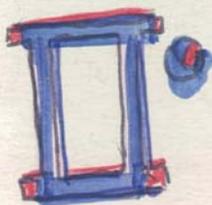


j. HABERMAS



1998

J. HABERMAS

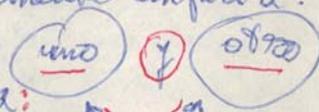
Agregado al "como contenido del Otro" de Husserl.

"La relación intersubjetiva" vista como "acción-comunicativa"

Habermas = rechaza el "análisis de la conciencia" (= Reflexión y epojé) de la fenomenología de Husserl. porque no le reconozco el veredicto ético crítico

Por lo tanto = "Elimina el sujeto" como presencia del yo conciente de la "empatía" = con el otro.

El afirma que "cambios de paradigma" = analizando la conducta interpersonal desde una perspectiva fundamente empírica:

Con esto pretendo salir del análisis de la conciencia:  y entrar a la realidad - del hablar-comunitario = marq!

Pero lo que hace es = pasarse al yo-critico = punto de vista crítico de Husserl - así repite sin saberlo el análisis de Husserl.

Lo que él atribuye (falsamente) a Husserl es "un análisis desde el punto de vista - Natural - que ya había rechazado Husserl" = ignora el (yo) n.º 2 = critico.

conclusión || Habermas solo desarrolla uno de los polos = el "polo-comunitario" y se olvida del "polo-personal" del individuo humano - por lo que este vale por sí.

Dicho esto = el resto de la descripción = interpersonal es perfectamente aceptable = solo complementa lo dicho por Husserl! en el análisis detallado del lenguaje - usado en discurso

HABERMAS

Rev. P. José Luis ALEMAN
SANTIAGO, Rep. Dominicana.

Muy estimado,
Como un dia me dijo que Habermas no era marxista, le envio esta fotocopia:
Jürgen Habermas. Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios
previos. Ed. Cátedra. Madrid 1994.
p. 400.

10. Réplica a objeciones
(1980)*

El que tantos colegas competentes e importantes se ocupen tan seriamente de publicaciones de las que sé muy bien que a lo sumo pueden contener ideas estimulantes, pero no un pensamiento acabado, me deja

I. La herencia marxiana

Agnes Heller⁴ discute el *status* y pretensiones de una teoría crítica de la sociedad, de una teoría crítica que conecta con Marx. Agnes Heller y yo coincidimos en el esfuerzo de proseguir la tradición marxiana bajo condiciones históricas muy distintas. La amigable crítica de Agnes

Heller me afecta tanto más cuanto que sé desde qué perspectiva, desde que contexto biográfico, está hablando la autora, cuando constata que yo, un teórico marxista, nunca he estado vinculado organizativamente al movimiento obrero. Si tal cosa estuviera pensada como un reproche, la respuesta sería muy simple. Pero Agnes Heller asocia a esa constatación la pregunta de cómo bajo las condiciones de una forma de vida académica que, aparte de la enseñanza y la investigación, no permite mucho más que una actividad de periodismo político, puede desarrollarse una teoría que mantenga la pretensión marxiana de una relación interna con la práctica. Sé muy bien que una teoría de la sociedad, que sea capaz de competir con las demás, sólo puede elaborarse hoy dentro del sistema de la ciencia y sólo dentro de ese sistema puede ser sometida a examen; sé también que las vinculaciones al partido comunista representan hoy más bien una rémora para el trabajo teórico, o en el mejor de los casos no le afectan en nada. Y, sin embargo, sigue en pie el recelo de que una teoría planteada en términos marxianos se ve privada del aguijón de su intención práctica cuando el intelectual se aliena de las experiencias e imperativos (o como cabría también decir: del carácter sensible) de un movimiento social, aunque sea por razones que, desde un punto de vista histórico, apenas si podrían rechazarse. ¿No se echa en falta entonces —es la pregunta que me dirige Agnes Heller (y quizá la pregunta que se dirige también a sí misma)— ese momento de seriedad sin la que todas las responsabilidades morales e incluso las responsabilidades intelectuales acaban desliziéndose hacia la mera abstracción?

Existe un plano en el que no voy a poner esto en tela de juicio. Pero Agnes Heller persigue las huellas de esa abstracción en un plano distinto; y en ese plano no veo las disimilitudes estructurales entre la teoría de Marx, por un lado, y los planteamientos teóricos de un marxismo academizado, como es el mío, por otro.

En vista de la perspectiva histórica que sugiere ese funcionalismo sistémico de cuño luhmanniano, hice uso en una ocasión de la paradó-

Yo me contentaba con afirmar que era un dialéctico; pero él dice mucho mas. Atentamente y cariñosamente, P. Antonio Gallo.

Habermas and Critical Thinking

Ben Endres
Columbia University

In this paper, I propose to examine some of the implications of Jürgen Habermas's discourse ethics for critical thinking. Since the argument that Habermas presents is complex and multi-dimensional, I will not be able to confront its entirety. Instead, I will briefly summarize the argument and then examine the implications of his standards for reason and communication for education and critical thinking. Critical thinking is also a broad topic with conflicting interpretations. Therefore, I will ground my use of critical thinking in a conception similar to that of Richard Paul's account, which I will also summarize briefly. Given this background, I will argue that Habermas's theory directly confronts the central problem in characterizing critical thinking. The problematic tension in his theory - between the acceptance of profound social differences, and the attempt to ground moral reasoning in universal principles - is also a challenge for critical thinking. Critical thought must be characterized in a way that allows for different subject matter and different methods without sacrificing its usefulness for particular disciplines and diverse learners. I argue that although the requirements that Habermas places on reasoning may need to be broadened to incorporate different kinds of thought, his theory demonstrates the epistemological and ethical need for a general commitment on the part of the thinker to reflect critically on personal and social beliefs.

Before explaining Habermas's theory, it is helpful to place his work in the context of recent social and ethical theories directed at problematizing the Enlightenment. Many philosophers have provided powerful critiques of the way that the Enlightenment's appeal to universal truth and reason in the name of freedom can lead to exclusion and oppression.¹¹ These writers see themselves bringing to light the false pretensions of traditional conceptions of Truth and Reason. While Habermas acknowledges some of the oppressive tendencies in the Enlightenment tradition that postmodernists address, and rejects transcendental and idealistic accounts of reason, he wants to preserve a conception of reason that will enable the evaluation of social norms.¹² He wants to provide some criteria for the arbitration of moral issues in order to avoid the extreme relativism that a complete renunciation of reason and truth might produce. Yet in order to avoid the pitfalls of traditional theories, Habermas's criteria for reasoning about normative issues must be grounded in historically defined human activity rather than ideal, transcendental systems of rules.

The challenge that Habermas confronts is mirrored in questions surrounding the educational project of critical thinking. Educational theorists have been struggling with the extent to which there is a kind of thinking that can provide insight into a general set of problems. The basic model for this kind of critical thinking is formal logic, where according to a strict set of rules, problems can be solved across a nearly universal range of subject matter. Yet, most theorists now realize that the kind of thinking involved in addressing problems is, at least to some degree, dependent on knowledge about the context where the problems arise. The question then becomes whether critical thought consists in anything but the use of specialized knowledge in a particular field, or whether, despite dependence on contextual information, critical thinking can contribute generally to the framing and solution of problems. The immense criticism of generalized critical thinking is analogous to the critique of idealized rationality in the Enlightenment tradition. In fact, one could argue that those who promote

generalized critical thinking are necessarily employing ideal and universal accounts of reason, abstracted from historical, cultural, or personal influences. Those who want to preserve the usefulness of critical thinking without relying on abstract and idealized categories, therefore, have a stake in Habermas's project.

Habermas attempts to provide criteria for ethical decisions that are grounded in contextually-defined human interaction through his argument for "discourse ethics." Discourse ethics consists essentially of a single abstract principle which underlies the pragmatic requirements of any argument. This central tenet of discourse ethics is that in order for any norm to be considered valid, it must meet the condition that: "all affected can accept the consequences and side effects its *general* observance can be anticipated to have for the satisfaction of *everyone's* interests."^[3] This principle is quite straightforward: in order for us to recognize a claim as valid, everyone who could be affected by its adoption must freely accept it. Habermas is obviously employing a different line of reasoning than traditional Enlightenment arguments like that of Kant's which makes no reference to the interests of specific individuals. Nevertheless, this principle is universal like Kant's theory in that a single rule is supposed to apply for all situations regardless of the particularities.

Habermas offers an extremely complex and rich argument in favor of this ultimate moral principle. The most important aspect of this argument is that it is, as Habermas calls it, a "transcendental-pragmatic" argument. Habermas searches for the presuppositions of normal conversations, and in doing so, hopes to find pragmatic requirements that underlie *all* discourse. His method is thus pragmatic in the sense that it turns to the real needs of everyday conversation for its criteria, but it is transcendental in the sense that is directed at finding universal criteria. The presuppositions that Habermas is looking for are not, then, the kind that an individual makes when creating an argument; they are "public" presuppositions that one necessarily makes when engaging in a particular kind of communication. Habermas hopes to derive a universal principle from everyday, contextual requirements of conversation, and thus provide an unshakable grounding for moral claims while avoiding reference to abstract, idealized concepts.^[4]

It is important to note that Habermas is concerned with a very particular kind of communication - namely, argumentation - which he defines as the situation where participants "critically examine a hypothetical claim to validity."^[5] Habermas, in finding a grounding for the evaluation of ethical claims, is concerned only with conversations where people are discussing whether or not a particular practice is acceptable. He argues that this special kind of conversation has three general levels of presuppositions: the logical level of products, the dialectical level of procedures, and the rhetorical level of processes.^[6] First, the logical level of presupposition concerns the production of cogent, consistent arguments. It requires that speakers avoid contradicting themselves and employ the meanings of expressions consistently. Second, the dialogical or procedural level of presupposition requires that people engaged in discussion about a problematic claim adopt a hypothetical attitude through which they consider the validity of claims regardless of their immediate needs in the situation. This hypothetical attitude requires that the participants in the argument step back from their personal perspective and consider the relevant issues critically. Finally, the rhetorical or process level of presupposition requires that the "structures of the speech situation [be] immune to repression and inequality."^[7] Since the kind of argument that Habermas describes requires that agreement be rationally motivated, influences apart from reason cannot interfere with the participants' decisions. When people are forced or tricked into agreeing with the reasons of others, the conversation cannot be considered an argument in the sense that Habermas explains. Therefore, this presupposition about the political context of argumentation requires that participants enter freely, with a genuine sense of equality.

By identifying these essential presuppositions to argumentation, Habermas completes his argument for the universal principle (U). If, whenever discussing a claim to validity, one must follow the rules of logical sense, assume a hypothetical attitude toward the relevant facts, and ensure the free and equal status of all the participants in the dialogue, then Habermas can derive the principle of discourse ethics: a norm is valid only if it meets the free approval of every person that may be affected. For Habermas, a norm is morally justified for a community only if it is agreed upon as a result of a free, rational discussion. With this argument, Habermas appears to have achieved his goal: a universal criterion for evaluating moral claims whose justification is based on the actual, pragmatic needs of people engaged in argument. Habermas's own argument avoids reference to abstract ideals by beginning with presuppositions that he believes to represent the natural intuitions involved in actual arguments.

The last presupposition clearly plays the most important role in his principle with respect to the social and political context of discourse, but the first two reveal the conception of human reason that he sees inherent in the transcendental-pragmatic requirements of argument. In order to understand better the kind of thinking involved in argumentation for Habermas, we must question further the epistemological requirements on the participants in the argument. Potential difficulties emerge for Habermas when we try to discern how people can open themselves to rationally motivated consensus despite their fundamental involvement in social-historical circumstances. Habermas's use of Lawrence Kohlberg's theory of moral development to support his theory provides a fuller picture of the kind of mental work he sees involved in argumentation. Habermas adopts Kohlberg's description of a three stage progression in moral thinking from pre-conventional thinking about punishments and rewards, through conventional thinking about the norms of friends and society, to post-conventional thinking about universal rights and principles.^[8] Since Habermas's theory requires that the participants in argument consider only the force of reason by adopting a hypothetical attitude with respect to relevant claims, Kohlberg's post-conventional stage, in which reasoning according to abstract principles becomes possible, plays an important role in his theory.

Post-conventional thinking is central for Habermas's moral theory because he believes that human knowledge is largely determined by its social-historical circumstances. For Habermas, everyone is a product of their "lifeworld," or the cultural-linguistic traditions in which they participate. The lifeworld defines the norms at issue in any argument: "the shared lifeworld offers a storehouse of unquestioned cultural givens from which those participating in communication draw agreed-upon patterns of interpretation for use in their interpretive efforts."^[9] Yet, for Habermas there are three dimensions of the lifeworld: the objective world, which represents facts independent of human thought and serves as a common reference point for determining truth; the social world, comprised of intersubjective relationships; and the subjective world of private experiences. For Habermas, the person who can differentiate between the three aspects of experience and the different perspectives they involve, achieves a "decentered" understanding of the lifeworld. Decentering allows one to distinguish matters of truth, justice, and taste according to the objective, social, and subjective views respectively.^[10] Decentering, then, corresponds to Kohlberg's post-conventional moral stage where one is able to transcend personal needs and societal norms to consider moral problems abstractly.

The concept of decentering for Habermas is explained further by his conception of the hypothetical attitude which, as described earlier, is an essential presupposition of his account of genuine argument. With this attitude, one's beliefs about objects, social relations, and private experience can be suspended to the extent that one can consider reasoning about the norm that is at issue. If the participants in the argument cannot, to some degree, leave behind their commitments to certain facts

and norms, then they cannot be considered *legitimate* matters for discussion. With this attitude, which is achieved through decentering and suspending conventional beliefs, one can enter an argument prepared to be moved only by reasoning or "the force of the better argument."^[11] By dislodging one's self from personal needs, social norms, and prior beliefs, one is equipped to move to rationally motivated consensus about the validity of norms with people who share this attitude.

Yet there seems to be a tension in Habermas's theory surrounding the concept of decentering. On the one hand, Habermas recognizes people as embedded in their personal and social history. On the other, his theory seems to ask that rational and moral people give up these prior commitments and consider them hypothetically when arguing with others about the acceptance of a norm. Yet how far does Habermas think people can go in giving up personal and cultural identities in favor of "the force of reason?" In some places, he is adamant about the historically and culturally defined nature of human action. Habermas sees himself clarifying everyday intuitions that are themselves socialized and historically grounded. He is careful to say that he is not proposing a "sustained objectivity of inter-personal attitude."^[12] Although the culturally determined lifeworld is the only background for all thought and communication, Habermas believes that particular issues may become thematized in specific contexts, and that we may take a hypothetical attitude toward these contextually-defined problems.^[13] Though he does not sacrifice the primacy of social-historical contexts in determining our knowledge, he places especially rigorous expectations on individuals within particular contexts to achieve a disinterested perspective. Furthermore, he proposes informal logic as a model for human reasoning, which combines the consideration of substantive content with the requirements of logical validity. By adopting this formal methodology, he believes that participants in argumentation are able to assume the perspectives of everyone else affected by the practice. This universal exchange of roles requires that individuals step outside of their own perspectives to consider the needs of others while attuning themselves to the requirements of logical reasoning. Habermas's commitment to consensus suggests further that this process of "putting yourself in someone else's shoes" can occur in a relatively non-problematic way despite socio-cultural differences.^[14]

As previously mentioned, critical thinking theorists are addressing a tension analogous to the one that Habermas confronts. Despite substantive differences, nearly all critical thinking theorists, implicitly or explicitly, invoke concepts similar to "decentering" or the "hypothetical attitude" that Habermas describes. Harvey Siegel describes a "critical spirit" through which thinkers believe in and abide by the "fairminded evaluation of reasons." In order to achieve this spirit, he explains that critical thinkers must be disinterested inquirers, ignoring their personal needs in a given situation.^[15] John McPeck, who de-emphasizes reasoning ability in critical thinking, calls for an attitude in which a thinker "reflectively appreciates the strengths and limitations of his own knowledge."^[16] In order to assess the strengths and weaknesses of our own ideas, of course, we must step back and view them from other perspectives, invoking an attitude like the one that Habermas suggests. Habermas is thus trying to characterize reasoning in a way that is implicit in the work of critical thinking theorists at very different ends of the debate about generalizability.

Habermas's objectives are, of course, quite different from those of the critical thinking theorists. Habermas wants to provide a foundation for an ethical theory. He is only indirectly interested in deriving an account of reasoning about controversial norms to prove his moral principle. Furthermore, since he is attempting to provide an argument for a universal principle, he must employ extremely rigorous and determinate accounts of the concepts that he uses. Critical thinking theorists, however, are trying to describe a particular kind of thought: thought that is in some way better than everyday thinking. They are trying to describe how critical thinkers avoid common confusions, fallacies, and sophistry. Since they are not trying to derive a principle, their theories need not be as

rigorous as Habermas's. Yet, to the extent that Habermas explains the reasoning that is required for a genuine argument, reasoning that avoids common pitfalls such as fallacies and prejudice, he is providing an account of critical thinking. He also provides an argument for the epistemological and ethical necessity of critical thinking, since he sees it as presupposed in the most fundamental structure of human communication. Nevertheless, Habermas's relevance for critical thinking must be seen in light of his fundamentally different project.

Richard Paul's depiction of critical thinking shares a particularly strong affinity with Habermas's theory of moral reasoning, reflecting further the relevance of Habermas's work for critical thinking while highlighting the problems with his theory. The epistemology in which Paul bases his account of critical thinking coincides with the one that Habermas hopes to preserve. Both see thought as embedded in a social history. Paul uses the concepts "form of life" and "worldview" to explain the way that interests, perceptions, and goals are defined by the groups and activities in which we participate. Forms of life, for Paul, then seem to be what lifeworlds are for Habermas: the cultural background in which we formulate individual expressions, social norms and objective facts about the world. Knowledge for both Paul and Habermas is the product of human goals and interests, rather than idealized objects, independent of human contexts.^[17]

Given the socially determined character of knowledge for Paul, he believes that critical thinkers are those who avoid prejudice and bad habits of thought through reflection on themselves and their environment. Since our beliefs may be informed by faulty thinking, whether our own or of those who taught us, Paul explains that: "the best we can do to move toward increased objectivity is to bring to the surface the set of beliefs, assumptions and inferences from the perspective of which our analysis proceeds."^[18] Critical thinking involves turning inward to examine one's own interests and the conceivable prejudicial effects they may have on a particular problem. This critical examination applies to personal convictions, but also to the presuppositions of social norms and practices. The search for these presuppositions adds the reflexive element to Paul's theory that is implied in Siegel's critical spirit, McPeck's critical attitude, and Habermas's hypothetical attitude.

Does Paul's critical examination of implicit interests and presuppositions avoid the tension that Habermas's theory faces in asking participants in argument to identify with the others' needs and open themselves to the force of reason? It depends on how we interpret Paul. In his examination of hidden presuppositions, Paul wants to avoid prejudice and faulty habits of thought. Yet, what does he see as the ultimate goal of critical thinking? What does thought without prejudice mean when knowle

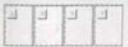


Next: [The Theory of Up: Critical Hermeneutics](#) Previous: [Universal Pragmatics](#)

The Habermas-Gadamer Debate

Gadamer [56] attacks this position by pointing out that the psychotherapist or social theorist is not immune from the pre-understandings of tradition and that these pre-understandings are not themselves necessarily free of distortion. Gadamer sees Habermas' effort as part of the traditional social scientific goal of attaining "objective" knowledge of the social realm. Habermas [38] appears to believe that the social theorist, like Schleiermacher's interpreter, can understand the social actor better than the social actor understands himself. That is beyond belief for Gadamer, given his notion of ontological pre-understanding. For his part, Habermas sees Gadamer as too ready to submit to the authority of tradition and too reticent to offer any methodological considerations (apart from the exceedingly abstract notion of "interpretive horizons"), thereby giving unwitting support to positivist degradations of hermeneutics.

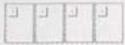
In reply to Gadamer's claim that prejudices are inescapable, Habermas insists that a self-reflective methodology can overcome prejudices and that an objective social theory can be approached, bootstrapping from an initial understanding of society. Habermas argues that the systematic distortions in communication which bias an initial understanding of society can be analyzed and reduced using generalization from empirical knowledge of society, quasi-causal explanation (deductive verification), and historical critique. To build this comprehensive social theory, Habermas must provide a theory of knowledge grounded in (1) a general theory of communicative action (2) a general theory of socialization to explain the acquisition of the competence that underpins communicative action (3) a theory of social systems to show the material constraints on socialization and their reflection in cultural traditions (4) a theory of social evolution that allows theoretical reconstruction of the historical situations in which communicative action obtains. But this move apparently fails to counter Gadamer's objection, since interpretations of the theoretical tools used to forge this theory may themselves be subject to other interpretations that vary across the cultural traditions of social interpreters.



