, Harper & Row, 91-119. Other works are Pearce and Cronen, **Communication, Action, and Meaning**; S. Shimanoff, **Communication Rules: Theory and Practice**.

* On constructivism, see J. Delia, B. O'Keefe, & D. O'Keefe, "The Constructivist Approach to Communication," in Dance, **Human Communication Theory**, 1982, pp. 147-191, and B. Burlinson, "The Constructivist Approach to Person-Centered Communication: Analysis of a Research Exemplar," in Dervin et al, **Rethinking Communication**, V. 2, 1989, 29-46.

* For quick informative coverage of "Speech Acts and Conversational Maxims," "The Ethnography of Speaking," and "Conversational Analysis," see M. Coulthard, **An Introduction to Discourse Analysis**, New Edn., London: Longman, 1985, 13-58.

Week 5 - Discuss Traditional Theory-Building; & Critical Theory - Paper I Due!!**

1. S. McNall, "The Marxian Project," **Sociological Quarterly** (Aut '84) 25:473-495.
2. J. Wood, "Feminist Scholarship and the Study of Relationships," **Journal of Personal and Social Relationships** 12:103ff, 1995.

* **For a Website that includes lots of information about Marxism,** [click here](#).

* **For a Website that has some information about Habermas' very early views,** [click here](#).

Additional Literature:

* On Marx's position, see A. Giddens, **Capitalism and Modern Social Theory**; on the development and varieties of critical views, see G. Lichtheim, **Marxism**; also **Western Marxism: A Reader**; for one (demanding) analysis of the theoretical logic of critical theory, see B. Fay, **Critical Social Science**; on the history of theories of ideology, see J. Larrain, **The Concept of Ideology** or T. Eagleton's **Ideology: An Introduction**, NY: Verso, 1991, and for discussion of current views, see J. Thompson, **Studies in the Theory of Ideology**--this is also good in discussing the relevance of some communication theories to ideology-critique-- and his **Ideology and Modern Culture**; also Craig Calhoun, **Critical Social Theory** (Blackwell, '95). On hegemony, see various writings by Gramsci, but a useful summary is R. Boccock's **Hegemony** (1986, Tavistock), and an influential recent book is E. Laclau and C. Mouffe's **Hegemony and socialist strategy** (1985, Verso).

* It has been fairly common to divide post-Marxist radical theory into two schools, the 'humanistic' (where Habermas is usually put) and the 'scientific' or 'structuralist'. Two evenhanded accounts of this distinction are Burrell and Morgan, **Sociological Theory and Organizational Analysis**, and Alvin Gouldner, **The Two Marxisms**. A broader, more representative categorization of recent critical views is L. Grossberg's insightful "Strategies of Marxist Cultural Interpretation," **Critical Studies in Mass Communication** 1:392-421 (1984).

* But when people say "critical theory," they usually mean to refer to the Frankfurt School and its followers. A good mainstream account is David Held's Introduction to Critical Theory; a history of the school up to about 1950 is Martin Jay's **The Dialectical Imagination**. For the tie to 'social science', see Helmut Dubiel, Theory and Politics; one exemplar is T. Adorno et al, **The**

HABERMAS

Authoritarian Personality

* The works of Jürgen Habermas, the current leader of the Frankfurt school and often called the leading social theorist in the world today, are too numerous and widely listed to list here. The key work is of course his **Theory of Communicative Action**; a key critical work is Thomas McCarthy's **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, 2nd Ed., MIT Press. The best single short accurate exposition and cogent critique is J. Thompson, "Universal Pragmatics" and "Rationality and Social Rationalization," from **Studies in the Theory of Ideology**, U. of Cal. Press, 1984, pp. 255-302. For recent discussion and a bibliography of most good stuff, see J. Braaten, **Habermas' Critical Theory of Society**, SUNY, 1991; D. Rasmussen, **Reading Habermas**, 1990, Blackwell; J. Turner, "The Critical Theorizing of Jürgen Habermas," **The Structure of Sociological Theory**, 4th Ed., Dorsey Press, 1986, pp. 184-212; and W. Outhwaite, **Habermas: A Critical Introduction**, Stanford, 1994. A good set of essays is **Communicative Action**, eds. A. Honneth & H. Joas, MIT Press, 1991. A communication-oriented account through Habermas' middle period is B. Bursleson and S. Kline, "Habermas' Theory of Communication: A Critical Explication," **QJS** 65:412-428 (1979). A fairly middle-of-the-road critique is M. Huspek, "Taking Aim on Habermas' Critical Theory: On the Road Toward a Critical Hermeneutics," **Communication Monographs**, 58:225-233.

* Two other influential communication-relevant positions are those of Raymond Williams and of the "Cultural Studies" school headed by Stuart Hall. A statement of Williams' theory and reaction to other critical positions is R. Williams, **Marxism and Literature**, Oxford, 1977. An early reader on cultural studies is **Culture, Media, Language**, ed. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Willis; more recent are L. Grossberg, C. Nelson, & P. Treichler, **Cultural Studies** (Routledge, '92) and D. Morley & K. Chen, eds., **Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies**.

* The variety of feminist perspectives is arrayed in R. Tong, **Feminist thought: A comprehensive introduction**. Some classic works with communication science relevance are N. Chodorow, **The reproduction of mothering**; R. Kanter, **Men and women of the corporation**; C. Gilligan, **In a different voice**; K. Ferguson, **The feminist case against bureaucracy**; C. Edelsky, "Who's got the floor," **Language in Society** 10:383-421 (1981), and D. Tannen, **You just don't understand**, Morrow, 1990. More recent reviews include M. Komarovsky, "Some reflections on feminist scholarship in sociology," **Annual Review of Sociology** 17:1-25, 1991; S. McConnell-Ginet, "Language and gender," in F. Newmeyer, ed., **Linguistics: The Cambridge Survey IV**, Cambridge U. P., 1988, 75-99; and P. Abbott and C. Wallace, **An introduction to sociology: Feminist perspectives**, Routledge, 1990. Some key sources in communication are C. Kramarae, **Women and men speaking** and C. Spitzack and K. Carter, "Women in communication studies: A typology for revision," **Quarterly Journal of Speech** 73:401-423, 1987.

Week 6 - Critical Theory, cont'd.

1. J. Thompson, "The Concept of Ideology," **Ideology & Modern Culture** (Stanford, '90), 28-73.
2. J. Forester, "Critical Theory and Planning Practice," in his edited **Critical Theory and Public Life**, MIT, 1985, 202-227.
3. Clair, R., "The Use of Framing Devices to Sequester Organizational Narratives: Hegemony and Harassment," **Communication Monographs** 60:113-137, 6/93.

---*Individual Reports: A. Habermas, J., "Knowledge and Human Interest: A General Perspective," **Knowledge and Human Interests**, Beacon, 1971, 301-317.

B. Mumby, D., "The Political Function of Narrative in Organizations," **Communication Monographs** 54:113-127, 6/87.

Weeks 7-8: Postmodernism and Related Schools. 72

1. R. Connell, "Postmodernities," pp. 27-64 in **Postmodernist Culture**, Blackwell, 1989.
2. K. Gergen, "Toward a Postmodern Psychology," pp. 17-30 in S. Kvale, **Psychology and Postmodernism**, Sage, 1992.
3. M. Foucault, "The History of Sexuality," **Power/Knowledge** '80, 173-183.
4. K. Gergen, "Social saturation and the populated self," **The Saturated Self**, Basic Books, 1991, 48-80.

---*Individual Report:

* A. N. Denzin, "Enter Cultural Studies," in **Symbolic Interactionism and Cultural Studies**, Blackwell, 1992, pp. 71-94. * B. L. Baxter & B. Montgomery, "Rethinking Communication in Personal Relationships from a Dialectical Perspective", to appear in S. Duck, **Handbk of Personal Relationships**.

* For a Website on Cultural Studies with lots of links to summaries and other sites, [click here](#).

* Additional Reading: A summary of the history of this line is R. Anderson, J. Hughes, & W. Sharrock, "Structuralism and Post-structuralism," **Philosophy and the Human Sciences**, Croom Helm, 1986, 101-125. A recent resume of postmodernist themes is P. Rosenau, **Post-modernism and the Social Sciences**, Princeton, 1992; good critical discussions are P. Dews' **Logics of Disintegration**, S. Best & D. Kellner's **Postmodern Theory**, S. Seidman and D. Wagner's **Postmodernism and Social Theory**, Blackwell, 1992; chapters by Lemert and Kellner in G. Ritzer's **Frontiers in Social Theory**, and Z. Bauman's **Intimations of Postmodernity**. A good, deep interpretive response is M. Frank's **What is Post-structuralism?**; Habermas' response is his **The Philosophical Discourse of Modernity**. * Some useful sources discussing narrative are included in the collections edited by T. Sarbin, **Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct** (Praeger, '86), G. Rosenwald & R. Ochberg, **Storied Lives: The Cultural Politics of Self-Understanding** (Yale U. P., '92), and J. Shotter & K. Gergen, **Texts of Identity** (Sage).

Week 8: Synthetic Views, and Structuration Theory I 80

1. J. Martin & D. Meyerson, "Org. Cultures and the Denial, Channeling, and Acknowledgement of Ambiguity," in L. Pondy et al, **Managing Ambiguity and Change**, Wiley '88, 93-125.
2. W. Buckley, "Systems," in M. Lockett & R. Spear, eds., **Organizations as Systems**, Open U. P. (Milton Keynes, Eng.), 1980, 34-45.
3. Philip Cassell, **The Giddens Reader**, Stanford U. P., 1993, 1-37.
4. M. Poole, D. Seibold, & R. McPhee, "Group Decision-Making as a Structural Process," **QJS** 71:74-102, 1985.

* Additional literature: On systems theory: Some old classics are: W. Buckley, **Sociology and Modern Systems Research**, also **Modern Systems Research for the Behavioral Scientist**; H. Simon, **Models of Man**; D. Kantor & W. Lehr, **Inside the Family**, Jossey-Bass, 1975; N. Luhmann, **Social Systems**; for some new mathematical (and other) analogies imported more recently into social science, see R. Thom, **Structural Stability and Morphogenesis**, Benjamin, 1975; I. Prigogine and I. Stengers, **Order out of Chaos**; Maturana and Varela, **Autopoiesis**; J. Gleick, **Chaos: Making a New Science**, Penguin, 1987; in communication, see Peter Monge, "The Systems Perspective as a

Theoretical Basis for the Study of Human Communication," **Comm Quarterly** 25:19-29, 1977 and "Theory Construction in the Study of Communication: The Systems Paradigm," **Journal of Communication** 23, 1973, 5-16; for a postmodern view, A. Wilden, **System and Structure**; for critical views, see D. Berlinski, **On Systems Theory**.

* **The constitution of society** is Giddens' most important work, but since then his efforts have focused more on substantive social analysis. The main substantive works are **A Contemporary Critique of Historical Materialism** (1981), **The Nation-State and Violence** (1985), **The consequences of modernity**, Polity, 1990, and **Modernity and Self-Identity** (Stanford, 1991). Recent books of commentary/criticism include I. Cohen, **Structuration Theory**, St. Martin's, 1989; C. Bryant & D. Jary, eds., **Giddens' Theory of Structuration**, Routledge, 1991; D. Held & J. Thompson, eds., **Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics**, Cambridge, 1989; J. Clark et al, eds., **Anthony Giddens: Consensus and controversy**, London: Falmer, 1990. Some attempts at empirical application include: Giddens, "A theory of suicide," in **Studies in social and political theory**, Basic Books, 1977, 297-321; H. Molotch & D. Boden, "Talking social structure: Discourse, domination, and the Watergate hearings," **American Sociological Review** 50:273-288, 1985; C. Smith, "A case study of structuration: The pure-bred beef business," **Journal for the Theory of Social Behaviour** 13:3-18, 1983; and some essays in N. Fielding, **Action and structure: Research methods and social theory**, Sage, 1988. For some revealing debate about application of the theory to organizational communication, see S. Ransom, B. Hinings, & R. Greenwood, "The structuring of organizational structures", **Admin Sci Quart** 25:1-17, 1980; Willmott, H., "The structuring of organizational structures: A note", **ASQ** 26:470-474, 1980; W. Orlikowski, "The duality of technology: Rethinking the concept of technology in organizations," **Org Science** 3:398-427, 1992. For another example, see R. McPhee, "Vertical Communication Chains: Toward an Integrated View," **Managerial Communication Quarterly**, 1, 4 (May, 1988), 455-493. For one criticism, see M. Huspek, "Dueling structures: The theory of resistance in discourse," **Communication Theory** 3:1-26, 2/93.

Week 9: Structuration Theory II, and Debates Among the Positions. 99

1. S. Barley, "Technology as an occasion for structuring: Evidence of observations of CAT scanners and the social order of radiology departments," **Admin Sci Quart** 31:78-108, 1986.
2. N. Blaikie, "Critique of the Approaches," **Approaches to Social Enquiry**, Cambridge, MA: Polity Press, '93, 101-125.

---*Individual Report: A. M. S. Poole & G. DeSanctis, "Micro-level structuration in computer-supported group decision making," **Human Comm Resch** 19:5-49, 1992.

Week 10: Debates, cont'd. 100

1. Collins, R., "Sociology: Proscience or Antiscience?" **American Sociol Rev** 54:124-139, 1989.
2. J. Potter & M. Wetherell, "Unfolding Discourse Analysis," **Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour**, Sage, 1987, 32-55. 119

Week 11: Debates, cont'd.

1. Kellermann, K., "The Conversational MOP: A Model of Patterned and Pliable Behavior," in D.

Hewes, ed., **The Cognitive Bases of Interpersonal Communication**, L. Erlbaum, 1995, 181-221.

2. McPhee, R., "Cognitive Perspectives on Communication: Interpretive and Critical Responses," in Hewes (see above), 225-246.

* Additional Readings: On cognitive theories, introductory texts include H. Gardner, **The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution**, Basic Books, 1985, and P. Johnson-Laird, **The Computer and the Mind**, Harvard U. P., 1988; in communication see M. Roloff and C. Berger, **Social Cognition and Communication**, Sage, 1982; J. Greene, "Evaluating Cognitive Explanations of Communicative Phenomena," **QJS**, 70, 8/84, 241-254; D. Hewes & S. Planalp, "The Individual's Place in Communication Science," in C. Berger & S. Chaffee, **Handbook of Communication Science**, Sage, 1987, 146-183, along with "A Cognitive Approach...", cited above; most recent is Hewes' **Cognitive Bases of Interpersonal Communication**. For a few critical views: C. Taylor, "The Significance of Significance," in S. Mitchell & M. Rosen, *The Need for Interpretation*, Humanities Press, 1983, 141-169; W. Doise & D. Mackie, "On the Social Nature of Cognition," in **Social Cognition**, 53-89; H. Dreyfus and S. Dreyfus, **Mind over Machine**, Free Press, 1986.

Week 12: The Theoretic Bases of Communication Study--PAPER 2 DUE!!**

* 1. Hanks text, Ch. 1 through 7--pp. 1-168.

---* Individual Report: A. S. Barley, "Semiotics and the Study of Occupational and Organizational Cultures," **Administrative Science Quarterly** 23:393-413, 1983.

Week 13: Theoretic Bases, cont'd.

* 1. Hanks text, Ch. 8 through 10--pp. 169-247.

Week 14: Theoretic Bases, cont'd., and Pearce's Perspective.

1. Hanks text, Ch. 11-12--pp. 248-306.

2. Pearce text, Introduction and Part I--pp. 1-87.

Week 15: Pearce's Position, cont'd., and Review--PAPER 3 DUE!!**

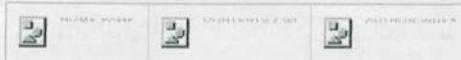
* 1. Pearce text, Part II--pp. 91-203.

For Your Information

* On the discipline of communication, some recent central texts are: **Journal of Communication**, 33, 3, Summer, 1983: Special International Symposium "Ferment in the Field"; C. Arnold and J. Bowers, eds., **Handbook of Rhetorical and Communication Theory**, Boston: Allyn & Bacon, 1984; T. Benson, ed., **Speech Communication in the Twentieth Century**, Carbondale, IL: Southern Ill. U. Press, 1985; C. Berger & S. Chaffee, **Handbook of Communication Science**, Sage, 1987; B. Dervin, L. Grossberg, B. O'Keefe, & E. Wartella, eds., **Rethinking Communication, Vol. 1: Paradigm Issues**, and **Vol. 2: Paradigm Exemplars**, Sage, 1989; E. Barnouw, ed., **International Encyclopedia of Communications, Vols. 1-4**, New York: Oxford U. Press, 1989; J. Peters, "Institutional sources of intellectual poverty in communication research," **Communication Research** 13:527-559, 1986 (and later responses); W. Paisley, "Communication in the Communication Sciences," in B. Dervin & M. Voigt, **Progress in Communication Sciences**, Vol. V, Ablex, 1984, 1-43; J. Beniger, "Information and communication: The new convergence," **Comm Research** 15,

1988, 198-218; J. Beniger, "Who are the most important theorists of communication," **Comm Research**, 17, 1990, 698-715; **Journal of Communication**, 43, 3 & 4, Sum and Aut 1993, contain symposia on "The Future of the Field I and II". Another is in **Communication Theory**, V. 5, 1995. Books about the field but not presuming the traditional perspective include H. Gumbrecht & K. L. Pfeiffer, **Materialities of Communication**, Stanford, 1994.

ETICA
HABERMAS



SOLIDARITY AND MORAL COMMUNITY

Karl Hostetler

University of Nebraska-Lincoln

1

Habermas, Rorty, and Gadamer all stress the importance of solidarity as a feature of a moral community. Each recognizes the same basic distinction between moral solidarities that demand our allegiance. On the one hand, there is solidarity as a restricted “we-consciousness”; on the other, solidarity of a wider sort, ultimately encompassing all human beings. Prominent in these writers’ work is a common concern to address the moral tensions these allegiances involve.

The tensions become visible when we consider the task of fostering solidarity and moral community among students in schools. In particular, what might solidarity mean for students who have little or no clear experience of broader solidarity and its benefits, who consistently experience injustice in our schools and society? What connects them in solidarity with those who treat them unjustly? Does morality demand that students look beyond that injustice to seek a basis for solidarity with their oppressors? For these students, is solidarity even relevant as an idea that should guide their moral lives? If it is relevant, perhaps it makes more sense as a guide for their relationships with people who share their conception of a worthwhile life and support its pursuit, as opposed to those people who would seem to hinder their pursuit of a good life. On the other hand, how clear is it that such parochialism is morally acceptable?

Habermas, Rorty, and Gadamer each have significant and importantly different suggestions regarding such tensions, and this paper aims to consider what some of these suggestions are. In a short paper it is impossible to do justice to all the intricacies of these writers’ views. Even so, it may be possible to identify themes basic to each writer’s account of solidarity and moral community; at least, that is what this paper attempts. I’ll suggest that the differences among these writers revolve centrally (though not exclusively) around the issue of the extent and form of consensus that is required for a moral point of view. I’ll argue that Gadamer comes out on top here, that he appears to offer the best response to the problem of injustice posed above and to the project of enlarging solidarity in general. A major implication is that ethnocentrism must be the basis from which broader solidarities are created.

I. HABERMAS ON SOLIDARITY

For Habermas, solidarity is necessary for an autonomous morality as the “reverse side” of justice.¹ Solidarity expresses concern for the integrity of the shared life context, which includes concern for the particular human community to which one happens to belong. Habermas considers this latter “we-consciousness” important for several reasons.²

Even so, he contends that in an autonomous morality solidarity is transformed so that it loses its “merely particular meaning.”³ Morally valid norms are those “which could find acceptance by all those concerned as participants in a practical discourse.”⁴ To be able to recognize those interests that could be accepted by all, people must be impartial. Impartiality “constrains all affected to adopt the

perspectives of all others in the balancing of interests."³ Ultimately, morally relevant solidarities extend to "all subjects capable of speech and action."⁶ Final moral authority rests with this broad human community, not the local one.

So, for our case, Habermas would appear to suggest that morality requires students to seek solidarity with affected persons outside their particular community, which would seem to include those who oppress them. As will be suggested below, there may be reasons for students to take their oppressors' perspective. It is difficult to see, though, how this is a requirement of morality in this case. It's been charged that Habermas's discourse ethics presumes a discourse where participants "never experience hatred or animosity, only polite differences of opinion."⁷ It is unclear how well Habermas's discourse ethics serves the moral interests of students who suffer from injustice. Certainly, everyone has an interest in free and equal dialogue. Gadamer and Rorty concur with Habermas in that. But what does morality require of students when conditions of freedom and equality do not exist for them?

Habermas is sensitive to this problem of course, and he does not claim that morality demands consensus with oppressors on their conception of human good. He does insist, though, that morality demands fair procedures for debating questions of human good, and even if morality does not require students to ignore their particular interests, it does demand that they consider their interests at a level of greater generality and aim for consensus at that level.

While such distancing from particular interests may be a reasonable course of action at times, it is difficult to see how morally it must be more reasonable than a decision to simply abjure the search for consensus with one's oppressors. Habermas attempts to undermine the reasonableness of that latter course by appealing to universal presuppositions of communicative action. On pain of being caught in a "performative contradiction," any person who engages in a process of reaching understanding with others must recognize conditions of freedom and reciprocity that are presupposed in that process. And any long-term attempt to avoid communicative action is self-destructive.⁸

The weight of these claims depends on Habermas being right about the universal presuppositions of communicative action; it is not clear that he is.⁹ Even if he is right, and even though freedom and reciprocity are morally desirable, why must these principles be morally decisive for students in a situation where these principles are not operative for other affected persons? Habermas himself suggests that choosing against communicative action may be possible in individual cases.¹⁰ However, he could also argue that such a choice puts one outside the realm of moral action, or at least outside the realm of morally enlightened action. But why must that be the conclusion?

In sum, Habermas can be questioned on two counts: first, on the ability of his moral theory to offer considerations that could be recognized by students as reasons for enlarging solidarity;¹¹ and second, on the usefulness of universal consensus as the test of moral validity. Rorty has similar doubts about Habermas, but there are problems with his views, too.

II. RORTY ON SOLIDARITY

Rorty characterizes each side of the tension of narrow and broad solidarities as concerned with a different legitimate question: "Do you believe and desire what we believe and desire?" and "Are you suffering?"¹² In his attention to the latter question, Rorty shares Habermas's concern about the dangers of parochialism. Nevertheless, Rorty urges us to do more to acknowledge the place of "we-consciousness". "Our sense of solidarity is strongest when those with whom solidarity is expressed are thought of as 'one of us,' where 'us' means something smaller and more local than the human race."¹³

Furthermore, these local solidarities are sources of real moral obligations. That the norms of local communities might not be acceptable to all other persons or communities that are affected does not entail that those norms are ethically invalid.

Basically, Rorty's response to the problems noted in Habermas's views is to urge us to recognize limitations to the need for consensus. Habermas errs by attempting to synthesize the realms of our public lives. He contends that solidarity in terms of universal consensus is always relevant to determination of the moral quality of actions and norms, and in that sense encompasses all other narrower, morally legitimate, solidarities. Rorty resists such a synthesis, suggesting that while we have an obligation to humanity to try to recognize suffering and alleviate it, our obligation need not extend much beyond that. Having met that obligation, we should be free to pursue whatever private or parochial interests we have that do not infringe on our obligation to humanity. The sort of separation Rorty posits for private and public realms would seem to hold for narrower and broader realms within the public domain. Our redescription of other persons or groups is none of their business so long as these are not relevant to our actions in the broader public realm.¹⁴ "Humanity" has no place in approving or disapproving our actions that do not pertain to the universal interest of alleviating human suffering.

There are problems with Rorty's account. First, while Rorty's appeal to human suffering as the ground for extending solidarity might hold more promise than Habermas's appeal to universal conditions of communicative action, it still is problematic. Even if we grant that a common interest in avoiding suffering can be identified, what sort of ground does this provide? It is one thing to expect that students try to identify with the suffering of distant others who are oppressed. But why should students be expected to identify with the suffering of those who do the oppressing? Now Rorty does say that people cannot be socially irresponsible to communities of which they don't consider themselves members.¹⁵ Thus it would seem that students need not identify with the suffering of oppressors. But this raises a problem from the other direction: Is there then nothing that links these people in solidarity?

I do not contend that no other avenue for connection is available to Rorty. However, I do want to explore an important sense in which solidarity is not an aim for him. As noted above, Rorty wishes to maintain a separation between narrow and broad solidarities. On Rorty's view, it seems that students need not get any encouragement to seek consensus with their oppressors on issues that pertain only to the particular interests of the classroom community. A basic interest of a student group such as the one we are considering is self-creation, and self-creation is a matter of poetry, irony, and metaphor, of considering alternative vocabularies that would permit them to redescribe themselves and their situation in worthwhile ways. This private self-creation is not a matter of consensus with other groups but of developing their own vocabulary. Contrary to Habermas, the moral validity of this vocabulary is not a matter of universal consensus.

This response to the problem of validity is unsatisfactory. The task of individual and communal self-creation is not merely to create a new self-description but to create one that serves people well. For Rorty, a basic criterion for the acceptability of a self-description is its ability to help us cope with our problems, but this does not go far enough, for there may be a number of such descriptions that enable us to cope, but that does not entail that they all do this equally well. Thus, there is sense in conceiving the task as one of seeking the "right" vocabulary, contra Rorty's objections to this notion.

On the other hand, at least in places, Rorty would appear to concur in that sense of seeking the right vocabulary. Where he does attack the notion of the "right vocabulary" the principal objects of his

attack are particular ways of conceiving rightness and its proper pursuit. At least in the domain of self-creation, consensus is not the proper pursuit, it seems.

This is a problematic claim. While Rorty's suspicions of Habermas's synthesis of solidarities in universal consensus are well-taken, so are Habermas's suspicions about the restricted scope of relevance Rorty allots for consensus.

III. A GADAMERIAN RESPONSE

Like Rorty, Gadamer gives moral primacy to the ethos of particular communities.¹⁶ Unlike Rorty, Gadamer does not propose a radical split between domains of consensus. Central to a Gadamerian response to the tension within solidarity is the notion of experience (Erfahrung). Experience, say of a poem, means being drawn into an event. Implied is "an encounter with the work of art itself."¹⁷ Experience requires openness to what the other has to say. Although one can never completely step out of one's own vocabulary, to simply impose one's own vocabulary on the experience defeats the point of the encounter. Rorty would perhaps agree with this much,¹⁸ but Gadamer's further claim is that consensus is the measure of genuine understanding here. Rorty disparages this sort of project as motivated by "metaphysics" or a yearning for comfort. He associates Gadamer with "weak textualists" who believe that "each work has its own vocabulary, its own secret code." They want "all the comforts of consensus," while the "strong textualist," in contrast, "has his own vocabulary and doesn't worry about whether anybody shares it."¹⁹

We have reason to share Rorty's worry about the conformism suggested in Gadamer's urge for consensus. However, Gadamer is ambiguous on the matter. At least in some places, he speaks of understanding in terms of a "fusion of horizons."²⁰ This conception of understanding does not entail consensus as substantive agreement. Understanding the perspective of one's oppressors does not require that one achieve substantive agreement with them on such things as generalizable interests. Even so, in fusing one's own horizon with that of others

the view that results is more developed than the one with which one began.... [Participants] are able to see the worth of different considerations, incorporate different examples and defend themselves against different criticisms. In this way they acquire a greater warrant; they are less blind and one-sided and, to this extent, more rational than they previously were.²¹

Thus, solidarity with others' perspectives is reasonable in light of students' interests in rationality and education (Bildung).²² This doesn't mean that that interest will be obvious to students, any more than the other grounds for solidarity we've examined. Still, it seems reasonable to suppose that being open to the views of oppressors is important for students' self-understanding and their task of effectively resisting and overcoming oppression. To that extent, there is a point to solidarity even with the perspectives of one's enemies.

This is not to say that such solidarity is morally sufficient. On the one hand it is too narrow because it does not account for one's relationship with enemies as human beings over and above one's relationship with their opinions. On the other hand, it is too encompassing as a principle of moral self-creation. If we are to think of experiences with differing views as offering guidance for moral self-creation, there is a problem when these encounters occur in an atmosphere of conflict. Only friends can advise each other, Gadamer says, and friendship requires union in seeking what is right.²³ While conflict with one's oppressors might be attributed to divergent beliefs in a common search for moral right, it is not clear that that is always the case. Furthermore, even if we might conclude that there is a genuine common concern for what's right, it is unclear whether a commonality so abstractly conceived

is sufficient or whether there must be more substantive “normative and common solidarities that let practical reason speak again.”²⁴

These points speak to the need for establishing classroom communities where friendship can exist, where there are common normative solidarities, even if these solidarities must be restricted in order to accomplish that. This is not to say that friendship can only exist in such communities, nor that friendship will exist there. But if educators are to meet students where they are, and if normative solidarities are needed if practical problems are to be intelligible and dealt with rationally,²⁵ that sort of “we-consciousness” must be the aim.

Habermas objects that this yields up morality to irrationalism. If morality is based in the ethos of particular communities, justification can only be circular. Without an objective basis, moral discourse can never get off the ground, for reflection, such as it might be, would then be based on community-specific norms whose legitimacy must always be doubted.

Gadamer contends that conventional morality can be transcended, even though ethos is primary. Conventional morality reigns where norms cannot be justified, which is the case when solidarity has broken down. When norms are rooted in a sense of community, there is a concomitant sense of common good. And then judgment of right and wrong can be expected of people; they can be expected to justify their actions. This awareness of the common good, the “common sense” provided by tradition, and the dialectic of theory and practice in practical reason provide the grounds whereby conventional morality can be transcended.²⁶ Of course, this presupposes that critical reflection is an integral part of the ethos. Such reflection is part of the legacy of the Enlightenment from which we have no route back.²⁷

In light of Habermas’s claim that moral validity requires universality, this response is inadequate. We should question that requirement, though. Perhaps the point of seeking universal consensus is not to establish the validity of norms but to test the universalizability of norms whose validity is first established at the local level.²⁸ Certain norms may serve student communities quite well, say in the moral task of helping them preserve their human dignity through resistance to oppression, even if we would also insist that such norms are not generalizable to other contexts and that it is important that these communities come to realize that. The point of fusing with horizons that differ is not necessarily to question the validity of such a norm but to determine whether its validity is more general. Of course, in these encounters communities should be prepared to revise their claims that certain norms are valid. Some of their notions may be wrong. Nevertheless, we are not compelled to question a norm’s moral validity just because it cannot pass the universalizability test.

IV. CONCLUSION

Rorty is right when he says that “[w]e have to start from where we are.”²⁹ The creation of broader solidarities, for victims of injustice and students generally, needs to begin from a normative “we-consciousness.”³⁰ Considered from that perspective, recent calls for Afro-centric schools and curricula can be supported. But so can Euro-centric schools and curricula, and so can solidarities that cut across ethnic or racial lines. There may be reasons for preferring certain solidarities over others, but in any event students must first solidify some conception of their moral lives made intelligible and post-conventional in its placement in a tradition of reflective inquiry into questions of moral life. The intelligibility of moral life and solidarity must be established if we are to expect students to see the point of expanding that solidarity and bringing others into their moral world. That intelligibility is not established by appeal to some ready-made universal standpoint of humanity.

So, Habermas does not provide educators with the means to take the curse off ethnocentrism. Unlike Rorty's liberals, though, neither can educators take the curse off by appeal to the contingent fact that their classrooms or schools constitute liberal communities or are embedded in liberal communities. We cannot assume that classroom communities share the liberal community's distrust of ethnocentrism because some such communities have not participated in, or benefited from, a liberal polity and have found whatever fulfillment they have enjoyed from their ethnocentric community. It is not ethnocentrism they distrust, but the value of "enlarging" themselves.

Why, then, is it reasonable for these and other communities to embark on the creation of broader solidarities? Any answer to that question is context-dependent. The context-dependence does not make commitment to the task irrational, though it does make the legitimate reasons to which one might appeal necessarily plural. However, we should not overestimate the context-dependence in the way that Rorty does in his claims about socio-historical contingencies. Gadamer suggests that all students have an interest in rationality and education that prompts contacts outside the local community. Our judgment of the value of this education is not a mere cultural artifact but stems from the progress in reason that emerges through such an education.³¹

We must be aware, too, though, that this education is not an absolute good. Reflection can destroy ethical knowledge.³² Gadamer's suggestions about education do not rid us of concern for this tension, but perhaps he helps us by making us aware of it and by showing that moral education need not question the moral knowledge of students even if it might prompt us to question its universalizability. Educators need not give up the universal intent of morality, but they do need to respect the moral knowledge of their students and work from it.

 For a response to this essay, see Kohli.

[Home Page] [Contents / '92] [Author Index]

¹ Jurgen Habermas, "Justice and Solidarity," in Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, ed. Michael Kelly (Cambridge: MIT Press, 1990), 47.

² See "Justice and Solidarity," and Jurgen Habermas, "Morality and Ethical Life," in his Moral Consciousness and Communicative Action, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1990).

³ "Justice and Solidarity," 47.

⁴ *Ibid.*, 40.

⁵ Jurgen Habermas, "Discourse Ethics," in Moral Consciousness and Communicative Action, 65; emphasis in the original.

⁶ "Justice and Solidarity," 48.

⁷ Adi Ophir, "Beyond Good—Evil: A Plea for a Hermeneutic Ethics," in Hermeneutics and Critical Theory, 114.

⁸ "Discourse Ethics," 102.

⁹ See Michael Kelly, "MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics," in *Hermeneutics and Critical Theory*, 70-93.

¹⁰ "Discourse Ethics," 102.

¹¹ Of course, Habermas would contest this criticism that his considerations are inadequate as reasons, but could also object that, even if there is an inadequacy here, that is not a criticism of his moral theory, because providing "substantive principles" for particular persons is not its job (see "Discourse Ethics," 86). This raises the issue of the role of moral theory. I do not claim that moral philosophy can aspire to motivate persons, but as practical philosophy it can and should aim to help people reconstruct and improve the practice of their own ethical lives. To that extent, the ability of a moral theory to offer considerations that can be reasons for people is a criterion of its adequacy.

¹² Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 198.

¹³ Ibid., 191.

¹⁴ Ibid., 91.

¹⁵ Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," in his *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 197.

¹⁶ For a discussion of the primacy of ethos in Gadamer's moral theory see Ronald Beiner, "Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of the Ethos," *The Philosophical Forum* 21 (1989): 230-243.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), 100.

¹⁸ Certainly, Rorty counsels being open to alternative vocabularies, but he can be criticized as a "perspectivist" who, in MacIntyre's words, would "temporarily adopt the standpoint of a tradition and then exchange it for another." See Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988), 367. The point is that such dabbling in alternative vocabularies provides an inadequate basis for learning and rational judgment. This criticism would be echoed by Gadamer.

¹⁹ Richard Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism," in his *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 152-153.

²⁰ For example, *Truth and Method*, 306.

²¹ Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford: Stanford University

Press, 1987), 170.

²² Gadamer does not consider this the sole basis for solidarity. See his "What Is Practice?" in *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1981), 85-87. Rorty, too, might appeal to these same interests in rationality and education, but he would dispute that "rationality" and "education," rather than simply "we," justify such interests. For a Gadamerian critique of Rorty's ideas on rationality and Bildung, see Warnke.

²³ *Truth and Method*, 323.

²⁴ Gadamer, "What Is Practice?", 87.

²⁵ MacIntyre's argument in *Whose Justice? Which Rationality?* is that they are needed.

²⁶ See Gadamer, *Truth and Method*, 19-34; and Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1986), translator's note, 36.

²⁷ See Michael Kelly, "Gadamer and Philosophical Ethics," *Man and World* 21 (1988): 341; and Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 163-164.

²⁸ Michael Kelly, "The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics," *Philosophy and Social Criticism* 14 (1988): 374.

²⁹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 198.

³⁰ To be clear, this is not merely a pedagogical point. Habermas might concur in the need for this sort of beginning given his Kohlbergian ideas about moral development. My contention is that this is not merely a stage toward a morally valid perspective but can itself be a morally valid perspective.

³¹ Warnke, 166.

³² Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 148, 167; and Beiner, "Do We Need a Philosophical Ethics?" 237-238.

©1996 PHILOSOPHY OF EDUCATION SOCIETY
ALL RIGHTS RESERVED

HABERMAS

From Essentialism to Constructivism: ^{is} (?) Philosophy of Technology at the Crossroads

by Andrew Feenberg

Introduction

What Heidegger called "The Question of Technology" has a peculiar status in the academy today. After World War II, the humanities and social sciences were swept by a wave of technological determinism. If technology was not praised for modernizing us, it was blamed for the crisis of our culture. Whether interpreted in optimistic or pessimistic terms, determinism appeared to offer a fundamental account of modernity as a unified phenomenon. This approach has now been largely abandoned for a view that admits the possibility of significant "difference," i.e. cultural variety in the reception and appropriation of modernity. Yet the breakdown of simplistic determinism has not led to quite the flowering of research in philosophy of technology one might hope for.

It is true that cultural studies and constructivist sociology and history have placed particular technologies on the agenda in new ways, but curiously, the basic questions of modernity posed by an earlier generation of theorists are rarely addressed in terms of the general problematic of technology. Where the old determinism over-estimated the independent impact of the artifactual on the social world, the new approaches have so disaggregated the question of technology as to deprive it of philosophical significance. It has become matter for specialized research (1). And for this very reason, most scholars in the humanities and social sciences now feel safe in ignoring technology altogether, except of course when they turn the key in the ignition. Meanwhile, those who continue the earlier interrogation of technology have hesitated to assimilate the advances of the new technology studies.

This is an unfortunate state of affairs. The currently fashionable multiculturalism cannot simply be taken for granted so long as the earlier tradition's expectation of convergence in a singular model of modernity is not persuasively refuted. According to that tradition technology will continue to affect more and more of social life, and less and less will remain free of its influence to constitute a cultural difference. Thus the demonstration, in the course of endlessly repeated case histories, that modern scientific-technical rationality is not the trans-cultural universal it was thought to be may advance the argument, but does not settle the question. The persistence of cultural particularity in this or that domain is not especially significant. Perhaps the Japanese and the Americans will disagree on the relative merits of sushi and hamburgers for generations to come, but if that is all that remains of cultural difference it has really ceased to matter.

The new picture emerging from social studies of science and technology gives us excellent reasons for believing that rationality is a dimension of social life more similar than different from other cultural phenomena. Nevertheless, it is implausible to dismiss it as merely a Western myth and to flatten all the distinctions which so obviously differentiate modern from premodern societies (2). There is something distinctive about modern societies captured in notions such as modernization, rationalization, and reification. Without such concepts, derived ultimately from Marx and Weber, we can make no sense of the historical process of the last few hundred years. Yet these are "totalizing" concepts that seem to lead back to a deterministic view we are supposed to have transcended from our new culturalist perspective. Is there no way out of this dilemma? Must we choose between universal rationality and

cultural variety? Or more accurately, *can* we choose between these two dialectically correlated concepts that are each unthinkable without the other?

That is the underlying question I hope to address in this paper through a critique of the account of technical action in Heidegger, Habermas, and, as an instance of contemporary philosophy of technology, Albert Borgmann. Despite important differences I will discuss further on, for these thinkers modernity is characterized by a unique form of technical action and thought which threatens non-technical values as it extends itself ever deeper into social life. They propose substantive theories of technology in the sense that they attribute a more than instrumental, a substantive, content to technical mediation. According to these theories, technology is not neutral. The tools we use shape our way of life in modern societies where technique has become all pervasive. In this situation, means and ends cannot be separated. How we do things determines who and what we are. Technological development transforms what it is to be human.

Something like this view is implied in Max Weber's pessimistic conception of an "iron cage" of rationalization, although he did not specifically connect it to technology. Jacques Ellul, another major substantive theorist, makes that link explicit, arguing that the "technical phenomenon" has become the defining characteristic of all modern societies regardless of political ideology. "Technique," he asserts, "has become autonomous" (Ellul, 1964: 6). Or, in Marshall McLuhan's more dramatic phrase: technology has reduced us to the "sex organs of the machine world" (McLuhan, 1964: 46).

Recognition of the central importance of technical phenomena in the philosophies of Heidegger and Habermas promises a much more concrete social theory than anything possible in the past. However, neither fulfills the initial promise of their breakthrough. Both offer essentialist theories that fail to discriminate significantly different realizations of technical principles. As a result, technology rigidifies into destiny in their thought and the prospects for reform are narrowed to adjustments on the boundaries of the technical sphere. They hope that something—albeit a very different something—can be preserved from the homogenizing effects of the radical extension of technical systems, but they give us little reason to share their hope. In this talk I will attempt to preserve these thinkers' advance toward the critical integration of technical themes to philosophy without losing the conceptual space for imagining a radical reconstruction of modernity.

I could challenge substantivism's rather pessimistic view of modernity by simply denying that technical action has the broad significance attributed to it by Heidegger and Habermas, but I will not do so because on this point I believe they are right. I could also offer examples of culturally specific differences in the technical sphere, but these could easily be dismissed as trivial or as due to cultural lag or local circumstances. The problem is to show how such differences might be of fundamental significance and not merely minor accidents certain to be effaced or marginalized by the further course of progress. I will therefore argue that cultural difference can appear in the structure of modern technology itself, distinguishing peoples and social systems not only symbolically but also technically.

Let me begin now to present my argument with a brief reminder of Heidegger and Habermas's approach.

Technical Action in the Critique of Modernity

Heidegger

Heidegger claims that technology is relentlessly overtaking us (Heidegger, 1977a). We are engaged,

he argues, in the transformation of the entire world, ourselves included, into "standing reserves," raw materials mobilized in technical processes. We have become little more than objects of technique, incorporated into the very mechanism we have created. The essence of this technology is the methodical planning of the future. Planning operates on a world tailored conceptually at the outset to the exercise of human power. The reordering of experience around a plan does inadmissible violence to human beings and nature. Universal instrumentalization destroys the integrity of all that is. An "objectless" heap of functions replaces a world of "things" treated with respect for their own sake as the gathering places of our manifold engagements with "being."

Translated out of Heidegger's own ontological language, he seems to be saying that technology constitutes a new type of cultural system that restructures the entire social world as an object of control. This system is characterized by an expansive dynamic which invades every pretechnological enclave and shapes the whole of social life. The instrumentalization of man and society is thus a destiny from which there is no escape other than retreat. The only hope is a vaguely evoked spiritual renewal that is too abstract to inform a new technical practice. As Heidegger explained in his last interview, "Only a god can save us" from the juggernaut of progress (Heidegger, 1977b).

This critique gains force from the actual perils with which modern technology threatens the world today. But my suspicions are aroused by Heidegger's tendentious contrast between the pious work of the Greek craftsman making a chalice and the destructive appropriation of the Rhine by a modern dam. The craftsman brings out the "truth" of his materials through the symbolically charged reworking of matter by form. The modern technologist obliterates the inner potential of his materials, "de-worlds" them, and "summons" nature to fit into his plan. Ultimately, it is not man, but pure instrumentality that holds sway in this "enframing" [*Ge-stell*]; it is no merely human purpose, but a specific way in which being hides and reveals itself *through* human purpose.

No doubt Heidegger is right to claim that modern technology is immensely more destructive than any other. And it is true that technical means are not neutral, that their substantive content affects society independent of the goals they serve. Thus his basic claim that we are caught in the grip of our own techniques is all too believable. Increasingly, we lose sight of what is sacrificed in the mobilization of human beings and resources for goals that remain ultimately obscure. If there is no sense of the scandalous cost of modernization, this is because the transition from tradition to modernity is judged to be a progress by a standard of efficiency intrinsic to modernity and alien to tradition. Heidegger's substantive theory of technology attempts to make us aware of this. The issue is not that machines are evil nor that they have taken over, but that in constantly choosing to use them over every other alternative, we make many other unwitting choices. The overall effect of our involvement with technology cannot therefore be interpreted as a relation of means to ends.

So far so good. But there are significant ambiguities in Heidegger's approach. He warns us that the essence of technology is nothing technological, that is to say, technology cannot be understood through its functionality, but only through our specifically technological engagement with the world. But is that engagement merely an attitude or is it embedded in the actual design of modern technological devices? In the former case, we could achieve the free relation to technology which Heidegger demands without changing technology itself. But that is an idealistic solution in the bad sense, and one which a generation of environmental action would seem decisively to refute.

Heidegger's defenders point out that his critique of technology is not merely concerned with human attitudes but with the way being reveals itself. This means, roughly translated again out of Heidegger's language, that the modern world has a technological form in something like the way in which, for

example, the medieval world had a religious form. Form in this sense is no mere question of attitude but takes on a material and institutional life of its own: power plants are the gothic cathedrals of our time. But this interpretation of Heidegger's thought raises the expectation that criteria for a reform of technology as a material and institutional reality might be found in his critique. For example, his analysis of the tendency of modern technology to accumulate and store up nature's powers suggests the superiority of another technology that would not challenge nature in Promethean fashion.

Unfortunately, Heidegger's argument is developed at such a high level of abstraction he literally cannot discriminate between electricity and atom bombs, agricultural techniques and the Holocaust. All are merely different expressions of the identical enframing, which we are called to transcend through the recovery of a deeper relation to being. And since he rejects technical regression while leaving no room for a modern alternative, it is difficult to see in what that relation would consist beyond a mere change of attitude. Surely these ambiguities indicate problems in his approach (3).

Habermas

It may appear strange to discuss Habermas and Heidegger in the same breath, and especially to compare their views on technology since Habermas has written practically nothing on the subject in his major works of the last 25 years. Yet I will argue that Habermas's whole project is rooted in a critique of the type of action characteristic of technology, which has provided him with a model for his later interpretation of the specific modes of "purposive-rational action" that do concern him focally. The evidence for this contention is primarily Habermas's early preoccupation with the positivist understanding of reason and its historical realization in a technocratic society. These arguments, developed especially in the essay "Technology and Science as Ideology," form the underlying structure of Habermas's theory despite the continual refinement and enrichment of his view of modern society over the years (Habermas, 1971). I believe there is enough similarity between this theoretical substructure and Heidegger's philosophy of technology to justify a comparison and contrast.

While Heidegger proposes a quasi-historical account of modern technology, Habermas offers a theory of the transhistorical essence of technical action in general. As Thomas McCarthy writes, "Habermas's own view is that while the specific historical forms of science and technology depend on institutional arrangements that are variable, their basic logical structures are grounded in the very nature of purposive-rational action" (McCarthy, 1981: 22). At first Habermas argued that "work" and "interaction" each have their own logic. Work is "success oriented;" it is a form of "purposive-rational action" aimed at controlling the world. On these terms, technological development is a "generic project" consisting in the substitution of mechanical devices for human limbs and faculties. By contrast, interaction involves communication between subjects in the pursuit of common understanding. The technocratic tendency of modern societies results from an imbalance between these two action-types.

In his later work, Habermas reformulated his approach in system-theoretic terms borrowed in part from Talcott Parsons. This "media theory" is designed to explain the emergence of differentiated "subsystems" based on rational forms of calculation and control such as business, law, and administration. The media concept is generalized from monetary exchange. Habermas claims that only power resembles money closely enough to qualify as a full fledged medium (Habermas, 1984, 1987: II, 274).

The media make it possible for modern individuals to coordinate their actions on a large scale while pursuing individual success in an instrumental attitude toward the world. Media steered interaction is

an alternative to communicative understanding, to arriving at shared beliefs in the course of linguistic exchanges. Common understandings and shared values play a diminished role on a market because the market mechanism yields a mutually satisfactory result without discussion. Something similar goes on with the exercise of administrative power. Together, money and power "delinguistify" dimensions of social life by organizing interaction through objectifying behaviors.

This "media" theory supports a critique of welfare capitalism. Habermas distinguishes between *system*, media regulated rational institutions, such as markets and administration, and *lifeworld*, the sphere of everyday communicative interactions. The central pathology of modern societies is the colonization of lifeworld by system. This involves the over-extension of success oriented action beyond its legitimate range and the consequent imposition of criteria of efficiency on the communicative sphere. Habermas follows Luhmann in calling this the "technization of the lifeworld." But in fact technology drops from the discussion even though Habermas's analysis of system rationality continues to be shaped by the original contrast of work and interaction. Technology itself receives hardly a mention although it is obviously implicated somehow in the pathologies Habermas denounces.

The disappearance of technology as a theme is connected to a larger problem in the theory, the ambiguity of analytic and real distinctions between system and lifeworld. Habermas insists that the distinction between system and lifeworld is analytic. No institution is a pure exemplification of one or the other category. While the types of action coordination characteristic of each—media steered or communicative—are really distinct, they are always combined in various proportions in real situations. Thus the system is not itself an actual social institution, but merely refers to actual institutions, such as the market or the state, in which media steered interactions predominate. Similarly, the lifeworld is not an exclusively communicative institution, but describes those actual institutions, such as the family, in which communication predominates.

Although in principle Habermas avoids in this way a crude identification of system and lifeworld with actual institutions, in practice, the analytic distinctions tend to become indistinguishable from real ones. For instance, the state and the family end up exemplifying system and lifeworld despite Habermas's precautions. Perhaps this also explains why he does not consider technology to be a medium. Since there is no institutionally separate sphere, such as the market or the family, in which its influence is especially prominent, it seems to be ubiquitous. How then to identify it with an institutional base in which it would support a predominance of media-steered interaction? Habermas may have thought that technology's contribution to the problems of modern society could be adequately captured by analysis of its employment in the market and administrative structures through which the colonization process advances (4). However, the theoretical disadvantages of thus dissolving technology into economics and politics far outweigh the advantages.

More convincing is Habermas's critique of Weber, and by implication Heidegger as well, for identifying the rationalization process exclusively with the extension of technical control. He argues for the possibility of a communicative rationalization that would enhance human freedom, but which has been partially blocked in the course of modern development. While this seems right in a general way, in practice he is content to tinker with the boundaries of the system while minimizing the all too obvious valuative bias of what goes on within it. So long as the media remain limited to merely facilitating the complex interactions and institutional arrangements required by a modern society, they pose no problem. Indeed, to criticize technization in its proper place is anti-modern and regressive. The alternative he envisages is not reform of the media as such, but rather bounding them appropriately in order to give communicative rationality a chance to develop fully. As with Heidegger, the critique offers no concrete criteria for changing technology (5).

Essence and History

The comparison between Heidegger and Habermas reveals several interesting complementarities, but also a common problem. Both rely on the Weberian hypothesis that modern and premodern societies are distinguished by the degree of systematic differentiation of domains such as technology and art that were united in earlier cultural forms. And both argue that this differentiation has led to the reification of the object of technical action, its degradation to a lower plane of being than the subject which acts on it. Each emphasizes a different aspect of this process, Heidegger the object, Habermas the subject. As I will try to show, together, they provide the basis for a powerful theory of technology. Yet they each develop their contribution in an essentially unhistorical way which is no longer credible.