Next: [The Theory of Up: Critical Hermeneutics](#) Previous: [Universal Pragmatics](#)

jcma@ai.mit.edu

Sun May 22 14:41:40 EDT 1994



Next: [Phenomenological Hermeneutics](#) **Up:** [Critical Hermeneutics](#) **Previous:** [The Habermas-Gadamer Debate](#)

The Theory of Communicative Action

Gadamer's objections notwithstanding, Habermas has embarked on a multi-volume statement of a comprehensive social theory centered on communicative action. In the first volume, Habermas [59] concentrates on the connection between the theory of universal pragmatics and the general theory of action descending from Weber [60] through Parsons [61] to Schutz [62] and Garfinkel [63]. His strategy is to align the various types of communication, their inherent truth claims, and their counterparts in rational action. Cognitive communication, in which the correspondence of terms to objects and events is at issue, has its rational action counterparts in *instrumental* and *strategic action*. These types of action are oriented toward success and are validated by *instrumental reason*, which reflects on the efficacy of plans as means to desired ends. Habermas ties interactive communication, in which claims to moral rightness and appropriateness are thematized, to *normatively regulated action*, in which the norms of a community and the social roles of actors become important constraints on the perceived appropriateness of actions. Finally, Habermas links expressive communication, in which the truthfulness of communicative actions are thematized, to *dramaturgical action*, which focuses upon the fact that actors respectively constitute a public for each other. Dramaturgical action attends to phenomena involving each actor's presentation of the self to others [63.5], to those aspects of the actor's subjectivity which he chooses to reveal to others and to those which he chooses to conceal. These revelations and concealments are, in turn, important factors which rational actors must assess when interpreting the actions of others and when planning their own.

jcma@ai.mit.edu

Sun May 22 14:41:40 EDT 1994

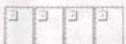


Next: [The Habermas-Gadamer Debate](#) **Up:** [Critical Hermeneutics](#) **Previous:** [Strategic Orientation](#)

Universal Pragmatics

To provide such grounding, Habermas [50] proposed a universal pragmatics, the primary task of which is the identification and reconstruction of the necessary preconditions for the possibility of understanding in discursive communication. Turning to ordinary language philosophy, he attempts this reconstruction by linking Austin's [53] and Grice's [54] notions of felicity conditions underlying discourse to Searle's [55] theory of speech acts and to a consensus theory of truth, which holds that truth claims are resolved through reasoned discussion culminating in consensus. Habermas does not confine universal pragmatics to the analyses of language and speech. Rather, because he sees language as the medium in which all human action is explicated and justified, he intends "universal pragmatics" as the groundwork for a general theory of social action.

The resulting critical hermeneutics holds that intersubjective communication is possible, despite differences in the participants' pre-understandings, because the participants in effect posit as an ideal the attainment of a consensus (concerning the validity of statements) that is free from constraints imposed upon them by others and from constraints that they might impose upon themselves. That is, a participant posits a situation in which all participants can freely try to convince others (or be convinced by them) and in which all have equal opportunity to take dialogue roles. Put another way, participation in dialogue admits the possibility of reinterpreting and changing the perceived situation. Habermas and Apel term this idealization the *ideal speech situation* and consider it the participants' emancipatory interest - the situation of freedom to which they aspire. This ideal might never be attained, but even to approach it, the participants must overcome *systematically distorted communication*, which suppresses and conceals the speakers' interests. According to Habermas, these distortions are produced by the division of labor and a correlated structure of domination. Habermas turns to a Freudian psychotherapeutic model to prescribe treatment for the pathological consequences of the systematically distorted horizons produced under these conditions. According to him, the task of the social theorist is to act as therapist, encouraging citizens (patients) to reject internalizations of distorted institutional arrangements (class domination). For Habermas, then, understanding involves compensating for these distortions, and interpretation requires an account of how they were generated.



Next: [The Habermas-Gadamer Debate](#) **Up:** [Critical Hermeneutics](#) **Previous:** [Strategic Orientation](#)

jcma@ai.mit.edu

Sun May 22 14:41:40 EDT 1994

cu: Do Kery

3º

La entrada en la "modernidad": Nietzsche en punto del cambio!

Jürgen Habermas (p 51)
Se da un enfoque híbrido
(es el capítulo tercero de un libro)

Hegel
Nietzsche
Hans Reiss

1º

Los logros de la "modernidad" no fueron cuestionados ni por Hegel ni por la izquierda o derecha hegeliana - la edad moderna estuvo bajo el signo de la "libertad subjetiva"!

1.1

Este libro efectúa la "sociología" como el "espacio" sancionado por la ley civil, para el objetivo racional en los intereses de uno:

- a) en el "estado" = como el principio de "igual derecho", en la participación en la formación de la voluntad política.
- b) en la "esfera privada" = como autonomía ética y autorrealización. (p 51)
- c) en la esfera pública = como proceso formalizado de la apropiación de una cultura que se ha unido. Esfera

1.2

Aun en la forma de "espíritu absoluto" mística - como modo de perpetuación del "individuo" - surgió una estructura, en que el "espíritu subjetivo" pueda emanciparse de la espontaneidad "natural" de la tradicional forma de vida -

Al largo de este "proceso" las esferas en las que el individuo llevó su vida al modo "burgués", de ciudadano, y "homo", - por eso, crecieron todavía más "separados": uno de otro, como auto-suficientes!

Esta "auto-suficiencia individual" (desde la filosofía kantiana) abrió paso a la emancipación de: VIEJAS DEPENDENCIAS - Produjo el simultáneo "altruismo" alienación de la TOTALIDAD; y el autismo de la vida! ⇒ RUPTURA!

1.3

La causa de esta ruptura. (p 51)

En el proceso de la "ruptura", las fuerzas de integración social se debilitaron. - una de las características de la ilustración es la "irreversibilidad" del proceso de aprendizaje. - la experiencia "prelucida" no puede olvidarse a - voluntad; - solo puede ser reprimida o corregida, con una experiencia mejor! - Es decir el iluminismo solo puede corregir sus deficiencias haciéndose más iluminado!

Hegel y sus discípulos debían poner sus esperanzas en la "distinción" de la "ruptura"! en la cual la razón era aceptada como equivalente para "TOTALIDAD", como la relación! (p 52).

- 2. Hegel concibe la "razón" como conciliación de auto-conocimiento de un espíritu absoluto; ~~su~~
- 3. La expresión hegeliana, como liberación apropiación de poderes esenciales, produce diversos exteriorizados, pero manteniendo. (p 52)
- 4. La escuela Hegeliana, como la compensación enunciativa, por la pena de inevitables fracasos y frustraciones.

= Resulta que el concepto hegeliano fue demasiado duro (rígido). el espíritu absoluto era fuerte como impor-
ductible! - más allá del proceso de la historia abierto hacia el futuro → y más allá del carácter =
irreconciliable del presente - de la este sacerdotil de filósofo - los "poderes hegelianos" invernal
 contra la operación quedada - de la este sacerdotil de filósofo - los "poderes hegelianos" invernal
 a decho - "profano" de Wobbein un presente que presenta un concepto de praxis que se hacía
corto: insuficiente.

- = Este concepto solo capacitaba la fuerza de una racionalidad - absoluta que se le suponía iba a hacerse!
 Los neo-conservadores anunciaban ^{que} para filosofía-praxis, la complejidad social, violentamente le
afirmaba si misma, frente a todas las esperanzas evolucionarias.
- = Alteraban el concepto hegeliano de razón en tal modo que la sociedad moderna, recostada era
propuesta el único discurso - como su "racionalidad". ^{Las necesidades de}
- = Todo este concepto no dejó de hacer que hiciera indivisible la función comparativa del historicismo. que se
supone desear las formas tradicionales - de repro a la vida.

Nietzsche inspira esta cultura contemporánea (alimentada por una historiografía de auto-cuerpo) dejo a la
comunidad (moderna del tiempo) a producir (en análogo modo a filosofía hegeliana) contra el objetivismo
de la filosofía - historia a Hegel. (p 52)

Nich. en sus "observaciones sin tiempo" - (la esterilidad de la tradición cultural, en acción y mas,
trata en la interioridad - ("en un único mundo interior castro") (p 52) contra para Barbara exterior,
Manual para cultura interior

En la entrada de Nich. a la modernidad el tema le deva de ir al budo hacia "evoluta".

Nietzsche como los poderes hegelianos se admira por el = "poder de la historia", que luego
tránsito termina en admira por la "real-politik"!

- La razón hegeliana, era concebida en 3 dimensiones: (p. 53)
1. auto-conocimiento - conciliatorio.
 2. apropiación - liberadora.
 3. recuerdo compensador.



El modo que podría ver como el poder - unificador - equivalente a la elisión y contra
por el poder disgregador de la modernidad, por las fuerzas internas que la mueven (p 53)
no tiene alternativa!
Nietzsche condemna esta entrada en el silencio a una crítica radical, o bien condenar en un modo profundo
esto que el "segundo" = despide la dialectica de la clarificación!!

Nietzsche = utiliza la escalera de la historia "razón-histórica", para "difundirla" ... "dispersarla" ... (p 53)
al final y ganar un apoyo en el "MITO", como otra razón. —

El origen de una "educación histórica" — y su "contradicción interna", con el espíritu de la "nueva-
edad" (= ^{o sea} conciencia-moderna). — 1) el origen debe entenderse a la vez "históricamente" — !

- 2) la historia deberá dilucidar el problema de la historia !
- 3) el conocimiento, dirigirse sus golpes en contra de sí mismo !

La "nueva-edad" debe contener algo realmente nuevo (en sus 3 dimensiones) = una forma de vida.

Es el Origen de la Tragedia — expresa a la gracia — clásica, pre-cristiana, pre-Alejandrina !
Será un nuevo comienzo — que Heidegger retorne en el SUZ. —

Proximidad a la racionalidad ! —
La restauración cierra el paso a la "modernidad", (por su exceso de racionalidad) (p 54)

La "modernidad" queda atrás (disolución de la vida arcaica, historicismo, olvido del mito)

La conciencia moderna impide el acceso al mito, al pasado, el pasado siempre habla
como un "oráculo" — Los constructores del futuro comprenden el pasado.

La nueva actitud es mirar al "Dios que viene" ! & Teleológico !

Exalta lo moderno, el arte, las formas subjetivas de expresión ! (p 54) tiene
poder "supra-histórico" — trae la salvación → frente a la necesidad "verdadera" y la
pobreza interior del hombre !

Hay luego el propr. de Wagner : la religión se vuelve arte : sus símbolos
revelan la verdad profunda, que se representa idealmente.

Una "mitología" re-creada (Wagner) "esteticamente" reconduce las fuerzas sociales
a su valor arcaico. Este arte del futuro a producto del pueblo ! = la sociedad
revolucionaria ! (p 54)

Reconduce el hombre hacia la unidad ! (efecto de la Tragedia Dionisiaca) supera la
fractura entre hombre y br. = hacia la unidad, el corazón de la naturaleza !

Nietzsche niega la "conciencia nuevo del tiempo" "moderno", la eleva ! — piensa que el arte la
(más subjetiva expresión del hombre) conduce la "conciencia del tiempo" = a su más alto
nivel ! como el medio por el cual la modernidad toma contacto con lo arcaico —
solo el poder supra-histórico del arte (que se contiene a sí mismo en la actualidad)
conduce a la salvación (p. 54)

Más tarde echaba a Wagner por su romanticismo. Una música liberadora no
podrá ser Romántica (individuo espiritual) sino DIONISIACA = fuerza natural !
Dioniso es el Dios que vendrá — pero no se ve como Dioniso sea diferente de los
románticos ! (p 54)

(— el artículo salta un —)

apoteosis...

Heidegger resume el motivo esencial de Nietzsche sin tomar la contradicción de la crítica (autoindulsa) a la razón. (p 55)

El ideal estético y la fe en la verdad le permiten a Nietzsche empujar el paradigma moderno más allá de su límite.
Heidegger encuentra en el análisis de la ilustración en su "teoría estética del poder"

Lo que Nietzsche persigue con una ideología crítica autodestructiva y su inmanencia!
Heidegger consigue con la destrucción de la "metafísica" - ! y su inmanencia!

En su última filosofía Heidegger intenta desplazar el estado Dionisiaco (que Nietzsche describió) entre Dioniso y la tragedia griega desde una crisis de mito revitalizadora, a la filosofía. Como?

- (1) Poner la filosofía en lugar del arte. (Contrario al Nietzscheísmo)
- (2) Transferir la filosofía en forma tal que se valiera el "era de concreción", equilibrado - para renovar las fuerzas - Dionisiacas - coloca la emergencia del nihilismo como fin de la metafísica.

La "voluntad de poder" tal como formulo como capítulo de varias acercas, Heidegger completa en "Voluntad de poder como Arte" - (ver capít.)

Heidegger presenta como un filosófo "en la órbita de la fil. Clás. - con la "metafísica" - Aspetando la hallada de estética pero for dentro entendiéndola metafísica. Así debe decir Heidegger porque el era que el arte ha dejado a su fin con el Romanticismo.
Nunca Heidegger fue impresionado por el arte de vanguardia, como esperaría.

(ver: Walter Benjamin. (p 55))

Una vez que el arte ha sido "ontologizado", trata a recuperar el poder unificador de la religión (p 56). = Totalización.

Ahora para analizar la crítica de Bataille a Nietzsche. - La separación entre el "arte-consumero"; desde allí introduce la Dionisiaco. - En marzo, todo el relacionamiento del arte a movimiento evolucionario (p 57)

Concluye que Heidegger y Bataille son paralelos partiendo de experiencias aléticas - distintas!

Ambos construyen sus teorías con una "reconstrucción-narrativa" de la historia - de la razón-occidental!

Heidegger interpreta la "razón" como auto-conocimiento - desde la tradición de la "filosofía - del-sujeto" y conoce el nihilismo como la separación de un mundo técnico

Simultáneo en un "álbum total terribilista" = desplazamiento metafísico del ser, puesto en marim. por la
Batalla - exención del ser - se va perdiendo (su visión esencial) en vista de la
dobleidad de entidades "conificadas" - (tecnológicas y científicas)

↓
indagando la razón, como tarea, en la línea de la fe de la feñis, concibe el nihilismo
como consecuencia de un proceso - acumulativo - computativo! La miseria de una producción
excesiva, sobtante - que el principio exalte la exuberancia de la dominación, pero luego
gasta la mayoría de energías para aumentar la productividad. terminación: La exageración
se cambia en agotamiento - productivo y destruye la base de la creatividad y de un
poder auto-transcendente!

El deber del ser y la expulsión de la parte fuera de ley son dos imágenes diabólicas;
que han inspirado tanto hoy los indultos para disociar → la crítica de la razón de
ilustración { = y devar el "Otro" de la razón! → el molde de una diabolía de la
= una corte de apelación + frente a la cual pueda enjuiciarse y corrigirse
la modernidad! = ser llamada al orden!

Heidegger se continúa con el Umblichino de Derivada. por un lado
Bataille, su economía general y Foucault, genealogía del conocimiento fundada en
una teoría del "poder" (ambos Merleau-Ponty) = son dos caminos opuestos a Nietzsche
que llevan a una "filosofía del sujeto"

Heidegger "Ontología" al arte y todo lo fondea en edificar el arte a ser! un movimiento
que atraviesa la metafísica, a su propio fundamento! En tal operación de una auto-fundación
(- crítica autorreferencial de la razón) que a condición a socavar su propio fundamen-
to.

De manera que Dionísio le da un giro ontológico
Destruye el fundacionalismo a través al precio de fundarse en la historia
lo cual lleva al vacío

Los valores del círculo de la filosofía del sujeto - elevando la base en la transparencia -

Bataille, se ciñe a una experiencia estética y se coloca en el fenómeno en el cual
una razón, centrada en el objeto, puede dirigirse hacia "Otro"!

No pueda afirmar que su experiencia rebasa el "surrealismo" - debe transplantar
eso en un contexto - "arcaico"! con el auxilio de teorías antropológicas!

Bat. persigue un análisis científico de lo "sagrado", y de una "economía-general"
que se supone iluminen la proceso de racionalización!
de la diversidad mundiales

que pueden también revertirse! Con eso cae en el mismo absurdo de Nietzsche
— la teoría del poder — no puede satisfacer el reclamo de una "objetividad científica"
y al mismo tiempo — realizar un programa de crítica — Total y el mismo tiempo
la cual a su vez infiere la Verdad misma — auto-referencial
I y las proposiciones deontológicas!

George Bataille : ~~1941~~ "Das heilige Eros" 1982. (?)

NB. Considera, Halbesam, que también: Adorno, Horkheimer, Eden cerca de Bataille y
Nicht- y Heidegger ...

5. modernidad, un proyecto - incompleto

Jürgen Habermas (p. 18)

Introd. del Ed. bar;

Puede la Postmodernidad ser definida mejor a términos cronológicos? más que de conceptos?

1. = Adorno recibió un premio en 1980. Habermas escribió su ensayo al recordarse con Adorno en su confianza - hacia la tradición racionalista de la Ilustración. -
En los años '80 Habermas ve más bien la posibilidad de salvar la racionalidad "Praxia".

2. El "proyecto moderno" empieza en el siglo XVIII con la redención de los filósofos de desarrollar una ciencia objetiva: universal moral, ley, auto autónoma, la organiza con racional de la vida cotidiana.

Se han cometido errores en aplicar el proyecto -

3. = Más tarde piensa que el problema está en la "individuación" del Sujeto racional de la conciencia y con la "teoría de la acción comunicativa" piensa que replantea el Sujeto como actor de una "razón" que acordada intersubjetivamente (cuyo base está en la comunicac. de) = un DISCURSO, que existe en consenso social, producido por ese mismo.

4. = Pero en los 80-90 ya no es cuestión del Sujeto, sino la "razón - misma" la que es puesta bajo presión. -

La razón frente a la acción corre el riesgo de volverse puramente "instrumental!" y seguir por un racionalismo - por causa de ti -

Por una RAZÓN - producida en nombre de la "práctica social"! a la vida cualquier política-cultural!

Si eso, no existieran los intelectuales comprometidos de Europa cuyo vertice a todas.

5. = Primeros fue Gianni Vattimo en tomar seriamente en consideración esta "posibilidad" -

Vattimo y Proietti = en 1983. empezaron a explorar lo que llamaron "el fin de la razón".

La razón de ser de la RAZÓN ya no es entonces = la instrumentalidad, en cuanto falta el compromiso - puede ser "más genuinamente" - racional!

Vattimo publica, algún año más tarde: "La fine della modernità" - El trabajo más bien en el campo de la hermenéutica! y se inclina a reducir la Verdad a la interpretación aludida.

HABERMAS:

En la Bienal de Venecia 1980 se introdujo la arquitectura. fue una decepción - (p 98)
Un crítico (Frankfurter Allgemeine Zeitung) "La Postmodernidad se presenta definitivamente como Anti-modernidad" - expresa una corriente emocional.

Se habla de post-illustración, post-modernidad, post-historia.

Historicamente "modernus" es del siglo XV de No = y distingue el mundo Nuevo de lo Romano. post algunos reducen "moderno" al "renacimiento" - ya hoy modernos es el S. XII la Quercus de Apin et modernus (= antiguos).

Ultimamente se fijó en la "Reificación" = el cambio que se ve mirando a los antiguos. La fe en la nueva ciencia (p 99) el progreso infinito del conocimiento - para la vida social. una variante el Romanticismo contraponen los ideales antiguos a los "clásicos" -

IDEAL ? = no queda muy estable!

hoy mas se crea anti-tesis - abstracto entre pasado y presente!

10 La disciplina de la MODERNIDAD - ESTÉTICA.

- Desde Baudelaire se vislumbra el cambio estético de la modernidad. en arte.
- De él se elevan varios movimientos de Vanguardia, hasta el Dadaísmo y Surrealismo
- Modernidad estética - enfoca su conciencia al "tiempo-nuevo"!
- La vanguardia cree que ella invade nuevos territorios! (p 99) una autificación
- El nuevo valor es: transitoriedad, aceleración, discontinuidad, efímero, culto al dinamismo hablan del "pasado" - (p 100)

La modernidad se rebela contra lo que es "normativo", tradicional
Esta actitud estética estriba en una plataforma dialéctica entre el esencial público y secreto - le favorece la profanación y luego tenieja los resultados triviales de la profanación! (p 100) -

- La Vanguardia no es solo ahistórica, se dirige contra lo que sería una falsa normativa - histórica

Walter Benjamin es buscando el espíritu del historicismo Surrealismo, con el rango de elección: modernidad-histórica es una actitud "post-histórica".

Establece un anti-tesis entre la revolución francesa y el modelo de Roma = un pasado cargado de momentáneas devaluaciones!

Un espíritu que ya muerde los "años"! - Se "sepi" la idea de arte-moderno ya se termina! ya se le ve el fin!

- ¿Cuál es el sentido de ese fallo? ¿Damos adiós a la modernidad?
Lo post-vanguardista - indica que hay apertura a un nuevo fenómeno que es "post-moderno"?