In Heidegger and Habermas, modernity is governed by a very abstract concept of the essence of technical action. I call this view "essentialist" because it interprets a historically specific phenomenon in terms of a transhistorical conceptual construction. Of course technical action systems and rationalities must have some core of common traits that enable us to distinguish them from other relations to reality. But these thinkers want to get too much—a whole theory of history—out of the few abstract properties belonging to that core.

The weakness of this approach shows up most strikingly in problems with historical periodization. The construction of the distinction between the premodern and the modern in terms of the essential characteristics of technical action is unconvincing. The difficulty is inherent in the essentialist project: how to fix the historical flux in a singular essence? Two strategies are available: either deny all continuity and make of modern technology a unique phenomenon—Heidegger's solution, or distinguish earlier from later stages in the history of technical action in terms of the degree to which it has differentiated itself in its purity from other forms of action—Habermas's solution.

Heidegger represents modern technology as radically different from the one other model of technical action he recognizes, premodern craft. He emphasizes the reduction of the object of modern technology to a decontextualized, fungible matter cut off from its own history. This reduction is value charged, or more precisely in Heideggerian terms, it brings "value" into being by cancelling the intrinsic potentialities of the object, which craft respected, and delivering it over to alien ends. The process of differentiation in which modernity consists constitutes a sharp ontological break for Heidegger, a new dispensation, not a continuous social change. Modern technology is thus no merely contingent historical phenomenon but a stage in the history of being. Perhaps because of this ontologizing approach, Heidegger seems to allow no room for a future evolution of the basic form of modern technology which remains fixed in its eternal essence whatever happens next in history. Not technology itself but "technological thinking" will be transcended in a further stage in the history of being that we can only await passively. This essentializing tendency cancels the historical dimension of his theory.

For Habermas, on the contrary, modernity does not reveal being but human activity in a new and purer light. In premodern societies the various types of action are inextricably mixed together, with no clear distinction between technical, aesthetic, and ethical considerations. In modern societies, on the contrary, the truth of technical action, as objectivating and success oriented, is immediately accessible both practically and theoretically. Habermas explores this change from the side of the subject, arguing that the value implications of technical action appear where it interferes with human communication as, for example, in the substitution of mediated interaction for understanding in essential lifeworld domains such as the family or education. However, because Habermas continues to interpret technical

action through the generic concept of instrumentality, he grants it a kind of neutrality in the limited sphere where its application is appropriate. Habermas's notion of history is less idiosyncratic than Heidegger's, but for him the culturally variable nature of technical design is not a question of rationality; he treats it as a minor sociological issue of the sort from which he routinely abstracts. His alternative thus offers an avowedly non-historical conception of technical rationality which effaces any *fundamental* difference between culturally distinct forms of technology. As a result the variability of technology, and with it technology itself, disappears as a theme from his work.

Heidegger and Habermas claim that there is a level at which technical action can be considered as a pure expression of a certain type of rationality. However, as such, it is merely an abstraction. Real technical action always has a socially and historically specific content. What, in fact, do they actually mean by the enframing of being or the objectivating, success oriented relation to nature? Do these definitions have enough substance to serve the foundational purpose to which they are destined in these theories? Are they not rather mere classifications so empty of content as to tolerate a wide range of instances including some that embody quite different values from the ones these philosophers associate with the modern and the technical?

Unless, that is, one smuggles in a lot of social content. In the next section I shall attempt to show that this is how contemporary essentialist philosophy of technology actually proceeds.

A Contemporary Critique

Technology and Meaning

Both Heidegger and Habermas hold that the restructuring of social reality by technical action in modern times is inimical to a life rich in meaning. The Heideggerian relation to being, the Habermasian process of reaching understanding are incompatible with the overextension of technological thinking and system rationality. It seems, therefore, that identification of the structural features of enframing and the media can found a critique of modernity. I intend to test this approach through an evaluation of some key arguments in the work of Albert Borgmann, arguably the leading American representative of philosophy of technology in the essentialist vein (6).

Borgmann's social critique is based on a theory of the essence of technology. What Borgmann calls the "device paradigm" is the formative principle of a technological society which aims above all at efficiency. In conformity with this "paradigm," modern technology separates off the good or commodity it delivers from the contexts and means of delivery. Thus the heat of the modern furnace appears miraculously from discreet sources in contrast with the old wood stove that stands in the center of the room and is supplied by regular trips to the woodpile. The microwaved meal emerges effortlessly and instantly from its plastic wrapping at the command of the individual in contrast with the laborious operations of a traditional kitchen serving a family's needs.

The device paradigm offers obvious gains in efficiency, but at the cost of distancing us from reality. Let us consider the example of the substitution of "fast food" for the traditional family dinner. On the common sense or "engineering" view of technology, well prepared fast food appears to supply nourishment without needless social complications. Functionally considered, eating is a technical operation that may be carried out with more or less efficiency. It is a matter of ingesting calories, a means to an end, while all the ritualistic aspects of food consumption are secondary to this biological need. But what Borgmann calls "focal things" that draw people together in meaningful activities that have value for their own sake cannot survive this functionalizing attitude.

The unity of the family, ritually reaffirmed each evening, no longer has a comparable locus of expression today. One need not claim that the rise of fast food "causes" the decline of the traditional family to believe that there is a significant connection. Simplifying personal access to food scatters people who need no longer construct the rituals of everyday interaction around the necessities of daily living. Focal things require a certain effort, it is true, but without that effort, the rewards of a meaningful life are lost in the vapid disengagement of the operator of a smoothly functioning machinery (Borgmann, 1984: 204ff).

Borgmann would willingly concede that many devices represent an advance over traditional ways of doing things, but the generalization of the device paradigm, its substitution for simpler ways in every context of daily life, has a deadening effect. Where means and ends, contexts and commodities are strictly separated, life is drained of meaning. Individual involvement with nature and other human beings is reduced to a bare minimum, and possession and control become the highest values.

Borgmann's critique of technological society usefully concretizes themes in Habermas and Heidegger. His dualism of technology and meaning is also characteristic of Habermas, with his distinction of work and interaction, and Heidegger, with his distinction of enframing and being. This dualism seems always to appear where the essence of technology is in question (7). It offers a way of theorizing the larger philosophical significance of the process of modernization. And, it reminds us of the existence of dimensions of human experience that are suppressed by a facile scientism and an uncritical celebration of technology.

However, Borgmann's approach suffers from both the ambiguity of Heidegger's original theory and the limitations of Habermas's. We cannot tell for sure if he is merely denouncing the modern attitude toward technology or technology as such, and in the latter case, his critique is so broad it offers no criteria for the constructive reform of technological design. He would probably agree with Habermas's critique of the colonization of the lifeworld, although he does improve on that account by discussing the all important role of technology in the social pathologies of modern society. What is lacking is a concrete sense of the intricate connections of technology and culture, beyond the few essential attributes on which his critique focusses. Since those attributes have largely negative consequences, we get no sense from the critique of the many ways in which the pursuit of meaning is intertwined with technology. And as a result, the critic imagines no significant restructuring of modern society around culturally distinctive technical alternatives that might preserve and enhance meaning.

But is this objection really persuasive? After all, neither Russian nor Chinese communism, neither Islamic fundamentalism nor so-called "Asian values" have been capable of producing a fundamentally distinctive stock of devices. Why *not* just reify the concept of technology and treat it as a singular essence? The problem with such an approach is that smaller but still significant differences do exist, and these may become more important in the future rather than less so as essentialist theory assumes. What is more, those differences often concern precisely the issues identified by Borgmann as central to a humane life. They determine the nature of community, education, medical care, work, our relation to the natural environment, the functions of devices such as computers and automobiles in ways either favorable or unfavorable to the preservation of meaning and focal things. Any theory of the essence of technology which forecloses the future therefore begs the question of difference in the technical sphere.

Interpreting the Computer

I would like to pursue this contention further with a specific example that illustrates concretely my reasons for objecting to this approach to technology. The example I have chosen, human communication by computer, is one on which Borgmann has commented fairly extensively. While not everyone who shares the essentialist view will agree with his very negative conclusions, I believe his position adequately represents that style of technology critique, and that, therefore, it is worth evaluating here at some length.

Borgmann introduces the term "hyperintelligence" to refer to such developments as electronic mail and the Internet (Borgmann, 1992: 102ff). Hyperintelligent communication offers unprecedented opportunities for people to interact across space and time, but, paradoxically, it also distances those it links. No longer are the individuals "commanding presences" for each other; they have become disposable experiences that can be turned on and off like water from a faucet. The person as a focal thing has become a commodity delivered by a device. This new way of relating has weakened connection and involvement while extending its range. What happens to the users of the new technology as they shift from face-to-face contact toward hyperintelligence?

" Plugged into the network of communications and computers, they seem to enjoy omniscience and omnipotence; severed from their network, they turn out to be insubstantial and disoriented. they no longer command the world as persons in their own right. Their conversation is without depth and wit; their attention is roving and vacuous; their sense of place is uncertain and fickle" (Borgmann, 1992: 108) (8).

There is a large element of truth in this critique. On the networks, the pragmatics of personal encounter are radically simplified, reduced to the protocols of technical connection. Correspondingly, the ease of passage from one social contact to another is greatly increased, again following the logic of the technical network that supports ever more rapid commutation. However, Borgmann's conclusions are too hastily drawn. A look, first, at the history of computer communication, and, second, at its innovative applications today refutes his overly negative evaluation.

In the first place, the computer was not destined by some inner techno-logic to serve as a communications medium. In fact, the major networks, such as the French Teletel or the Internet were originally conceived by technocrats and engineers as instruments for the distribution of data. So precious were the computing resources being put at the disposal of ordinary users that this seemed the appropriate use for them. The engineers imagined a virtual space of communication, paralleling the real world of everyday interaction, where only valuable information would circulate.

What actually happened in the course of the implantation of these networks? Users appropriated them very early for unintended purposes and converted them into communications media. Soon they were flooded with messages that were considered trivial or offensive by those who created the networks. Teletel quickly became the world's first and largest electronic singles bar (Feenberg, 1995a: chap. 7). The Internet is overloaded with political debates dismissed as "trash" by unsympathetic critics.

Here we have a dramatic case of what Pinch and Bijker have called the "interpretive flexibility" of technology (Pinch and Bijker, 1989: 40-41). A concatenation of devices configured by its designers as the solution to one problem—the distribution of information—was perceived by another group of actors, its users, as the solution to quite another problem—human communication. The new interpretation of the technology was soon incorporated into its structure through design changes and, ultimately, through a change in the very definition of the technology. Today, it would not occur to

someone describing the principal functionalities of the computer to omit its role as a communications medium although this particular application was regarded as quite marginal by most experts only a decade ago.

How does Borgmann's critique fare in the light of this history? It seems to me there is an element of ingratitude in it. Because Borgmann takes it for granted that the computer is useful for human communication, he neither appreciates the process of making it so, nor the hermeneutic transformation the computer underwent in that process. He therefore also overlooks the political implications of the history sketched above. The networks constitute a fundamental scene of human activity in the world today. To impose a narrow regimen of data transmission, to the exclusion of all human contact, would surely be perceived as totalitarian in any ordinary institution. Why is it not a liberation to break such limitations in the virtual world that now surrounds us?

In the second place, Borgmann's critique ignores the variety of communicative interactions mediated by the networks. No doubt he is right to argue that human experience is not enriched by much of what goes on there. But a full record of the face-to-face interactions occurring in the hallrooms of his university would likely be no more uplifting. The problem here is that we tend to judge the face-to-face at its memorable best and the computer mediated equivalent at its transcribed worst.

Borgmann ignores more interesting uses of computers, such as the original research applications of the Internet, and teaching applications, which show great promise (Harasim, et. al., 1995). It might surprise Borgmann to find the art of reflective letter writing reviving in this context. I would like to conclude this brief review of significant applications with a discussion of the emerging culture of on-line medical support groups. Consider for example the ALS (Lou Gehrig's Disease) discussion group on the Prodigy Medical Support Bulletin Board. In 1995, when I studied it, there were about 500 patients and caregivers reading exchanges in which some dozens of participants were actively engaged (Fenberg, et. al., 1996).

Much of the conversation consisted in exchanges of feelings about dependency, illness, and dying. There was a long running discussion of problems of sexuality. Patients and caregivers wrote in both general and personal terms about the persistence of desire and the obstacles to satisfaction. The frankness of this discussion may owe something to the fact that it was carried on in writing between people whose only connection was the computer. Here is a case where the very limitations of the medium open doors that might have remained closed in a face-to-face setting.

The larger implications of these online patient meetings have to do with their potential for changing the accessibility, the scale, and the speed of interaction of patient groups. Selfhelp groups, after all, are small and localized. With the exception of AIDS patients they have wielded little political power. If AIDS patients have been the exception, it is not because of the originality of their demands: patients with incurable illnesses have been complaining bitterly for years about the indifference of physicians and the obstacles to experimental treatments. What made the difference was that AIDS patients were "Networked" politically by the gay rights movement even before they were caught up in a network of contagion. Online networks may have a similar impact on other patient groups. In fact, Prodigy discussion participants established a list of priorities they presented to the Amyotrophic Lateral Sclerosis Society of America. Computer networking may thus feed into the rising demand by patients for more control over their own medical care.

It is difficult to see any connection between these applications of the computer and Borgmann's critique of "hyperintelligence." Is this technologically mediated process by which dying people come

together despite paralyzing illness to discuss and mitigate their plight a mere instance of "technological thinking?" Certainly not. But then how would Heidegger incorporate an understanding of it into his theory, with its tone of reproach toward modern technology? Because of his emphasis on communication, Habermas might have more to say about this example, however, I have argued elsewhere that he would have to include technology in a revised media theory for such purposes (Feenberg, 1996).

Instrumentalization Theory

The Irony of Parmenides

Heidegger, Habermas, and Borgmann have undoubtedly put their fingers on significant aspects of the technical phenomenon, but have they identified its "essence?" They seem to believe that technical action has a kind of unity that defies the complexity and diversity, the profound socio-cultural embeddedness, that twenty years of increasingly critical history and sociology of technology have discovered in its various forms. Yet to dissolve it into the variety of its manifestations, as constructivists sometimes demand, would effectively block philosophical reflection on modernity. The problem is to find a way of incorporating these latter advances into a conception of technology's essence, rather than dismissing them, as philosophers tend to do, as merely contingent social "influences" on a reified technology "in itself" conceived apart from society (9). The solution to this problem I propose is a radical redefinition of technology that crosses the usual line between artifacts and social relations assumed by common sense and philosophers alike.

The chief obstacle to this solution is the unhistorical understanding of essence to which most philosophers are committed. I propose, therefore, a kind of compromise between the philosophical and the social scientific perspective. In what follows, I will attempt to construct a concept of the essence of technology that provides a *systematic* locus for the socio-cultural variables that actually diversify its historical realizations. On these terms, the "essence" of technology is not simply those few distinguishing features shared by all types of technical practice that are identified in Heidegger, Habermas, and Borgmann. Those constant determinations are not an essence prior to history, but are merely abstractions from the various historically concrete stages of a process of development (10).

In the remainder of this paper, I will attempt to work out this alternative concept of essence as it applies to technology. Is the result still sufficiently "philosophical" to qualify as philosophy? In claiming that it is, I realize that I am challenging a certain prejudice against the concrete that is an occupational hazard of philosophy. Plato is usually blamed for this prejudice, but in a late dialogue Parmenides mocks the young Socrates' reluctance to admit that there are ideal forms of "hair or mud or dirt or any other trivial and undignified objects" (Cornford, 1957: 130C-E) (11). Surely the time has come to let the social dimension of technology into the charmed circle of philosophical reflection. Let me now offer, if only schematically, a way of achieving this.

Primary Instrumentalization(12)

Substantivist philosophies of technology drew attention away from the practical question of what technology does to the hermeneutic question of what it means. This question of meaning has become defining for philosophy of technology as a distinct branch of humanistic reflection. More recently, constructivism has sharpened reflection on a third range of questions concerning who makes technology, why and how. My strategy here will consist in incorporating answers to the substantivist and constructivist questions into a single framework with two levels. The first of these levels

corresponds more or less to the philosophical definition of the essence of technology, the second to the concerns of social sciences. However, merging them in a single framework transforms both, as we will see in the next sections.

On this account, the job of describing the essence of technology has not one but two aspects, an aspect which explains the *constitution* of technical objects and subjects, which I call the "primary instrumentalization," and another aspect, the "secondary instrumentalization," focussed on the *realization* of the constituted objects and subjects in actual technical networks. Heidegger and Habermas offer insight only into the primary instrumentalization of the technical by which a function is separated from the continuum of everyday life. Primary instrumentalization characterizes technical relations in every society, although its emphasis, range of application and significance varies greatly. Technique includes those constant features in historically evolving combinations with a secondary instrumentalization that includes many social aspects of technology. The most characteristic distinctions between different eras in the history of technology result from different structurings of these various dimensions.

As we have seen, the problem of periodization is central to the essentialist conception. Heidegger's ontological account of the distinction between premodern and modern technology is no more plausible than Habermas's epistemological one. This new approach offers a solution to the difficulties. In contrast with Heidegger, I will distinguish premodern from modern historically, rather than ontologically. I will break with Habermas as well in arguing that the differentiation of modern technology from other world orientations is relatively superficial and does not reveal the truth of the technical.

The primary instrumentalization can be summarized as four reifying moments of technical practice. The first two correspond roughly with important aspects of Heidegger's notion of enframing, and the latter two describe the form of action implied in Habermas's notion of the media.

1. *Decontextualization*

To reconstitute natural objects as technical objects, they must be "de-worlded," artificially separated from the context in which they are originally found so as to be integrated to a technical system. Once isolated they can be analyzed in terms of the utility of their various parts, and the technical schemas these contain can then be released for general application. For example, inventions such as the knife or the wheel take qualities such as the sharpness or roundness of some natural thing, such as a rock or tree trunk, and releases them as technical properties from the role they play in nature. Technology is constructed from such fragments of nature that, after being abstracted from all specific contexts, appear in a technically useful form.

2. *Reductionism*

Reductionism refers to the process in which the de-worlded things are simplified, stripped of technically useless qualities, and reduced to those aspects through which they can be enrolled in a technical network. I will call these latter "primary qualities," primary that is from the standpoint of the technical subject for whom they are a power base. These are the dimensions of the object which can be reorganized around an alien commanding interest, while "secondary qualities" are vestiges of untransformable stuff tying the object to its pretechnical history and its potential for self-development. The tree trunk, reduced to its primary quality of roundness in becoming a wheel, loses its secondary qualities as a habitat, a source of shade, and a living, growing member of its species. To the extent that

all of reality comes under the sign of technique, the real is progressively reduced to such primary qualities.

3. *Autonomization*

The subject of technical action isolates itself as much as possible from the effects of its action on its objects. This suggests a metaphoric application to society of Newton's third law: "for every action there is an equal and opposite reaction." In mechanics, actor and object belong to the same system and so every effect is simultaneously a cause, every object simultaneously a subject. This is not a bad description of ordinary human relations. A friendly remark is likely to elicit a friendly reply, a rude one, a correspondingly unpleasant response. But technical action autonomizes the subject through dissipating or deferring feedback from the object of action to the actor. The subject is largely unaffected by the object on which it acts, thus forming an apparent exception to Newton's law. The hunter experiences a slight pressure on his shoulder as the rabbit dies; the driver hears a faint rustling in the wind as he hurtles a ton of steel down the highway. Administrative action too, as a technical relationship between human beings, presupposes the autonomization of the subject.

4. *Positioning*

Francis Bacon wrote that "Nature to be commanded must be obeyed." The technical subject does not modify the basic "law" of its objects, but rather uses that law to advantage. The law of gravity is present in the clock's pendulum, the properties of electricity in the design of the circuit, and so on. In dealing with complex systems, such as markets, that cannot be reduced to artifacts, Baconian obedience means adopting a strategic position with respect to the object. Location, as they say in real estate, is everything: fortunes are made by being in the right place at the right time. The management of labor and the control of the consumer through product design have a similar structure. One cannot "operate" workers or consumers as one would a machine, but one can position oneself strategically with respect to them so as to influence them to fulfill pre-existing programs they would not otherwise have chosen. In a sense all technical action is navigation, falling in with the object's own tendencies to extract a desired outcome. By positioning itself strategically with respect to its objects, the technical subject turns their inherent properties to account.

Secondary Instrumentalization

The primary instrumentalization does not exhaust the meaning of technique but merely lays out in skeletal fashion the basic technical relations. Far more is necessary for those relations to yield an actual system or device: technique must be *integrated* with the natural, technical, and social environments that support its functioning. The process of integration compensates for some of the reifying effects of the primary instrumentalization. Here technical action turns back on itself and its actors as it is realized concretely. In the process, it reappropriates some of the dimensions of contextual relatedness and self-development from which abstraction was originally made in establishing the technical relation. The underdetermined character of technological development leaves room for social interests and values to intervene in the process of realization. As decontextualized elements are combined, these interests and values assign functions, orient choices and insure congruence between technology and society at the technical level itself.

On the basis of this concept of integration, I argue that technique is fundamentally social. Its "essence" must include a secondary instrumentalization that works with dimensions of reality from which abstraction is made at the primary level. This level of technique includes the following four moments:

1. *Systematization*

To function as an actual device, isolated, decontextualized technical objects must be combined with other technical objects and re-embedded in the natural environment. Systematization is the process of making these combinations and connections. Thus such individual technical objects as wheels, a handle, a container, must be brought together to form a device such as a wheelbarrow. Add paint to protect the wheelbarrow from rust and the device has been embedded in its natural environment as well (13). The process of technical systematization is central to designing the tightly coupled networks of modern technological societies but plays a lesser role in traditional societies where technologies may be more loosely related to each other but correspondingly better adapted to the natural environment.

2. *Mediation*

In all societies, ethical and aesthetic mediations supply the simplified technical object with new secondary qualities that seamlessly reinsert it into its new social context. The ornamentation of artifacts and their investment with ethical meaning is integral to production in all traditional cultures. The choice of a type of stone or feather in the making of an arrow may be motivated not only by sharpness and size, but also by various ritual considerations that yield an aesthetically and ethically formed object. Only modern industrial societies distinguish production from aesthetics through indifference to the social insertion of their objects and the substitution of packaging for aesthetic elaboration. From this results the artificial separation of technique and aesthetics characteristic of our societies, artificial, I would argue, because no one denies that the prevailing ugliness of so much of our work and urban environment is bad for the people who must live with it. Ethical limits too are overthrown in the breakdown of religious and craft traditions, although medical technology and environmental crisis have inspired new interest in the moral limitation of technical power. These limitations are eventually embodied in modified designs which condense considerations of efficiency with ethical values. A similar condensation appears in aesthetic functionalism. Thus mediations remain an essential aspect of the technical process even in modern societies.

3. *Vocation*

The autonomization of the technical subject is overcome in the recognition of the human significance of vocation, the acquisition of craft. In vocation, the subject is no longer isolated from objects, but is transformed by its own technical relation to them. This relation exceeds passive contemplation or external manipulation and involves the worker as bodily subject and member of a community in the life of its objects. The individual of our earlier example, who fires a rifle at a rabbit, will become a hunter with the corresponding attitudes and dispositions should he pursue such activities professionally. "Vocation" is the best term we have for this reverse impact on users of their involvement with the tools of their trade. The idea of vocation or "way" is an essential dimension of even the most humble technical practices in some traditional cultures, such as the Japanese (at least until recently), but tends to be artificially reserved for professions such as medicine in most industrial societies. Perhaps this is an effect of wage labor, which substitutes temporary employment under administrative control for the lifelong craft of the independent producer, thereby reducing both the impact of any particular skill on the worker and the individual responsibility for quality implied in vocation.

4. *Initiative*

Finally, to positioning as the basis of strategic control of the worker and consumer there correspond various forms of initiative on the part of the individuals submitted to technical control, for example, the praxis of voluntary cooperation in the coordination of effort and user appropriation of devices and systems for unintended purposes. In precapitalist societies, cooperation was often regulated by tradition or paternal authority, and the uses of the few available devices so loosely prescribed that the line between producer programs and user appropriations was often blurred. Collegiality is an alternative to bureaucratic control in modern societies with widespread if imperfect applications in the organization of professionals such as teachers and doctors. Reformed and generalized, it has the potential for reducing alienation through substituting self-organization for control from above. In the sphere of consumption, we have numerous examples, such as the computer, where informal appropriations by users result in significant design changes. As we have seen, this is how human communication became a standard functionality of a technology that was originally conceived by computer professionals as a device for calculating and storing data.

Secondary instrumentalizations support the reintegration of object with context, primary with secondary qualities, subject with object, and leadership with group through a *reflexive meta-technical practice* that treats technical objects and the technical relation itself as raw material for more complex forms of technical action. There is of course something paradoxical about this association of reflexivity with technology; in the framework Heidegger and Habermas share technical rationality is supposed to be blind to itself. Reflection is reserved for another type of thought competent to deal with such important matters as aesthetics and ethics. We have here the familiar thesis of the split between nature and *Geist*, and their corresponding sciences. What is the origin of this split?

Capitalism and Substantive Theory of Technology

Substantivism identifies technique in general with the specific technologies that have developed in the last century in the West. These are technologies of conquest that pretend to an unprecedented autonomy. The exemplary modern "maestro" of technology is the entrepreneur, singlemindedly focussed on production and profit. The enterprise is a radically decontextualized platform for action, without the traditional responsibilities for persons and places that went with technical power in the past. Ultimately, it is the autonomy of the enterprise that makes it possible to distinguish so sharply between intended and unintended consequences and to ignore the latter. Capitalism is thereby freed to extend technical control to the labor force, the organization of work, and aspects of the natural environment that were formerly protected from interference by custom and tradition (14). To define technology on these terms is ethnocentric.

What does a broader historical picture of technology show? Contrary to Heideggerian substantivism, there is nothing unprecedented about our technology. Its chief features, such as the reduction of objects to raw materials, the use of precise measurement and plans, the management of some human beings by others, large scales of operation, are commonplace throughout history. It is the exorbitant role of these features that is new, and of course the consequences of that are truly without precedent.

Those consequences include obstacles to secondary instrumentalization wherever integrative technical change would threaten the maximum exploitation of human and natural resources. These obstacles are not merely ideological but are incorporated into technological designs. Only a critique of those designs is adequate to the problems, and only such a critique can uncover technology's hopeful potential. The privileged dimensions of modern technology must therefore be viewed in a larger context which includes many currently marginalized practices that were of great importance in former times and may

someday return to center stage. For example, until the generalization of Taylorism, the technical experience was essentially about the choice of a vocation. Technology was associated with a way of life, with specific forms of personal development and virtues. It was the success of capitalist deskilling that finally made workers objects of technique like raw materials or machines. Here, not in some mysterious dispensation of being, lies the source of the "total mobilization" of modern times.

Similarly, modern management has replaced the traditional collegiality of the guilds with new forms of control. Just as vocational investment in work continues in certain exceptional settings, so collegiality survives in a few professional or cooperative workplaces. Numerous historical studies show that these more democratic forms are not so much incompatible with the "essence" of technology as with capitalist economics. Given a different social context and a different path of technical development, it should be possible to recover these traditional technical values and organizational forms in new ways in a future evolution of modern technological society. Thus reform of this society would involve not merely limiting the reach of the technical, but building on its intrinsic potential for democratic administration.

Because its hegemony rests on extending technical control beyond traditional boundaries to embrace the labor force, capitalism tends to identify technique as a whole with the instrumentalizations through which that control is secured. Meanwhile, other aspects of technique are forgotten or treated as non-technical. It is this capitalist technical rationality that is reflected in the narrow essentialism of Heidegger, Habermas, and Borgmann. Because their characterization of technology is confined to the privileged instrumentalizations of capitalist modernity, they are unable to develop a socially and historically concrete conception of its development and potential. They take their own labor of abstraction, by which they eliminate the sociohistorical dimensions of technical action, for evidence of the nonsocial nature of technology.

In the next section I will explore in more detail the constitution of that abstraction, and offer a very different way of understanding the social nature of technology.

Hermeneutic Constructivism

Technological Fetishism

The error of essentialism is not arbitrary but is a consequence of the very sociohistorical dimensions of technical action it denies. I will argue here that this error reflects the reified form of objectivity of technology in modern societies. By "form of objectivity" I mean a socially necessary illusion with real consequences. Such illusions become an aspect of social reality insofar as we constantly act on them (15). The concept is roughly comparable to the notion of a culturally determined frame of reference so long as the culture is understood not merely as a way of seeing but also as a way of doing, a system of practices.

Marx offered the original analysis of this phenomenon. In Marx's usage, the fetishism of commodities is not the love of consumption but the practical belief in the reality of the prices attached to goods on the market. As he points out, price is not in fact a "real" (physical) attribute of goods but the crystallization of a relation between manufacturers and consumers; yet the movement of goods from seller to buyer is determined by price just as though it were real. What is masked in the fetishistic perception of technology is, similarly, its relational character: it appears as a nonsocial instantiation of pure technical rationality rather than as the social nexus that it is. It is this form and not the reality of technology which essentialism theorizes.

Hence the ambiguity of the Heideggerian critique of technology, which cannot decide whether what is needed is a change in attitude or in technological design. The problem is located somehow in between these determinations, in the form of objectivity in which technology reveals itself. This is also the ambiguity of Borgmann's device paradigm, which hovers uncertainly between a description of how we encounter technology and how it is made.

A critique of technology developed from this standpoint pursues the larger connections and social implications masked by the "paradigm." To this extent it is genuinely dereifying. But insofar as it fails to incorporate these hidden social dimensions into the concept of technology itself, it remains still partially caught in the very way of thinking it criticizes. Technology, i.e. the real world objects so designated, both is and is not the problem, depending on whether the emphasis is on its fetish form as pure device or our subjective acceptance of that form. In neither case can we change technology "in itself." At best, we can hope to overcome our attitude toward it through a spiritual movement of some sort.

I have proposed a very different conceptualization that includes the underdetermined integration of technologies to larger technical systems and nature, and to the symbolic orders of ethics and aesthetics, as well as their relation to the life and learning processes of workers and users, and the social organization of work and use. On the essentialist account, one could still admit the existence of these aspects of technical life, but they would be extrinsic social influences. Essentialism proposes to treat all these dimensions of technology as merely contingent, external to technology "in itself," and to hand them over to sociology while retaining the unchanging essence for philosophy.

What explains the persistence of the reified concept of technology even in a critical context? As I have argued above, the answer to this question lies in the social structure of a technologically developed capitalist society. That structure shapes both practical and theoretical relations to technology.

In everyday practical affairs, technology presents itself to us first and foremost through its function. We encounter it as *essentially* oriented toward a use. Of course we are aware of devices as physical objects possessing many qualities that have nothing to do with function, for example, beauty or ugliness, but we tend to see these as inessential. What distinguishes technology from other types of objects is the fact that it appears always already split into what I have called primary and secondary qualities. We do not have to make that split as we would in the case of a natural object since it belongs to the very form of the technical device.

Thus an initial abstraction is built into our immediate perception of technologies. That abstraction, it seems obvious to us, sets us on the path toward an understanding of the nature of technology. However, it is important to note that this is an assumption, based on the form of objectivity of technology in our society. The function of technical artifacts is not necessarily privileged in this way in other types of society. The functional point of view may coexist peacefully with other points of view—religious, aesthetic, etc.—none of which are essentialized. To the Western observer this eclecticism may appear as mere confusion but it has its rationale, as we will see. And indeed, even Westerners are capable of fall-ing into the same confusion with respect to certain richly signified technical artifacts, such as houses, which we must strain to perceive as mere "machines for living," in Le Corbusier's phrase.

In any case, when we moderns consider technologies theoretically we find that they possess "structures" corresponding to the everyday practical evidence of function. Technology is social only

insofar as it is used "for" something, leaving the structure of technology "in itself" as a non-social residue. That residue can either be approached technically, for example, by engineers concerned only with the inner workings of a device, or philosophically in terms of the essential nature of technology as such. But once social aspects of technology have been stripped away, what remains are the primary instrumentalizations: technology, in essence, decontextualizes and manipulates its objects. And that, no amount of change at the social level can alter.

Technical structures consist in the systems of "parts" that enable technologies to perform their functions. Insofar as structures have an internal causal logic, they can be abstracted from their social surround as an instance of scientific or empirical principles. All systematic knowledge of technology rests on this type of abstraction. Professional technical disciplines arise to explain and perfect the structures of technologies. As the prestige of these disciplines spreads, their approach to technology becomes the model for common sense and philosophy alike. Eventually, it seems obvious that technology *is* its structure. Function is a kind of hinge between that logico-causal reality and the subjective intentions of users, hence also between artifact and society.

Theory and Reality: The Limits of Differentiation

Now, there is no point in denying the existence of structure. It is real enough. The question is, what kind of reality does it possess? Is its rational coherence sufficient warrant for positing it as an independent object? Or is it merely an aspect, an artificial if useful cross-section, of a more complex object that includes many other dimensions? This is the ontological question implicit in the critique of essentialism. This ontological question is linked to a sociological one. In the Weberian tradition, modernity is characterized by the differentiation of social spheres. The splitting off of technical rationality from other dimensions of social life is a particularly important case. The absolute differentiation of technical disciplines from social and religious sciences is the very index of effective modernization. Purified objects, such as the economy of economics and the technology of engineering precipitate out of this process in their truth. Here, in a new sense, the rational is the real.

But how plausible is this identification? Aren't these rational models too good to be true? Aren't they just ideal-types, only loosely linked to actual objects in the world? But then the essence of those real objects will not coincide with their rational "core." An essentialism of rational structure will fail to reach beyond the limits of the disciplines that conceptualize it.

An example from economics will clarify the issues. Both modern economic science and the modern economy developed through differentiation from an earlier less differentiated social magma. The science had to distinguish its object from the vaguely defined "political economy" analyzed by Adam Smith and Marx. Similarly, the capitalist economy differentiated itself from institutions such as the state and religion. But economics achieves much higher levels of differentiation from sociology and political science than do markets from social and political life. Long after economic science is constituted independently as a pure logic of markets, actual markets in real economies remain thoroughly intertwined with all sorts of sociological and political influences about which modern economics has nothing to say. The "real" abstraction of the actual capitalist market is nowhere near as total as the highly idealized abstractions of economic science.

In a sense, then, Smith and Marx were more realistic than modern economics because they incorporated more of the relevant contexts into the object of their science. However, modern economics does not pretend to offer a social philosophy that would explain the origins, development and social relations of capitalism; it is dedicated more modestly to the study of quantitative aspects of

a completely stabilized, fully capitalist economy. Where these narrow conditions are met, it provides a powerful approach to understanding and predicting economic behavior. Where they are not met, its explanatory power is small, smaller perhaps than the class and institutionally oriented methods of its predecessors.

Of course modern economics takes account of the broader array of factors those predecessors recognized, but it does so in an impoverished way designed to protect the idealization which founds it. Thus some of these factors enter the science as background assumptions about constraints on economic behavior. For example, the political struggle over the length of the working day belonged to Marx's science but modern economic theory simply takes its results for granted as a condition of economic activity. Other so-called non-economic factors are recognized as "imperfections" with respect to a logical model of the perfect market that has, of course, never actually existed.

This difference between the degree and type of differentiation characteristic of theories and the real world objects they study gives rise to serious confusion. Should markets be defined simply as the object of economic science, leaving aside as does economics everything that does not fit the theory, or should they be defined in terms of their real structure, including all the aspects from which economic sciences abstracts? But then the essence of the market will no longer correspond exactly to the object of economics. Should we, as social thinkers, care? Only to the extent that the prestige of economics delegitimizes every other reflection on the economy. But that is a provocation to debate, not an argument in the debate.

With technology, similar problems arise. The differentiation of technical disciplines opens cognitive access to rational structures like those economics discovers in markets. But, again like economics, those structures are abstractions from a far more complex and far less differentiated reality. That reality lies in the background of disciplines such as engineering, laying out the framework within which they define and solve problems, but it is not an object of engineering science. The typical engineering illusion, (followed uncritically by modern common sense), is to assume that the technical device is actually identical with what the engineer makes of it and relates only externally to the society in which it is found; in fact it is a rich manifold that incorporates engineering parameters along with many others. This point might be put in another way: the selfsame device is subject to description in many discourses (engineering, artistic, ethical, etc.) none of which is "fundamental" (16).

Although philosophy of technology has often attacked the narrow horizons of engineering from a humanistic standpoint, paradoxically, its concept of technology is equally narrow. Its key mistake has been to assume that technical disciplines reveal the boundaries of their objects, not just in a certain respect for certain purposes, but generally, fundamentally. Thus limitations of those disciplines and particularly of their explicit self-understanding tend to be transferred to their objects and real technology comes to be seen as non-social, non-reflective, indifferent to values, power oriented, and so on. But as we have seen, an adequate definition of real technology, as opposed to the narrow, idealized cross-section studied by engineering, involves much besides the formal-rational properties of devices.

System, Network, Lifeworld

To get at that surplus of meaning, we need to return to the problem of function once again. What is the reality of this all too obvious concept that emerges spontaneously from our daily technical practice? As noted above, function resembles price as a fetishistic form of objectivity. Like price, function is a relational term which we attribute to the object as a real quality. In reality, the function of

any technology is relative to the organizations that create and control it and assign it a purpose. It thus has a function as part of a "system" in the systems-theoretic sense of the term.

The concept of system is surely one of the slipperier ones in social science. Systems are generally defined as complexes of interacting elements. In the biological and social world, these appear as self-reproducing structures, such as organisms or corporations. In nature, the criteria that delimit the structure appear to be objective. We can identify internal processes, such as immunological response, that effectively distinguish an organism from its environment and even from parasites that attack it internally. (But of course cancer poses a problem for this model.) But the boundaries between social systems and their environments are not so objective and unambiguous.

For example, officially the stockholders own the company and appoint a management responsible to themselves. The company as system would seem to be constituted around the intentions of its owners, embodied in system maintenance procedures by its managers. However, the official system is not the only "self-reproducing complex of interacting elements" in play. What of the workers and their union which may treat the company as a very different kind of system? What of the community in which the company is located, which may consider the company as a subsystem of a larger urban system? Are workers and community leaders mere "environment" or are they competing systematizers operating on the same terrain as management?

Of course management would like to achieve complete autonomy. It may try to sharpen the system boundaries, as it understands them, by fighting the union and the local politicians. But in the end the system is more like a spinning whirlpool than a solid object. To whom does its wealth legitimately belong? Its shareholders, the victims of its products, its workers, the community? And is it the same system, independent of the answer to this question? Laws and courts, not natural processes, decide the outcome (17).

But this is to say that social systems are very much in the eye of the beholder. Systems, as self-reproducing wholes, are fragile subsets of much more loosely organized complexes of interacting elements that may support several overlapping systemic projects. I call this latter type of system a "network" (18). Social systems belong to larger networks with which they are involved in many uncontrolled and unintended interactions. To call these networks "environment" in the systems-theoretic sense of the term is to prejudge the issue of system boundaries. So long as system managers are successful, this prejudgement appears reasonable. But among the elements of the networks are human beings whose involvement has a symbolic as well as a causal dimension. They belong to the lifeworld within which the system is situated. They may prey on the system and destroy it like bacilli in the bloodstream, but they are also capable of reorganizing the network in conflict with system managers, of producing a new configuration of the resources it contains. They are, in other words, *involved* in a way that makes nonsense of the organic metaphor of living creature and environment (19).

System managers become aware of that wider background through unintended consequences and system breakdowns that highlight incompletely controlled or integrated elements of the network. The translation of the problems revealed in these breakdowns into functional terms is essential for restructuring the system. Success in this enterprise tends to obscure the fact that any given function is a selection from the full range of possibilities and demands revealed in the breakdown, including some which contradict system maintenance.

This wider range, the "potentialities" of the technical lifeworld, may include positive elements that can

only be systematized through new technological designs, as in the case of computer communications, or even through the creation of new organizations with new leaders and goals. Such radical transitions cannot be conceptualized from a purely functional point of view, always relative to a given system and its line of development. The essentialist philosopher who finds confirmation of his or her theses in the limits of the technologist's self-understanding thus also loses sight of the relativity of function.

This is not to say that the concept of function is a useless abstraction. On the contrary, it orients users toward devices suited to their needs and has an important role in the technical professions which must focus their efforts on narrowly defined goals. But both users and technologists act against a background of assumptions that belong to a lifeworld of technology which need not be thematized in the ordinary course of events. A hermeneutic of technology must clarify that background.

I have therefore proposed a different type of model based not on the distinction of the social and the technical, but cross-cutting the customary boundaries between them. In this conception, technology's essence is not an abstraction from the contingencies of function, a structure that remains the same through the endless uses to which devices are subjected in the various systems that incorporate them. Rather, the essence of technology is abstracted from the whole network within which functionality plays a specific limited role.

The reified form of objectivity of technology privileges the system managers' point of view over the decentered complexity of the network. Similarly, the very possibility of scientific idealization rests on the emergence of a system standpoint that selects out a narrowly defined domain of objects and tasks. But as we have seen, the less differentiated world of real technology includes elements excluded by theory and the device paradigm. That real world of technology is a network, not a system, but a network that encompasses a system within it.

Concretization and Technical Change

The Question of Technical Change

I complained earlier that essentialism fails to grasp the historical dimension of technology. It is now time to make good on the promise of an alternative approach implicit in that complaint. At issue is the explanation of social change in the technical sphere, and whether such change is ontologically significant. The question has two parts, only one of which can be discussed here. The first part concerns the reconceptualization of technical change from the standpoint of instrumentalization theory. That task involves a fundamental break with the system standpoint in order to develop a broader view of progress as more than an accident of technology's essence. The second part of the question concerns whether such a reconceptualization could ever itself become a part of the lifeworld of technology, i.e., whether technology's form of objectivity might change and the everyday understanding of it conform with the sophisticated findings of philosophy rather than the naive self-understanding of the technical professions. That question is the subject of another essay (20).

As we have seen, for essentialism the primary and secondary instrumentalizations are more or less differentiated depending on the stage of technical and social development. In a premodern society there may be no very clear distinction between narrowly conceived technical ends, which flow from the mastery of natural causality, and such spiritual mediations as aesthetic or ethical values. The shape of a chalice is not ornamentation in our sense, but belongs integrally to its design. In our society, on the contrary, these different aspects of technical work are not only clearly distinguished but often embodied in different institutions.

Once technology is differentiated from other social domains, its interaction with them appears to be external. This is particularly clear in the case of mediations. Art is no longer an intrinsic part of technical practice but something added on *a posteriori*. Ethical values regulate technology from without, through laws, and are not internal to technical practices. Heidegger and Habermas have taken such differentiation to be the essence of modernity. In the course of it the mediations lose their concrete links to technical reality and become increasingly rarefied and ineffectual ideals.

Of course, in many cases such external relations do prevail, at a definite cost in efficiency. The existence of such costs seems to validate the essentialist conviction that technology does not change in essence with modifications in its historical forms. What changes is only the extent of its differentiation. Movement is either forward toward higher levels of differentiation or backward, through dedifferentiation to more primitive conditions. The more societies emphasize aesthetic and ethical values, the more these values are allowed to interfere with pure technical considerations, the poorer they will be. Whether such virtuous poverty is treasured or reviled, the consequences of value based technological change are similar. But instrumentalization theory implies a two way interaction in which differentiation is continually overcome not through regression but through another type of change essentialism lacks the means to theorize.

This is the process in which social constraints are embodied internally by design. In that case technical and social relations are condensed in the device. We can still make an analytic distinction between, for example, the aesthetic form and the technical function of a streamlined vehicle, but no *real* distinction exists, any more than in the case of Heidegger's famous chalice. This is not a question of mere packaging or extrinsic influences; design itself is affected. Here the social is not differentiated from the technical but merged with it. The distinction is purely analytic and corresponds to no specifically technical or social structures.

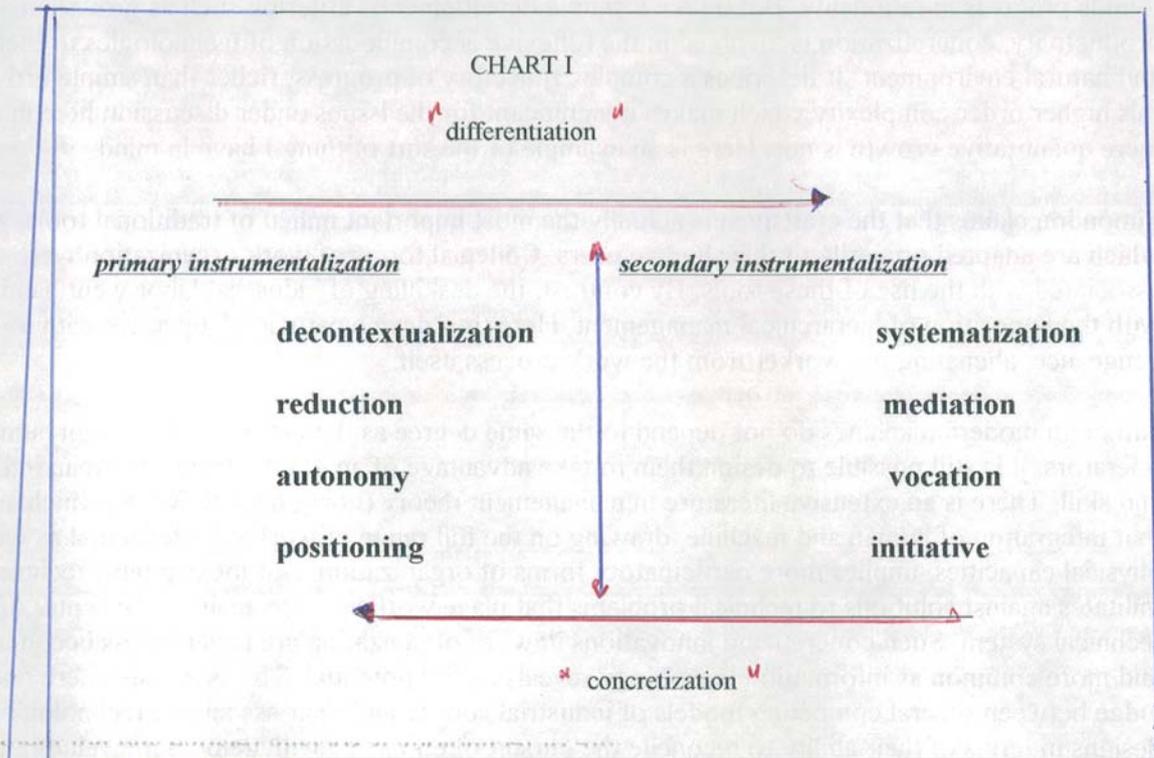
But surely, where the very design and structure of technology is socially relative and not merely its appearance or use, differentiation is not the defining characteristic of modernity the sociological tradition takes it to be. Insofar as such cases persist and even proliferate, technology must be conceived as fundamentally implicated in social change. In some cases, such as environmental impacts or skill levels associated with production, the very nature of life in modern societies is at stake. In such cases we cannot say *a priori*, on the basis of an essentialist preconception, that the problems are an expression of technology as such, nor can we decide whether technology is or is not inherently destructive of nature and humane ways of living and working.

↳ Concretization ⇨

The fact that primary and secondary instrumentalizations are sometimes only analytically distinguishable while at other times they are institutionally differentiated is another important source of confusion in the philosophy of technology. The confusion is compounded by the fact that there is a constant transition from the second case to the first through what the French philosopher of technology, Gilbert Simondon, called the "concretization" process (Simondon, 1958). (See Chart I.)

Simondon's concept of concretization refers to the condensation of various functions in a single technical structure oriented toward efficiency. Technologies are adapted to their multiple milieux by concretizing advances: a car's metal skin must protect it from the weather while also reducing air drag to increase effective power; the base of a light bulb must seal it for operation within a certain range of temperatures and pressures while also fitting in standard sockets. Energy efficient housing design

offers another example of a technical system which is not simply compatible with environmental constraints, but which internalizes them, making them in some sense part of the "machinery." In this case, factors that are usually only externally related, such as the direction of sunlight and the distribution of glass surfaces, are purposefully combined to achieve a desired effect. The house operates in a niche it itself creates by the angle it occupies with respect to the sun.



All developed technologies exhibit more or less elegant condensations aimed at achieving compatibilities of this sort. Concretization is the discovery of synergisms between the various functions technologies serve and between technologies and their various environments. Here the instrumentalization of the object is reconciled with wider contextual considerations through a special type of technical development.

Where that context is social, I will refer to a specifically social form of concretization. Such social concretization is a special case of what Bruno Latour (1992) calls the "delegation" of a social rule to a device; it reorders the internal structure of the device to optimize its functioning even as it fulfills a social demand. Here a goal is not merely assigned to a device but actually becomes technically productive in a positive sense.

Once a social constraint is internalized in this way, there is a tendency to lose sight of it. Technical devices are then seen as pure of social influences, which are conceived as essentially external, as values, functions, ideologies, rules. The internalized social constraints concretized in design are read off the reconfigured device as its inevitable technical destiny, as in the example of human communication by computer (Feenberg, 1995b: 14-15). The concretizing process is thus a *technological unconscious*, present only in the sedimented form of technical codes that are interpreted as purely rational and separate from society (Feenberg, 1991: 79ff).

Technology and Values

The process of concretization has a progressive character: designs can be ordered in a sequence going from the most abstract to the most concrete according to technical criteria. Concretization thus involves the general type of cognitive advance usually associated with technology and to that extent it finds progress in rationality. But unlike a simple developmental criterion such as growth in productivity, concretization is involved in the reflexive accommodation of technologies to their social and natural environment. It describes a complex trajectory of progress, richer than simple growth. It is this higher order complexity which makes it significant for the issues under discussion here in a way mere quantitative growth is not. Here is an example of the sort of thing I have in mind.

Simondon claims that the craftsman is actually the most important milieu of traditional tools, all of which are adapted primarily to their human users. Collegial forms of work organization were associated with the use of these tools. By contrast, the deskilling of industrial labor went hand in hand with the imposition of hierarchical management. Here the "device paradigm" operates with a vengeance, alienating the worker from the work process itself.

Although modern machines do not depend to the same degree as the craftsman's tools on human operators, it is still possible to design them to take advantage of an environment of human intelligence and skill. There is an extensive literature in management theory (going back to Marx) which argues that integration of human and machine, drawing on the full range of workers' intellectual as well as physical capacities, implies more participatory forms of organization. But the capitalist technical code militates against solutions to technical problems that place workers once again at the center of the technical system. Such concretizing innovations in work organization are nevertheless becoming more and more common as information technology reveals its full potential. This is a case where one might judge between several competing models of industrial society and their associated technological designs in terms of their ability to reconcile the pursuit of efficiency with democratic values and the human need for interesting and fulfilling work (Hirschhorn, 1984).