Así lo interpreta un "neo-conservador" americano Daniel Bell: The Cultural Contradictions of Capitalism - El origen de la crisis está en la ruptura $\left\{ \begin{array}{l} \text{Cultura} \\ \text{Sociedad} \end{array} \right.$ El "modernismo" ha cambiado

La "Cultura" = $\left\{ \begin{array}{l} \text{fuerzas modernizadoras} \\ \text{autorrealización ilimitada} \\ \text{demanda de auto-experiencia auténtica} \\ \text{hijetivismo dominante} \\ \text{sensibilidad hiper-estimulada} \end{array} \right.$ valores humanísticos inconciliables

Este temperamento "suave" (Cabraller + dos perros en casa) moderados humanísticos inconciliables
con la disciplina profesional de la sociedad!
Además es incompatible con la base moral de una conducta racional en la vida

Dice Bell = es una cultura adversa (que destruye no la destrucción de la ética protestante)
viola las convenciones de las virtudes - dicitas que habían sido "racionalizadas"
por la presión de los imperativos económicos y administrativos! (Así que estos circosafaron la moral!)

Los neo-conservadores se preguntan: como puede surgir una norma en la sociedad que limite
la libertad, y restablezca la disciplina ética? para que en un estado de bienestar
pueda volver a dominar la competitividad individual?

La vanguardia si que pero ya no es creativa!
Modernismo es dominante pero muerto! (p 101)
El impulso de la modernidad es exhausto.

Bell cree que solo un revertir de la eligiencia restituirá valor al individuo y seguridad existencial!
= regreso al liberalismo? o autoritarismo?

110

La Modernidad Cultural y la Modernización Social (p. 101)

Uno no puede conjurarse por magia la fe que condena la autoridad - contando! Muchos en
Alemania y USA fixaron como Bell (Stimulo Fader, The Neoconservative, Simon Schen
NY 1979)
lo cual lleva a una confrontación intelectual y política - con los movimientos autor de
la modernidad cultural - (p 101)

Las luchas entre varias formas de "extremismos": condena "modernismo y nihilismo"
"gobierno democrático" - y "totalitarismo" - "crítica a armamentos y comunismo"

Se funden en la debilidad de análisis de los neoconservadores (p 102)

A respeto de los neoconservadores a no poder conciliar $\left\{ \begin{array}{l} \text{la modernización económica} \\ \text{y la sociedad} \end{array} \right.$ $\left\{ \begin{array}{l} \text{el pro-} \\ \text{y el des-} \end{array} \right.$
proceso de crisis - desarrollo -
avivello cultural cuyo rumbo se deprecia!

Habermas cree que la incapacidad de los neoconservadores se debe a que:
Los mitos han entrado en la vida diaria.

Se atribuye al dominio de cultura → { hedonismo
falta de identificación social
falta de obediencia
narcisismo
desviación de un statu y logros con felicitos

Lo que pasa: El mundo de la vida es subordinado a los imperativos del sistema -
el modernismo penetra cada día más en las formas superiores de la cultura
→ es como un elemento que "molesta" y "desbarata"
"la infraestructura comunicativa" de la vida ordinaria -
(de acuerdo a la forma del discurso - orientado en los tiempos)

Opinión de Habermas =

"La tarea de pasar en línea a una tradición cultural -
de integración social -
exige adherir a una "racionalidad comunicativa" (= discurso común)
= vienen protestas cuando { en un determinado discurso de normas y valores (p. 102)
se introducen formas modernas "modelos de racionalidad"
bien diferentes! económicas y administrativas - a decir normas diferentes de
los estándares - establecidos para el "discurso de la acción comunicativa" -
de los que dependen! Los neoconservadores buscan causas que no lofran establecer!

Por otra parte la "modernidad cultural" genera sus propias aportaciones! El lo sabe,
independientemente de los efectos sociales y en la perspectiva del mismo desarrollo cultural ella genera
dudas sobre la validez del proyecto de la modernidad.



EL PROYECTO - ILUSTRACION (p. 103)

Dado que la modernidad produce una fragmentación de la Unidad Total en 3 disciplinas
autónomas: ciencia, moralidad, arte se separa la visión del mundo, de la metafísica y por
ende la ruptura.

Los problemas de entonces, S. XVIII, se colocaban en las perspectivas de
El discurso que se establece es científico = y epistémico, y
como = teoría de la moralidad
jurisprudencia - científica
criticismo en arte
son cuestiones a investigar < conocimiento moralidad juicio
Cada dominio sería cubierto por "expertos"! (profesiones culturales!)

Abstracción y Reflexión

La cultura se vuelve tri-dimensional

- Cognitiva - instrumental = racionalidad
- moral - práctica = " (p 103)
- estética - expresiva = "

Cada sector bajo control de especialistas - que usan una lógica de expertos!
 cada sector posee sus estructuras intrínsecas. - los demás no pueden alcanzar el nivel.

consecuencia - crece la distancia entre el pueblo ordinario y su cultura ...!
 y la cultura de los expertos

Se despoja "el mundo de la vida" - con una "racionalización de la cultura!"
 Era el sueño de la modernidad que cada sector alcanzara su meta

- a) como em. ^{objetiva} universal
- b) modalidad universal
- c) arte - autónomo

Los filósofos querían utilizar esta especialización -
 para "enriquecer la vida diaria" - al contrario el mundo de la vida se ha empobrecido.
 la consecución de los especialistas no han llegado a la praxis - la lógica de la cultura
 ha fracasado - la vida no se ha mejorado por la acumulación de conocimientos en estos
 tres sectores! -

La teoría de Combray que intenta y arde controlar las "fuerzas del mundo" y
 el conocimiento del mundo, la moral, la felicidad de la gente se dispersa - Las
 opiniones en el siglo XX se fragmentaron. - Los intérpretes de especialistas se han
 separado de la "hermenéutica" - de la vida cotidiana (p 104).
 Negar la cultura de los "expertos" es un efecto de esta "caída". - Entonces:

- (a) Recuperar las intuiciones (cinque debates!) del proyecto - ilustración?
- (b) O bien abandonar - fracasado todo el proyecto, una causa perdida?

Proposición primero el modelo estético, que es solo una parte de la modernidad cultural!

IVo es falso "programa" de la "regación" de cultura!

Este modo, uno puede ver en el arte "moderno" una tendencia hacia una mayor autonomía
 en la definición y en la práctica.

- ① Las artes y el dominio de objetos bello, que (primero) se consolidó en el Renacimiento.
- ② En el siglo XVIII la música el arte y la literatura fueron individualizadas como
 actividades independientes - de lo sagrado y de la corte!!!
- ③ En la 1/2 del siglo XIX, surgió una concepción estética que admitió a los artistas
 a producir el arte de acuerdo con diferentes concepciones del arte, por
 el arte mismo.

La autonomía de la esfera estética se volvió un proyecto deliberado
cuya existencia podía ser expresión a su experiencia y encondar su propia - experiencia sub-
jetividad!

④ A la mitad del siglo XX un movimiento con Oskar Kokoschka en arte y literatura encuentra
su iniciador en la crítica de Baudelaire - los medios (línea color sonido) ya no son
primariamente de representación, se vuelven ellos mismos objetos estéticos!
W. Adorno escribe una "Teoría estética" - "Nada de lo que se refiere a arte puede tener
por separado" - ni el arte mismo, ni el arte con relación al TODO - "ni el derecho del
arte a existir."

Esto fue negado por el "surrealismo" - Esto no le hubiera negado el derecho al existir si no fuera
que el arte - siguió promoviendo la felicidad! con relación a la totalidad de la vida! -

Para Schiller la promesa venía por la "inducción"! - La utopía va más allá del arte mismo.
Al tiempo de Baudelaire - prometa "felicidad" por arte! - pero la promesa de la conciliación
con la sociedad - fue espúrea! (p 104)

- Hege una "contradicción" = (relación de opuestos) ha llegado al fin; el arte se ha vuelto un espejo
- crítico!!! los dos mundos son irracionalmente! La transformación "moderna" - fue una
hermana-puerta, cuando más ^{se debe} tanto más se alienaba, se separaba en una autonomía

- Los intelectos, de unificar: fiction y praxis, arte y vida, apariencia y real, - de eliminar la
diferencia de - conciencia racional y excitación espontánea - fueron experimentos sin sentido
Por lo menos descubrieron la verdadera naturaleza del arte! le dieron nueva legitimidad

La revolución surrealista cometió 2 errores: (p 105)

- 1) Cuando el autoritario se rompe (de una esfera cultural autónoma), se irradia el contenido
En este caso de un arte "de-sublimada" no queda nada - no hay liberación!
- 2) El 2º error tiene que ver con comunicación: conciencia, moral, valores
y expresiones - El proceso de comunic. demanda una tradic. cultural que
cultura todas las esferas. (p 105) Solo los intelectuales marxistas negaron la
filosofía de un modo análogo a los surrealistas que negaron el arte -
le ha caído en la comunicación!! con la praxis diaria -
Heidegger propone como eludido: una "interacción de la práctica cognitiva y la moral
y con los elementos expresivos, (lenguaje) de lo estético (p 105)

El error de tales programas se ve en los efectos de dogmatismo y rigorismo moral.
No se puede evitar la estificación solo obliterando una de esas esferas o abriendo y haciéndola más accesible -

Al contrario cuando uno de esos sectores penetra en otro (ej: política esteticizada) el arte d
terrorismo! | O si se subordina la política por un rigorismo moral (Pierrot?)
| O si se sujeta la política a una doctrina dogmática - (p 106)
Con esto no podemos recurrir la sobrevivencia de la "Ilustración" = como una "ca-
za de brujas" -
Alzarse al terrorismo con la conciencia de modernidad sería tan inútil como decir
que los horrores y persecuciones serían "la razón de ser" del Estado moderno!

10 Alternativas - (p 106)

Deberíamos aprender de esos extraños programas que intentaron "negar" la moderni-
dad en lugar de trabajar la modernidad y su proyecto! = contrario de lo contra
eso: esto es totalitarismo!!

Hay una salida? - Los "tipos de ocupación del arte" pueden ser un ejemplo!

El arte Burgués tuvo dos requerimientos de su audiencia:

1. el laico para entenderlo debía educarse y hacerse experto
 2. también que educó a los consumidores y la introdujera en su vida
- Esto perdió eficacia por la confusión entre la actividad - experto
y la de un profesional

El arte estaría muerto si no ofrece sus problemas = tratamiento especializado
para expertos - y cesara de interesarlos.
La lógica interna de un dominio cultural. (p 106)

Pero al estar el aspecto de verdad y justicia material el arte ~ la reflexión
del arte por parte del laico (experto de la vida diaria) es muy diferente -

Como indica Albrecht Wellmer = una experiencia estética puede ser "alterada" si
tiene en el mercado oculto de "expertos"!
Si es usada para iluminar la vida (ej: Montaje de Luis Buñuel)! una situación
histórica - y "actúa en los juegos del lenguaje" - que no es ya el
lugar del crítico de arte -

Entonces "la experiencia estética no solo temora la interpretación de
nuestras necesidades en cuya luz nosotros percibimos el mundo - Eso también
puede nuestras significación "cognitiva" y nuestras expectativas normativas
y cambios en el modo en que esos momentos se definen uno a otro.

Peter Weiss: La "Ética de la Existencia" nos da un ejemplo:

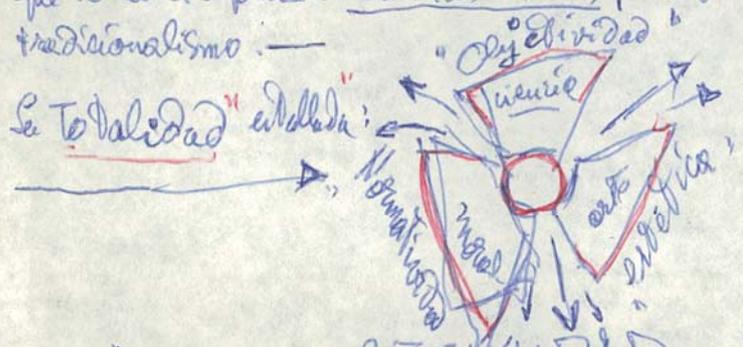
En Berlín 1937 desfiló el proceso de apropiación del arte por parte de un grupo de obreros, modicados, humillados, de conocimiento - En grupo en un momento alcanza una educación - los medios intelectuales para dominar la historia social y del arte de Europa (p. 107)

Entren y expresan a los muros, y empiezan a "desmenuzarse" las piedras que habían ellos mismos amontonado en el contexto de su medio! - Logran iluminar tanto el arte de Europa como su propio medio - con trabajos duros!

Es una reapropiación de "expertos" desde lo "vivo" y su mundo, y puede explicar la evolución desviada del surrealismo. (más que Becht y Benjamin) independiente en como trabaja el arte - (p. 107)

El proyecto de modernidad no ha sido "llenado" todavía. - El hipo-acepción del arte es solo uno de algunos pesos espillos!!!

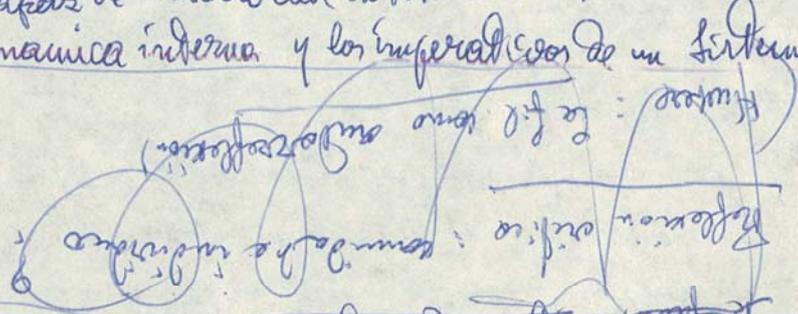
El "proyecto" tiende a "reunificar" la cultura moderna! - con la "praxis diaria" que no debía depender de herencias - vitales; pero que estaría empobrecida - con un simple tradicionalismo.



El proyecto-moderno provocó - la ruptura de la unidad cultural. No basta unir una a otra!

Hay que "recomponer" la TOTALIDAD - El proyecto tiende a re-crear la cultura moderna con la praxis diaria, - pero esta conexión solo puede darse a condición de que se permita a la modernización "socialitaria" ir hacia diferentes destinos.

El mundo de la vida debe ser capaz de desarrollar instituciones fuera de sí mismas con límites fundados en la dinámica interna y los imperativos de un sistema



económico casi autónomo y sus complementos administrativos - 4100.

Siempre equivoco, las facultades actuales de eso no son muy buenas!

(p. 108)

Entre los "opositores" al modernismo distinguimos:

- a) conservadores - pre-modernista = viejos conservadores
- b) neo-conservadores - anti-modern = jóvenes conservadores
- c) post-modernos =

Los jóvenes conservadores "resumen" la experiencia básica de la "modernidad" - elitista: reivindican la subjetividad de sus creaciones, descentralizados! se liberan de las condiciones del mundo físico y de las utilidades, y con eso ellos talen del mundo moderno. Desean un anti-modernismo irracionalista con base en actitudes modernistas - se centran en esferas lejanas y los poderes ocultos de la imaginación, emociones y auto-experiencias!

A la "razón instrumental" contraponen en forma de Maniqueísmo un principio talo aceptible por la espiritual evocación - la voluntad de poder o soberanía = Ser o querer Dominios de lo político.

En Francia son guiados por Bataille George, Michel Foucault hasta Jacques Derrida.

Los viejos conservadores no quieren dejarse contaminar por el modernismo cultural. Ellos ven el deterioro de la razón - substantiva, la diversificación de las ciencias, moralidad, etc. El mundo moderno y su racionalidad meramente-procedural - virtuosamente comunicada. Retirarse a una posición "autórica" - a la modernidad (p. 108)

Tienen cierto éxito hoy los "neo-Aristotélicos" - con los problemas ecológicos hacen un llamamiento a una Ética - cosmica. Impulsados por Leo Strauss Thomas a Hans Jonas - y Robert Spaemann.

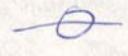
Finalmente los neo-conservadores favorecen la ciencia en cuanto procuradora de el progreso - técnico - capitalismo - buena administración. - Reconstruyen una política de difusión del contenido explorativo de la modernidad - la razón moderna ha perdido sentido en cuanto a orientar la vida del mundo. Obra tesis que la política debe mantenerse lejos de la justificación en de la práctica moral. Una tercera que afirma la pura inmanencia del Arte y que posee un contenido etéreo, hace énfasis en su carácter ilustrado para limitar su experiencia a lo privado - (p. 108)

En esta línea el Primer Wittgenstein, Carl Schmitt, del medio, Gottfried Benn (en su último periodo) -

Con el definitivo "marginamiento" de la ciencia, arte y moralidad → a dominación totalitaria de la vida, administrada por expertos
lo único que queda de la modernidad
sería el remanente de haber trazado todo el proyecto de la modernidad!

Esta filosofía es una simplificación pero puede servir para un análisis de las oposiciones actuales, políticas e intelectuales
me sorprende que ideas anti-modernas con un toque de premodernidad estén siendo acogidas por círculos de cultura - alternativa!

Esto se ve en Alemania - y está en línea con postmodernismo con pre-modernismo! Expedicio a la ciudad de Frankfurt por su espíritu liberal en concederme un premio al nombrar a Adorno uno de sus hijos más ilustres, que ha creado imagen de intelectualidad en nuestro país.



Malcolm cita su discurso en favor de Adorno en la introducción a su libro 1985
"El discurso filosófico de la modernidad", Taurus Madrid 1993.

Dice que ha desarrollado ese tema en las clases de 1983-84
en lecciones al College de France marzo 1983
en Cornell University, Meninger Lecture 1984
en el Bodan College - y deambulos -

Jürgen Habermas: El discurso filosófico de la modernidad
Taurus, Madrid 1993. (1985 Frankfurt) (p. 9)

Bibliografía: Habermas: Kleine politische Schriften -
Frankfurt 1981. I-IV
Habermas: Questions and Counter-questions!
En: = Praxis International v. 4 n. 3
1984

Verdad era que en Europa la idea de modernidad-tarso
nacionalismo era propia y exclusiva de Occidente (p. 11.)

Revisión = (p. 9) Friedberg, J., Habermas (eds) Adorno-Konferenz
Frankfurt, 1983, 95ss.

Este libro - hace referencia al discurso: 1980, del "Premio Adorno": La Modernidad, un
proyecto inacabado? - (parcialmente reproducido en: Postmodernism, A Reader -
Columbia University, Thomas Docherty
(ed) 1993.

Cree que el tema lo tiene interesante. Efecto de que
de la trad. al alemán de los "estructuralismos" franceses -
se ha generalizado con el término de badela "postmodernidad" de Lyotard.
En la crítica de los "estructuralismos" a la razón! condición de la perspectiva! es un desafío!
Desde esta "perspectiva" intenta construir: "el discurso filosófico de la modernidad" (título de
el libro...)

Terminos: El discurso arranca desde el siglo XVIII.
En paralelo (en ciertos aspectos) al discurso artístico
Contenido: El libro excluye: arte y literatura.
Secciones de 1983 - y 1984. Frankfurt
" del Colloquio de Franco 1983 (1-4)
" Messenger Le Monde, Cornell U. Ithaca NY, 1984
y Confer. Boston College.

Barroco
Neoclásico
Romanticismo
Postromanticismo
Revolución 1850-1900
1900
1912 arte
artístico

Índice: La conciencia del tiempo - en la modernidad.
De Hegel a Nietzsche.
Habermas = Habermas y Adorno Heidegger = Derrida.

Temas particulares: Erotismo
Crítica de Foucault a las ciencias
El poder -
El sujeto -
"Contenido de la Modernidad"

- Objetivos:
- 1) Precisar el concepto de "racionalidad" - dando la teoría de la acción comunicativa.
 - 2) Definir la Modernidad desde su origen histórico - y las etapas de auto-comprensión del mundo moderno
 - 3) Retratar históricamente y teóricamente las corrientes que proceden de la conciencia del pensamiento de la modernidad. (postmodernistas)
 - 4) Explicar el contenido "normativo" = apertura de posibilidades de la modernidad - "el proyecto inacabado" de auto-crecimiento (p. 11)

Cap. 1º La Modernidad: la colonización del tiempo y la necesidad de auto-crecimiento (p. 11)

1 Proceso histórico:
 1.1 Avance de 1500 Weber y seguidores, una visión nueva desde el funcionalismo se evidencia por "modernización" una serie de procesos: capital, recursos, tecnología, productividad, gobierno político centralizado, y desarrollo de "identidades nacionales" - la modernidad es separada de sus orígenes "moderno-europeos".

1.2 El Confucio Weber (Die protestantische Ethik Haidelberg 1973. Vorteil Vorbe merkung: Confucio, Social y Relig) - plantea el problema de la historia universal!

Para el Occidente es "racionalizado" (difer. con la otra parte del mundo)
 La modernidad está conexa con la racionalización - profana! El abandono de la religiosidad y arte y ciencia autónomas! Nueva estructura de la "ciudad - secularizada!" - determinada por los dos millos: empresa capitalista y aparato estatal burocrático! → la conduce a la institución religiosa de la acción económica y administrativa

Esto marca la modernización!
 Pero no solo esto; como nota F. Durkheim y Georg H. Mead. = elemento religioso y racional que ha perdido su carácter natural...?

1.3. En los años 50 se rompen las "conexiones - internas" (Neo-conserवाद, Gottfried Benn, Gehlen)
 por el desarrollo de la "individualización" - abandonando - separando de la acción-comunicativa!