The idea of a "concrete technology," which includes human beings and nature in its very structure, contradicts the commonplace notion that technique "conquers" its objects. In Simondon's theory the most advanced forms of progress consist in the creation of complex synergies of technical and natural forces through advances that incorporate the wider contexts of human and environmental needs into the structure of technical systems. While there is no strictly technological imperative dictating such an approach, strategies of concretization could embrace these contexts as they do others in the course of technical development. Where these contexts include environmental considerations, the technology emerges as reintegrated or adapted to nature; where they include the capacities of the human operators, the technology progresses beyond deskilling to become the basis for vocational self-development and participatory management. Demands for environmentally sound technology, and humane, democratic and safe work, are thus not extrinsic to the logic of technology, but respond to the reflexive tendency of technical development to construct synergistic totalities of natural, human, and technical elements.

These considerations allow us to identify a type of directional development that is both technically and normatively progressive. The normative standards of that development are immanently derived from the resistances evoked by the technical process itself. That connection is clear where technical advance suppresses contextual features of nature and social life that the individuals mobilize to defend or to incorporate into improved designs through secondary instrumentalizations.

The theory of concretization offers a better account of the bias of technology than that proposed by substantivism. This bias is not determined once and for all by the essentialized primary instrumentalization as in Heidegger and Habermas, but also has a complex social dimension. To be sure, technology may enframe and colonize; but it may also liberate repressed potentialities of the lifeworld that would otherwise have remained submerged. It is thus essentially ambivalent, available for very different types of development (21).

The evidence of this is all around us. It has taken a certain theoretical obstinacy to ignore that evidence and to abstract from the emancipatory implications of technology in construing its essence. That obstinacy nevertheless had its justification as a reaction against the dystopian politics of technology of the postwar period. As technological issues are increasingly contested today, the dystopian risk fades. It is no longer sufficient to challenge the "one-dimensionality" of "technological thinking;" what is needed is an account of technology's ambivalence as a locus of social change.

Conclusion: Technology as Place

Essentialist theories of technology define the technical in terms of the primary instrumentalization alone. At that level it seems possible to abstract technology from society, while the secondary instrumentalizations are transparently social, with the exception of some types of systematization. They lie at the intersection of technique and the other action systems with which it is inextricably linked insofar as it is a social enterprise. As a result, socially specific configurations of the secondary instrumentalizations are as variable as the contexts to which technique is integrated, subject to transformations corresponding to distinct eras in the history of technical systems and technical rationalities. For example, a dimension of technology such as vocation may be central to technical life in one era and eliminated as much as possible through deskilling in another.

From this anti-essentialist standpoint, our form of modern society cannot be the untranscendable horizon of technical possibilities, defining for modernity in general. But neither can we conceive of a general deglobalization of modern societies, a splitting up of modernity into incommunicable varieties. The shared technical heritage provides what might be called a "practical universality" that has imposed itself on a planetary scale. No modern society can forego basic technical discoveries such as antibiotics, plastics or electricity, and none can withdraw from worldwide communication networks. The cost of an entirely independent path of development is just too high. But both in the advanced and the developing countries, significant innovations are possible with respect to what has been the main line of progress up to now.

The terrain of practical universality is accessible from many standpoints for many purposes. It is not a destiny, but the *place* on which destinies can be worked out. It first emerged in the capitalist West around a particular panoply of technologies and rational systems. These intentionally deemphasized most secondary instrumentalizations with consequences we now experience as cultural homogenization, social anomie and environmental crisis. The threat of technology is due to this particular realization of its potential.

This conclusion invites us to consider the possibility of an alternative form of technical rationality that would integrate the secondary instrumentalizations more fully through new concretizations. On this basis, I have argued elsewhere for a reform of modern technology to incorporate workers' skills, human communication, and environmental limits into its very structure (Feenberg, 1991: chap. 8).

Similar arguments could be made with respect to the possibility of culturally specific technological

configurations (Feenberg, 1995: chap. 9).

The scope and significance of such change is potentially enormous. Technical choices establish the horizons of daily life. These choices define a "world" within which the specific alternatives we think of as purposes, goals, uses, emerge. They also define the subject who chooses among the alternatives: we make ourselves in making the world through technology. Thus fundamental technological change is self-referential. At issue is *becoming*, not *having*. The goal is to define a way of life, an ideal of abundance, and a human type, not just to obtain more goods in the prevailing socio-economic system. As Terry Winograd argues, technological designing is ontological designing (Winograd and Flores, 1987: 163).

Unexpected struggles over issues such as nuclear power, access to experimental treatment for AIDS patients, and user participation in computer design remind us that the technological future is by no means predetermined. To the extent that such struggles spread, we can hope to inhabit a very different future from the one projected by essentialist critique. In that future technology is not a fate one must choose for or against, but a challenge to political and social creativity.

Notes

1 See, for examples, Pinch, Hughes, and Bijker (1989).

2 Latour seems to want to have it both ways. On the one hand, he claims "we have never been modern" because modernity is an impossible notion, and on the other hand, he attempts to reconstruct on his own terms a certain discontinuity between modern and premodern societies (Latour, 1993). The argument might be less provocatively, but more clearly formulated to say that we have been modern, but not in the way we thought. I could agree with this and in fact offer reasons in support of such a position here.

3 I would of course be willing to revise this view if shown how Heidegger actually envisages technological change. What I have heard from his defenders is principally waffling on the attitude/device ambiguity described here. Yes, Heidegger envisages change in "technological thinking," but how is this change supposed to effect the design of actual devices? The lack of an answer to this question leaves me in some doubt as to the supposed relevance of Heidegger's work to ecology. One enthusiastic defender informed me that art and technique would merge anew in a Heideggerian future, but was unable to cite a text. That would indeed historicize Heidegger's theory, but in a way resembling Marcuse's position in *An Essay on Liberation* (1968) with its eschatological concept of an aesthetic revolution in technology. It is not clear how the case for Heidegger is fundamentally improved by this shift, which would not make much difference to the substantive arguments presented here. For an interesting defense of Heidegger's theory of technology that eschews mystification, see Dreyfus (1995).

4 This argument was suggested to me by Thomas Krogh. I address it in Feenberg (1996).

5 Am I unfair to Habermas? He too has his defenders, who gesture at a Habermasian philosophy of technology that goes well beyond the limits I attribute to his position here. However, to my knowledge no Habermasian has ever tried to develop that philosophy. So far it is only invoked as a theoretical potential in response to criticism, not to do the work we expect of a philosophy of technology. Note, however, that Habermas's lapsus is almost universally shared by those who reflect philosophically on modernity. (Among the main exceptions, of course, are Heideggerians.) I have

discussed these problems in more detail in Feenberg (1996).

6 For another interesting contemporary approach that complements Borgmann's, see Simpson (1995).

7 In the next part of this paper I will attempt to resituate this dualism within technology itself, to avoid the ontologized distinctions characteristic of essentialism.

8 This negative evaluation of computer communication can be extended back to other forms of mediated communication. In fact Borgmann does not hesitate to denounce the telephone as an early form of hyperintelligence which substituted trivial chat for the more deeply reflective interactions made possible by written correspondence (Borgmann, 1992: 105).

9 Like the turtles in Feynman's famous story, the hermeneutics of technology "goes all the way down."

10 The approach I suggest here bears a certain resemblance to Habermas's interpretation of modernity in terms of a structural model encompassing a variety of forms of rationalization that would receive differing emphases in different types of modern society (Habermas 1984, 1987: I, 238). However, I extend this approach downward into technology, which is only one component of Habermas's model, in order to introduce variety at the technological level. I believe this is a condition for the appearance of variety in fact, and not just theoretically, at the level at which Habermas works.

11 Compare Latour's account of a similar episode involving Heraclitus, Latour (1993), pp. 65-66.

12 Many of the ideas in this section and the next were first worked out in discussion with Robert Pippin.

13 Strange as it may seem, underdetermination applies even to wheelbarrows. Today they are designed for use by working adults, but they were made small to serve as children's toys among the Aztecs, who did not use wheels for transportation.

14 It is important to resist the temptation to say that capitalism is irrelevant to the issues under discussion here since Soviet communism and its imitators did no different and no better. These regimes never constituted an alternative; they followed the capitalist example in essential respects, importing technology and management methods, in some cases, such as protection of the environment, carrying its irresponsibility even further. I have discussed this problem in more detail in Feenberg (1991), chap. 6.

15 The concept of form of objectivity is derived from Lukacs' early *History and Class Consciousness* (1971). See Feenberg (1986: 70-71).

16 Of course many reflective engineers are aware of this, particularly since their practice constantly involves them with other dimensions of technology.

17 Very different outcomes are possible; witness the social charter of the European Community which grants rights to workers and communities unheard of in the United States.

18 The implicit reference to actor network theory is intended, although I do not follow that approach closely.

19 Menenius Agrippa's myth of the dysjecta membrae is thus the original systems-theoretic ideology.

20 This second question is also connected to another important problem that is discussed elsewhere, the democratization of technology.

21 Note the difference between this concept of developmental ambivalence and the notion that technology is neutral with respect to use. At stake in the ambivalence of technology is not merely the limited range of uses supported by a given technical design, but the full range of effects technologies can be modified to possess. Not all of these effects belong to any given technology through all the stages of its development, and not all are "uses" in the usual sense. There is thus no contradiction in arguing that technology is always biased in one way or another, and arguing that it is ambivalent, that is, that its bias is a political issue. □

References

- Borgman, Albert (1984). *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Borgman, Albert (1992). *Crossing the Postmodern Divide*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Conford, Francis (1957). *Plato and Parmenides*. New York: Liberal Arts Press.
- Ellul, Jacques (1964). *The Technological Society*, J. Wilkinson, trans. New York: Vintage.
- Dreyfus, Hubert (1995). "Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology," in Feenberg, A., and Hannay, A., eds. (1995). *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Feenberg, Andrew (1986). *Lukacs, Marx, and the Sources of Critical Theory*. New York: Oxford Univ. Press.
- (1991). *Critical Theory of Technology*. New York: Oxford Univ. Press.
- (1995a). *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Los Angeles: Univ. of California Press.
- (1995b). "Subversive Rationalization: Technology, Power, and Democracy," in Feenberg, A., and Hannay, A., eds. (1995). *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (1996). Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology, in *Inquiry*, 39.
- Feenberg, Andrew, J. Licht, K. Kane, K. Moran, and R. Smith, (1996) "The Online Patient Meeting," *Journal of the Neurological Sciences*, 139.
- Habermas, Jurgen (1970). *Technology and Science as Ideology*, in *Toward a Rational Society*, J. Shapiro, trans. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jurgen (1984, 1987). *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, T. McCarthy, trans. Boston: Beacon.

Harasim, Linda, S. R. Hiltz, L. Teles, and M. Turoff (1995). *Learning Networks: A Field Guide to Teaching and Learning Online*. Cambridge, MA: MIT Press.

Heidegger, Martin (1977a). *The Question Concerning Technology*, W. Lovitt, trans. New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin (1977b). "Only a God Can Save Us Now," trans. D. Schendler. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 6(1).

Hirschhorn, Larry (1984). *Beyond Mechanization: Work and Technology in a Postindustrial Age*. Cambridge, Mass.: MIT.

Latour, Bruno (1992). Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts, in Bijker, W. and Law, J., eds., *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Trans. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lukacs, George (1971). *History and Class Consciousness*. R. Livingstone, trans. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Marcuse, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon.

McCarthy, Thomas (1981). *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media*. New York: McGraw Hill.

Pinch, Trevor and Bijker, Wiebe (1989). "The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other." In Pinch, T., Hughes, T, and Bijker, W, *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge, MA: MIT Press.

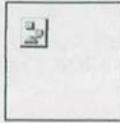
Pinch, Trevor, Hughes, Thomas, and Bijker, Wiebe (1989). *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge, MA: MIT Press.

Simondon, Gilbert (1958). *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier.

Simpson, Lorenzo (1995). *Technology, Time, and the Conversations of Modernity*. New York: Routledge.

Winograd, Terry and Flores, Fernando (1987). *Understanding Computers and Cognition*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15



Major Works of Habermas in English

Knowledge and Human Interests (Boston: Beacon Press, 1971)

Toward a Rational Society (Boston: Beacon Press, 1971)

Theory and Practice (Boston: Beacon Press, 1973)

Communication and the Evolution of Society (London: Heinemann, 1975)

Legitimation Crisis (Boston: Beacon Press, 1975)

Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics (Cambridge: Polity Press, 1983)

Philosophical-Political Profiles (London: Heinemann, 1983)

The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society (Boston: Beacon Press, 1984)

Autonomy and Solidarity (London: Verso, 1986)

The Theory of Communicative Action, Volume Two: The Critique of Functionalist Reason (Boston: Beacon Press, 1987)

The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge: Polity Press, 1987)

On the Logic of the Social Sciences (Cambridge, MA: The MIT Press, 1988)

The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989)

Moral Consciousness and Communicative Action (Cambridge, MA: The MIT Press, 1990)

Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays (Cambridge, MA: The MIT Press, 1992)

Secondary Material on Habermas

Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Bernstein, J.M. *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. New

York: Routledge, 1995.

Bottomore, Tom. *The Frankfurt School*. Key Sociologists Series. New York: Routledge, 1984.

Braaten, Jane. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany, NY: SUNY Press, 1991.

Cooke, Maeve. *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994.

Held, David. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1995.

Honneth, Axel. "Critical Theory" in Anthony Giddens & Jonathan Turner, eds., *Social Theory Today*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Marshall, Gordon, Ed. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. New York: Oxford University Press, 1994.

McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson, 1978.

Meehan, Joanna, Ed. *Feminists Reading Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. New York: Routledge, 1995.

Pusey, Michael. *Jürgen Habermas*. Key Sociologists Series. New York: Routledge, 1987.

Rasmussen, David R. *Reading Habermas*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990.

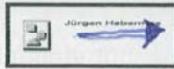
Rehg, William. *Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Roderick, Rick. *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. Theoretical Traditions in the Social Sciences (series). New York: St. Martin's Press, 1986.

Thompson, John B. and David Held, Eds. *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

White, Stephen K., Ed. *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995.

The Jürgen Habermas Web Resource



by Steve Robinson

Professor Dean Rehberger
English 980: Studies in Rhetoric
Michigan State University

This hypertext project began as a class project on the rhetorical theory of Jürgen Habermas for my English 980: Studies in Rhetoric class at Michigan State University. My intent is to sustain and expand this project, so it might become a valuable resource on Habermas and his work. Please direct comments or questions to robinson@edtech.mcc.edu

I am often asked how to contact Professor Habermas. Unfortunately, I do not have his e-mail address or contact information.

Sources for Habermas and His Work

Habermas was a student of Theodor Adorno, and a member of the Frankfurt School of critical theory. He is perhaps the last major thinker to embrace the basic project of the enlightenment, a project for which he is often attacked. When compositionists and rhetoricians pay attention to Habermas, it is usually to pair him in a theoretical debate over issues surrounding postmodernism. Foucault, Gadamer, Lyotard, etc. are often set up as his opponents. Yet the debate always seems to be a recasting of the debate between Kant and Hegel. Habermas is decidedly Kantian in his dedication to reason, ethics, and moral philosophy.

At the center of Habermas's controversial project, as it is outlined in his written work, are the contested and problematic areas of universality and rationality. Of his theoretical intent and his debt to important German sociologists like Marx and Weber, Jefferey Alexander notes:

To restore universality to critical rationality and to cleanse the critical tradition from its elitism, Habermas seeks to return to key concepts of Marx's original strategy ("Habermas and Critical Theory" 50).

critics de la filosofía:

In many ways, Habermas is engaged in the restoration of philosophical and sociological work which has been discredited or harshly criticised. Among these are theorists such as Karl Marx, Max Weber, Wilhelm Dilthey, Georg Lukacs, Sigmund Freud, G. H. Mead, and Talcott Parsons (Foss, et. al. 241) as well as contemporary critics such as Stephen Toulmin and Jean Piaget.

Habermas has no shortage of critics. His work is routinely criticized by postmodernists, poststructuralists, and feminists. A particularly damning dismissal of the political nature of contemporary critical theory is given by Edward Said, who uses Habermas as a spokesman for theory's anti-political stance.

Habermas and the Public Sphere

Habermas's most complete exploration of the notion of the public sphere is found in *The Structural*

1969
Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. (1989). Central to many theorists in the area of print culture, the public sphere is further elaborated by Habermas in Volume Two of *The Theory of Communicative Action* as he discusses the distinction between lifeworld and system. As Johanna Mehan notes:

This distinction between public and private parallels, but is not identical to, the distinction he draws between system and lifeworld. On the one hand, action in the modern world is coordinated by systems which function according to means-end rationality; the market is a paradigmatic example of such a system... On the other hand, actions are coordinated primarily by communicatively mediated norms and values, and by the socially defined ends and meanings which constitute the fabric of the lifeworld (6-7).

Mehan further states that Habermas sees the differentiation and structure of the public and private spheres as "essential to the character of modernity" (*Feminists Read Habermas* 6).

Habermas and Communication Theory

Habermas's main contribution to communication theory is the elaborate theoretical apparatus he described in the two volumes of *The Theory of Communicative Action*, published in 1981. Power is a key concept in Habermas's conception of communicative rationality. Axel Honneth and Hans Joas note that the publication of this work, "brought to a provisional conclusion the intellectual efforts of twenty years of reflection and research." They see the large work by Habermas as addressing the following four general themes:

- 1 • a meaningful concept of the *rationality* of actions
- 2 • the problem of an appropriate *theory of action*
- 3 • a concept of *social order*
- 4 • the *diagnosis of contemporary society*

Honneth and Joas argue that the basic idea behind the two volume treatise is "that an indestructable moment of communicative rationality is anchored in the social form of human life." This thesis "is defended in this book by means of a contemporary philosophy of language and science, and is used as the foundation for a comprehensive social theory" (*Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*).

In *Moral Consciousness and Communicative Action* Habermas defines the concept of communicative action:

- Communicative action can be understood as a circular process in which the actor is two things in one: an *initiator*, who masters situations through actions for which he is accountable, and a *product* of the transitions surrounding him, of groups whose cohesion is based on solidarity to which he belongs, and of processes of socialization in which he is reared (135).

Central to this social notion of language and human reason is the concept that Habermas terms *validity claims*, the idea by which he connects speech acts to the idea of rationality.

Discourse Ethics

Habermas defines discourse ethics as a "scaled down" version of Kant's categorical imperative--a kind of moral argumentation. Discourse ethics is built from Habermas's understanding of constructivist models of learning. He remarks that discourse ethics is:

- deontological
- cognitivist
- formalist
- universalist

The primary sticking point for all of us in this class will be the last category, the universal or what Habermas refers to as U. Central to his concept of discourse ethics is the domain Habermas terms practical discourse, which owes much to the work of Stephen Toulmin and the "informal logic" movement in philosophy.

The Debate over Modernity

When he was awarded the Adorno Prize in 1980, Habermas wrote his important essay "Modernity--An Incomplete Project." In his introduction to the essay, Thomas Docherty notes:

The occasion of the essay aligns Habermas with Adorno; yet the content of the lecture aligns him with precisely that rationalist tradition in Enlightenment of which Adorno was enormously sceptical. Here, as in his later work of the 1980s, Habermas sees the possibility of salvaging Enlightenment rationality. The project of modernity done by eighteenth-century philosophers 'consisted of their efforts to develop objective science, universal morality and law, and autonomous art according to their inner logic', their aim being, according to Habermas here, 'the rational organization of everyday social life.' (*Postmodernism* 95).

Habermas appears to be the only contemporary theorist willing to defend the tradition of modernity, and he is frequently called to do so in debates with theorists like Lyotard, Gadamer, and Foucault. As Victor Vitanza's English 5352 syllabus demonstrates, rhetoricians often cast Habermas as *the* modernist in a debate over modernity. His course, entitled "Major Figures in Rhetoric: Habermas, Lyotard, and the problem of the Ethical Subject," explores the problems of ethics and postmodernism.

Return to Steve Robinson's English 980 page.

(return) Luhmann desarrolla en sociología los principios de Habermas (en la Uva, Va)

(Draft version, February 1999)

Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication

— Loet Leydesdorff* — (discípulo de Luhmann?)

Science & Technology Dynamics, Nieuwe Achtergracht 166
1018 WV Amsterdam, The Netherlands

loet@chem.uva.nl; tel.: +31- 20- 525 6598; fax: +31- 20- 525 6579

Systems Research and Behavioral Science (forthcoming)

Abstract

In his critique of Luhmann's sociology, Habermas (1987) argued that individuation and socialization are possible on the basis of linguistic structures. This critique touches the blind spot of sociological systems theory as a meta-biology. Whereas the paradigm shift from action theory towards communication theory was fully reflected in Luhmann's sociology, the difference between the self-organization of social systems and the autopoiesis of biological systems remained underspecified. Social systems allow for communication about observations from within the system and/or from another perspective. Observers are able to participate both in the variation and in the selection; Giddens (1976) introduced in this context the metaphor of a "double hermeneutics." Through language the distinction between uncertainty and meaningful information is communicated reflexively, and the consequent codification may be changed without becoming confused. The implied communicative competences can be specified from the perspective of communication theory.

keywords:

self-organization, communication, sociology, Habermas, Luhmann, reflexivity

Introduction: sociology, action theory, and systems theory

Social systems theory and, more particularly, concepts like self-organization, self-referentiality, autopoiesis, and reflexivity, have been the subject of intensive philosophical discussions. However, less attention has been paid to the fruitfulness of using these concepts as heuristics in sociological research. As Giddens (1984, at p. xxxvii), for example, noted:

There can be no doubt about the sophistication and importance of the work of some authors currently endeavouring to develop Parsons's work in novel ways, particularly Luhmann and Habermas. But I think it as necessary to repudiate the newer versions of Parsonianism as I do the longer established varieties of non-Parsonian structural sociology.

Giddens (1979 and 1984) hypothesized a "duality" of social structure in his "structuration theory" of social relations. However, he deliberately abstained from specifying this operation in other than methodological terms. Structure, according to Giddens (e.g., 1979, at p. 64), exists outside "time and space" as memory traces or "absent differences" that therefore cannot be studied empirically. The

RESUMEN

Habermas = habla de la "acción"

el sistema de la "acción" es el que produce la significación, lo cual

y el sentido comunitario = sistema social "auto-organizativo"

Luhmann habla de la "comunicación" entre personas. El sistema de comunica-

-ción es el que produce "sentido" para la comunidad y sociedad!

el "paradigma" se traslada desde la teoría de la acción (Habermas) a la teoría de la comunicación (Luhmann) = la autopoiesis del sistema biológico -

La relación entre auto-organización = del sistema social = comunidad de personas
auto-poiesis = del sistema biológico = organismo viable

quedan sin determinar.

Los "observadores" están capacitados para interesar en otras cosas en la "observación"
eficiencia habla de una doble hermenéutica!!

En el lenguaje la distinción entre incertidumbre y significativa información

La observación es comunicada - reflexivamente
y por tanto la consecuente substitución puede ser cambiada sin producir confusión

invocation of "magical explanatory properties of social reproduction" (Giddens 1981, at pp. 172f.) might lead us back to abstract systems theory and (neo-)Marxism (Giddens 1979, at pp. 73-6).

Sociology, in Giddens' opinion, should retain a firm focus on observable action and empirical explanation. In structuration theory, structure is implicated recursively in the reproduction of social systems. The assumption of a duality of structure provides a methodology for relating institutional analysis and the analysis of strategic conduct: the one narrative can be used as a context for informing the other (Giddens 1976). The two narratives, however, remain juxtaposed by "bracketing" the one perspective when focusing on the other (Giddens 1984). This model was intended to offer a specific solution to the gap between action theory and institutional analysis in American sociology (Giddens 1981, at p. 167).

Although differently inspired, Luhmann's (1984) sociology can with hindsight be considered as another attempt to bridge the gap between action theory and social systems theory. During the 1960s and 1970s, leading scholars among symbolic interactionists and Parsonian systems theoreticians had recognized the "incommensurability" of their respective perspectives (Grathoff 1978). Luhmann suggested resolving this debate by considering the core concept of symbolic interactionism, that is, the interactive construction of social *meaning*, as the unit of operation of social systems. Whereas Parsons (1937) had considered action as the unit of the system's operation, Luhmann's social systems theory thus provides a mirror-image of Parsons's so-called "structural functionalism." The analysis of social structure should not be based on (the aggregate of) action, but on the interactions between actions.

Interaction constitutes a system of reference for the observable events different from action or its aggregates. While both Parsons and Giddens (but also Habermas (1981) and Munch (1982/1988)) had attributed actions to actors and/or aggregates of actors performing via institutions, Luhmann's theory sided with symbolic interactionism by defining human action in terms of its interactive meaning at the network level (Blumer 1969). Note that the interaction term is by definition the remaining uncertainty at the network level after accounting for the "within-group" variation in the aggregate.

When action is attributed to communication at the network level, this system of reference is expected to have its own dynamics. The dynamics of the interactions are assumed to "self"-organize the roles that are attributed to the actors. The actors carry the network at the nodes while the links of the network span an architecture which develops additional complexity in terms of its recursive interactions. The architecture of relations can be considered as a structure containing the expected information of the network's further development (Leydesdorff 1993).

The network structure is *latent* for the actors involved, but it can be hypothesized by an observer (Lazarsfeld and Henry 1968). The reflexive observers, however, are also able to act as participants. As noted, Giddens (1976, at p. 162) introduced in this context the idea of a "double hermeneutics." The roles of observers and participants can be combined and/or distinguished; all combinations are possible. For example, actors may have similar positions in a network while not maintaining active relations. The positional and the relational analysis (Burt 1982) are expected to lead to different narratives, analogously to Giddens' distinction between institutional and action-oriented descriptions as noted above.

If one extends the latency of structure at each moment in time using a dynamic perspective, the recursive operation of structure over time remains *virtual* from the perspectives of the actors involved. The actors observe change in the "instantiations" only as a consequence of the interactions assuming the otherwise unobservable operation of what Giddens has indicated with the term "duality of

structure." The specification of this virtual operation as both recursive and interactive will bring us into the algorithmic domain of non-linear dynamics. The instantiations can then be considered as spatial, that is, geometrical representations of a complex dynamics. Self-organization is one among the possible operations of the network system (Maturana 1978).

Self-organization

A self-organizing network propels its own operation recursively, that is, by restructuring its organizational basis in the present on the basis of its interactions. The observable network, that is, the architecture at each moment in time, contains an *expectation* of its future operation. This uncertainty is contained in the distribution of nodes and links over the network.

The expected information content of a subsequent message reporting change in the network system is equal to the sum-total or aggregate of all the mutual informations of the network with communicating agencies. The remaining uncertainty, that is, the structure of the interactions, recurs on the previous state of the network since it was not affected by the interactions with actors. This uncertainty, however, cannot be *fully* perceived by any of the participating actors. They are embedded and therefore the network structure remains (at least partially) latent for them and the operation of the network consequently remains virtual. Structure at the network level is communicated with actors through their respective windows of mutual information (Leydesdorff 1995a).

Being only partially informed the actors run their own programs on the basis of their perceptions. The distribution over the network is expected to be disturbed by local actions, and particularly by aggregates of action. The expected information content of the network is thus changed, and this is again available for local, that is, partial observation. The systems of communication and action propel each other in a "structural coupling."

Social network systems are multi-layered: the events provide Shannon-type information, that is, uncertainty which can be used for the update. Thus, the information is provided with meaning. At each moment, there is both a network of events and a network of perceptions of these events. These two layers are expected to interact over time. This model is so dynamic and interactive that the emerging system is no longer expected to stabilize completely: it is transient and thus it "self-organizes" its next stage, while leaving traces of its operation behind. The system can therefore not be defined in terms of observables, but only in terms of operations.

In other words, at each next stage an evolving network has two incoming arrows: one from its previous state and one from the various interactions. Hence, there is always an interactive term and a recursive term. Analogously, actors interact *and* build on their previous state while self-organizing their own evolution. For analytical reasons, actors and structure determine each other insofar as they interact ("structural coupling"). In the remaining variation, the systems only condition each other.[1] An interaction is mutually informative: the interactive event can be attributed as action to the actor or as communication to the network system. The systems update one another through their mutual information.

The interaction between recursive systems implies a reflection: the update in the present assesses the complexity by reorganizing it into a system. The constitution of meaning is a consequence of this operation. "Meaning" as a unit of operation, however, adds a reflexive layer to the basic exchange

relations. While engaged in their interactions, reflexive actors may have reasons to select actively given their individual self-organization in relation to options provided by their environments and/or to options perceived by them. The expected information content of the social network is processed in this distributed mode, that is, as uncertainty. If the reflected (that is, internally meaningful) information can again be communicated, the network is provided with an additional layer, allowing for a similar process of constituting a distributed "meaning," but as a consequence. This sub-symbolic (since distributed) meaning can be compared to *situational* meaning as previously defined from the perspective of symbolic interactionism. Since it remains uncertain, it can be identified only by taking a perspective.

All interaction is already reflexive in itself with reference to a previous communication. Therefore, let us introduce the concept of "hyper-reflexivity" for the reflection implied in the active communication of meaning. Additionally, the attribution of what is information and what meaning remains uncertain at each receiving end. While a biological signal (for example, a spike at a neuron) can have a function in addition to containing information, one is additionally able to distinguish in human communication between the function and the meaning of a message. Human communication takes place at two levels, at the same time: a message is expected to have a meaning *and* the message is expected to contain information.

In human interaction systems the coupling between these two layers of the network is not given, but it is (re-)constructed and it remains uncertain. In other words, human interaction is reflexive *and* hyper-reflexive. The information can be bounced back and forth, like between mirrors. But in contrast to communication, for example, among ants, the interactive result can be used as input for a layer of communications that one is able to use for enriching the first-order communication reflexively. These two layers can be distinguished by an observer, while as participant one is able to interact. Let me follow Latour (1988) by calling the interactive operation of the observer/participant "infrareflexive," and, among others, Woolgar (1988) by calling the self-referential processing of meaning "hyperreflexive" (cf. Ashmore 1989). The hyperreflexive observer has a degree of freedom which allows him, for example, to abstain from participation.

The two layers of communication select upon each other and the various loops are expected to disturb each other. The results of an interaction about an event can be considered as another event about which one can communicate meaningfully. The social system is non-computable in principle: as opposed to formal languages, informal communication allows for intersections of the loops. Events in the "life-world" (Habermas 1981) and their reflections in social communication interact in a number of ways. Among other things, the definition of a "life-world" can be changed reflexively.

The different communications may use different time horizons so that a "double hermeneutics" is continuously generated and reproduced (Giddens 1984). The relations between the layers are *a priori* asymmetrical and asynchronous: for example, the situational meaning of an interaction may change without regard to the intentions of the participants. The emerging context may then happen to the actors involved as an (unintended) event. The distinction to be drawn between an event and its interpretation can also be debated.

Luhmann's restriction

Luhmann defined communication explicitly as the unity of information, message, and understanding.

By taking the communication of an information and its reception as a single—albeit complex—unity,[2] the concept of "meaning" could be made constitutive of his idea of a social system.

Understanding is necessarily reflexive. The social system as defined by Luhmann exists exclusively at this reflexive level, that is, in terms of expectations. Consequently, the operation of interactive meaning ("Sinn") is claimed by Luhmann as the proper domain of sociological analysis. His social systems theory is a special theory focusing exclusively on human interactions as events. The human being itself is defined outside this domain of sociology as another system of reference; Luhmann attributes this subject to psychology. Psychology shares with sociology a focus on "meaning" as the unit of operation (e.g., Luhmann 1986).

The focus of Luhmann's sociology is on reflexive selections, that is, on the operation of providing meaning, while the original variation from which one selects, is black boxed as an "external referent." Luhmann (1990a), for example, declares the substance as "a reality that remains unknown." Uncertainty is considered relevant insofar as it is provided with meaning and more particularly communicated. Luhmann (1984, at p. 103), consequently, defined information as "meaningful information," that is, "a difference that makes a difference" (cf. Bateson 1972, at p. 489).

The reflexive layer, however, focuses on the representation of the reflected substance, while the not yet reflected difference or the remaining uncertainty is declared as noise. This noise is to be filtered away by the reflexive operation which provides us with "meaningful information." As Luhmann (1984/1995, at p. 67) emphasized: "By information we mean an *event that selects system states.*" Using this definition of information, the uncertainty can no longer be informative to sociology. The meaningful information is not specified as an operation on the Shannon-type information or uncertainty (Leydesdorff 1996).

In other words, options provided by the network or events not perceived by human carriers ("observers") cannot be provided with social meaning under these definitions. These events remain operationally external to the social system. Thus, this theory focuses on the reflexive top layer of the complex network of human consciousness and interhuman interactions. Indeed, Luhmann shared with Parsons an interest in cybernetics and control. Self-organization theory can be considered as a theory about the limits of control given the wealth of possible combinations at the reflexive level.

The self-organization of the social system and biological autopoiesis

The metaphor of "self-organization" enabled Luhmann to relate his theory to the new biological theorizing about autopoiesis (Maturana 1978 and 1988; Maturana and Varela 1984). This theory has its basis in neuro-physiology: the operation of the brain cannot be understood by using input/output models. The neural network processes input as the disturbance that allows it to distinguish between signal and noise *by differentiating itself*. Whenever a disturbance of this otherwise "plastic" medium is recursive, a structure emerges. As Maturana (1978, at p. 49) formulated:

When this takes place, even in the slightest manner, within the confines of a consensual domain, so that the relations of neuronal activity generated under consensual behavior become perturbations and components for further consensual behavior, an observer is operationally generated.

In other words: the repetition of the noise self-generates reflection given the medium of communication. An element of structure like a pathway is generated. This first-order observer,

however, remains embedded in the network as a participant. It is a crystallization of structure that operates as a center of reflection in the network by transforming the signal (or not), but by using the same medium of communication.

Maturana (1978) explicitly distinguished this embedded observer from a super-observer. The latter, like a biologist, observes the system (as a structure) from the outside using human language to formulate hypotheses concerning biological phenomena. Note that the operation of generating a participant/observer is in itself recursive, but it cannot generate a super-observer with a meta-biological status. Each next-order participant/observer participates infra-reflexively in the operation. As Maturana and Varela (1980, at p. 121) formulated:

The domain of such recursive interactions is, in principle, infinite because once the system has attained the mechanism for doing so there is no moment in which it will not be in the position of recursively interacting with its own states, unless autopoiesis is lost.

Externally, this recursivity can be recognized as linguistic behaviour by a super-observer, but only the latter is able to declare the recursion as a degree of freedom. A deep divide between the observer/participant and the analytical super-observer is warranted within the biological domain. The biological discourse itself constitutes a metabiological domain that can sharply be distinguished from the biological domains under study. The suggestion of a kind of correspondence clearly remains metaphorical.

Using simulation models, it can be shown that a self-generated "lock in" of the variation into a pattern at the network level can be expected when the variation is not completely random, but, for example, conditioned by previous events (Arthur 1988 and 1989). When the pattern matters for the reproduction, this pattern has to be recognized in one way or another (Leydesdorff & Van den Besselaar 1998). The recognition assumes an observer, but this observer/participant—or network effect—is not able by itself to communicate with other observers reflexively as among human beings. The recognition is not translated into a cognition and then symbolically communicated; it remains subsymbolic. The observation does not have an active (e.g., psychological) meaning for the observer as long as the observer is not defined other than as a network effect.

In other words, when a contingency or a context is involved, the variation is conditioned and then also partly determined by previous variation. The non-random pattern of a network distribution implies a condition, since randomness can be defined as the unconditional generation of noise. The covariation between the network and its generators at each moment in time is expected to develop into a coevolution over time at the interface because of the recursivity of the selective condition.[3] In other words, evolutionary systems follow and produce their histories in terms of coevolutionary trajectories.

Coevolving systems shape each other mutually along these trajectories by selecting upon each other in terms of signals and noise. A reflexive system is embedded in the systems of reference for the reflection, as in such a coevolution. The reflexive system is expected to provide feedback on the reflected system to a different extent, depending on the organization of the reflected and reflexing networks involved. With increasing reflexivity the nature of the feedback is expected to change. For example, when the reflections by local observers can be communicated reflexively, this reflexive communication can be reflected sociologically. Different mechanisms can be distinguished within the coevolutions when the reflexive operation itself is differentiated, that is, when both meaning and information can be transmitted.

8-h

Habermas' objections

In a thorough reflection on Luhmann's sociological systems theory, Habermas (1987, at p. 385) acknowledged that Luhmann's theoretical focus on meaning "yields novel, not merely objectivating but objectivistic descriptions of subtle phenomena of the lifeworld." Despite this appreciation, "objectivistic" in this context means that Luhmann is behaving as a super-observer who claims to be able to detach himself (like a biologist) from the meaning provided by the participants in the systems that he observes. In this sense, Luhmann's sociological systems theory is characterized by Habermas as a "metabiology."

Habermas noted that the metabiological perspective solves the reflexivity issue which had hitherto remained a stumbling block for metaphysical approaches. While physics asks for causes and origins, evolutionary theorizing assumes that the same effects can be caused by different underlying arrangements. Additionally, similar disturbances may have other effects in different systems and/or at different moments in time. Thus, there is no longer a need for the specification of an unambiguous origin. The metaphysical quest for last causes and foundational origins is replaced with a (potentially empirical) focus on emerging order.

In Darwin's evolution theory, selection was identified with the assumption of *natural* selection. In a metabiology, however, the selection mechanism itself can be made the subject of theorizing. What is selecting and how, remains a hypothesis. In sociology, for example, different selection mechanisms (e.g., the market or a tradition) can be assumed. The various selectors may compete and thus a variety of phenotypes can be generated.

As reflexivity can increasingly be understood as the selection of a discourse, the metabiological approach of sociology gains priority over metaphysics and philosophy. The sociologist no longer needs a transcendental or universal basis for human understanding, given the proliferation of discourses as empirical domains, for example, within the sciences (Whitley 1984). In the metabiological model, the cause/effect scheme of independent and dependent variables is replaced with a model of fluxes in different contexts. When action balances reaction (in interaction) next-order stabilizations (and even meta-stabilizations or globalizations) can be generated. The distributed systems in flux are expected to exhibit both stability and change while performing a "life-cycle" in a variety of contexts.

Geometrical metaphors provide us with representations of these complex dynamics. For example, as a result of structural analysis one is able to exhibit mappings of the complexity at each moment in time, while historical analysis usually pictures a trajectory over time. In general, discursive theories provide a selective window on the complexity. In evolutionary terms, they remain "genotypical" reductions of the "phenotypical" complexity (Langton 1989). Even evolutionary theorizing cannot escape from this reflexivity implied in the scientific discourse: while both Luhmann and Habermas have always maintained that the sociological understanding of communication is metabiological, these authors have drawn completely different inferences from this assumption because of their different perspectives.

Society, in Luhmann's opinion, should *not* be considered as a living system: it is the network of interactions between the carriers who perform their respective life-cycles while they are alive (e.g., Luhmann 1986). Luhmann has emphatically and repeatedly argued that society does not perform an evolutionary "life"-cycle, since this system is not expected to be alive.[4] When a carrying system dies, its social role can be reattributed at the level of the social system, that is, on the basis of social

interactions. The social system operates in terms of meaning and not in terms of (biological) life. Although the social system is disturbed by events at the biological level, it is not steered by them nor causally dependent on them. The biosphere provides only a context for the social system. Self-organizing systems use contexts as potential resources.

P. 8 de 21

According to Luhmann's theory, the observable events have to be provided with meaning—that is, understood by a psychological system—before they can be made relevant at the level of the social system. In this sense, the social system is "operationally closed." Thus, Habermas is correct that the "life world" events are defined as external to the domain of social systems theory. From Luhmann's perspective, one is able to communicate about "real life" in a sociological discourse, and people are also able to "make music together" (Schutz 1951), feel each other's pain or celebrate vital events using other media of communication among human beings. All these phenomena can be made the subject of special sociologies. However, only the inter-human interactions can be provided with meaning. Meaning is generated as a consequence of communication because of the recursivity of the selection. The individual and his/her life are left outside the social system and thus made the subject of psychology, just as the human body can be made the subject of biology.[5]

This isolation of the individual identity has been central to Habermas' philosophical critique. For example, Habermas (1987, at p. 378) formulated:

The flow of official documents among administrative authorities and the monadically encapsulated consciousness of a Robinson Crusoe provide the guiding images for the conceptual uncoupling of the social and psychic systems, according to which the one is supposedly based solely on communication and the other solely on consciousness.

Habermas (1981) proposed language as the medium of communication that allows us to relate human individuation and inter-human socialization specifically and systematically. According to Habermas, common languages provide us with sufficient complexity for carrying these functions.

Luhmann defined language as a medium of communication, and he distinguished media theory from systems theory (e.g., Luhmann 1975a). Habermas objects to this major decision in the construction of the theory and points to its implied assumption about language:

(W)hat a burden is assumed by a theory that divides up linguistic structures that cover both the psychic and the social dimensions into two different systems.

Habermas, however, has failed to explain why language can carry these integrating functions. Should the medium, that is, language, be considered as a system which can carry social functions? Habermas argues on philosophical and historical grounds that it is legitimate to consider as the system what traditionally has been considered as the medium. He also provides pragmatic and programmatic arguments for this change of perspective. An analytical specification in terms of communication theory, however, might enable us to understand why and under which conditions language can fulfill these theoretically hypothesized functions.

Language

Whereas Habermas has clearly formulated a problem in Luhmann's sociology, he has also tended to construct a metaphysical divide between those who believe in "linguistically generated

intersubjectivity" and the adherents of "self-referentially closed systems." Metabiological theorizing, however, has taught us that perspectives may offer different windows on rather similar subject matter. Can this fundamental divide perhaps be formulated as a metatheoretical puzzle? How does language as an evolutionary achievement enable us to act both as Maturana's participant/observers *and* as Luhmann's super-observers?

Habermas (1987) proceeded, indeed, from a philosophical critique to sociological theorizing, but he was not able to provide a clear answer to the problem he had raised. He argued that, on the one hand, "suprasubjective linguistic structures would entwine society and individual too tightly with one another." On the other hand, the assumption of "intersubjectivity" would be too simplistic: how is this intersubjectivity mediated? Language is assumed to have a complex inner structure that allows us to communicate and to regulate our communications internally both at the level of the social system and as individuals.

Given these insufficiently solved problems, Habermas assumed that "common" language is a "given." "Natural" languages provide the mediation between nature and culture, while cultural communication is rooted in community life. Common language is then considered as the integrating operator of the social system. As Habermas keeps emphasizing, this integration is counterfactual to the differentiation that is observed. It is an idealization that cannot and should not be denied. One may wish to compare this assumption with Giddens' virtual structure which is assumed to operate "outside time and space". In both cases, a meta-integration is assumed, but the operation is not specified.[6]

As noted, Luhmann considers language as a medium of communication. Media are distinguished from systems, and at some places Luhmann (e.g., 1997a) argues emphatically that language—not being a social system—cannot be self-organizing. Following Parsons, Luhmann furthermore focuses on the differentiation of society in relation to symbolic media: each subsystem generates a specific code that allows it to speed up the communication by reducing complexity selectively. For example, the science system communicates according to Luhmann insofar as its communications are assessed in terms of their truth-value, while in political communications power provides another medium of communication. Thus, similar communications can be attributed various meanings by using other symbolic media of communication. The symbolic media provide codes to the differentiation of the communication.

Luhmann insisted that the functional codes of communication are binary. A scientific communication, for example, is considered to be either true or false (since *tertium non datur*). In my opinion, true/false options can, like other codes, be considered as qualities that span dimensions as additional degrees of freedom. These additional dimensions enable us to differentiate in terms of the meaning of a communication. For example, the truth of a statement is analytically different from its value on the market or its rhetorical function. The analytical distinction between different dimensions, however, does not imply that the variables are necessarily dichotomous: some statements may be more true than others. Luhmann did not distinguish sufficiently between the epistemological analysis of the categories and the methodological model.

In methodological terms, one can think of codes as degrees of freedom in differentiated communications. The codes enable us to focus on specific selections. From an evolutionary perspective, selections can be codified if they are functional for the reproduction of the larger system. Since the social system exists only as a network of distributed expectations, the functions remain uncertain and are likely to disturb one another. Various function systems resonate in all inter-human communication, but some communications are more specifically selected at some places and not at

others. Some selections can be provisionally stabilized by further selection. For example, theoretical and methodological reflections on scientific communications can begin to coevolve by selecting on each other as constraining and enabling conditions, potentially and temporarily closing the specificity of this communication as in the case of the development of a paradigm (Luhmann 1990b; cf. Leydesdorff 1995b).

This reformulation of Luhmann's theory in terms of uncertainties operating in relation to each other enables me to formalize the model and then to discuss the issues of integration and differentiation of codes of communication in relation to language in more detail. Let us define the undifferentiated communication (i) as a primitive language. Differentiation attaches a suffix (j , k or l , etc.) to the communication providing each communication with a specific meaning. Translation remains possible because of the common dimension i between differently coded communications (e.g., ij and ik). A translation provides a specific communication (ij) with another meaning (ik). The translation assumes a (provisional) stability of the translated information (i) in the message when the latter's *a priori* form (j) is transformed into an *a posteriori* one (k).

Following Luhmann, a human carrier is assumed to perform this reflexive operation (in i , j , and k). The reflexive actor, however, has to be able to understand all three dimensions of the translation (the substance, the prior, and the posterior meaning) in terms of a single operation. The unity of the act of translation (ijk) cannot be based on the underlying information (i) only. One has to operate by invoking additionally one's own autopoiesis for translating ij into ik , since neither the input-value nor the output-value can be identified with the meaning for the reflexive translator. Providing meaning to the action in three dimensions (ijk) requires an internal—that is, fourth—degree of freedom. This degree of freedom enables us to relate the input with the output reflexively and without becoming confused. Let's call this dimension h . In Luhmann's semantics, the internal reflection corresponds to the psychological meaning for the individual carrier of the communication.

Note that each additional dimension can also be considered as an uncertainty. Using h for the projection, translations can be improved, but they can also be disturbed; for example, when the translation is biased because of the idiosyncracies of the translator. One is able to reflect on one's (and each other's) reflections using an internal degree of freedom. Above, I proposed to use the concept "hyper-reflexivity" for this internal operation, in contrast with "infra-reflexivity" as a network function. I shall now relate these concepts to analytically distinguishable operations of the communication systems. However, let me first point to the unobservability of a four-dimensional system.

A virtual dimension can be hypothesized analytically, but only three-dimensional (that is, geometrical) representations of a four-dimensional dynamic can be observed. The fourth dimension allows us to bring together what has been remote, that is, by providing it with a new meaning in terms of a translation of one geometrical representation into another. The representations can be conceptualized as either instantiations or trajectories using geometrical metaphors. In the case of an instantiation one explains the complexity in the aggregate at a certain moment and in the case of describing a trajectory the time axis is used for structuring the narrative. As Giddens (1984) argued, one of the dimensions is bracketed in either case. Luhmann (1984) used the metaphor of a blind spot implied in a theoretical appreciation, more generally. One needs to select one background or another to stabilize a perspective.

Specification of the relation between the various perspectives presumes a reflexive theory of observation. If there is no one-to-one correspondence, how and in how many ways can the perspectives of an observer/participant and of a super-observer be related? As noted, a proposal for a

The social system operates in terms of expectations (that is, uncertainties) and expectations concerning expectations (that is, meaningful selections). This differentiation in the communication provides parallel channels in the medium that the network system has available for propelling the communication. Language supports this dual-layeredness in the communication by providing a means of codification of the relation between the message and the information. The interactions among the two layers provide the system with variation that can recursively be selected as meaningful.

For example, one is able to play with the meanings and the functions of communications. Furthermore, one is sometimes able to control some of the selections by improving one's own communicative competences. Although each of us is able to select individually by providing meaning to some information and not to other, the reflections are socially distributed and hence they contain also an update value for the network behind the backs of the participants involved. In each communication, one degree of freedom may be hidden hyperreflexively or it can be made available to the communication, that is, infrareflexively.

When the socially distributed reflections can be communicated, they are provided with situational meaning. The latter interaction is expected to interact with the not-yet communicated layer of reflections, and by generating this new variation the system propels itself. On the side of the human agency involved, this configuration provides us with opportunities for building niches within the system or, in Habermas' terminology, with options for improving the quality of life, for example, by fine-tuning communicative competencies to the exigencies of the communicated culture.

Conclusion

Luhmann recognized the need to incorporate the theory of communication into his evolutionary theory of social systems as early as 1975 (1975b, at p. 196), using the following formulation.

- 4 No matter how abstractly formulated are a general theory of systems, a general theory of evolution and a
- 4 general theory of communication, all three theoretical components are necessary for the specifically
- 4 sociological theory of society. They are mutually interdependent.[10]

At that time, Luhmann was still intensively involved in discussions with Habermas (cf. Habermas and Luhmann 1971). He particularly wanted to add a system's theoretical perspective to the communication theoretical one.

In later work, Luhmann (e.g., 1984, 1990b, and 1997b) defined communication as the evolutionary operator of the social system. However, this operation was then no longer theoretically reflected in terms of available theories of communication. Instead of a failure-prone operation, communication was declared as a unity with an unambiguously defined structure. Although Luhmann (1984) acknowledged the possibility of misunderstanding, his theory has not left sufficient room for the grey shades of mixtures of misunderstandings and understandings that generate uncertainties and, in my opinion, propel the communication process. In other words, the noise generated by the propulsion of a communication through a medium is not systematically analyzed.[11]

The hypothesis concerning the evolving unit is crucial to evolution theory at the metabiological level (Andersen 1994). Since the evolving unit is no longer given, but constructed, one has to ask "what" precisely is evolving? The theory of communication now enables us to understand that in the case of

theory of observation was precisely the theme of Maturana's (1978) contribution. As a biologist, however, Maturana was able to separate the two domains. Habermas (1987) objected to Luhmann's unreflected importation of this separation into sociology, although he admitted that the focus on the reflexive domain had been highly fortunate. The construction of a theory of objectified meaning tends to alienate us from the meaning that is reconstructed, and thereby sociology might lose its practical value.

Infrareflexivity

Napoleon's diplomat Talleyrand (1754-1838) is supposed to have said that "God has given us language for hiding our thoughts." [7] Human language allows us to relate the roles of participant/observer and super-observer in a way which cannot be specified from a biological perspective. While muscles are expected to operate when the innervating nerves fire, we are able to interpret the message and this provides us with options for the selection. We may wish to distinguish between the function and the meaning of a communication, and sometimes our reflections and interactions change these dimensions of the communication with hindsight.