A { Arnold Gehlen (= los prejuicios de la ilustración "han muerto" solo por las consecuencias de la modernidad)
James Coleman = el nuevo concepto, "generalizado", no se conecta con nada, no es condrario a post modern (Emilip: Soc. Suisse; Modernität, ...)

B { Los que de de de "neu" el uso con la racionalidad empírica, hablan de fronteras de modernidad en forma "anarquista" - quieren despedir la modernidad en su conjunto (revolucionarias)

Eden críticos Heidegger
Bakhtin 2 quita el peso de la razón a la voluntad de poder. - Derramar 3/
la razón (p. 14) como "sujeritud - repretora" y a la vez sojuzgada. - Una
voluntad de dominación que solo es "instrumental".

Coen: | ese continente de categorías que sirven de soporte al racionalismo occidental de Weber.
| el ferreo educado-social - es que se elije va el espíritu de la modernidad.
Según ellos - la "modernización social" surgió de la "modernidad cultural" = de culturización.
entonces: si eso es aquella, sea otra también, por "el enarquemiento irrelacionable del pensamiento" - en "cuyo signo se pone en marcha la modernidad" (p. 15)
Según Heidegger, esas 2 teorías (neoconservadora → eden fuera del horizonte de Hegel
enarquemada) que desarrolló la "autoconsciencia" de la modernidad. ; de Heidegger a Max Weber.

III

Heidegger empieza a hablar de modernidad como "neue-Zeit" -

El nuevo mundo (Descubrimientos 1400-1500) se distingue del antiguo por
estar abierto - hacia el futuro!

Esto implica una "renovación - continua"!

La modernidad se justifica "desde sí misma" (p. 18) esto deriva primero del
campo estético (arte por el arte?)

Para Beaudelaire (= la mitad del arte es "modernidad" - actualidad que se crea
o si misma, ^{depende} relativo, circunstancial,
la otra mitad es lo "eterno" inmutable)

"Walter Benjamin" quiere fundar la "experiencia - estética" en una edición histórica.
Benjamin tiene una especial conciencia histórico-crítica de tipo judío.

El "ahora" establece una peculiar conexión con experiencias Surrealistas
(p. 23) y motivos de mitología judía. - "cada segundo es una pequeña puerta
por la que podría aparecer el mesías"!

Para Hegel (p 32) el mundo moderno se expresa en un edificio de ideas (= construcción) pero no en el de la modernidad. Solo Hegel reconoce en esta filosofía la modernidad. - La separación importante por el principio de la subjetividad causa en Hegel: - La modernidad le entiende a sí misma como una época histórica. - todo lo normativo lo entiende de sí misma (p 33)

Hegel? con espíritu de modernidad (p 37)

Considera la "razón" como un poder unificador (p 32). Analiza la oposición entre "fi" y "haber" de un modo no estrictamente inmanente. Para que exista la filosofía de la "subjetividad" debe haber

Al contrario se apoya en "un análisis de la ilustración - y su época. - La razón que ha venido desde pueblos, ha quedado derrotada por los venidos? - Ha derivado a la vida algo finito

Lo "infinito de la filosofía de la reflexión no es en realidad sino "algo-finito"! Es una "ilusión": la pretensión de ser lo racional incluso en esta vida" (p. 38) porque "el entendimiento al fijar lo infinito, lo opone absolutamente a lo finito"

Dijo Habermas que Hegel debía haber probado (entendido criticar) que la razón puede ser "capaz" de unificar, a quella oposición que la razón (misma) el proceder de su actividad no tiene más remedio que generar -

Dijo Habermas que lo que anima a Hegel no son tanto "razones" como "experiencias" biográficas en Tubinga Bonn Frankfurt y Jena. Había estado en un círculo revolucionario y en las polémicas religiosas de Herder. - Este impulso rebelde (con Schelling)

Hegel critica la religión de la razón: por ser la religión "un poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos ortodoxos de la razón". Como? R/ como elemento de la vida familiar en esto se mueve "contra la ilustración". - en contra de una religión nacional. - la religión critica su autoridad de la razón universal del hombre. (p. 40) - fundando la ilustración o el "reverso de la ortodoxia" (p. 41)

Los ortodoxos defendían una religión "positiva" = no subjetivista, La filosofía la niega pero con ella una religión abstracta, incapaz de fundar el corazón del hombre - no funda una moral no deficiente el estado con ruidos y gritos (p 41) - En una religión positiva se ha degradado y convertido en feroz materialismo (p. 42)

Hegel habla de una razón reconciliadora (p 43) - sigue a Hegel en sus obras donde le apuntamos hacia el final

→ y Cap. (5) Horkheimer y Adorno (p. 135) (5)
Cap. (4) Nietzsche como plataforma generadora (tomo) para la entrada
(p. 109) a la modernidad...

"Olvido del Ser - y prescripción expulsión de la forma preservada con las dos imágenes dialécticas" - que hasta hoy vienen impidiendo aquellas palabras que derivan de la crítica de la razón -

Por un lado Heidegger y su continuación en Derrida
por otro Derrida y Foucault = teoría del poder - dos caminos que nos sacan de la filosofía del sujeto! (p. 133)

18

- Esto es el esfuerzo de todo estructuralismo que conduce a Nada!
El sujeto nunca podrá ser eliminado sin destruir el hombre mismo. El error está en creer que subjetivo - objetivo sea una alternativa! = Tomar "ontologizar" como si fuera "objetivar"!
El Ser es mucho más que eso, el ser sin sujeto tampoco es!

Cap. (5) Horkheimer y Adorno (p. 135) mito entrelazado con ilustración
Analizan un libro negro - "La Dialéctica de la Ilustración" para demostrar que la esencia negra de la burguesía - Dialectica De Cade, confundieron con las "construcciones" que hacen de Maguano, Hable, Mandante, escritura crítica constructivistas!

Para Horkheimer y Adorno trata a concepto "el proceso destructor de la Ilustración"
(p. 135) -

1. Contraponen el mito - a la razón. (p. 138)
2. critican la "razón instrumental" (p. 143)

impresión
"de la realidad habrían huido las últimas destapas de la razón dejando fedamente
tras sí una civilización empujada en su propia destrucción!" (p. 146)
Alrededor de Horkheimer había surgido la teoría crítica - el final de la 2ª guerra mundial - Éste se propuso explicar los fracasos de los freemilitar marxistas sin romper cuerpo con la tradición del marxismo - (p. 146)

6) Cap 62 Heidegger (p. 163)

Colocación de la racionalidad occidental con la repulsión ^{crítica} de la metafísica -
y concluye " Heidegger permanece prisionero de los planteamientos de la filosofía
del siglo - " f. 195.

Según Habermas nunca esta famosa "racionalidad" Occidental ha sido "racional"!
por eso concluye que a la "modernidad todavía le falta!!"

NR Pero e ni no no parece
Es precisamente la verdad: va de ser racional lo que parece. y no a parecer
no hay esperanza que en el futuro " la razón instrumental sea "mejor-razón"!
La "postmodernidad" es precisamente la repulsión de esta "pretensión" - pero es sólo un
camino nuevo, aunque no ofrece una solución.

Es cierto que Heidegger (SuZ) permanece en la filosofía del siglo = no trasciende!
Aunque permanece en la "intersubjetividad" -

Cap 70 Sobrepasamiento de la "filosofía-primeramente-temporalizada"
crítica de Derrida al "fonocentrismo" - (f. 192)



sido posible poner los cimientos normativos de la Teoría Crítica de la Sociedad²⁹ a profundidad suficiente como para que no se hubieran visto afectados por la descomposición de la cultura burguesa, que a ojos vista parecía entonces consumarse en Alemania.

De hecho la crítica ideológica prosiguió también en un aspecto la ilustración adialéctica que el pensamiento ontológico representa. Permaneció prisionera de la idea purista de que en las relaciones internas entre génesis y validez se oculta un demonio que hay que exorcizar para que la teoría, purificada de toda adherencia empírica, pueda moverse en el terreno que le es propio. De esta herencia no logró desembarazarse la crítica, ni siquiera cuando se hizo total. Pues es precisamente entonces cuando, en esa intención de un «último desenmascaramiento» que rompa de un golpe el velo que encubre la confusión entre razón y poder, queda patente un designio purista —similar al designio de la ontología de separar categorialmente, por así decirlo de un golpe, Ser y apariencia. Pero al igual que en la comunidad de comunicación de los investigadores acaece con el context of discovery y el context of justification, esas dos esferas están tan entretnejidas entre sí, que hay que separarlas procedimentalmente, por medio de un pensamiento *mediado*, lo que quiere decir: siempre de nuevo. En la argumentación *se entrelazan* siempre crítica y teoría, ilustración y fundamentación, aun cuando los participantes en el discurso *tengan que suponer* que bajo los ineludibles presupuestos comunicativos del habla argumentativa sólo puede regir la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Pero saben, o pueden saberlo, que la razón de que nos sea menester hacer tal idealización es que las convicciones se forman y acreditan en un medio que no es «puro», que no está por encima del mundo de los fenómenos a la manera de ideas platónicas. Sólo un habla que sea capaz de confesarse esto a sí misma, será capaz aún de romper el hechizo del pensamiento mítico sin verse privada de la luz de los potenciales semánticos que el mito también conserva.

²⁹ Cfr. mi *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Francfort 1981.

HEIDEGGER: SOCAVACIÓN DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL EN TÉRMINOS DE CRÍTICA A LA METAFÍSICA

Heidegger "hitleriano"

I

Horkheimer y Adorno se enfrentan todavía a Nietzsche, Heidegger y Bataille se reúnen bajo la bandera de Nietzsche para dar la última batalla. Valiéndome de los cursos que en los años treinta y a principios de los cuarenta Heidegger dedicó a Nietzsche, voy a tratar de demostrar primero cómo Heidegger hace progresivamente suyo el mesianismo dionisiaco de Nietzsche, en una empresa que tiene por objeto remontar el umbral hacia el pensamiento postmoderno por la vía de una superación de la metafísica, planteada en términos de una crítica inmanente. Por esta vía Heidegger llega a una filosofía primera temporalizada. Voy a caracterizar primero lo que entiendo por tal cosa señalando las cuatro operaciones que Heidegger ejecuta en su discusión con Nietzsche.

1) En primer lugar Heidegger restaura a la filosofía en su posición de dominio, de la que había sido expulsada por la crítica de los jóvenes hegelianos. En aquel entonces la desublimación del espíritu se había llevado aún a efecto utilizando los propios conceptos de Hegel —como una rehabilitación de lo externo frente a lo interno, de lo material frente a lo espiritual, del ser frente a la conciencia, de lo objetivo frente a lo subjetivo, de la sensibilidad frente al entendimiento y de la empiria frente a la reflexión. El resultado de esa crítica del idealismo había sido una depotenciación de la filosofía —no sólo frente a la marcha inde-

pendiente que, atentas a su propia lógica, habían emprendido la ciencia, la moral y el arte, sino también frente al mundo político-social, al que, a resultas de esa crítica, se le reconocía su propio derecho. En una contrajugada Heidegger devuelve a la filosofía la plenitud de su poder perdido. Pues según su idea, los destinos históricos de una cultura o de una sociedad vienen fijados en cada caso, en lo que a su sentido se refiere, por una precomprensión colectivamente vinculante de aquello que pueda acaecer en el mundo. Esta precomprensión ontológica depende de categorías constituidoras de horizonte, que en cierto modo prejuzgan el sentido del ente: «Cualquiera sea la forma en que se interpreta al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como «energeia», o como eterno retorno de lo mismo, en todos los casos el ente aparece como ente a la luz del Ser»¹.

Ahora bien, en Occidente es la metafísica el lugar en que esa precomprensión se articula del modo más claro. Las mudanzas «epocales» de la comprensión del Ser se reflejan en la historia de la metafísica. Ya para Hegel la historia de la filosofía se había convertido en clave de la filosofía de la historia. Un rango similar recibe ahora la historia de la metafísica para Heidegger; con ella el filósofo vuelve a apoderarse de las fuentes de las que cada época recibe como un destino su propia luz.

2) Esta óptica idealista tiene consecuencias para la crítica que Heidegger hace de la modernidad. A principios de los años cuarenta —en el mismo momento en que Horkheimer y Adorno escriben en California aquellos desesperados fragmentos que más tarde serían publicados bajo el título de *Dialéctica de la Ilustración*— Heidegger ve en los fenómenos políticos y militares del totalitarismo la «consumación de la dominación europeo-moderna del mundo». Habla de «lucha por el dominio de la Tierra», de «lucha por la ilimitada utilización de la Tierra como fuente de materias primas y por un uso, sin ilusiones, del material humano al servicio de una incondicionada potenciación de la “voluntad de poder”»². En un tono no del todo exento de admi-

¹ Introducción a «Was ist Metaphysik?», en HEIDEGGER (1967), 361 ss.

² HEIDEGGER (1961), tomo 2, 333.

ración, Heidegger caracteriza al superhombre conforme a la imagen de un típico hombre de las SA: «El superhombre es el golpe de esa humanidad que por primera vez se quiere como golpe y que incluso se cuenta como ingrediente de ese golpe. Este golpe humano sienta en el todo carente de sentido la voluntad de poder como “sentido de la Tierra”. El último período de nihilismo europeo es la “catástrofe” en el sentido de una inversión y giro conscientemente afirmados»³. Heidegger ve caracterizada la esencia totalitaria de su época por unas técnicas de dominación de la naturaleza, de conducción de la guerra y de cría de razas, que todo lo avasallan. En ellas se expresa la absolutizada racionalidad con arreglo a fines del cálculo detallado e integral de que hoy se acompaña «toda acción y planificación». Pero esa racionalidad con arreglo a fines se funda a su vez en la comprensión del Ser específicamente moderna, que ha venido radicalizándose de Descartes a Nietzsche: «La época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetualización y representabilidad, el hombre es el subiectum»⁴. La originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la dominación que el sujeto moderno ejerce. Descartes ocupa, por así decirlo, el centro entre Protágoras y Nietzsche. Entiende la subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación; con ello el ente en su totalidad se trueca en mundo subjetivo de objetos representados, y la verdad en certeza subjetiva⁵.

Con esta crítica del subjetivismo moderno Heidegger hace suyo un motivo que desde Hegel pertenece al conjunto de temas del discurso de la modernidad. Y más interesante que el giro ontológico que Heidegger da al tema, es la inequívocidad con que pone pleito a la razón centrada en el sujeto. Heidegger apenas tiene en cuenta aquella diferencia entre razón y entendimiento, a partir de la que Hegel se propuso desarrollar aún la dialéctica de la Ilustración; Heidegger no es capaz ya de extraer de la autoconciencia, allende su lado autoritario, un lado reconciliador. Es el propio Heidegger y no la acusada ilustración, el

³ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 313.

⁴ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 61.

⁵ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 141 ss., 195 ss.

que nivela la razón y la reduce a entendimiento. La misma comprensión del Ser que aguijonea a la modernidad y la empuja a una extensión ilimitada de su poder de control sobre los procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad, es la que, a juicio de Heidegger, obliga también a esa subjetividad que pende en el vacío a establecer vínculos que sirvan al aseguramiento de su avance imperativo. Y siendo ello así, los elementos normativos que el sujeto extrae de sí no son sino ídolos vacíos. Desde este punto de vista, Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger, de otro⁶. Lo mismo si las ideas modernas aparecen en nombre de la razón que de la destrucción de la razón, el prisma de la comprensión moderna del Ser descompone *todas* las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia autopotenciación.

Sin embargo, la construcción crítica de la historia de la metafísica no puede prescindir de criterios *proprios*. Estos los toma del concepto implícitamente normativo de «consumación» de la metafísica.

3) La idea de origen y final de la metafísica debe su potencial crítico a la circunstancia de que Heidegger, no menos que Nietzsche, se mueve dentro del horizonte de la conciencia moderna. Para él el comienzo de la *Edad Moderna* se caracteriza por la cesura «epocal» que se inicia con la filosofía de la conciencia de Descartes; y la radicalización por Nietzsche de esa comprensión de Ser marca el *tiempo novísimo* que determina la constelación del presente⁷. Éste aparece a su vez como momento de crisis; la actualidad se ve necesitada a decidir, «si este final significa la clausura de la historia occidental o el salto a un nuevo comienzo»⁸. Se trata de decidir «si a Occidente le queda todavía aliento para crearse una meta por encima de sí y de su historia, o si prefiere hundirse, sumirse en la protección y fomento de los

⁶ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 145 ss.

⁷ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 149.

⁸ HEIDEGGER (1961), tomo 1, 480.

intereses del comercio y de la vida, y conformarse con la apelación a lo hasta aquí acaecido, como si se tratara de lo absoluto»⁹. La necesidad de un nuevo comienzo atrae la mirada hacia el remolino del futuro¹⁰. El retorno a los orígenes, al «origen esencial», sólo es pensable en el modo de un adentrarse en el «futuro esencial». Ese futuro aparece bajo la categoría de lo absolutamente nuevo: «La consumación de una época... es el esbozo, por primera vez incondicional y de antemano completo, de lo no esperado y de lo que jamás podía esperarse... de lo nuevo»¹¹. No obstante, el mesianismo de Nietzsche, que todavía dejaba espacio para (como se dice en la mística judía) «forzar la salvación», se torna en Heidegger en la espera apocalíptica de la aparición catastrófica de lo nuevo. Simultáneamente Heidegger toma de sus modelos románticos, sobre todo de Hölderlin, la figura de pensamiento del dios ausente, para poder entender el final de la metafísica como «consumación» y con ello como infalible señal de un «nuevo comienzo».

Así como Nietzsche esperó durante un tiempo poder estribar en la ópera de Wagner para dar el salto de tigre al pretérito futuro de la vieja tragedia griega, así también Heidegger pretende utilizar la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder como un resorte que lo lance hacia los orígenes presocráticos de la metafísica. Pero antes de poder describir la historia de Occidente que va desde el comienzo de la metafísica hasta el final de ésta, como noche de la lejanía de los dioses; antes de poder describir la consumación de la metafísica como retorno del dios huido, tiene que establecer una correspondencia entre Dionisos y el tema de la metafísica, la cual tiene que ver con el Ser del ente. El semidiós Dionisos se había ofrecido, así a los románticos como a Nietzsche, como el dios ausente, que «mediante su extremo alejamiento» da a entender a una modernidad abandonada de Dios el precio que en energías de solidaridad social ha tenido que pagar en el curso de su propio progreso. Como puente entre esta idea de Dionisos y la pregunta fundamental de la metafísica Heidegger se vale de la idea de diferencia ontológica. Heidegger establece una separación entre el Ser, que siempre había sido entendido como Ser del ente, y el ente. Pues el Ser sólo puede

⁹ HEIDEGGER (1961), tomo 1, 579.

¹⁰ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 656.

¹¹ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 479.

hacer de portador del acontecer dionisiaco si —como horizonte histórico en cuyo seno aparece el ente— se torna en cierto modo autónomo. Sólo este Ser hipostatizado y distinto del ente puede asumir el papel de Dionisos: «El ente ha sido abandonado del Ser. Este abandono por parte del Ser afecta al ente en su totalidad y no sólo al ente que es el hombre, el cual se representa al ente como tal, y en cuya representación se le escapa el Ser mismo en su verdad»¹².

Heidegger trabaja incansablemente la violencia positiva de esta privación impuesta por el Ser, como el acontecer de un rehusamiento. «La no comparecencia del Ser es el Ser mismo como tal incomparecencia»¹³. En el total olvido del Ser que caracteriza a la modernidad ni siquiera se percibe ya lo negativo de este abandono por parte del Ser. De ahí la importancia central de la anámnesis que la historia del Ser representa, historia del Ser que ahora se revela como destrucción del autoolvido que es la metafísica¹⁴. Todo el esfuerzo de Heidegger se endereza «a hacer experiencia de la no comparecencia de la patencia del Ser como un advenimiento del propio Ser y a meditar sobre lo así experimentado»¹⁵.

4) Pero Heidegger no puede entender la destrucción de la historia de la metafísica como una crítica desenmascaradora, no puede entender la superación de la metafísica como un supremo acto de desenmascaramiento. Pues la autorreflexión capaz de proporcionar tal cosa pertenece todavía a la época de la subjetividad moderna. Por consiguiente, el pensamiento que se sirve de la diferencia ontológica como hilo conductor tiene que reclamar una competencia cognoscitiva *allende* la autorreflexión, allende el pensamiento discursivo en general. Nietzsche podía todavía pretender asentar la filosofía «sobre el terreno del arte»; pero Heidegger tiene que limitarse a ese gesto con que nos asegura que para el iniciado «hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual»¹⁶. El pensamiento científico y la

¹² HEIDEGGER (1961), tomo 2, 355.

¹³ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 353.

¹⁴ Ya en *Sein und Zeit*, Tübinga 1927, §. 6, habla Heidegger de «destrucción de la historia de la ontología».

¹⁵ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 367.

¹⁶ HEIDEGGER (1967), 353.

investigación efectuada en términos metódicos son objeto de una devaluación sumaria y global, pues se mueven en el seno de la comprensión del Ser que caracteriza a la modernidad, una comprensión que viene determinada por la filosofía del sujeto. Incluso la filosofía misma, mientras no renuncie a la argumentación, permanece presa del hechizo del objetivismo. También ella ha de dejarse enseñar que «toda refutación en el campo del pensamiento esencial es desatino»¹⁷.