As argued above, the crucial difference from Maturana's biological model is the double structure of the linguistic communication itself. Whereas neurons fire signals that can be selected by structural nodes ("observers"), human language is an evolutionary achievement that enables us to communicate in two dimensions at the same time, notably, in terms of both information and meaning. A message can be understood in terms of its information content and in terms of its meaning in the *same* act. Above I have expressed this as (*i* and *j*) or (*i* and *k*). The four-dimensional receiving system can change the interpretation with hindsight (translate between *ij* and *ik*), and recursively it is able to revise the translation with reference to its internal axis *h*, that is, by learning.

When translating the information content (*i*) of a message (*j*) from one context to another (*k*), the actor has to invoke an internal axis (*h*) for discarding the noise. The translation has to be provided with a meaning, that is, a value has to be selected on the internal degree of freedom. Since this is a dynamic operation, one is able to improve on one's translative capability and thus to strengthen one's communicative competence. Note that the explanation of communicative competences has been one of Habermas' central objectives.

In a biological system the hypothesized fourth degree of freedom is fixed at each moment since otherwise the system might fail to operate. The biological system can be identified with the supersystem and the translations can be considered as subdynamics. The fixation can then only degenerate by wear and tear, thus feeding back on the life-cycle of the (super-)system. At a meta-biological level, however, the dynamics remain uncertain, and human communication is accordingly failure-prone. (Habermas' assumption of a common language is counter-factual, indeed.) The private worlds of the actors are not expected to correspond with a common language operating in the social system as another system of reference. On the contrary, the communication theoretical framework suggests that the translation of messages between different contexts, that is, a differentiated social system with symbolic media of communication, induces reflexivity about the contingencies of communication at the level of the individual.

The pervasiveness of reflexivity at the level of the social system enables us to control for understanding, and then to change and improve the aperture of the reflection. An affirmation, for

12 - ble 1/2

Completada

example, stabilizes the meaning of the communication being affirmed. Two dually layered signals (*ij* and *ik*) can contain, in principle, sufficient redundancy to provide for an unambiguous meaning by using a fourth dimension (*h*) for the projection. The projection is needed for discarding the uncertainty as noise. However, one has to learn to do this; the operation is not naturally given. Languages operate discursively and recursively; linguistic utterances tend to generate uncertainty if they are not understood. Embeddedness in reflexive language induces higher-order reflexivity because the meaning of the utterances may change.

The super-observer can be reintegrated into the linguistic domain only if the medium allows for reflexive communication. While a biological function has to be reproduced (following the pattern given in the life-cycle), it remains dependent upon the reception among the participant/observers whether and how a social function is shaped. ~~In a b/c/h culture, roles were pre-ordained and function~~

~~super-system is self-referential (Figure 1), when the sociological order is broken, roles may be reflexively acknowledged or not. And the meaning of a communication can increasingly be distinguished from its function. Let me paraphrase the quote from Maturana above: "When this takes place, even to the slightest extent, an observer and a super-observer are generated within the same, yet differentiated medium."~~ Since all dimensions can be appreciated as degrees of freedom, the participant/observer can then be both infrareflexive and hyperreflexive.

p. 12

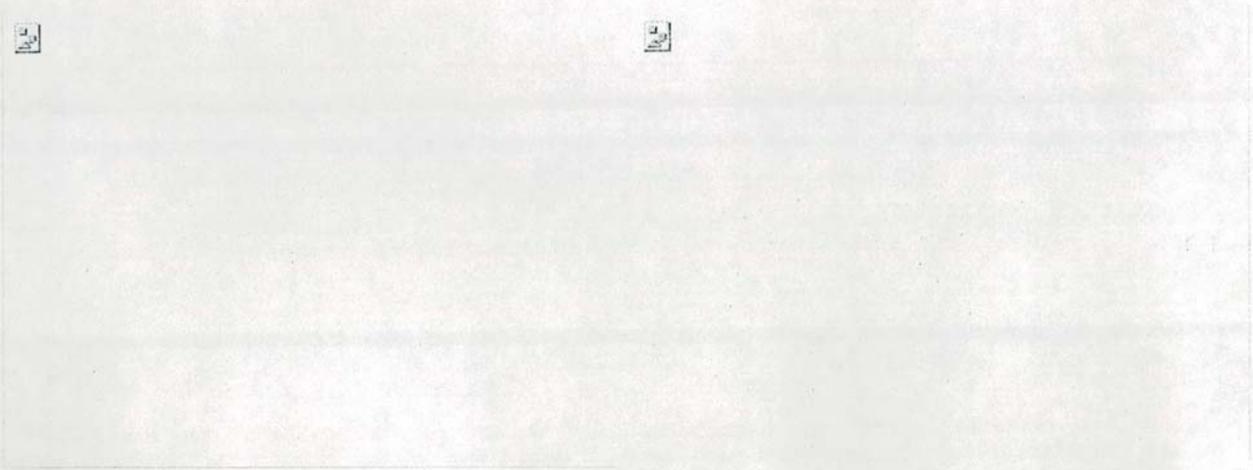


Figure 1
Three functionally differentiated subsystems with a communality

Figure 2
Three differentiated subsystems with a differentiated communication

The hyperreflexive communication can be distinguished from the infrareflexive one from the perspective of a super-observer to whom "language was given for hiding one's thoughts." In the case of infrareflexivity, however, one processes the reflexive communication along what we have called above the output axis *k*, that is, the observable output of the system. The communicative competence can then be defined in terms of whether one is able to *express* meaningfully what one has learned in the hyperreflexive mode. Similarly, providing meaning to a signal along the input axis is necessary for the understanding, whereas the internal reflection on the complex operation enables us to improve our capacity for translating.



Figure 3
Emerging integration at the hypercyclic level (h)

The operation in four dimensions at the level of the social system is formally analogous. However, the substance is expected to be different: whatever the information i , it is packaged when it is a message in the network (ij). By using a local translator, this message can be changed in meaning (ik) (see *Figure 2*). The distribution of (potentially interactive) translators provides a degree of freedom that constitutes the internal dynamics of a social network (*Figure 3*). This distribution, however, can no longer be fixed as in the case of a stable identity; it operates as a meta-stable regime in four dimensions (Leydesdorff 1997a). Note that no communication is expected that is only substance i ; all information is packaged in messages for transmission at the network level. Thus, the substance tends to be uncertain at the network level. This uncertainty can be formalized using the mathematical theory of communication.

Communication of "information" in messages =

The network is expected to process messages regardless of their contents. The perspective of the communication network therefore is different from that of the communicators. Only by operating at a next, that is, receiving interface, can the substance of the message be reconstructed and further processed. This next interface may be a (human) receiver or another differentiation of the network. As the differentiation changes, the message is expected to have another situational meaning (Granovetter 1985).[8]

The substance of communication can only be reconstructed if the communication systems are sufficiently complex for packaging the original signal. The original substance of the message, however, remains an assumption at the receiving end and decoding is based on theoretical assumptions. Although this may in practice be taken for granted, all sense of an original communality is recognizable as based on a specific coding, for example, in terms of basic affections. At the level of the social system, the communication of information not only transmits, but also translates and potentially transforms the expected information content.

The full formalization of the substance of communication in terms of messages expected to contain

interactions. The social system operates in terms of meaning and not in terms of (biological) life. Although the social system is disturbed by events at the biological level, it is not steered by them nor causally dependent on them. The biosphere provides only a context for the social system. Self-organizing systems use contexts as potential resources.

According to Luhmann's theory, the observable events have to be provided with meaning—that is, understood by a psychological system—before they can be made relevant at the level of the social system. In this sense, the social system is "operationally closed." Thus, Habermas is correct that the "life world" events are *defined* as external to the domain of social systems theory. From Luhmann's perspective, one is able to communicate about "real life" in a sociological discourse, and people are also able to "make music together" (Schutz 1951), feel each other's pain or celebrate vital events using other media of communication among human beings. All these phenomena can be made the subject of special sociologies. However, only the inter-human interactions can be provided with meaning. Meaning is generated as a consequence of communication because of the recursivity of the selection. The individual and his/her life are left outside the social system and thus made the subject of psychology, just as the human body can be made the subject of biology.[5]

This isolation of the individual identity has been central to Habermas' philosophical critique. For example, Habermas (1987, at p. 378) formulated:

The flow of official documents among administrative authorities and the monadically encapsulated consciousness of a Robinson Crusoe provide the guiding images for the conceptual uncoupling of the social and psychic systems, according to which the one is supposedly based solely on communication and the other solely on consciousness.

Habermas (1981) proposed language as the medium of communication that allows us to relate human individuation and inter-human socialization specifically and systematically. According to Habermas, common languages provide us with sufficient complexity for carrying these functions.

Luhmann defined language as a medium of communication, and he distinguished media theory from systems theory (e.g., Luhmann 1975a). Habermas objects to this major decision in the construction of the theory and points to its implied assumption about language:

(W)hat a burden is assumed by a theory that divides up linguistic structures that cover both the psychic and the social dimensions into two different systems.

Habermas, however, has failed to explain why language can carry these integrating functions. Should the medium, that is, language, be considered as a system which can carry social functions? Habermas argues on philosophical and historical grounds that it is legitimate to consider as the system what traditionally has been considered as the medium. He also provides pragmatic and programmatic arguments for this change of perspective. An analytical specification in terms of communication theory, however, might enable us to understand why and under which conditions language can fulfill these theoretically hypothesized functions.

Language

Whereas Habermas has clearly formulated a problem in Luhmann's sociology, he has also tended to construct a metaphysical divide between those who believe in "linguistically generated

information was accomplished by Shannon's (1948) mathematical theory of communication. From this perspective, information is content-free and equated with uncertainty; it is formalized in terms of binary digits or bits. When the uncertainty is complete, the system is assumed to be "dead" in a formal sense. A system can only process information, that is, communicate, as long as the expected information is not complete but contained within a communication.

A communication system communicates with other communication systems. The latter provide contexts insofar as they communicate, that is, insofar as these systems are neither completely certain ("fixed") nor completely uncertain ("dead"). Thus, a model of co-variation and remaining variation in otherwise orthogonal dimensions can be formalized (Leydesdorff 1994). By differentiating the systems suppress the co-variation and tend to become nearly decomposable (Simon 1973). Whereas the covariation between two systems (A and B) is mutually determined, the remaining variation provides a structure over time in the one system (A) that is a latent condition for the coevolving system (B). From the perspective of the latter system (B), the structure (in A) can also be considered as redundancy or *failing* information.[9] Therefore, structure is latent from this perspective.

The covariations provide windows at which the systems share information mutually. The remaining variations are based on the recursive code of the communication over time and remain internal to each of the co-evolving systems. In the case of a dually layered communication medium like human language (see above), the same communication can be nearly decomposable in one dimension while firmly related in another. For example, we may agree despite a deep misunderstanding in terms of the information exchange, while one is also able to disagree about a given meaning when one fully agrees about the underlying exchange. Thus, a two-dimensional communication medium allows for *differentiation and integration at the same time*. The operation has become complex in itself.

With increasing differentiation the system has to improve on its internal operation of integration because of the risk of otherwise falling apart from an excess of differentiation. Keeping this balance under the pressure of increasing uncertainty can be considered as the driving force for developing communicative competences in a communication system.

The communicative competences are expected to be differentiated in the case of inter-human communication. Whereas the substance of social communication (*i*) is packaged, the communicative competencies tend also to become formalized. The social network system, however, remains structurally coupled to human agency in the substantive dimension. As long as one maintains Luhmann's assumption that human agency has to be the substantive carrier of the reflexive translation at the node, the social system cannot be completely virtual. One has to abandon the complete idealization in the historical case since observable reproduction has to be realized as one of the subdynamics of otherwise virtual networks. In this respect, sociology is different from the study of artificial systems.

The historical instantiations contain the fingerprints of the social system's reproduction. Institutional dynamics exhibit codifications of communication that have been useful hitherto to the extent that they have been institutionalized. These "real life" phenomena are part of the social system as are we ourselves, that is, as subdynamics which can be invoked. In other words: human agency is structurally coupled to the social system, but only along one of the two dimensions of inter-human communication at each time. The other dimension is the way our communication is processed as a message. Along this dimension, the expectation is that we are only operationally coupled, since operational coupling allows for differentiation.

The social system operates in terms of expectations (that is, uncertainties) and expectations concerning expectations (that is, meaningful selections). This differentiation in the communication provides parallel channels in the medium that the network system has available for propelling the communication. Language supports this dual-layeredness in the communication by providing a means of codification of the relation between the message and the information. The interactions among the two layers provide the system with variation that can recursively be selected as meaningful.

For example, one is able to play with the meanings and the functions of communications. Furthermore, one is sometimes able to control some of the selections by improving one's own communicative competences. Although each of us is able to select individually by providing meaning to some information and not to other, the reflections are socially distributed and hence they contain also an update value for the network behind the backs of the participants involved. In each communication, one degree of freedom may be hidden hyperreflexively or it can be made available to the communication, that is, infrareflexively.

When the socially distributed reflections can be communicated, they are provided with situational meaning. The latter interaction is expected to interact with the not-yet communicated layer of reflections, and by generating this new variation the system propels itself. On the side of the human agency involved, this configuration provides us with opportunities for building niches within the system or, in Habermas' terminology, with options for improving the quality of life, for example, by fine-tuning communicative competencies to the exigencies of the communicated culture.

Conclusion

Luhmann recognized the need to incorporate the theory of communication into his evolutionary theory of social systems as early as 1975 (1975b, at p. 196), using the following formulation:

- 4 No matter how abstractly formulated are a general theory of systems, a general theory of evolution and a
- 4 general theory of communication, all three theoretical components are necessary for the specifically
- 4 sociological theory of society. They are mutually interdependent.[10]

At that time, Luhmann was still intensively involved in discussions with Habermas (cf. Habermas and Luhmann 1971). He particularly wanted to add a system's theoretical perspective to the communication theoretical one.

In later work, Luhmann (e.g., 1984, 1990b, and 1997b) defined communication as the evolutionary operator of the social system. However, this operation was then no longer theoretically reflected in terms of available theories of communication. Instead of a failure-prone operation, communication was declared as a unity with an unambiguously defined structure. Although Luhmann (1984) acknowledged the possibility of misunderstanding, his theory has not left sufficient room for the grey shades of mixtures of misunderstandings and understandings that generate uncertainties and, in my opinion, propel the communication process. In other words, the noise generated by the propulsion of a communication through a medium is not systematically analyzed.[11]

The hypothesis concerning the evolving unit is crucial to evolution theory at the metabiological level (Andersen 1994). Since the evolving unit is no longer given, but constructed, one has to ask "what" precisely is evolving? The theory of communication now enables us to understand that in the case of

the social system, the complexity of the communication itself is evolving. The uncertainty is continuously reorganized by being communicated. By implication the communicative competences of human carriers of the communication become crucial for their survival. The communication is expected to change both substantively and in terms of its structure.

How can communication itself evolve in terms of its complexity? Since the communication network is not a living system, reproduction is not guaranteed. The communication system has continuously to be kept "alive:" these dynamics, however, are endogenous to the system, since otherwise the system cannot adapt to its surrounding complexities. The different dimensions of the communication select upon each other, thereby producing new recombinations that may be innovative. New recombinations can be codified in principle. If codification succeeds, a new pathway for propelling the communication is generated and the communication system is enriched. The layers of selectivity that operate upon each other can be considered as codifications of the medium.

The observable variation is observable only because other possible variations have already been deselected: the co-variation between randomness and historicity evolves in a coevolutionary process. On top of the coevolutionary trajectories a next-order system can become recursive as the new recombinations are repeated and then further codified. Because the medium of language itself is double-layered, the coevolution of culture as an emerging phenomenon in the social system can be contained within it and its recursive ramifications. The code of the emerging regime feeds back on the constituting interactions in the trajectories as another selector driving the underlying systems into a next-order cultural fit.

On the one hand, the social system should not be reified as something additional to language (and its further codifications), while the latter is sufficiently complex for the function of an operating system of social communications. Linguistic utterances are meaningful, since the messages are expected to contain information. Thus, the information is always coded. On the other hand, the observable use of language should be considered as only an instantiation of social structure, while from a dynamic perspective the operator is contained in the intentionality of the usage of language. The communication transcends the contingencies that it reshapes, but the dual-layeredness of the network causes the transcendency to be contingent at a next moment.

When the code itself is so flexible and subject to redefinition as in language, then the selector is already socially constructed. In other words: people tend to disagree, but they are able to understand each other (provisionally) using language and higher-order codifications. A non-linear dynamics among possible reflections is expected in which nearly-decomposable perspectives can sometimes be stabilized (Leydesdorff 1997b).

The hypothesis of self-organization in social networks is one among the possible expectations, since the development of this network is complex. The hyperreflexive perspective of a super-observer's discourse, however, remains in this configuration more fragile than the infrareflexive arguments because the former has to be selected from the latter communications. Habermas' crucial assumption about a communality remaining latent in linguistic communication tends to become counter-factual when the counter-factuality of this assumption is not sufficiently understood. The complex communication culture can be maintained only when it is reflexively celebrated.

[\(return\)](#)

Notes

NOTES:

* The author acknowledges partial funding by the European Commission, TSER-project SOE1-DT97-1060, "The Self-Organization of the European Information Society." A previous version of this paper was presented at the World Congress of Sociology, Montreal, August 1998 (*Sociological Abstracts* 98S35047/ISA/1998/12288).

- 1) Two variables interact in their covariation, while they condition each other in the remaining variation (cf. Attneave 1959; Leydesdorff 1996).
- 2) Luhmann sometimes makes reference to the literary figure of a *unitas multiplex*.
- 3) Analogously, auto-covariation along the time axis can be expected to correlate with the maintenance of a system/environment distinction at each moment in time. ?
- 4) In biology, it can be debated whether species are "alive," and therefore can be attributed a "life-cycle". At the level of population dynamics, the biological discourse tends to become reflexive about its theoretical status (e.g., Brooks and Wiley 1986; Langton 1989).
- 5) Compare this decision about theory construction with Freud's (1923) proposal to consider "Trieb" as an entirely psychological phenomenon. In his structural theory, the biological conditions are always to be considered as substructural (Weinstein & Platt 1973, at pp. 3f.)
- 6) The correspondence between Habermas' (1981) *Theory of Communicative Action* and Giddens' "double hermeneutics" was noted by Habermas himself (at p. 162). In my opinion, the difference is mainly that Giddens labels the reflexive discourse more positively than the one which is reflected, while Habermas has a tendency to give priority to what the reflection means for the reflected—"natural"—discourse of a "life world".
- 7) See also: "Ils ne servent de la pensée que pour autoriser leurs injustices, et n'emploient les paroles que pour déguiser leurs pensées." Voltaire, *Dialogues* (1763), "Le Chapon et la poularde."
- 8) The discussion of whether this translation necessarily requires an identifiable agency or could be performed by a subnetwork would lead us astray from the argument of this paper. See for a further elaboration: Leydesdorff (1993).
- 9) The information fails from the perspective of an assumed tendency of all systems to maximize the entropy.
- 10) The English translation is from Luhmann (1982), at p. 261.
- 11) Accordingly, Luhmann's own formulations are too apodictic for formulating new research questions like whether codes are binary or multivariate (cf. Leydesdorff 1996).

References

Andersen, Esben Slot (1994). *Evolutionary Economics: Post-Schumpeterian Contributions*, Pinter, London.

(completa)

example, stabilizes the meaning of the communication being affirmed. Two dually layered signals (*ij* and *ik*) can contain, in principle, sufficient redundancy to provide for an unambiguous meaning by using a fourth dimension (*h*) for the projection. The projection is needed for discarding the uncertainty as noise. However, one has to learn to do this; the operation is not naturally given. Languages operate discursively and recursively; linguistic utterances tend to generate uncertainty if they are not understood. Embeddedness in reflexive language induces higher-order reflexivity because the meaning of the utterances may change.

The super-observer can be reintegrated into the linguistic domain only if the medium allows for reflexive communication. While a biological function has to be reproduced (following the pattern given in the life-cycle), it remains dependent upon the reception among the participant/observers whether and how a social function is shaped. In a high-culture, roles were pre-ordained and function

pag 12.

Arthur, W. Brian (1988). Competing technologies. In: G. Dosi, C. Freeman, R. Nelson, G. Silverberg, and L. Soete (eds.), *Technical Change and Economic Theory*, Pinter, London, pp. 590-607.

Arthur, W. Brian (1989). Competing Technologies, Increasing Returns, and Lock-In by Historical Events. *Economic Journal* 99, 116-31.

Ashmore, Malcolm (1989). *The Reflexivity Thesis: Wrioting Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago University Press, Chicago and London.

Attneave, F. (1959). *Applications of Information Theory to Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine, New York.

Blumer, Herbert (1969). *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Brooks, Daniel R. & E. O. Wiley (1986). *Evolution as Entropy*. University of Chicago Press, Chicago and London.

Burt, Ronald S. (1982). *Toward a Structural Theory of Action*. Academic Press, New York, etc.

Freud, Sigmund (1923). *The Ego and the Id*. In: James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. London, 1958.

Giddens, Anthony (1976). *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, London.

Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory*. Macmillan, London.

Giddens, Anthony (1981). Agency, institution, and time-space analysis. In: Knorr-Cetina & Cicourel (1981), pp. 161-74.

Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge, UK.

Granovetter, Mark (1985). Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, *American Journal of Sociology* 91 (3), 481-510.

Grathoff, Richard (Ed.) (1978). *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Indiana University Press, Bloomington and London.

Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (1987). Excursus on Luhmann's Appropriation of the Philosophy of the Subject through Systems Theory. Pp. 368-85 in: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, MIT Press, Cambridge, MA. [Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.]

Habermas, Jürgen & Niklas Luhmann (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*,

Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kaufer, David S., & Kathleen M. Carley (1993). *Communication at a Distance: The Influence of Print on Sociocultural Organization and Change*, Erlbaum, Hillsdale, NJ.

Knorr-Cetina, Karin D. & Aaron V. Cicourel (Eds.) (1981). *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Routledge & Kegan Paul, London.

Krippendorff, Klaus (1994). A Recursive Theory of Communication. In: D. Crowley and D. Mitchell (Eds.), *Communication Theory Today*, Polity Press, Cambridge, UK, pp. 78-104

Langton, Christopher G. (Ed.) (1989). *Artificial Life*, Addison Wesley, Redwood City, CA.

Latour, Bruno (1988). The Politics of Explanation: An Alternative. In: Steve Woolgar and Malcolm Ashmore (Eds.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Sage, London, pp. 155-77.

Lazarsfeld, Paul F. & N. W. Henry (1968). *Latent structure analysis*, Houghton Mifflin, New York.

Leydesdorff, Loet (1993). "Structure"/"Action" Contingencies and the Model of Parallel Distributed Processing. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, **23**, 47-77.

Leydesdorff, Loet (1994). The Evolution of Communication Systems, *Int. J. Systems Research and Information Science* **6**, 219-30.

Leydesdorff, Loet (1995a). The Production of Probabilistic Entropy in Structure/Action Contingency Relations, *Journal of Social and Evolutionary Systems* **18**, 339-56.

Leydesdorff, Loet (1995b). *The Challenge of Scientometrics: The development, measurement, and self-organization of scientific communication*, DSWO Press, Leiden University, Leiden.

Leydesdorff, Loet (1996). Luhmann's sociological theory: its operationalization and future perspectives. *Social Science Information* **35**, 283-306.

Leydesdorff, Loet (1997a). The New Communication Regime of University-Industry-Government Relations. In: Henry Etzkowitz and Loet Leydesdorff (Eds.), *Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*, Cassell Academic, London, pp. 106-117.

Leydesdorff, Loet (1997b). The Non-linear Dynamics of Sociological Reflections, *International Sociology* **12**, 25-45.

Loet Leydesdorff & Peter Van den Besselaar (1998). Competing Technologies: Lock-ins and Lock-outs. In: Daniel M. Dubois (Ed.), *Computing Anticipatory Systems, Proceedings of the American Institute of Physics* **437**. American Institute of Physics, Woodbury, NY, pp. 309-23.