Para hacer plausible, siquiera sea superficialmente, la necesidad de reclamar un saber especial, es decir, un acceso privilegiado a la verdad, Heidegger tiene que llevar a efecto una sorprendente igualación de las muy distintas evoluciones experimentadas tras Hegel por las ciencias y la filosofía.

En su curso de 1939 sobre Nietzsche se encuentra un interesante capítulo que lleva por título «Entendimiento y cálculo». En él Heidegger se vuelve como siempre contra el planteamiento monológico de la filosofía de la conciencia. Éste toma como punto de partida al sujeto aislado, que se enfrenta conociendo y actuando a un mundo objetivo de cosas y sucesos. El aseguramiento de la integridad del sujeto aparece como un trato calculante con objetos perceptibles y manipulables. Dentro de este modelo, incluso la dimensión previa del entendimiento de los sujetos entre sí tiene que aparecer bajo la categoría de «poder contar con los otros hombres»¹⁸. Heidegger, en cambio, acentúa el sentido no estratégico del acuerdo intersubjetivamente alcanzado, en que en verdad se funda «la relación con el otro, con la cosa y consigo mismo»: «Entenderse sobre algo significa: pensar *lo mismo* sobre ello y en caso de división de opiniones fijar los aspectos en que hay acuerdo y aquellos en los que hay disenso... Como el malentendido y la incompreensión sólo son formas degeneradas de entendimiento, sólo el entendimiento puede fundar el acercamiento de esos mismos hombres en su peculiaridad y mismidad» (*ibid.*, 578 s.). En esta dimensión del entendimiento intersubjetivo radican también los recursos para la pervivencia de los grupos sociales, entre otros aquellas fuentes de integración social que parecen secarse en la modernidad (*ibid.*, 589).

Curiosamente, Heidegger es de la opinión de que ideas de

¹⁷ HEIDEGGER (1967), 333.

¹⁸ HEIDEGGER (1961), tomo 5, 580.

este tipo quedan reservadas a su crítica a la metafísica. Ignora el hecho de que consideraciones por completo similares constituyen el punto de partida, así de la metodología de las ciencias comprensivas del espíritu y la sociedad, como de influyentes corrientes filosóficas cuales son el pragmatismo de Peirce y Mead, y más tarde también la filosofía lingüística de Wittgenstein y Austin o la hermenéutica filosófica de Gadamer. La filosofía del sujeto no es en modo alguno ese poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y sólo permite escapar hacia la inmediatez del arrobamiento místico. Existen otros caminos que también conducen fuera de la filosofía del sujeto. El que Heidegger, empero, no vea en la historia de la filosofía y las ciencias después de Hegel otra cosa que un monótono delecto de los prejuicios ontológicos de la filosofía del sujeto, sólo puede explicarse porque Heidegger, aun rechazándolos, permanece ligado a los planteamientos que en forma de fenomenología de Husserl le había dictado la filosofía del sujeto.

II

Hegel y Marx, en su intento de superar la filosofía del sujeto, se habían visto atrapados por las categorías de ésta. Este reproche no puede hacerse a Heidegger, pero sí una objeción igualmente grave. Heidegger está tan lejos de liberarse de los antecedentes que en su formación representa la idea de conciencia transcendental, que no es capaz de romper de otro modo la cáscara categorial de la filosofía de la conciencia que por vía de una negación abstracta. Todavía en la «Carta sobre el Humanismo», que recoge el resultado de una interpretación de Nietzsche que se prolongó durante diez años, caracteriza Heidegger su propio proceder mediante una referencia implícita a Husserl. Heidegger pretende, se nos dice allí, «mantener la ayuda esencial que el ver fenomenológico representa y, sin embargo, abandonar la intención que anima a la fenomenología de hacer “ciencia” e “investigación”»¹⁹.

Husserl entendía la reducción transcendental como un pro-

¹⁹ HEIDEGGER (1967), 353.

cedimiento cuya función era permitir a los fenomenólogos introducir una limpia cesura entre el mundo del ente dado en la actitud natural y la esfera de la conciencia pura, constituyente, que es la que presta al ente su sentido. Heidegger se atuvo durante toda su vida al *intuicionismo* de este *procedimiento*; en su filosofía tardía se limita a descargar ese proceder de toda pretensión metodológica, a quitarle los límites fijados por el método y a convertirlo en un privilegiado «moverse dentro de la verdad del Ser». También el *planteamiento* de Husserl sigue siendo determinante para Heidegger, en cuanto que éste se limita a llevar al terreno de la ontología la cuestión básica de la teoría del conocimiento. En ambos casos, en efecto, la mirada fenomenológica se dirige al mundo como correlato del sujeto cognoscente. A diferencia, por ejemplo, de Humboldt, de George Herbert Mead o del último Wittgenstein, Heidegger no logra deshacerse de la privilegiada posición que la tradición concede al comportamiento teórico, al empleo constatativo del lenguaje, y al tipo de pretensión de validez que es la verdad proposicional. Finalmente, Heidegger, siquiera en términos negativos, permanece también vinculado al *fundamentalismo* de la filosofía de la conciencia. En la introducción a «Qué es metafísica» compara la filosofía con un árbol que se ramifica en ciencias y que incluso escapa al suelo de la metafísica. El pensar rememorativo (*Andenken*) del Ser, que Heidegger busca, no pone en cuestión el planteamiento fundamentalista —«no arranca, para valernos de una imagen, las raíces de la filosofía, sino que le caba el suelo y le labra la tierra»²⁰. Como Heidegger no niega las jerarquizaciones de una filosofía encaprichada con, y afanada en, autofundamentaciones últimas, sólo puede hacer frente al fundamentalismo desenterrando una capa situada a más profundidad aún —y en adelante bien movediza. La idea de destino del Ser permanece en este aspecto encadenada a aquello que abstractamente niega. Heidegger sólo trasciende el horizonte de la filosofía de la conciencia para mantenerse a su sombra. Antes de servirme de *Ser* y *Tiempo* para destacar con más claridad esta equívoca posición, quisiera apuntar tres desafortunadas consecuencias de ella.

²⁰ HEIDEGGER (1967), 363.

a) Desde principios del siglo XVIII el discurso de la modernidad, por diversos que hayan sido los rótulos bajo los que se ha ido presentando, ha tenido un único tema: el menoscabo de las fuerzas de cohesión social, la privatización y el desgarramiento, en una palabra: aquellas deformaciones de una praxis cotidiana unilateralmente racionalizada que hacían sentir la necesidad de un equivalente del poder unificante de la religión. Los unos ponían su esperanza en la fuerza reflexiva de la razón —o a lo menos en una mitología de la razón; los otros invocaban la fuerza mitopoiética de un arte que habría de constituir el centro de una regeneración de la vida pública. Lo que Hegel había llamado necesidad de la filosofía se trocó de Schlegel a Nietzsche en la necesidad de una nueva mitología, defendida en términos de una crítica a la razón. Pero Heidegger es el primero que, procediendo en términos ontológicos y fundamentalistas, volatiliza esta necesidad concreta sublimándola en un Ser que se sustrae al ente. Mediante este desplazamiento Heidegger hace irreconocible, así el origen que esa necesidad tiene en las patologías de un mundo de la vida equívocamente racionalizado, como la decidida subjetivización del arte en tanto que trasfondo experiencial de una radicalizada crítica a la razón. Heidegger cifra las patentes deformaciones de la práctica comunicativa cotidiana en un inaccesible destino del Ser, cuya administración compete a los filósofos. Al mismo tiempo corta la posibilidad de descifrarlas, al dejar de lado la deficitaria práctica comunicativa cotidiana como una praxis olvidada del Ser, vulgar, orientada al cálculo del aseguramiento del patrimonio del sujeto, y negar todo interés esencial a la desgarrada totalidad ética del mundo de la vida²¹.

b) De la última filosofía de Heidegger se sigue como segunda consecuencia la independencia de la crítica a la modernidad respecto de todo análisis científico. El «pensamiento esencial» se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos o que en general pueda tratarse de forma argumentativa. Tanto más libremente pueden entonces moverse las abstractas intuiciones de esencia en el no aclarado horizonte de prejuicios de la crítica burguesa de la cultura. Los juicios críticos de Heidegger sobre el «uno»,

²¹ HEIDEGGER (1961), tomo 1, 580.

sobre la dictadura de la opinión pública y la impotencia de lo privado, sobre la tecnocracia y la civilización de masas, carecen de toda originalidad porque pertenecen al repertorio de opiniones típico de la generación de los «mandarines alemanes»²². Ciertamente que en la escuela de Heidegger se han hecho intentos más serios de acomodar con más precisión los conceptos ontológicos de técnica, de lo totalitario, de lo político a los fines de un análisis de la actualidad; pero justo en estos esfuerzos queda patente la paradójica situación de que el pensamiento del Ser va tanto más a la zaga de las actuales modas científicas cuanto más por encima se cree de la esfera de la ciencia.

c) Problemático es, en fin, el indeterminado carácter del destino que Heidegger pone en perspectiva como resultado de la superación de la metafísica. Como el Ser se hurta el acceso asertórico que representan los enunciados descriptivos y sólo puede circunscribirse mediante un habla indirecta y un «entrecortado» silencio, los destinos del Ser escapan a toda comprensión. El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada. La retórica del último Heidegger compensa la ausencia de contenidos proposicionales que el propio texto se niega a tener, con otra tarea: la de asistir a los destinatarios en el trato con potencias pseudosacras.

El hombre es el «pastor del Ser». El pensamiento es un «dejarse reclamar» en actitud de «pensante rememoración». «Pertenece» al Ser. El pensar rememorativo del Ser está sometido a leyes de ajuste y correspondencia. El pensamiento «está atento» al destino del Ser. El humilde pastor es llamado por el Ser mismo al básico acaecer de su verdad. Así, el Ser «otorga» en la gracia orto a la salvación, y a la furia la empuja a despeñarse en la catástrofe. Éstas son conocidas fórmulas de la «Carta sobre el Humanismo» que desde entonces se repiten estereotípicamente. El lenguaje de *Ser y Tiempo* había sugerido el decisionismo

²² F. K. RINGER, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge Mass. 1969; cfr. también mi recensión del libro de Ringer, en J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid 1985.

de una prontitud vacía; la filosofía última sugiere la actitud sumisa de una también vacía disponibilidad a la entrega. Ciertamente que las fórmulas vacías del «pensar memorativo» pueden también llenarse con distintos síndromes de actitudes, por ejemplo con la exigencia anarquista de una subversiva actitud de rehusamiento, más acorde con el estado de ánimo del presente que la ciega sumisión a algo supremo²³. Pero en verdad resulta irritante la arbitrariedad con que una misma figura de pensamiento puede actualizarse según el estado de ánimo de cada momento.

Cuando se piensan estas consecuencias no se puede menos de abrigar dudas acerca de si la filosofía del último Heidegger, que trata de sobrepujar la crítica de Nietzsche a la metafísica, escapa de hecho al discurso de la modernidad. Esa crítica se debe a una «vuelta» que tenía por objeto salir del callejón sin salida de *Ser y Tiempo*. Pero la investigación, argumentativamente bien rigurosa, que el filósofo Heidegger lleva a cabo en esa obra, sólo puede entenderse como un callejón sin salida si, en cuanto a historia del pensamiento se refiere, se la sitúa en un contexto distinto a aquel en que retrospectivamente la coloca Heidegger.

III

Heidegger insistió una y otra vez en que ya el análisis existencial del Dasein lo llevó a cabo con la única intención de

²³ Reiner Schürmann ve el final de la Metafísica en que está concluida la secuencia de épocas en que la comprensión ontológica venía determinada por el predominio de este o aquel principio. La postmodernidad está bajo el signo de la extinción de toda forma de interpretación unitaria del mundo, dirigida por principios; la postmodernidad ofrece los rasgos anarquistas de un mundo policéntrico que pierde sus hasta ahora diferenciaciones categoriales. Junto con la conocida constelación de conocimiento y acción cambia también el concepto de lo político. Schürmann define este cambio estructural por las siguientes características: 1) Abolición de la primacía de la teleología en la acción. 2) Abolición de la primacía de la responsabilidad en la justificación de la acción. 3) Paso a la acción como protesta contra el mundo administrado. 4) Desinterés por el futuro de la humanidad. 5) Anarquía como esencia de lo que es «factible». Cfr. R. SCHÜRMAN, «Questioning the Foundation of Practical Philosophy», *Human Studies*, tomo I, 1980, 357 ss.; del mismo autor, «Political Thinking in Heidegger», *Social Research*, tomo 45, 1978, 191 ss.; del mismo autor, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París 1982.

replantar la pregunta por el sentido del Ser, enterrada desde los inicios de la metafísica. Su intención habría sido situarse en ese arriesgado lugar en que la historia de la metafísica se da a conocer en su sentido fundante de unidad, al tiempo que se consume²⁴. Esta señorial pretensión del último Heidegger oculta el contexto mucho más obvio en que de hecho surgió *Ser y Tiempo*. Me refiero no sólo al postidealismo del siglo XIX sino especialmente a ese giro ontológico que se apoderó de la filosofía alemana tras la Primera Guerra Mundial, desde Rickert a N. Hartmann pasando por Scheler. Consideradas las cosas desde el punto de vista de la historia de la filosofía, en esa era de desmoronamiento del neokantismo, que por cierto fue en su época la única filosofía de significación mundial, no se trata de un retorno a la ontología prekantiana. Antes bien, las formas ontológicas de pensamiento vinieron a ampliar la subjetividad trascendental allende el ámbito del conocimiento, y a «concretizarla». Ya el historicismo y la filosofía de la vida habían alumbrado ámbitos experienciales cotidianos y extracotidianos de transmisión y mediación de la tradición, de creatividad estética, de existencia somática, social e histórica, y los habían dotado de interés filosófico —ámbitos experienciales que sobrecargaban las operaciones constitutivas del yo trascendental y que en todo caso hicieron explotar el concepto clásico de sujeto trascendental. Dilthey, Bergson y Simmel habían sustituido las operaciones generativas de la síntesis trascendental por la productividad (poco clara, de coloración vitalista) de la vida o de la conciencia; empero en todo ello no habían logrado liberarse del modelo expresivista de la filosofía de la conciencia. También para ellos había seguido siendo determinante la idea de una subjetividad que se exterioriza en objetivaciones para después fundir esas objetivaciones en la vivencia²⁵. Heidegger hace suyos estos impulsos, pero se percata de la inadecuación de las categorías de filosofía de la conciencia que siguen operando en ellos. Se ve ante el problema de disolver la primacía que desde Kant conser-

²⁴ Desde esta perspectiva define Schulz el «philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en *Phil. Rundschau*, 1953, 65 ss. y 211 ss., reimpreso en O. PÖGGLER (ed.), *Heidegger*, Köln 1969, 95 ss.

²⁵ G. SIMMEL, «Zur Philosophie der Kultur», en: *Philosophische Kultur*, Berlín 1983, Cfr. también mi epílogo: «Simmel als Zeitdignostiker», *ibid.* págs. 243-253.

vaba el concepto de subjetividad trascendental, mas sin destruir la riqueza de matices de que la filosofía del sujeto había logrado dotarse en su última expresión, es decir, en la fenomenología de Husserl.

El contexto de problemas en que nació *Ser y Tiempo* lo menciona el propio Heidegger en el §10 donde hace referencia a Husserl y a Scheler: «La persona no es una cosa, una substancia, un objeto. Con ello se quiere subrayar lo mismo que señala Husserl cuando postula para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta que para las cosas naturales... A la esencia de la persona pertenece el poder solamente existir realizando actos intencionales... El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser persona. Los actos se realizan, la persona es un realizador de actos»²⁶. Pero Heidegger no se da por satisfecho con este planteamiento y pregunta: «¿Pero cuál es el sentido ontológico de "realizar"; cómo determinar positivamente en términos ontológicos esta forma de ser de la persona?» Heidegger se sirve del vocabulario del giro neo-ontológico para llevar adelante la disolución del concepto de subjetividad trascendental; pero en esa radicalización se atiene a la actitud trascendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del ser persona como ser-en-el-mundo. Pues en otro caso el articulado acervo de estructuras acabaría yéndose a pique en el desdiferenciado remolino de esa papilla conceptual que caracteriza a la filosofía de la vida. La filosofía del sujeto ha de ser superada mediante una conceptualización igual de neta y sistemática que la de esa filosofía, pero de alcance *más profundo*, conceptualización que la «ontología existencial» pone a punto procediendo en términos transcendentales. Bajo esa rúbrica Heidegger fuerza con indudable originalidad una síntesis de planteamientos teóricos que hasta entonces eran incompatibles, mas que ahora abren una perspectiva de investigación plena de sentido en relación con la meta de una sustitución sistemática de las categorías de la filosofía del sujeto.

En el capítulo introductorio de *Ser y Tiempo* Heidegger toma, en punto a estrategia conceptual, aquellas tres enérgicas decisiones que dejan abierto el camino para una ontología fundamental. *En primer lugar* dota al planteamiento trascendental

²⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubinga 1949, 47 s.

de un sentido *ontológico*. Las ciencias positivas se ocupan de problemas ópticos, hacen enunciados sobre la naturaleza y la cultura, sobre algo en el mundo. El análisis de las condiciones de estas formas ópticas de conocimiento, emprendido en actitud trascendental, clarifica entonces la estructura categorial de estos ámbitos objetuales en tanto que ámbitos de ser. En este sentido Heidegger no entiende primariamente la Crítica de la Razón Pura de Kant como teoría del conocimiento sino como «lógica material apriórica del ámbito de ser que llamamos naturaleza» (11). Esta coloración ontologizante de la filosofía trascendental se torna inteligible cuando se tiene en cuenta que las propias ciencias, no provienen, como se había afirmado en el neokantismo, de rendimientos cognitivos libremente flotantes, sino radicados en los plexos concretos del mundo de la vida: «Las ciencias son formas de ser del Dasein» (13). Husserl había llamado a esto fundamentación de las ciencias en el mundo de la vida. El sentido de la estructura categorial de los ámbitos objetuales de las ciencias o ámbitos de ser sólo se nos torna patente recurriendo a la comprensión del Ser de aquellos que en su existencia cotidiana se han ya en el mundo acerca del ente y pueden estilizar y transformar este ingenuo trato con el ente en la forma de precisión que es el ejercicio de la ciencia. Pero entre los ingredientes de esta existencia situada, corporal-histórica, figura una comprensión, siquiera difusa, de un mundo desde cuyo horizonte también ha sido interpretado ya siempre el sentido de este ente que después puede quedar objetivado por la ciencia. Con esta comprensión preontológica del Ser nos topamos cuando en actitud trascendental nos remontamos en nuestra inquisición por *detrás* de la constitución categorial del ente, que la filosofía trascendental trae a la luz valiéndose de las ciencias como hilo conductor. El análisis de esta comprensión previa del mundo incluye aquellas estructuras del mundo de la vida o del Ser-en-el-mundo que Heidegger llama existenciales. Y como estas estructuras anteceden a las categorías del ente en su totalidad y especialmente a las categorías de aquellos ámbitos de Ser acerca de los que los científicos se han en términos objetivantes, la analítica existencial del Ser-en-el-mundo merece el nombre de ontología fundamental. Pues ésta es la que empieza haciendo transparente los fundamentos existenciales o los fundamentos que tienen en el mundo de la vida las ontologías existenciales elaboradas a su vez en actitud trascendental.

En un *segundo* paso Heidegger otorga al método fenomenológico el sentido de una *hermenéutica* ontológica. «Fenómeno» en el sentido de Husserl es todo aquello que se muestra de por sí como él mismo. Heidegger al traducir «lo evidente» por «lo manifiesto», está aludiendo a antónimos tales como lo escondido, lo velado, lo oculto. Los fenómenos sólo pueden aparecer indirectamente. Lo que aparece es el ente, que justo oculta el cómo del estar dado de ese ente. Los fenómenos se hurtan al acceso directo precisamente porque en sus apariciones ópticas no muestran otra cosa que lo que de sí son. La fenomenología se distingue por tanto de las ciencias en que no se las ha con una clase particular de fenómenos, sino con la explicación de aquello que en todos los fenómenos se oculta y que sólo a través de ellos pide la palabra. El ámbito de la fenomenología es el del Ser obstruido por el ente. De ahí que sea menester un particular esfuerzo apofántico para hacer los fenómenos presentes. Como modelo de este esfuerzo ya no vale, como en Husserl, la intuición, sino la interpretación de un texto. Lo que obliga a los fenómenos a autodarse no es el intuitivo hacer presente esencialidades ideales, sino que es la comprensión hermenéutica de un plexo complejo de sentido la que descubre el velo que tapa al Ser. Con ello Heidegger pone a punto un concepto apofántico de verdad e invierte el sentido metodológico de la fenomenología de intuición de esencias transformándola en su oponente hermenéutico-existencial: el lugar de la descripción de lo indirectamente intuido lo ocupa en adelante la interpretación de un sentido que se hurta a toda evidencia.

En un *tercer* paso Heidegger conecta la analítica del Dasein, la cual procede en términos transcendentales a la vez que hermenéuticos, con un motivo tomado de la *filosofía de la existencia*. El Dasein humano se entiende a sí mismo desde la posibilidad de ser o no ser él mismo. Se halla ante la ineludible alternativa de la autenticidad o de la in-autenticidad. Es un ente tal, que «ha de ser» su Ser. El Dasein humano ha de escogerse a sí mismo del horizonte de sus posibilidades y tomar las riendas de su existencia. Quien trata de eludir esta alternativa se ha decidido ya por una vida en el modo del dejarse llevar y del estado de caída. Este motivo de la responsabilidad de la propia salvación, extremado por Kierkegaard en términos existencialistas, lo traduce Heidegger a la fórmula del cuidado (*Sorge*) por la propia existencia: «El Ser-ahí es un ente que en su ser ha de habérselas acerca de ese ser» (191).

Pero este motivo de la salvación secularizada lo emplea Heidegger, en lo que a contenido se refiere, de forma que el cuidado por el propio ser, agudizado en angustia, le sirve de hilo conductor para el análisis de la estructura temporal de la existencia humana. Igualmente importante es, empero, el uso metodológico que Heidegger hace de este motivo. No es sólo el filósofo el que en la pregunta por el sentido del Ser se ve remitido a la precomprensión que en su existencia corporal-histórica el hombre tiene del mundo y del Ser; antes es rasgo constitutivo de esta existencia misma el preocuparse de su propio Ser, el asegurarse hermenéuticamente de las posibilidades existenciales de su «poder-ser más auténtico». En este sentido el hombre es ya de por sí un ser ontológico que existencialmente se ve necesitado a preguntarse por el Ser. La analítica existencial brota del impulso más profundo de la propia *existencia humana*. Heidegger llama a esto el enraizamiento óptico de la analítica existencial: «Cuando la interpretación del sentido del Ser se nos convierte en tarea, el Dasein no es sólo el ente a que primero hay que preguntar, sino que es además el ente que ya en su ser se ha acerca de aquello por lo que se pregunta en esa pregunta. Y siendo ello así, la pregunta por el Ser no es entonces otra cosa que la radicalización de una tendencia que esencialmente pertenece al propio Dasein» (15).

Estas tres decisiones en lo tocante a estrategia de investigación pueden resumirse diciendo que Heidegger entrelaza primero la filosofía trascendental con la ontología para poder caracterizar la analítica existencial como ontología fundamental; que transforma después la fenomenología en hermenéutica trascendental para poder desarrollar la ontología fundamental como hermenéutica existencial; y que ocupa la hermenéutica existencial con motivos de la filosofía de la existencia con el fin de poder insertar la empresa de la ontología fundamental en un plexo de intereses, devaluado por lo demás como algo meramente óptico. Éste es el único lugar en que se esquivo la diferencia ontológica y se rompe la estricta separación metodológica entre lo universal de los existencialistas, accesibles en términos transcendentales, y lo particular de los problemas de la existencia concretamente vividos.

Este entrelazamiento suscita la impresión de que Heidegger logra quitar a la relación sujeto-objeto su significación paradigmática. Con el giro hacia la ontología rompe el primado de la teoría del conocimiento sin abandonar, empero, el planteamiento

to transcendental. Como el Ser del ente permanece internamente referido a la comprensión del Ser, como el Ser sólo se hace valer en el horizonte del Dasein humano, la ontología fundamental no significa una recaída por detrás de la filosofía transcendental, sino incluso una radicalización de ésta. El giro hacia la hermenéutica existencial pone, empero, simultáneamente fin a la primacía metodológica de la autorreflexión que todavía había obligado a Husserl a proceder en términos de reducción transcendental. El lugar de la relación del sujeto cognoscente consigo mismo, es decir, el lugar de la autoconciencia, lo ocupa la interpretación de una comprensión preontológica del Ser y con ello la explicación de los plexos de sentido en que la existencia cotidiana se encuentra ya siempre. Finalmente, Heidegger inserta de tal modo los motivos existencialistas, que el esclarecimiento de las estructuras del Ser-en-el-mundo (que sustituyen a las condiciones de objetividad de la experiencia) se ofrece a la vez como respuesta a la pregunta práctica por la vida correcta. Un enfático concepto de verdad como revelación, funda la validez de los juicios en la autenticidad de una existencia humana que se las ha con el ente antes de toda ciencia.

Este concepto de verdad sirve de hilo conductor mediante el cual Heidegger introduce el concepto clave de la ontología fundamental —el concepto de mundo. El mundo constituye el horizonte alumbrador de sentido dentro del cual el ente se hurta a la vez que se manifiesta al Dasein existencialmente preocupado por su ser. El mundo antecede ya siempre al sujeto que se ha acerca de los objetos mediante el conocimiento y la acción. Pues no es el sujeto quien entabla relaciones con algo en el mundo, sino que es el mundo el que empieza fundando el contexto a partir de cuya precomprensión puede salirnos al encuentro el ente. Merced a esta comprensión preontológica del Ser el hombre se halla inserto a nativitate en un plexo de relaciones con el mundo y ocupa un lugar privilegiado frente al resto de los entes intramundanos. El hombre es aquel ente con que no sólo podemos toparnos en el mundo; merced a su forma peculiar de ser en el mundo, el hombre está tan entretejido con los procesos formadores de contexto, dadores de espacio, temporalizadores, que constituyen la apertura o alumbramiento del mundo, que Heidegger caracteriza su existencia como un *Da-sein* que «deja ser a todo ente al haberse acerca de él». El «ahí» (*Da*) del Ser-ahí (*Dasein*) es el lugar en que se abre el claro del Ser.

La ganancia que frente a la filosofía del sujeto comporta esta estrategia conceptual es evidente: el conocimiento y la acción ya no necesitan concebirse como relaciones sujeto-objeto. «El conocimiento ni empieza creando un comercio del sujeto con un mundo (de objetos representables o manipulables), ni surge de un influjo del mundo sobre el sujeto. El conocimiento es un modo del Ser-ahí, fundado en el Ser-en-el-mundo» (62 s.). En lugar de hacerlos derivar del sujeto que mediante el conocimiento o la acción se enfrenta al mundo objetivo como totalidad de estados de cosas existentes, los actos de conocimiento y acción realizados en actitud objetivante pueden ahora entenderse como derivados de los modos subyacentes del estar dentro de un mundo de la vida, de un mundo intuitivamente entendido como contexto y trasfondo. Estas formas del «ser-en» intramundano las caracteriza Heidegger, en lo que a su estructura temporal se refiere, como otras tantas formas del cuidarse de, del preocuparse de algo; como ejemplos nombra «el tener que ver con algo, la fabricación de algo, el encargarse o cuidarse de algo, el abandonar algo y el dejar que algo se pierda, el emprender, imponer, indagar, preguntar, considerar, gestionar, determinar, etc.» (56 s.).

En el centro de la primera sección de *Ser y Tiempo* encontramos el análisis de este concepto de mundo. Desde la perspectiva del manejo de las cosas, y en general del trato cotidiano y práctico, no objetivante, con los componentes físicos del mundo de la vida, desarrolla Heidegger un concepto de mundo como «totalidad de conformidad» o «plexo de significatividades» (*Bewandtniszusammenhang*), que conecta con el pragmatismo. Este concepto queda generalizado después allende el ámbito de «lo a mano» e interpretado como plexo de remisiones y referencias. Sólo con ayuda de un distanciador cambio de actitud queda la naturaleza arrancada de este horizonte de mundo de la vida, y objetivada. Sólo mediante esta desmundanización de una región del ente, por la que éste queda convertido en simple objeto de representación, puede surgir un mundo objetivo de objetos y sucesos, al que el sujeto, en el sentido de la filosofía de la conciencia, puede referirse mediante el conocimiento y la acción.

IV

No es menester entrar en estos análisis (§§ 14-24), pues no llevan más allá de lo elaborado en el pragmatismo, desde Peirce

hasta Mead y Dewey. Lo original es el uso que Heidegger hace de este concepto de mundo para una crítica de la filosofía de la conciencia. Pero esta empresa queda enseguida paralizada. Ello queda de manifiesto en la «pregunta por el quién del Ser-ahí» (§ 25), que Heidegger responde en el sentido de que el Ser-ahí es el ente que soy yo mismo en cada caso: «El quién se responde desde el yo mismo, el sujeto, el sí mismo. El quién es aquello que en el cambio de comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y se refiere a esa diversidad» (114). Naturalmente, esta respuesta nos devolvería de nuevo y de forma directa a la filosofía del sujeto. De ahí que Heidegger extienda su análisis del mundo de los instrumentos, que, desde la perspectiva del actor que maneja instrumentos en solitario, se había mostrado como «totalidad de conformidad», al mundo de las relaciones sociales entre varios sujetos: «La clarificación del Ser-en-el-mundo mostró que... nunca está dado un simple sujeto sin mundo. E igualmente, tampoco está dado de entrada un yo aislado sin otros» (116). Heidegger amplía su análisis del mundo desde la óptica de las relaciones intersubjetivas que el yo entabla con los otros.

Como veremos en otro momento, el cambio de perspectiva desde la actividad teleológica solitaria a la interacción social permite, en efecto, arrojar luz sobre aquellos procesos de entendimiento —y no sólo de comprensión— que mantienen presente el mundo como trasfondo intersubjetivamente compartido, como mundo de la vida sabido en común. Del empleo comunicativo del lenguaje pueden colegirse las estructuras que explican cómo el mundo de la vida, exento él mismo de sujeto, se reproduce, empero, a través de los sujetos y de su acción orientada al entendimiento. Con ello quedaría respondida la pregunta por el «quién» del Ser-ahí, pregunta que Heidegger erradamente vuelve a llevar al terreno de un sujeto que constituye al mundo del Ser-en-el-mundo mediante el proyecto auténtico de sus posibilidades de ser. Pues el mundo de la vida en que está inserta la existencia humana no viene generado en modo alguno por los esfuerzos existenciales de un Ser-ahí que subrepticamente asuma el puesto de la subjetividad trascendental. El mundo de la vida pende, por así decirlo, de las estructuras de la intersubjetividad lingüística y se mantiene a través del mismo medio en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción se entienden entre sí acerca de algo en el mundo.

Pero Heidegger no emprende ningún camino que pudiera llevarlo a dar esta respuesta en términos de teoría de la comu-

nicación. Pues devalúa de antemano las estructuras del trasfondo que es el mundo de la vida, las cuales van más allá de la existencia aislada, considerándolas como estructuras de una existencia cotidiana de término medio, es decir, como existencia inauténtica. El co-Ser-ahí de los otros aparece ciertamente en primera instancia como un rasgo constitutivo del Ser-en-el-mundo. Pero la antecendencia de la intersubjetividad del mundo de la vida sobre el carácter de «en-cada-caso-mía» de la existencia escapa a una conceptualización que permanece atada al solipsismo de la fenomenología de Husserl. En ésta no puede encontrar acomodo la idea de que los sujetos se individualizan y socializan en un mismo proceso. En *Ser y Tiempo* Heidegger construye la intersubjetividad de forma parecida a como lo hace Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*. La existencia en cada-caso-mía constituye el «Ser-con» de forma parecida a como el yo trascendental constituye a la intersubjetividad del mundo compartido por mí y los otros. De ahí que no pueda hacer uso del análisis del «Ser-con» para elucidar la cuestión de cómo se constituye y mantiene el mundo mismo. Heidegger sólo se ocupa del tema del lenguaje tras haber conducido sus análisis en una dirección distinta (§ 34).

La práctica comunicativa cotidiana sólo podría posibilitar un «ser-sí-mismo» (*Selbstsein*) en el modo de la «dominación de los otros»: «Pertenece uno a los otros y refuerza con ello el poder de los otros... El "quién" no es éste, ni tampoco aquél, no lo es uno mismo, ni algunos ni la suma de todos. El "quién" es el neutro, el "uno"» (126). El «uno» (*man*) sirve ahora de reverso sobre el que la existencia kierkegaardiana, la existencia radicalmente aislada del hombre en vista de la muerte, que se ve necesitado de salvación, puede ser identificada en su autenticidad como el quién del Ser-ahí. Sólo como «en-cada-caso-mío» queda el «poder-ser» en franquía para la autenticidad o la inautenticidad. Mas a diferencia de Kierkegaard, Heidegger ya no quiere pensar la totalidad de la existencia finita en términos «ontoteológicos», a partir de una relación que la levante a un Ente supremo o al ente en conjunto, sino sólo desde sí misma —como una autoafirmación, paradójica por carecer de base. W. Schulz caracteriza con razón la autocomprensión de *Ser y Tiempo* como el nihilismo heroico de una autoafirmación en el seno de la impotencia y la finitud del Dasein²⁷.

²⁷ «Über den philosophiegeschichtlichen Ort», loc. cit. 115.

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto en favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad transcendental. Ciertamente que ésta ya no aparece como un omnipotente proto-yo, pero sí que lo hace todavía como «la protoacción de la existencia humana en que ha de quedar radicado todo existir en medio del ente»²⁸. Al Ser-ahí le es atribuida la autoría de la proyección de mundo. El poder-ser-en-plenitud auténtico del Ser-ahí o aquella libertad cuya estructura temporal había indagado Heidegger en la segunda sección de *Ser y Tiempo*, se cumple en el movimiento transcendedor por el que se lleva a efecto la apertura o alumbramiento del ente: «La mismidad del sí mismo subyacente a toda espontaneidad radica en la transcendencia. En el proyectar y transcender que deja ser a la apertura del mundo, radica la libertad» (41). No se rechazan los clásicos afanes de la filosofía primera por la auto-fundamentación y la fundamentación últimas, sino que se les hace frente en el sentido de una protoacción fichteana modificada en términos de proyección de mundo. El Dasein se funda desde sí mismo: «El Dasein sólo funda el mundo fundándose en medio del ente» (43). Y Heidegger entiende a su vez el mundo como proceso, a partir de la subjetividad de la voluntad de autoafirmación. Es lo que demuestran los dos escritos que siguieron inmediatamente a *Ser y Tiempo*, «Qué es metafísica» y «De la esencia del fundamento».

Es fácil ver por qué la ontología fundamental tuvo que quedarse atascada en el callejón sin salida de la filosofía del sujeto, de la que pretendía ser una liberación. En efecto, esta ontología planteada en términos transcendentales incurría en el mismo error del que acusaba a la teoría clásica del conocimiento. Ya se dé el primado a la pregunta por el Ser o a la pregunta por el conocimiento, en ambos casos la relación cognoscitiva con el mundo y el habla constatadora de hechos, la teoría y la verdad de los enunciados, se consideran como los monopolios propia-

²⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Francfort 1949, 37.

ente humanos que es menester explicar. Esta primacía ontológica/epistemológica concedida al ente en cuanto cognoscible practica una reducción de la complejidad de las relaciones con el mundo que se expresan en la pluralidad de las fuerzas ilocucionarias de los lenguajes naturales, en favor de una privilegiada relación con el mundo objetivo. Y esta relación resulta también determinante a la hora de entender la práctica; la ejecución monológica de propósitos, es decir, la actividad racional con arreglo a fines, es considerada como la forma primaria de acción²⁹. Aun cuando se lo entienda como derivado de los «plexos de conformidad» o «plexos de significatividades», el mundo objetivo, bajo el rótulo de «el ente en su totalidad», sigue siendo también el punto de referencia de la ontología fundamental. La analítica del Dasein se atiene a la arquitectónica de la fenomenología de Husserl en el siguiente respecto: entiende el haberse acerca del ente según el modelo de la relación de conocimiento —así como la fenomenología analiza todos los actos intencionales según el patrón de la percepción de propiedades elementales de los objetos. Ahora bien, en esta arquitectónica tiene por fuerza que aparecer un lugar para un sujeto que por vía de las condiciones transcendentales del conocimiento constituya ámbitos objetivos. Heidegger llena este lugar con una instancia que opera por una vía distinta, a saber: mediante una creación de sentido abridora de mundo. Así como Kant y Husserl separan lo empírico de lo transcendental, así también Heidegger separa lo ontológico de lo óntico y lo existencial de lo existencial.

Heidegger se peca del fracaso de su tentativa de escapar del círculo mágico de la filosofía del sujeto; pero no se peca de que ello es consecuencia de esa pregunta por el Ser que sólo puede plantearse en el horizonte de una filosofía primera, siquiera modificada en términos transcendentales. Como escapatoria se le ofrece una operación que ya había olfateado con frecuencia en lo que Nietzsche llama «inversión del platonismo»: pone cabeza abajo la filosofía primera, mas sin liberarse de su bagaje de problemas.

Ya hemos tenido ocasión de ponernos en contacto con la

²⁹ Por lo demás, esto se observa también en la forma de los enunciados con cuya ayuda Tugendhat emprende una reconstrucción semántica del contenido de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, cfr. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort 1979, lecciones 8-10.

retórica en que se anuncia «la vuelta». El hombre ya no es quien guarda el sitio a la nada, sino el guarda del Ser, el mantenerse allende sí en la angustia cede el paso a la alegría y hacimiento de gracias por la clemencia del Ser, la terquedad del destino cede el paso a la sumisión al destino del Ser, la autoafirmación cede el paso a la entrega. El cambio de posición puede describirse bajo tres aspectos: (a) Heidegger renuncia a la pretensión de *autofundamentación* y *fundamentación última*, que ahora considera rasgo de la metafísica. El fundamento que antes había de poner la ontología fundamental en forma de un análisis, practicado en términos transcendentales, de la estructura básica del Ser-ahí, pierde su importancia en favor de un acontecer contingente, a que está entregado el Dasein. El acontecer del Ser ya sólo puede experimentarse en un pensar rememorativo y exponerse narrativamente, no es posible darle cobro ni explicarlo argumentativamente. (b) Heidegger rechaza el concepto de libertad desarrollado por la ontología existencial. El Dasein ya no es considerado autor de las proyecciones de mundo, a cuya luz el ente se muestra a la vez que se hurta; antes bien, la *productividad* de la creación de sentido abridora de mundo queda transferida al Ser mismo. El Dasein se pliega a la autoridad de un sentido del Ser, que no está a su disposición, y se despoja de la voluntad de autoafirmación, sospechosa de subjetividad. (c) Heidegger niega, en fin, el fundamentalismo de todo pensar que se remonte a algo primero, lo mismo si ese pensar aparece en las formas tradicionales de metafísica que en las formas de filosofía transcendental de Kant a Husserl. Mas este rechazo no se refiere a la *jerarquía de grados de conocimiento* que reposan sobre un fundamento no rebasable, sino sólo al carácter de ese origen, sustraído al tiempo. Heidegger temporaliza los *archai*, que en forma de un destino no rebasable por el pensamiento mantienen por entero la soberanía de algo primero. La temporalidad del Dasein sólo puede ser ahora el rosario de un destino del Ser, que se da sazón a sí mismo. Queda temporalizado el *proton* de la filosofía primera. Lo cual se delata en la naturaleza adialéctica del Ser: lo santo, pues como tal ha de advenir el Ser al lenguaje en la palabra de los poetas, se considera, al igual que en la metafísica, como lo absolutamente inmediato.

Una consecuencia de este fundamentalismo invertido es la reinterpretación del designio que Heidegger había anunciado para la segunda parte de *Ser y Tiempo*, que quedó sin escribir.

Según la autocomprensión de *Ser y Tiempo*, quedaba reservado a una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología el reblandecer tradiciones endurecidas y despertar la conciencia contemporánea para las sepultadas experiencias de la ontología de la Antigüedad. No de otro modo se habían comportado Aristóteles y Hegel con la historia de la filosofía como prehistoria de sus propios sistemas. Tras la «vuelta», esta tarea pensada inicialmente en *términos propedéuticos* cobra una significación nada menos que *histórico-universal*, pues la historia de la metafísica —y de la palabra poética descifrada sobre su trasfondo— pasa a primer plano convirtiéndose en el único medio asequible en que considerar los destinos del Ser mismo. Bajo este aspecto Heidegger echa mano de la crítica de Nietzsche a la metafísica, para incluir a Nietzsche en la historia de la metafísica como su equívoco remate y hacerse cargo de la herencia de su mesianismo dionisiaco.