Luhmann, Niklas (1975a). Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: *Soziologische Aufklärung 2*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 170-92.

tended to be equated with meaning while this social system was stratified. In this configuration, the super-system is still identifiable (Figure 1). When the cosmological order is broken, roles may be

- ¶ Luhmann, Niklas (1975b). Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie. In: *Soziologische Aufklärung 2*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 193-203. [Reprinted in: *The Differentiation of Society*, Translated by Stephen Holmes and Charles Larmore. Columbia University Press, New York, 1982, pp. 255-70.]
- ¶ Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [*Social Systems*. Stanford University Press, Stanford, 1995.]
- ¶ Luhmann, Niklas (1986). The autopoiesis of social systems. In: Felix Geyer and Johannes van der Zouwen (eds.), *Sociocybernetic Paradoxes*. Sage, London, pp. 172-192.
- ¶ Luhmann, Niklas (1990a). The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown. In: Wolfgang Krohn, Günter Küppers, and Helga Nowotny (Eds.), *Selforganization. The Portrait of a Scientific Revolution*, Kluwer, Dordrecht, etc., pp. 64-85.
- ¶ Luhmann, Niklas (1990b). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ¶ Luhmann, Niklas (1997a). Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society? *Intern. Review of Sociology* 7 (1), 67-79.
- ¶ Luhmann, Niklas (1997b). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Maturana, Humberto R. (1978). Biology of Language: The Epistemology of Reality. In: G. A. Miller & E. Lenneberg (Eds.), *Psychology and Biology of Language and Thought. Essays in Honor of Eric Lenneberg*, Academic Press, New York, pp. 27-63
- Maturana, Humberto R. (1988). *Ontology of Observing: The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence*, American Society for Cybernetics Conference, Felton, CA, 18-23 October 1988 <<http://www.inteco.cl/biology/ontology>>.
- Maturana, Humberto R. & Francisco J. Varela (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht, etc.
- Maturana, Humberto R. & Francisco J. Varela (1984). *The Tree of Knowledge*. New Science Library, Boston.
- Münch, Richard (1982). *Theorie des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. [Engl. translation: *Understanding Modernity*, Routledge, London/New York, 1988.]
- Parsons, Talcott (1937). *The Structure of Social Action*, The Free Press, Glencoe, IL.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Parsons, Talcott & Gerald M. Platt (1973). *The American University*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Parsons, Talcott & E. A. Shils (Eds.) (1951). *Toward a General Theory of Action*. Harper and Row, New York.

Schutz, Alfred (1951). Making music together, *Social Research* 18 (1), 76-97.

Shannon, Claude E. (1948). A Mathematical Theory of Communication. *Bell System Technical Journal*, 27, 379-423 and 623-56.

Simon, Herbert A. (1973). The Organization of Complex Systems. In Pattee, H. H. (ed.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, George Braziller Inc., New York, pp. 1-27.

Theil, Henry (1972). *Statistical Decomposition Analysis*, North-Holland, Amsterdam.

Weinstein, Fred & Gerald M. Platt (1973). *Psychoanalytic Sociology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.

Whitley, Richard (1984). *The Intellectual and Social Organization of the Sciences*, Oxford University Press, Oxford.

Woolgar, Steve (1988). *Science. The very idea*, Tavistock Publications, London/New York.

(return)

reflexively acknowledged or not and the meaning of a communication can increasingly be distinguished from its function. Let me paraphrase the quote from Maturana above: "When this takes place, even to the slightest extent, an observer *and* a super-observer are generated within the same, *yet differentiated* medium." Since all dimensions can be appreciated as degrees of freedom, the participant/observer can then be both infrareflexive and hyperreflexive.

P. 12.

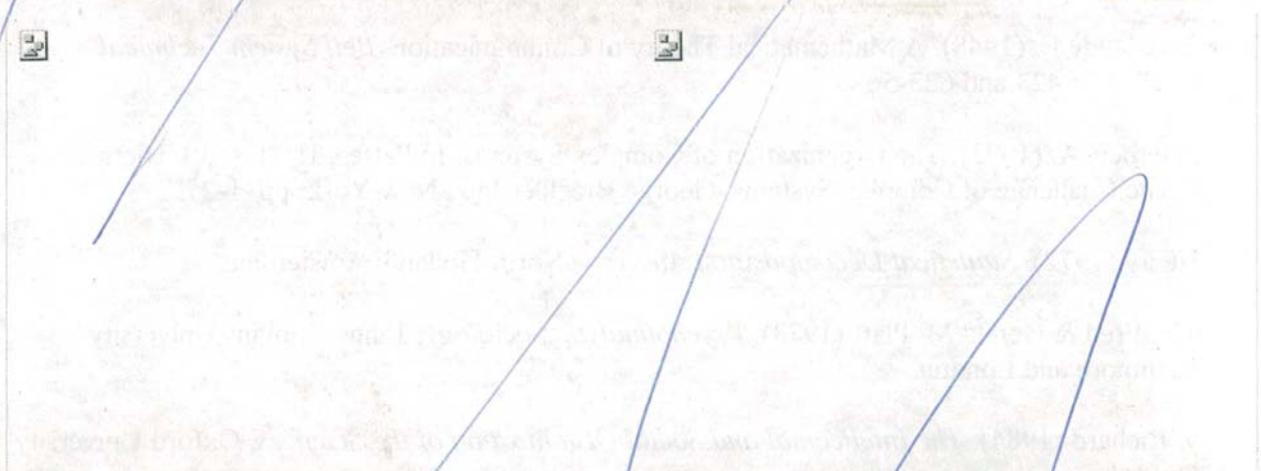


Figure 1
Three functionally differentiated subsystems with a communality

Figure 2
Three differentiated subsystems with a differentiated communication

The hyperreflexive communication can be distinguished from the infrareflexive one from the perspective of a super-observer to whom "language was given for hiding one's thoughts." In the case of infrareflexivity, however, one processes the reflexive communication along what we have called above the output axis k , that is, the observable output of the system. The communicative competence can then be defined in terms of whether one is able to *express* meaningfully what one has learned in the hyperreflexive mode. Similarly, providing meaning to a signal along the input axis is necessary for the understanding, whereas the internal reflection on the complex operation enables us to improve our capacity for translating

Jürgen Habermas = guerra de Irak

Todo el mundo ha contemplado aquella escena del día 9 de Abril en Bagdad, en la que un grupo de soldados norteamericanos colocan una cuerda en el cuello del Dictador y le derriban simbólicamente de su pedestal en medio del júbilo de la muchedumbre. Primero oscila el monumento, aparentemente incommovible, y poco después se derrumba y cae al suelo. Antes de precipitarse violentamente a tierra, la fuerza de la gravedad tiene que superar la posición, antinaturalmente grotesca, en suspensión, en la que la pesada estatua, oscilando ligeramente, se mantiene todavía durante un segundo de ansiedad.

Lo mismo que la percepción visual de una imagen «trompe-l'œil» da un vuelco, así también parece invertirse con esta escena la percepción pública de la guerra. La difusión –moralmente obscena– de la sorpresa y del

ocupantes– una sentencia sobre la naturaleza moral de la guerra.

Entre nosotros se perfilan dos reacciones en la opinión pública política. Los pragmáticos creen en la fuerza normativa de los hechos, y confían en un enjuiciamiento práctico que, con un justo criterio sobre los límites políticos de la moral, aprueba los resultados de la victoria. Según ellos, el debate teórico sobre la justificación de la guerra es del todo infructuoso, porque entretanto se ha convertido ya en un hecho histórico real. Los otros –ya capitulen por puro oportunismo o por convicción ante la fuerza de los hechos– apartan a un lado lo que consideran como un dogmatismo en el Derecho Internacional, argumentando que por pura afectación remilgada y post-heroica cierra los ojos ante los riesgos y los costos de la fuerza militar de ataque,

¿Existe un nuevo ordenamiento mundial?

La autoridad normativa de Norteamérica está reducida a escombros.

espanto en el seno de una población bombardeada inexorablemente, extenuada e indefensa, se convierte en este día, en el barrio chiita de Bagdad, en la liberación de los ciudadanos –saludada con entusiasmo– del terror y de la opresión. Ambas perspectivas encierran un momento de verdad, aunque provoquen encontrados sentimientos y posturas morales. ¿Tiene que llevar forzosamente la ambigüedad de los sentimientos a enjuiciamientos contradictorios?

A primera vista, la cosa es muy sencilla. Una guerra ilegal es de suyo una acción contraria al Derecho Internacional, aunque lleve a éxitos que pueden ser normativamente deseables. ¿Pero acaso es esto todo el núcleo de la historia? Malas consecuencias pueden privar de legitimidad a una intención de suyo digna de aprobación. ¿No pueden las consecuencias positivas desarrollar una fuerza legitimadora «a posteriori»? Las tumbas masivas, las cuevas subterráneas y los informes de las personas torturadas no permiten duda alguna acerca de la naturaleza criminal del régimen; y la liberación de un pueblo torturado por un régimen bárbaro es un bien muy alto, el bien supremo entre los bienes políticamente deseables. En este sentido pronuncian también los irakíes –ya prorrumpen en júbilo, saqueen, permanezcan apáticamente quietos o se manifiesten contra los

por delante de la libertad política, como auténtico valor.

Ambas reacciones son igualmente insuficientes, porque ceden al prejuicio en contra de las presuntas abstracciones de un «moralismo enclenque» sin tener en cuenta la alternativa que ofrecen los neoconservadores en Washington para la domesticación –sobre la base del Derecho Internacional– de la violencia estatal. Estos neoconservadores no oponen a la moral del Derecho Internacional ni un realismo ni un impulso de libertad, sino una visión revolucionaria: si fracasa el régimen del Derecho Internacional, también está justificada moralmente la imposición hegemónica, políticamente más eficiente, de un ordenamiento mundial de carácter liberal, aún cuando se valga de medios contrarios al Derecho Internacional. Wolfowitz no es Kissinger. El es más bien un revolucionario que un cínico del poder. Desde luego, la Superpotencia se reserva el derecho a actuar de forma unilateral y –en caso de necesidad– de emplear también, de forma preventiva, todos los medios militares disponibles para consolidar su posición hegemónica frente a los posibles rivales. Pero la ambición global de poderío no es, para los nuevos ideólogos un fin en sí. Lo que diferencia a los neoconservadores de la escuela de los «realistas» es la visión de una política norteamericana de ordenación del mundo en su integri-

dad, surgida de los carriles reformistas de la política de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. No traiciona los objetivos liberales, pero quebranta las trabas civilizadoras que la Carta de las Naciones Unidas pone, con muy buenas razones, al proceso de realización de este objetivo.

Ciertamente, la Organización Mundial no está hoy todavía en condiciones de forzar a los Estados miembros que defienden otras normas a garantizar a sus ciudadanos un ordenamiento democrático y basado en las normas del Estado de Derecho. Y la política de los Derechos Humanos, practicada de forma extremadamente selectiva, está sometida a la reserva de lo posible y realizable: la potencia con derecho de veto que es Rusia no necesita temer una intervención militar en Chechenia. La utilización por Saddam Hussein de gas nervioso contra la propia población kurda constituye sólo uno de los muchos casos en la escandalosa crónica del fracaso de toda una comunidad de Estados que cierra los ojos incluso ante el genocidio. Tanto más importante, por ello, es la función principal del aseguramiento de la paz, en la que se basa la existencia de las Naciones Unidas, o dicho con otras palabras: la imposición de la prohibición total de las guerras de ataque, con lo que se suprimió, tras de la Segunda Guerra Mundial, el llamado «ius ad bellum» y se redujo y delimitó la soberanía de los Estados individuales.

Con ello, el Derecho de Gentes clásico ha dado al menos un paso decisivo en el camino hacia una situación jurídica cosmopolita. Los Estados Unidos, que a lo largo de medio siglo pudieron ser considerados como los principales impulsores de esta senda, no sólo han destrozado esta fama con la guerra contra el Irak y renunciado al papel de potencia garantizadora del Derecho Internacional con su proceder, contrario a las normas del Derecho de Gentes, sino que han dado a las futuras superpotencias un ejemplo desastroso. No nos engañemos: la autoridad normativa de los EE.UU. está reducida a escombros.

No se daba, en este caso ninguna de las dos condiciones para poner en práctica la intervención de la fuerza militar legitimada jurídicamente; tampoco se daba la situación de defensa propia contra un ataque actual o inminente, no había decisión del Consejo de Seguridad que autorizase el ataque de acuerdo con el Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas. Ni la Resolución 1441, ni tampoco una de las diecisiete Resoluciones precedentes (y «usadas») relativas al Irak pueden ser consideradas como autorización suficiente. La fracción de los que deseaban la guerra ha corroborado todo esto al solicitar primero una «segunda» Resolución, si bien

no llevó luego a votación la correspondiente propuesta, porque no podía contar siquiera con una mayoría «moral» de los miembros no poseedores del derecho a veto.

Finalmente, todo el procedimiento se convirtió en una farsa cuando el Presidente de los Estados Unidos declaró repetidas veces que estaba dispuesto a actuar también, en caso dado, sin el mandato del Consejo de Seguridad. A la luz de la «doctrina Bush», desde el primer momento faltó al despliegue militar en el Golfo, el carácter de una mera amenaza. Ésta habría tenido por presupuesto el carácter evitable de las anunciadas sanciones.

Ni siquiera la comparación con la intervención militar en Kosovo proporciona una excusa válida. Ciertamente es que en este caso no pudo obtenerse tampoco una autorización del Consejo de Seguridad; pero la legitimación solicitada y obtenida más tarde pudo basarse en tres circunstancias: impedir una «limpieza» étnica que según las informaciones de que se disponía estaba ya en marcha; cumplir con el imperativo legal del auxilio en caso de sumo peligro —que en este caso regía «erga omnes» del Derecho Internacional público— así como en el indiscutido carácter democrático y de Estado de Derecho de todos los Estados miembros de la Alianza Militar, que actuaba como entidad suplente. Hoy, la disensión normativa escinde a los países de Occidente. Ciertamente es que ya entonces, en abril de 1999 se esbozó una notable disensión entre las potencias del continente europeo y las del mundo anglosajón en el asunto concerniente a las estrategias de justificación. Mientras que una parte extrajo del desastre de Srebrenica la enseñanza de que con la intervención armada podía cerrarse la discrepancia —abierta en anteriores intervenciones— entre efectividad y legitimación, para avanzar así en la ruta que conduce a la institucionalización plena y total del Derecho Civil universal, la otra parte se contentó con el objetivo de establecer el propio ordenamiento jurídico liberal, también en otro lugar si fuera necesario incluso por medio de la fuerza de las armas.

A su tiempo, yo adjudiqué esta diferencia a diversas tradiciones del pensamiento jurídico: al cosmopolitismo kantiano por una parte, y al nacionalismo liberal de John Stuart Mill por otra. Pero a la luz del unilateralismo hegemónico que propugnan desde el año 1991 los corifeos de la doctrina Bush, tal y como ha expuesto Stefan Fröhlich en esta misma revista el pasado 10 de abril, podría deducirse, de forma retrospectiva, que la Delegación norteamericana condujo ya las deliberaciones de Rambouillet desde este original punto de vista.

Sea como fuere, la decisión de George W. Bush de consultar al Consejo de Seguridad no surgió en modo alguno del deseo de lograr una legitimación de Derecho Internacional, desde hacía tiempo ya considerada internamente como del todo superflua. Este respaldo formal sólo era deseable porque habría difundido la base para la «coalición de los resueltos» y disipado las dudas en el seno de la propia población. Con todo, no debemos considerar esta nueva doctrina como expresión de un cinismo normativo. Funciones tales como el aseguramiento geoestratégico de determinadas esferas de poder y de recursos básicos, que debe cumplir también una tal política, pueden sin duda dar lugar a una consideración crítico-ideológica del conjunto. Pero estas explicaciones convencionales no hacen sino trivializar la ruptura –inimaginable aún hace año y medio– con las normas a las que se sentían obligados hasta ahora los Estados Unidos. Nosotros haremos bien en no detenernos en imputaciones de motivos, y en vez de ello tomar al pie de la letra la nueva doctrina. De otro modo no apreciamos justamente el carácter revolucionario de un cambio de orientación que se nutre de las experiencias históricas del pasado siglo.

El historiador Eric Hobsbawm llamó al siglo XX, con razón, el siglo «americano». Los neoconservadores pueden considerarse como «vencedores», y tomar los indudables éxitos –la reordenación de Europa y del ámbito del Pacífico y del Sureste asiático tras de la derrota de Alemania y Japón, así como la transformación de las sociedades del Este y del Medio Este europeos tras de la disolución de la Unión Soviética– como un dechado para un nuevo ordenamiento mundial. Desde el punto de vista de una «post-Historia» interpretada de manera liberalista al estilo de Fukuyama, este modelo tiene la ventaja de que hace innecesaria la complicada elucidación de finalidades de carácter normativo: ¿qué cosa mejor podría ocurrirles a los humanos que la expansión global de los Estados liberales y la globalización de los mercados libres? También está muy claro el camino para llegar a ello: Alemania, Japón y Rusia fueron abatidos por obra de la guerra y del enorme rearme bélico. La violencia militar se representa hoy tanto más obvia cuanto que en las guerras asimétricas el vencedor está determinado ya de antemano. Las guerras que mejoran el mundo no necesitan de otra justificación. Al precio de «daños colaterales» de cuantía despreciable, eliminan males indiscutibles, que subsistirían bajo la égida de una comunidad de Estados carente de vigor. Saddam Hussein, derrumbándose de su pedestal, es el argumento que basta por sí mismo como justificación.

Esta doctrina fue desarrollada mucho antes del ataque terrorista contra las «Twin-Towers». La psicología de masas, hábilmente manipulada, del choc traumático del 11 de septiembre, creó sin embargo el clima en el que la doctrina pudo hallar amplia acogida, aunque desde luego lo hiciera en una versión algo modificada, orientada exclusivamente a la «guerra contra el terrorismo». Su agravación en forma de «doctrina Bush» se debe a la definición de un fenómeno de nuevo cuño en el ámbito de los conceptos de la guerra convencional. En el caso del régimen de los «Talibán» existía de hecho un nexo causal entre el terrorismo inasible y un «Estado de bandidos» perfectamente atacable. De acuerdo con esta muestra es posible librarse también –con la clásica operación de la guerra entre Estados– a ese alevoso peligro que proviene de difusas redes que operan a nivel mundial. Frente a la versión originaria, esta combinación del unilateralismo hegemónico y el rechazo de una amenaza latente, lleva consigo el argumento de la autodefensa. No obstante, cae también en nuevas dificultades probatorias. El Gobierno norteamericano tuvo que intentar convencer a la opinión pública mundial de la existencia de contactos entre Saddam Hussein y «Al Qaida». Esta campaña de desinformación, sin embargo, alcanzó un éxito tan grande en el propio país que según las más recientes encuestas un 60 por ciento de los norteamericanos saludan el cambio de régimen en el Irak como «expiación» o castigo por el acto terrorista del 11 de septiembre.

Pero para el empleo preventivo de medios militares, la doctrina Bush no ofrece verdaderamente una explicación plausible. Por el hecho de que la violencia no estatal de los terroristas –la guerra en la paz– se hurta a las categorías de la guerra entre Estados, no se deduce sin más la necesidad de diluir y menoscabar el principio de autodefensa del Estado, regulado muy estrictamente por el Derecho Internacional, en el sentido de una autodefensa bélica anticipada. Contra los enemigos vinculados globalmente y que operan de manera descentralizada e invisible, sólo sirve una estrategia preventiva a otro nivel operativo. Aquí no valen las bombas y los cohetes, los aviones y los tanques, sino tan sólo la red internacional de los servicios nacionales de información y de las autoridades jurídico-penales, el control de los flujos de los capitales, y en general de los rastros de los lazos y vínculos de carácter logístico. Los correspondientes «Programas de seguridad» no afectan al Derecho Público internacional, sino a los derechos cívicos garantizados estatalmente.

Otros peligros brotados del fracaso –sólo atribuible a sí mismos– de una política de la no-proliferación de las

llamadas armas «ABC», pueden ser suprimidos simplemente mediante convenios antes que por medio de guerras de desarme, como lo ha puesto de manifiesto la moderada acción frente a Corea. Así pues, la doctrina llevada al punto álgido del terrorismo no ofrece por tanto ningún aumento de legitimidad respecto a la meta directa de crear un orden mundial hegemónico. La estatua derribada de Saddam permanece como un símbolo, como argumento para el nuevo ordenamiento liberal de una región entera. La guerra del Irak es un eslabón en la cadena de una política de creación de un orden mundial que se justifica por ocupar el lugar de la fracasada política de derechos humanos de una organización mundial obsoleta. Prácticamente, los Estados Unidos asumen a título fiduciario el papel en el que la ONU ha fracasado. ¿Hay algo que hable en contra?

Los sentimientos morales pueden engañar porque se aferran a escenarios puntuales, a imágenes individuales. Sin embargo, no se puede evitar plantear el problema de la justificación de la guerra en su totalidad. La decisiva división de opiniones aparece respecto al problema de si puede y debe sustituirse el hecho de justificar las acciones propias en el contexto del derecho internacional por la política de orden mundial unilateral de un poder hegemónico que se ha autorizado a sí mismo.

Las objeciones empíricas contra la viabilidad de la visión americana apuntan a que la sociedad se ha vuelto demasiado compleja como para poder ser dirigida desde un centro con los medios de una política apoyada en la violencia militar. En el miedo ante el terror de una superpotencia altamente tecnificada militarmente parece condensarse el temor cartesiano de un sujeto que intenta convertirse a sí mismo y al mundo que le rodea en objeto para tenerlo todo controlado. La política sale perdiendo frente a los medios tanto del mercado como de la comunicación, que crean interconexiones horizontales, si ella regrede a la forma original hobbesniana de un sistema de seguridad jerárquico. Un Estado que reduce todas sus opciones a la tonta alternativa de guerra o paz tropezará con los límites de sus propios recursos y capacidades organizativas. Además lleva por mal camino la comunicación con potencias rivales y culturas ajenas y origina inmensos costes de coordinación.

Incluso si fuera realizable el unilateralismo hegemónico, provocaría efectos secundarios no deseados según las propias normas. Cuanto más se haga valer el poder político por el ejército, los servicios secretos y la policía, tanto más se obstaculizará a sí mismo —es decir a la política en su papel de poder global civilizador—, tanto más pondrá en peligro la misión de mejorar el mundo según ideas liberales. En los Estados Unidos

ellos, el régimen perpetuizado de un «Presidente de guerra» socava ya hoy en día las bases del Estado de derecho. Sin mencionar los métodos de tortura practicados y tolerados fuera de las propias fronteras, el régimen de guerra priva no sólo a los prisioneros de Guantánamo de los derechos que les confiere la Convención de Ginebra. Concede a los organismos de seguridad del estado un margen de maniobra que limita los derechos constitucionales de los propios ciudadanos.

¿Y no exigiría la doctrina de Bush justamente la realización de medidas contraproducentes en el caso probable de que los ciudadanos sirios, jordanos, kuweítis etc. se aprovecharan para fines hostiles de las libertades democráticas que los Estados Unidos quieren concederles? En 1991, los norteamericanos liberaron Kuwait, pero no lo democratizaron. Sobre todo chocó el papel de potencia fiduciaria, que se habían arrogado los EE.UU., con la oposición de sus aliados, que por razonables motivos de carácter normativo no están convencidos de la pretensión unilateral de dominio y jefatura supremos. En otros tiempos, el nacionalismo liberal se sintió autorizado legalmente para imponer en todo el mundo los valores universales del ordenamiento liberal propio, aunque fuera preciso para ello el empleo de la ayuda militar. Esta descarada autarquía no se torna más soportable por el hecho de que pase del Estado nacional a una potencia militar hegemónica.

Es precisamente el núcleo universalista de la democracia y los derechos humanos lo que prohíbe a sangre y fuego su imposición unilateral. La pretensión de validez universalista, que el Occidente vincula a sus «valores políticos fundamentales», esto es, con el proceder propio de la autodeterminación democrática y el vocabulario de los derechos humanos, no debe ser confundido con la pretensión imperialista de que la forma política de vida y la cultura de una democracia, aunque se trate de la más antigua democracia del mundo, ha de ser el ejemplo a seguir por todas las sociedades del Globo. De este género era el «universalismo» de los antiguos Imperios que percibieron al mundo —más allá de sus fronteras, que se tornaban vagas en el horizonte— desde la perspectiva centralista de los propios conceptos del mundo. La concepción moderna de sí propio está troquelada, por el contrario, por la idea de un universalismo igualitario, que exhorta a la descentralización de la correspondiente perspectiva propia; este universalismo obliga a desrelativizar la propia visión frente a las perspectivas de interpretación de los otros, que poseen los mismos derechos.

Precisamente el pragmatismo norteamericano ha hecho depender de una recíproca toma de perspectiva el

criterio sobre lo que es bueno o justo para todas las partes afectadas. La racionalidad del moderno Derecho racional no se hace valer mediante «valores» universales, que pueden ser adquiridos como bienes materiales, repartidos y exportados a nivel mundial. Los «valores» incluso aquellos que pueden reclamar para sí un reconocimiento universal— no son algo que flote en la atmósfera, sino que alcanzan obligatoriedad sólo en el marco de los ordenamientos y las prácticas normativas propias de determinadas formas culturales de vida.

Si en Nassiriya se manifiestan millares de chiitas contra Saddam y la ocupación norteamericana, están expresando también que las culturas no occidentales tienen que apropiarse del contenido universalista de los derechos humanos partiendo de sus propias fuentes, y en una versión que ofrezca un enlace convincente con las experiencias y los intereses locales. Por ello mismo, la estructuración multilateral de voluntades en relacio-

nes interestatales es no sólo una opción entre otras. En su voluntario aislamiento, ni siquiera el buen «Hegemon» que se arroga el papel de fiduciario de los intereses generales, podría saber si lo que él afirma que lleva a cabo en interés de otros, es realmente bueno para todos por igual. No existe una alternativa razonable al desarrollo cosmopolita de un derecho civil internacional que ofrezca a las voces de todos los afectados, por igual y de forma recíproca, una audiencia adecuada.

La organización mundial no ha sufrido hasta ahora mayores daños. Por el hecho de que los miembros «menores» del Consejo de Seguridad no han cedido a las presiones de los «grandes», ha ganado incluso en prestigio e influencia. La reputación de la Organización Mundial sólo puede sufrir daños debido a sus propios errores: por ejemplo, si intentase «sanar» mediante un compromiso lo que no admite curación alguna.

El texto de Jürgen Habermas apareció por vez primera en el diario Frankfurter Allgemeine Zeitung