Sin embargo, Heidegger no hubiera podido transformar la radical crítica de Nietzsche a la razón en una destrucción de la historia de la ontología, no hubiera podido proyectar sobre el Ser el mesianismo dionisiaco de Nietzsche si la historización del Ser no hubiera ido también acompañada de un *desarraigo de la verdad proposicional* y de una devaluación del pensamiento discursivo. Sólo mediante esta traza puede la crítica que, en términos de historia del Ser, Heidegger hace a la razón, suscitar la apariencia de escapar a las paradojas de toda crítica autorreferencial de la razón. El título de verdad lo reserva esa crítica para un acontecer de la verdad, así lo llama Heidegger, que nada tiene que ver ya con una pretensión de validez que trasciende los límites de espacio y tiempo. Las verdades de la filosofía primera temporalizada, verdades que aparecen en plural, son en cada caso provinciales, y sin embargo, totales. Se asemejan más bien a las manifestaciones imperativas de un poder sacro que se hubiera dotado del aura de la verdad. Ernest Tugendhat muestra ya para el concepto apofántico de verdad desarrollado en *Ser y Tiempo* (§ 44) cómo Heidegger «convirtiendo el término “verdad” en un concepto básico, pasa precisamente por alto el problema de la verdad»³⁰. Ya aquí la proyección de mundo alum-

³⁰ E. TUGENDHAT, «Heideggers Idee von Wahrheit», en O. PÖGGLER (1969), 296; del mismo autor, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967.

bradora de sentido, proyección que (como en el caso de Humboldt) va inscrita en la totalidad de una imagen lingüística de mundo o (como en el caso de Wittgenstein) en la gramática de un juego de lenguaje, queda sustraída a toda instancia crítica. La fuerza iluminadora que posee el lenguaje en su función de abrir mundo queda hipostatizada. Ya no necesita acreditarse en sí de hecho es capaz de iluminar o no al ente en el mundo. Heidegger parte de que el ente puede abrirse en su Ser sin resistencia alguna, no importa el acceso que escojamos. No se da cuenta de que el horizonte de comprensión del sentido desde y con que nos acercamos al ente, no antecede a la cuestión de la verdad, sino que en realidad está sometido a la lógica de esa cuestión³¹.

Ciertamente que con el sistema de reglas de un lenguaje cambian también las condiciones de validez de las oraciones formuladas en ese lenguaje. Pero la cuestión de si las condiciones de validez se cumplen de hecho hasta el punto de que las oraciones también puedan funcionar, es algo que no depende de la fuerza de abrir mundo que el lenguaje posee, sino del éxito intramundano de la praxis, que esa fuerza posibilita. Ahora bien, el Heidegger de *Ser y Tiempo* era todavía lo bastante fenomenólogo como para no aceptar la idea de que su hermenéutica existencial, desarrollada argumentativamente, quedara por encima de toda pretensión de fundamentación. Heidegger no podía pensar en tal cosa aunque sólo fuera por la fuerte carga normativa de la idea de «poder-ser» auténtico, idea que Heidegger asociaba con una interpretación existencial de la conciencia individual (§§54-60).

Pero incluso esa instancia de control que es el «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*), una instancia ciertamente cuestionable por decisionista, formularia y vacía, queda neutralizada por la «vuelta». En efecto, aquel «estado de no-oculto» (*Unverborgenheit*), previo a la verdad proposicional, pasa ahora de la proyección que a conciencia realiza el individuo en la «cura» por su existencia a un destino del Ser, anónimo, que exige sumisión, que es contingente, que prejuzga el curso de la historia concreta. La «vuelta» consiste en esencia en que Heidegger, en términos que dan lugar a una plétora de equívocos, dota del

³¹ Cfr. más abajo el excursus sobre Castoriadis.

atributo de un acontecer de la verdad a la instancia metahistórica que es ese poder originario fluidificado en tiempo (el Ser).

V

Este paso es un paso tan carente de plausibilidad, que no bastan a explicarlo los motivos *internos* hasta ahora aducidos. Sospecho que Heidegger sólo pudo encontrar el camino hacia la filosofía primera temporalizada de su última época a través de su efímera identificación con el movimiento del nacionalsocialismo, cuya íntima verdad y grandeza todavía proclamaba en 1935.

No es la «adhesión a Adolfo Hitler y al estado nacionalsocialista» (bajo este título se difundió la alocución de Heidegger en la manifestación electoral de la ciencia alemana, celebrada en Leipzig el 11 de noviembre de 1933) lo que constituye un desafío para el juicio del intérprete posterior, que no puede saber si en una situación parecida no hubiera caído en lo mismo. Lo verdaderamente irritante es la noluntad e incapacidad del filósofo, tras el fin del régimen nazi, para confesar, siquiera con *una sola* frase, un error tan preñado de consecuencias políticas. En vez de eso Heidegger parece acariciar la máxima de que los culpables no fueron los autores, sino las propias víctimas: «Ciertamente que siempre es una audacia que unos hombres imputen a otros la culpa y se la echen en cara. Pero puestos a buscar culpables y a medirlos por su delito: ¿no existe también una culpa por omisión? Aquellos que en aquel momento estaban ya tan proféticamente dotados que vieron venir todo como en realidad fue después —yo no era tan sabio— ¿por qué tardaron diez años en enfrentarse a la catástrofe? ¿Por qué aquellos que creían saber todo no se pusieron en movimiento, precisamente en 1933, para reencauzar todo de nuevo y dirigirlo hacia el bien?»³² Lo que irrita es la represión de la propia culpa por parte de un hombre

³² El manuscrito de Heideggeres, que data de 1945, fue publicado por primera vez por su hijo en 1983: M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt 1986, 26. En relación con esta publicación M. Schreiber informa en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 20 de julio de 1984 sobre «Nuevos datos para una futura biografía de Heidegger» que son resultado de recientes averiguaciones del historiador de Friburgo Hugo Ott.

que cuando todo había pasado se atrevió a escribir y firmar con todas las letras un vergonzante lavado de cara para justificar, aún entonces, desde la perspectiva de un ayuda de cámara, su opción por el fascismo echando la culpa a insignificantes intrigas universitarias. Y así como Heidegger carga el muerto de su aceptación del rectorado y de las peleas que siguieron a ello al «estado metafísico que caracteriza a la esencia de la ciencia» (loc.cit. p. 39), así también separa de sí como persona empírica sus propias acciones y afirmaciones y las atribuye a un destino del que no puede asumirse la responsabilidad. Desde esta perspectiva consideró también Heidegger su propia evolución teórica; Heidegger, en efecto, no entiende la «vuelta» como resultado de un esfuerzo por resolver determinados problemas de su pensamiento, no la entiende como resultado de un proceso de investigación, sino como acontecer objetivo de una superación de la metafísica, anónimamente escenificada por el Ser. Hasta aquí he reconstruido el tránsito desde la ontología fundamental al pensar rememorativo del Ser como una salida internamente motivada del callejón sin salida de la filosofía del sujeto, es decir, como *solución de un problema*; a ello se opondría rotundamente Heidegger. Voy a mostrar que esta protesta encierra también su punto de verdad. Pues la vuelta es, en efecto, resultado de la experiencia con el nacionalsocialismo, de la experiencia, pues, con un suceso histórico que Heidegger en cierto modo sufre o que a Heidegger en cierto modo le *acaece*. Sólo este momento de verdad en la comprensión metafísicamente transfigurada que Heidegger tiene de sí puede hacer plausible lo que desde la perspectiva internalista de una evolución teórica guiada por determinados problemas tendría que resultar incomprensible, a saber: cómo es posible que Heidegger pudiera entender la historia del Ser como acontecer de la verdad y mantenerla inmune a un historicismo liso y llano de las imágenes del mundo o interpretaciones del mundo que caracterizan a las distintas épocas. Lo que me interesa, pues, es la cuestión de cómo interviene el fascismo en el propio desarrollo teórico de Heidegger.

La posición elaborada en *Ser y Tiempo* y reiterada de múltiples modos en los años siguientes, Heidegger la consideró tan apromblemática hasta 1933, que tras la subida de los nazis al poder pudo hacer un uso original precisamente de las implicaciones que en términos de filosofía del sujeto tiene su idea de un Dasein que se afirma a sí mismo en su finitud —un uso, por cierto, que

desplaza considerablemente las connotaciones y el sentido original de su analítica existencial. En 1933 Heidegger se limita a llenar de un nuevo contenido los conceptos básicos de su ontología fundamental, sin tocarlos en su estructura. Si hasta entonces había utilizado inequívocamente el término «Dasein» para referirse al individuo existencialmente aislado al haber de «precursores la muerte», lo que ahora hace es sustituir este Dasein «en-cada-caso-mío» por el Dasein colectivo del pueblo «nuestro-en-cada-caso» que en su existir ha de saber afrontar, y hacerse con, su destino³³. Todos los existenciarios siguen siendo los mismos y, sin embargo, cambia de golpe su sentido y no sólo el horizonte semántico de sus connotaciones estético-expresivas. En concreto, las connotaciones que deben a su origen cristiano y en especial a Kierkegaard, se transforman a la luz del nuevo paganismo entonces prevaleciente³⁴. Este obscuro reajuste de la semántica se torna visible en pasajes que desde entonces son bien conocidos. En un manifiesto electoral publicado en una revista estudiantil de Friburgo escribe el rector Heidegger el 10 de noviembre de 1933: «El pueblo alemán ha sido convocado por el Führer a unas elecciones. Pero el Führer no ruega nada al pueblo, antes da al pueblo la posibilidad más directa de una suprema decisión en libertad: la de optar —el pueblo todo— por su propio Dasein o la de no optar por él. Estas elecciones no pueden en absoluto compararse con ninguno de los procesos electorales habidos hasta aquí. El carácter único de estas elecciones radica en la sencilla grandeza de la decisión que hay que tomar en ellas... Esta decisión última afecta a los extremos límites de las posibilidades del Dasein de nuestro pueblo... La elección que ahora el pueblo alemán realiza es ya el acontecimiento e —incluso con independencia del resultado— la más rotunda testificación de la nueva realidad alemana del Estado nacional-

³³ Sobre esto ya me llamó la atención Oskar Becker en mis tiempos de estudiante. Agradezco a Víctor Fariás que me haya permitido consultar su estudio aún inédito sobre la fase nacionalrrevolucionaria de Heidegger.

³⁴ Por lo demás, esto concuerda bien con la reacción de Heidegger al permiso de reapertura de una asociación de estudiantes católicos. En una carta al *Reichführer* del estudiantado habla de una «victoria pública del catolicismo». Y advierte: «Seguimos sin darnos cuenta de la táctica de los católicos. Llegará el día en que nos arrepintamos de esto» (G. SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger*, Berna 1962, 206). Sobre el «nuevo paganismo», cfr. W. BRÖCKER, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Francfort 1958, capítulos 2 y 3.

socialista. Nuestra voluntad de hacernos con la responsabilidad de nuestro propio destino como pueblo exige de cada pueblo que busque y halle también la grandeza y verdad de su propio destino... Sólo existe una única voluntad, la del Dasein del Estado en plenitud. Esta voluntad es la que el Führer ha despertado en todo el pueblo, y ha soldado y convertido en una decisión única»³⁵. Mientras que antes la ontología quedaba ópticamente enraizada en la existencia biográfica del individuo³⁶, Heidegger señala ahora la existencia histórica del pueblo adunado por el Führer en una voluntad colectiva, como el lugar en que ha de decidirse, en autenticidad y plenitud, el poder-ser del Dasein. Las primeras elecciones al Parlamento, que tuvieron lugar a la sombra de unas cárceles repletas de comunistas y socialdemócratas, aparecen envueltas en el aura de una decisión existencial última. Y lo que en realidad no fue sino una vacía aclamación, Heidegger lo estiliza y convierte en una decisión que, a la luz de la conceptualización de *Ser y Tiempo*, cobra el carácter de proyección de una nueva forma de vida auténtica del pueblo.

En la mencionada manifestación de la ciencia alemana por el Führer, *Ser y Tiempo* proporciona de nuevo el cedazo para un discurso que ya no se dirige a la existencia individual sino que tiene por objeto sacudir al pueblo y lanzarlo a una verdad he-

³⁵ SCHNEEBERGER (1962), 145 s.

³⁶ Ya en *Sein und Zeit*, en el parágrafo 74, lleva Heidegger sus análisis de la estructura de la historicidad hasta un punto en que se torna visible la dimensión del entrelazamiento del destino del individuo con el destino del pueblo: «Pero si el "ser ahí" que es en forma de "destino individual" (*Schicksal*) existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo" (*Geschick*). Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo» (p. 384, vers. cast. 315). Ciertamente que no es casual para el significado de la expresión posterior «*Seinsgeschick*» (destino del ser) el que Heidegger introduzca la expresión «*Geschick*» en este contexto en que se hace referencia al «*Volk*» (pueblo). Sin embargo, el contexto no deja lugar a dudas acerca de la primacía existencial del Dasein individual sobre el Dasein colectivo de la comunidad, primacía que la reinterpretación nacionalrevolucionaria convertirá más tarde en lo contrario. La estructura del Dasein como «*Sorge*» (preocupación, cura) se estudia analizando el Dasein «mío en cada caso». La «*Entschlossenheit*» (estado de resuelto) acerca del «*eigensten Sein-können*» (poder-ser más propio) es asunto del individuo, quien primero ha de «resolverse» o decidirse para después poder hacer también experiencia «en y con su generación» de un «*schicksalhafter Geschick*» (de «un destino individual en la forma de destino colectivo»). Pues el no resuelto, el indeciso, no puede «tener» ningún destino.

roica: «El pueblo recobra la verdad de su voluntad de existir, pues la verdad es la patencia de aquello que hace seguro, claro y fuerte a un pueblo en su acción y en su saber». Aquella determinación formal que era el «carácter de resuelto» con que el individuo «precursando la muerte» se hace con su «poder-ser» auténtico, y que desde 1927 venía sonando a los estudiantes, se concretiza ahora en rehabilitación nacional-revolucionaria alemana —y en ruptura con el mundo del racionalismo occidental: «Nos negamos a convertir en ídolo un pensamiento sin patria y sin poder. Estamos asistiendo al fin de la filosofía a su servicio. Estamos seguros del retorno de la transparente dureza y cabal seguridad del inflexible y sencillo preguntar por la esencia del Ser. El arrojamiento originario de enfrentarse al ente y crecer en él o hacerse añicos contra él, es el móvil más íntimo de la ciencia de un pueblo... y preguntar significa para nosotros: no cerrarse al espanto de lo desatado ni al laberinto de lo obscuro... Y así aquellos a quienes en el futuro habrá de estar encomendada la protección de la voluntad de saber de nuestro pueblo confesamos: la revolución nacional-socialista no es simplemente la toma de posesión de un poder que estuviera ya ahí en el Estado por un partido distinto, suficientemente preparado para ello, sino que esta revolución significa una completa convulsión de nuestra existencia alemana»³⁷.

Como demuestra el curso dado en 1935, Heidegger se atuvo a esta confesión bastante más allá del corto espacio de tiempo que duró su rectorado. Cuando finalmente ya no pudo seguir engañándose sobre el verdadero carácter del régimen nacional-socialista, sus maniobras conceptuales, filosóficamente hablando, lo habían conducido a una difícil situación. Al haber identificado el «Dasein» con el Dasein del pueblo, el poder-ser auténtico con la toma del poder, la libertad con la voluntad del Führer y al haber logrado embutir en la pregunta por el Ser la revolución nacional-socialista juntamente con el servicio a la industria, el servicio militar y el servicio a la ciencia, entre su filosofía y los acontecimientos de la época quedaba establecida una conexión interna a la que no era nada fácil lavar la cara. En estas circunstancias una lisa y llana condena político-moral del nacional-socialismo hubiera tenido que afectar a los fundamentos de la

³⁷ SCHNEEBERGER (1962), 159 s.

renovada ontología y poner en cuestión el planteamiento teórico. Si, por el contrario, el desengaño causado por el nacional-socialismo podía quedar por encima de la superficial esfera del juicio y la acción susceptibles de responsabilidad y estilizarse y convertirse en un error objetivo, en un error que fatalmente se destapa y revela a sí mismo, no tenía por qué peligrar la continuidad con las posiciones de partida elaboradas en *Ser y Tiempo*. Heidegger elabora su propia experiencia histórica con el nacional-socialismo en unos términos que no ponen en cuestión su elitista pretensión de un acceso privilegiado del filósofo a la verdad. Interpreta la no-verdad del movimiento por el que se había dejado arrastrar, no en conceptos de una caída existencial en el «uno» de la que fuera responsable la persona del filósofo, sino como una no-comparecencia objetiva de la verdad. La responsabilidad de que al más resuelto de los filósofos sólo poco a poco se le abrieran los ojos acerca de la naturaleza del régimen, la autoría de tal retraso en la lección dada por la historia universal, quien había de asumirlas era la propia historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino una historia sublimada, una historia a la altura de la ontología. Y así nació el concepto de historia del Ser.

En el marco de este concepto el error fascista de Heidegger cobra una significación articulada en términos de historia de la metafísica³⁸. Todavía en 1935 Heidegger veía «la íntima verdad y grandeza» del movimiento nacional-socialista en el «encuentro de una técnica de alcance planetario con el hombre moderno»³⁹. Entonces, todavía confiaba a la revolución nacional-socialista la tarea de poner el potencial de la técnica al servicio de la proyec-

³⁸ William Richardson me ha llamado la atención sobre el punto de contacto que este concepto tiene ya en el escrito *Vom Wesen der Wahrheit*. La sección 7 trata de la «Un-Wahrheit als Irre» (la no-verdad como errancia). La errancia (*Irre*) pertenece al igual que la verdad a la condición o estructura del Dasein: «La errancia (*Irre*) es el paraje abierto del error (*Irrtum*). El error no es esta o aquella falta particular, sino el reino (el dominio) de la historia de los retorcidos lazos de todas las formas de errancia» (*Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1949, 22). Pero este concepto de errancia como ámbito objetivo no ofrece más que eso: un punto de conexión o contacto. Pues todavía el error y la verdad se han entre sí del mismo modo que la ocultación y desocultación del ente como tal (*ibid.*, p. 23). A mi entender, pues, este texto publicado por primera vez en 1943, al que subyace como primera redacción el texto «revisado una y otra vez» de una conferencia del año 1930, no permite una interpretación unívoca en el sentido de la filosofía última de Heidegger.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1953, 152.

ción de la nueva existencia alemana. Sólo más tarde, en el curso de su discusión con la teoría del poder de Nietzsche, desarrolla Heidegger, en el marco ya de la historia del Ser, el concepto de técnica como «*Gestell*». Desde entonces puede considerarse a su vez el fascismo como síntoma, y junto con el americanismo y el comunismo, clasificarlo como expresión de la dominación metafísica ejercida por la técnica. Sólo tras este giro pertenece el fascismo, al igual que la filosofía de Nietzsche, a la fase, objetivamente equívoca, de la superación de la metafísica⁴⁰. Con esta interpretación pierden también el activismo y el decisionismo del Ser-ahí que se afirma a sí mismo, en *ambas* versiones, la existencialista y la nacional-revolucionaria, su función de abrir el Ser; sólo ahora se convierte el pathos de la autoafirmación en rasgo fundamental de una subjetividad que domina la modernidad. En la segunda filosofía de Heidegger ese pathos es sustituido por el pathos del dejar-ser y de la obediencia.

Esta reconstrucción de la motivación que la «vuelta» tiene en las circunstancias históricas, confirma el resultado de la exposición que hemos hecho del desarrollo interno de la teoría. Al atenerse a una mera inversión del patrón que la filosofía del sujeto representa, Heidegger permanece prisionero de los planteamientos de la filosofía del sujeto.



⁴⁰ Cfr. la precisa exposición que hace R. SCHÜRMAN, «Political Thinking in Heidegger», *Soc. Research*, tomo 45, 1978, 191.

Habermas : El Discurso filosófico de la modernidad - Taurus. Berlin 1993 - (1985)

Cap 70 Subsecuenciado de la filosofía primera temporalizada; crítica p. 197
de Derrida al fenomenismo.

I

Trabaja de exponer las relaciones de Derrida con Heidegger - en la filo. francesa de la postguerra - y de la crítica sobre humanismo - noté como D. tomara y tomara la posición de Heidegger - superación de la metafísica.

La Derridación (de la metafísica) cambio nombre y lo convirtió en "deconstrucción"
(p. 198)

II (p. 203) Abacia a Husserl : p. (204 - 224)
Avance al capítulo - sobre "Expresión y Significado" Vol II de L. de Husserl
en la Grammatología!

J. Habermas: Cap. 11 → (de El discurso filosófico de la modernidad)
 Otra manera de salir de la filosofía del sujeto
 (in: El discurso filosófico de la modernidad: (p. 351)
Razón comunicativa versus Razón entendida en el sujeto !!

1º

Esos apellidos reviven la herencia de la acción comunicativa como respuesta a dos males -
 (subjetivista)
 Verdaderas de la razón.
 En este primer apartado rechaza la filosofía del sujeto: como filosofía de la conciencia
 o filosofía (Wittgenstein) de sujetos solitarios = clases sociales - fragmentada y dispersas

Foucault ya plantea la apertura de una razón subjetiva y subjetivista del auto-otro
 en contra del "objetivismo" del auto-otro
 Foucault, señala las esencias de la filosofía de la conciencia en el último capítulo de las palabras y las cosas.

Rechaza la identificación de la razón al como "atribuir los horizontes creadores de sentido, que
 sobre la interpretación del mundo a un Dasein que se propaga e hi un nuevo entendimiento hereditario
 (Dilthey-Hegel) b) o a un entender de la verdad, formado de
 estructuras (Husserl) de apertura al sujeto (fenomenológico) empírico?

* Habermas: "como a los mundos de la vida, comunicativamente estructurados que se
 reproducen a través del medio (p. 352) biomórfico que es la acción orientada al otro,
entendido

al que corresponde el comunicado de dicho (= subjetivo)
 Cambio de paradigma del entendimiento entre sujetos (aprox. de Wittgenstein y Heidegger)
 (p. 353)

Esto a la filosofía de Habermas - pero el no reconoce que este es la "posición de Husserl"
 Paradigma que puede significar "horizontal" en sentido husserliano. De hecho lo que Habermas
 propone es un desarrollo de este horizonte: lo que sucede entre sujetos que se comunican en la acción.
 Pero el sujeto a ceder por lo que se defendiendo a la acción y comunicación comunicativa.
 Ni Wittgenstein ni Heidegger hicieron este cambio. Ni Foucault que se deriva hacia una teoría del poder
 Ni Heidegger y Derrida - terminan en una negación abstracta del sujeto autorreferencial
 y eliminan al hombre!

Después de esto más próximo en el "de juicio entre consideración empírica y consideración Verdad
 racional - entre autorreflexión radical y algo irrebasable para el pensamiento que no es y no

2
posible relacion en reflexion, y entre producciones que se genera a si misma y
algo originario que sucede a toda produccion.

Esta "actividad alijivante" se encuentra (dice él) en el "modelo de accion" (de la variada accion comunicativa)
"voluntad de entender mundo" - entonces el " Sujeto cognoscitivo se refiere tanto a si mismo como a
entender el mundo" (p. 354). - Pero ha sido a Husserl! (med Te) - ya no puede hablar de
psicología alijivo

3

Esque
"En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actividad realizativa de foros y fuentes
en la interaccion que coordina sus planes de accion entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo." p. 354

"Al fijar el Yo un acto de habla y al tomar Otro una postura frente a ese acto, ambos establecen una
relacion interpersonal: Aquí Habermas substancia | el empatico = inducir el Otro
el contacto físico = mi cuerpo organico como do
for mi y su cuerpo organico mandado por el

- for = el lenguaje = acto de habla entre los dos | Ego
como un acto compartido | Alter

2 Pero se olvidan Habermas que sin yo - Otro no hay "lenguaje" ni acto de habla

El acto de habla no es un fenomeno como un verbal que no presupone nada.

El habla ya presupone una lengua y esta un lenguaje - codificado, etc...

- Este (accion) viene estructurada por el "sistema de perspectivas desplazadas de objetos
hablantes, y actitudes actualmente no impleradas" (Este es un analisis que esta bien pero ya se encuentra
en Husserl) - Ahora vienen los "pronombres personales" que tambien estan en Husserl.

"A lo corresponde en el plano gramatical el sistema de pronombres personales. Quien se haya ejercitado
en este sistema ha aprendido como adoptar en actividad comunicativa las perspectivas de la 1. primera, segunda
y tercera persona, y como poder formarlas entre si" - Esto me encanta, por que lleva
adelante el analisis de Husserl - pero nada mas!

- Le llamo "interaccion - linguisticamente mediada" - que "permite una abstracion del lenguaje en
tipo mismo, distinta de aquella actividad mediada alijivante que ocorre en "observador"" p. 354

Aqui corresponde "Observador" = el sujeto trance que considerarse como alguien que se enfrenta con actividad donde
a la primicia de la linguisticidad = intersubjetividad quiere
linguisticamente!

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELEFONO: 692151 AL 55 - 692621 AL 25 - 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND
DEPARTAMENTO DE INTEGRACION CULTURAL
URL

Entre la posición extramundana del yo trascendental (como si esto fuera *herrsere*?)
y la posición mundana del yo empírico

no es posible mediación" (p. 354)

Al contrario: el sujeto trascendental no está separado del sujeto empírico! solo son distinciones de grado de lo mismo yo! — Este modo de pensar de H. se funda siempre en el prejuicio que confunde la Razón Trascendental de Kant, con el yo que surge de la experiencia en Husserl!!!
— "Esta alternativa cae en cuanto coloca firmemente la intersubjetividad aprendida de *linguisticamente* —

→ tal reflexión sobre "sí mismo" aprendida desde la perspectiva del "observador" ← ?
→ escape al tipo de elipsis, inevitable desde la "perspectiva del "observador" ← ?

Como si Husserl describiera el yo = como observador.
↳ Habermas cree que Husserl no sale de la actitud natural |||||
↳ actitud crítica. |||||

La epojé = (crítica) en Husserl (ya) es un "cambio de perspectiva" pero mucho más radical que el "desplazamiento" de Habermas → tiene el lenguaje, porque lo extiende a todas las múltiples totalidades en que se encuentra la vida. — (p. 354)

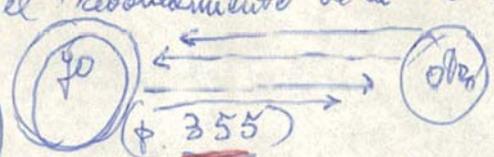
y porque en el análisis de "una persona" (= yo) que se vuelve sobre sí misma desde la actitud realista (toma mi acción, como un acontecimiento = dado) desde el ángulo de mira de la equidad (= el otro!) = puede "reconstruir", entendiendo, los actos que ejecute (intenciones tales ??)

se vuelve "ciencia reconstructiva" (lo que antes era análisis inductivo de autoconciencia)
la competencia a la filosofía trascendental, ahora, "es jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito el "saber de los otros" (Regel-wissen) pre-claros de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente mediante un análisis de locuciones o manifestaciones logradas ... o distorsionadas"
¿ y cómo tales? si son logradas o distorsionadas? con la gramática? (p. 355)

R = saber de otros efectivamente ejecutados (p. 355) que se expresa en las manifestaciones efectivas pensadas conforme a ellas (? Definición recursiva?) (si esto es un relativismo - Total !!) = en esto "cae la separación ontológica entre empírico y trascendental!" Tome como ej: "el estructuralismo genético de Jean Piaget!"
Pero se olvida que la filosofía es una ciencia empírica, en su método, y no dice nada del "ser" de la moral, de lo ético y político!

ni el hombre, como tal. - No es otra cosa que un dado mas que debe ser interpretado! -
Ayuda a conocer el proceso pero no lo explica, y si intenta explicarlo... hace filosofía?

- Siempre con la idea de que hay una "línea" (barrena) entre trascendental y empírico! que llama "teorías híbridas" cuando intentan superarla

- también critica el "rebolamiento" de la relación con tigo mismo (Husserl & Habermas) yo-otro y otro-yo. (pero no explica su qué era mal!) 

Según Foucault = sica entre el "eu-ti" y el "fere-ti" = acordando a Sartre (?)

Dice = "dejando de ser incompatibles si pasamos al paradigma del entendimiento, hablando y operando, al entenderse frontralmente entre si sobre algo en el mundo, se abren movidos dentro del horizonte de su mundo de la vida común" (esto también a Husserl!); este permanece a espaldas de los implicados como un paradigma holístico, intuitivamente conciente, aprobatorio, indivisible - (está muy bien dicho, pero es Husserl y además se olvida de la otra cara que es el yo como unidad personal! = monada!)

(p. 355)

La situación de habla condituye el fragmento del mundo de vida - de...
de mundo de vida condituye un horizonte (p. 356) y obra una provisión de acten culturales! ... que sirven para interpretar ...

"- También la solidaridad de los grupos integrados atraves de valores y las compe tenias de los individuos (socializados)... pertenece al mundo de la vida -
Pero todo esto solo está presente en forma pre-reflexiva. (p. 356)!

En relativa una proyección "condituida teóricamente" - para poder considerar "la acción comunicativa" como "medio atraves del cual se reproduce" al mundo de la vida!
Habermas es un "re-conductor" - del mundo de la vida

- Tres funciones del "reproducir" son necesarias a la "recondición" del mundo de la vida:
- a) proselución de tradiciones culturales (historia) cores
 - b) integración de grupos atraves de normas y val = cohesión
 - c) socialización de la multi generación = perman

Todo esto está bien (y está en Husserl.) - (p. 356)

El mundo de la vida se reproduce en la medida en que se cumplen estas tres funciones = cultura, sociedad, persona

Fotocopia del cap. 11.
de "El discurso de la ~~razón~~ no ~~razón~~
Taurus, Madrid 1993. (1985)

(p. 351)

subteris:



Habermas: El discurso filos. de la modern.

cap. 11

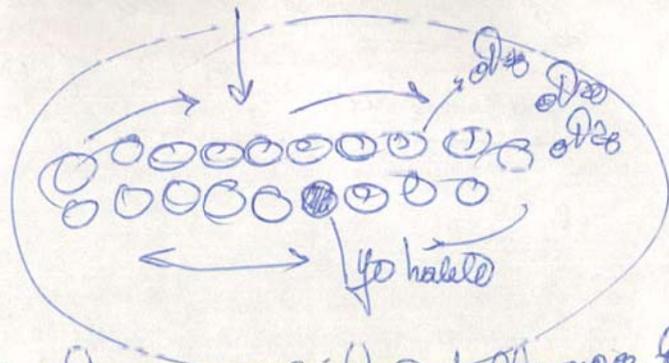
OTRA MANERA DE SALIR DE LA
FILOSOFÍA DEL SUJETO:
"RAZÓN COMUNICATIVA" VS. RAZÓN
CENTRADA EN EL SUJETO (= subjetivismo)

Comunicac ↔ 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 aporética 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

El nuevo "Paradigma" = ver el discurso



En la interacción del acto de habla ~~se~~ se
relación interpersonal = el mundo
acción: orientada al "entendimiento"

R/ = intencionalidad? ...
o de qui modo fino hay trabajo!

El error que Husserl se preocupa por la Metafísica y no
es cierto. La "filosofía primera" de Husserl no es
metafísica - es busqueda de fundamento - real!

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.

"en cambio"

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 irrebasable 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-

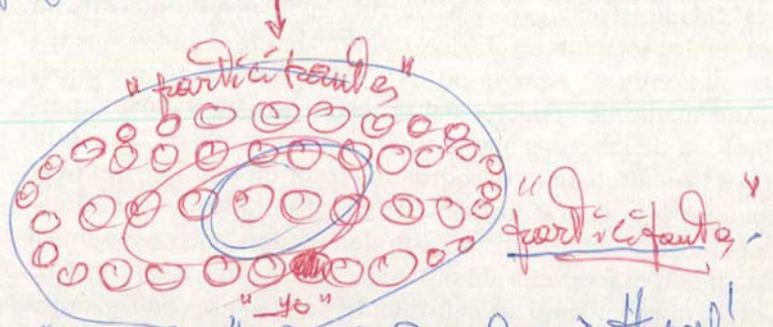
² Sobre el concepto de acción comunicativa, cfr. J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zum Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort 1984.

Hay 3 deblamados; el SUJETO que el critica. =

Y no hay ninguna otra posibilidad de descubrir lo que
para en uno y otro fino la experiencia vivida
que es "TODA" la experiencia, física y mental!

Este "recontar" es una palabra que no cambia la
realidad: es aceptable como expresión lingüística
y esta "comprensión" (= reconstrucción comprensión) no es
una reflexión?

Aquí está todo: uno habla y el otro lo condiciona
para él, = allí nace la relación interpersonal



Base: = el estudio de la conciencia → a la reconstrucción
y los participantes buscan las "reglas" -
y quién establece las reglas? R/ ellos mismos sin
saberlo?

Es un materialista que hace hincapié a la praxis merced a
la acción comunicativa! Es un empirismo no mecanicista → un
poco más sofisticado.

Plena "observación" - dominancia del yo de Husserl!
Es lo fuera del yo-natural!
ignora el yo crítico!

¿Habla de "entenderse" y qué es eso? obra de quién?
siempre la acción - orientada al "entenderse"!

En Husserl
El yo trascendental y el yo empírico son
uno y el mismo yo = solo dos dimensiones de la
misma persona! - Como dice "no hay mediación" ???

→ "No hay mediación entre" yo trascendental ???
y yo empírico ""

pero no hay nadie quien entienda? o auto mismo?
qué es el (yo) si no es sujeto?

Todo el resto es mero Husserl. El llama "tercera
persona" al "yo crítico" de Husserl, pero el yo crítico
no es una tercera persona porque sabe lo que hace
en el "yo natural" y lee en él todo lo que sucede
y en el otro lo que el otro de él.

como puede ser "individualmente" conocido, si nadie
indaga? qué es un individuo humano que no es yo?

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.

Lo que antaño competía a la filosofía transcendental, 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) pretórico 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, aporoblemático 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*, Frankfurt 1983, 29 ss.

La vida proporciona recursos a un contexto donde no hay
nadie!??

(20) Redoblamiento = La relación del yo con tipo mismo
no hace conciencia - lo inconsciente. Solo utiliza la capacidad
cognitiva - del pensamiento para reflexionar de
un modo auto crítico - transparente, abierto
hacia otros = el yo crítico! El verse a si mismo
no quita que sea el mismo "yo" - El ver el reflejo de otro
sobre uno mismo no es Redoblamiento sino "experiencia"

El mundo de la vida = es el mismo de Huxley!

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 *constituída 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 pseudoa priori 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*, Frankfurt 1982, 8 ss.

⁵ J. HABERMAS, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1982, 331 ss.

razón centrada en el sujeto
[razón comunicativa,

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 autocrítica 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 histórico

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 trascendedor 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

Danke, Kant & Heidegger!

INTROD a Habermas = John B. Thompson: Critical Hermeneutics, Cambridge Univ Press, NY, 1990 p-86

LENGUAJE

- Habermas sobre el lenguaje se basa en la distinción entre:

ACCION

DISCURSO

⇒ En el funcionamiento normal "de los juegos del lenguaje" — dominan las funciones de las ACTOS habla, encima de un fondo de consenso explícito e implícito, | el intercambio de actos de 5

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 Tübinga. 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*, Frankfurt 1983, 326.

⁹ Cfr. el excurso a la lección sobre Derrida, más arriba, págs. 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 *abrace 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 (*Vers-tand*) 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.

Los perdiçantes (superiores) } no aparecen como autores que producen - dominan situaciones
por medio de acciones } impetables -

o sino como productos de las tradiciones en su estado - y de
los grupos solitarios a que pertenecen - y de los procesos de socialización! (p. 356)

B. = el antiguo! como si un individuo fuera forzado a la tradición y la cultura

critica Kant Hegel Foucault
Habermas un "supremo acto de autorreflexión"
como puede ser autorreflexión si no hay
efecto?

TEÓRICO: (p. 364)

continúa la explicación de su
teoría

- a) No hay razón exclusiva de lo otro
- b) No hay dentro y fuera
- c) No hay poder absoluto



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 rememorativo 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 rememorativo pertenece al Ser mistificado, así también la genealogía pertenece al poder. El pensar rememorativo (*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.

"Substitución de paradigma" =

Es realmente la Med. Va

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 sacrificio 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 si 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,

Derrida, - 368 - Quattori, Deleuze,

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 siga 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

¿que siendo evolucionista! Qué importa lo que nos
separa de los animales? = Todo!

Cómo la función

[apelativa
expresiva
representativa

[son diferentes
en el
nombre!

Describe las diferentes posiciones
límites y predice amplíadas con tu
teoría de la
acción comunicativa

a) La semántica-verbal
le agrega "pragmática".

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 (*Vers-tändigung*) 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 cuestionarse 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.

b) la validez lingüística

se amplía con "las relaciones interpersonales"

c) la conciencia como saber objetivo

ampliada con la acción

¿cómo son los participantes? } = sujetos? ¿
como lo investigamos? ... } = objetos? ¿

entendemos su significado cuando conocemos las condiciones bajo las que puede ser aceptado como válido.

b) Pero si no sólo los actos de habla constataivos, 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 aesthetische Rettung der Modernität», en L. v. FRIEDEBURG, J. HABERMAS (eds.) *Adorno-Konferenz*, Frankfurt 1983, 138 ss.

7) El observador avanzado es eliminado
por la "razón. comunicativa".

El avanzamiento = producto de la Soledad?

Solo se puede hablar de culpa
en sentido "intersubjetivo" -

IV

Depende su posición

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 entrelazada 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

en Marx la idea de la praxis

No entiende a Shubz = no le trata de encasillarse
en una cultura y sino crear sentido propio!

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 permitirselo: 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 transcendentamente 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 actuaran 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 irrefragable, 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 horizonte, 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 excurso 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

¿quién la tiene? una comunidad ^{cc} ⁹ ~~no~~.

= se defiende de la atribución "idealismo"

Se encabulle asociando al mundo "de la vida"
(y esto es ~~thueserl~~)

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.

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.

Una vez : La Vida funda el acuerdo

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 sabientes y la necesidad 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 transcendental. 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*.

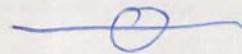
Pero la razón que opera en la acción comunicativa no está sólo sujeta a restricciones, por así decirlo, externas, situacionales; sus propias condiciones de posibilidad la obligan a ramificarse en las dimensiones del tiempo histórico, del espacio social y de las experiencias centradas en el cuerpo. Pues 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*, Frankfurt 1964, 20; cfr. también K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, Frankfurt 1966.

²³ H. BRUNKHORST, «Kommunikative Vernunft uns rächende Gewalt», *Sozialwiss Literatur-Rundschau*, cuaderno 8/9, 1983, 7 ss.

fondo, de solidaridades, y de habilidades adquiridas en el proceso de socialización constituye el contrapeso conservador contra el riesgo de disentiimiento en procesos de entendimiento que discurren a través de pretensiones de validez.

En tanto que recurso del que los participantes en la interacción nutren sus manifestaciones susceptibles de consenso, el mundo de la vida constituye un equivalente de lo que la filosofía del sujeto había atribuido a la conciencia en general como operaciones de síntesis. Ciertamente que estas operaciones generativas se refieren aquí no a la forma sino al contenido del entendimiento posible. Por tanto, el puesto de la conciencia trascendental fundadora de unidad vienen a ocuparlo formas de vida concretas. A través de las autoevidencias imbuidas por la cultura, de las solidaridades grupales mantenidas intuitivamente presentes y de las competencias de los individuos socializados, incluidas en la cuenta como *know how*, la razón que se expresa en la acción comunicativa establece una mediación con las tradiciones, las prácticas sociales y los complejos de experiencia ligados al cuerpo, todo lo cual se funde en cada caso en una totalidad particular. Ciertamente que las formas particulares de vida, que sólo aparecen en plural, no están sólo ligadas entre sí por un tejido de «aires de familia»; llevan también impresas en su seno las estructuras comunes de los mundos de la vida en general; pero estas estructuras generales sólo se imprimen en las formas de vida particulares a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, a través de la cual han de reproducirse. Esto explica por qué el peso de estas estructuras generales puede acentuarse en el curso de los procesos históricos de diferenciación. Ésta es también la clave de la racionalización del mundo de la vida y de la sucesiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno. Esta tendencia histórica puede también ayudarnos a explicar, sin recurrir a construcción auxiliar alguna de filosofía de la historia, el contenido normativo de una modernidad a la vez amenazada de autodestrucción.



Excurso sobre C. Castoriadis:
«La institución imaginaria»



El que el postestructuralismo encuentre seguidores, pese a, o precisamente por, su rechazo global de las formas de vida modernas, quizá se deba también a que los esfuerzos de la filosofía de la praxis por formular nuevamente el proyecto de la modernidad en la línea del pensamiento marxista hayan perdido credibilidad. La primera tentativa de una renovación de la filosofía de la praxis desde el espíritu de Husserl y Heidegger la emprendió el joven Herbert Marcuse; le siguió Sartre con su *Crítica de la razón dialéctica*; Castoriadis, con un peculiar giro lingüístico, ha dado a esa tradición un nuevo impulso. Su obra ocupa un puesto central en el círculo de esos planteamientos de filosofía de la praxis que desde mediados de los años sesenta se han venido desarrollando sobre todo en la Europa del Este, en Praga, Budapest, Zagreb y Belgrado, y que durante un decenio han animado las discusiones de la escuela de verano de Korčula. Castoriadis ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como *praxis* la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa.

También Castoriadis parte de la «contradicción» entre trabajo vivo y trabajo muerto. El capitalismo «para poder funcionar tiene que hacer constantemente uso de la actividad propiamente humana de los sometidos a él... y a la vez deshumanizar esa

Dice que * no se puede salir de todo paradigma
y evitar el "lecho" de la postmodernidad.
contra Derrida * el condado deconstruido se aparece p 368

Dice: para vencer a un paradigma hay que oponerle otro, pero la negación debe ser
"determinada" = desde dentro!
La extinción del sujeto ha conducido a la "mítica" luz de lo absoluto, es el estado,
verifinero shock!

"El trabajo de deconstrucción, tal y como afecta al paradigma es limitado por otro -
entonces la crítica al "lojo-caducismo occidental" tiene partido no como exceso, sino
como defecto" = determinada!

La que hay desde Nietzsche procede de manera deductiva ... (p. 369)
"El sujeto que se pone a sí mismo depende de un acontecer previo, anónimo y supra-
sujetivo" ...
"una diferencia brevedad de espera"

- Hay una "crítica - distinta" del logocentrismo (p. 369) - ¿verdad?
Es el de la ciencia? (desde Platón a Popper ...) ... "Solo la función lingüística
constituye un monopolio humano" (p. 370)

Análisis de los "actos del habla" - recuerda 3 componentes (en: Teoría del lenguaje)
(Wittgenstein)
1. proposicional = mención de estado de cosas
2. ilocucionario = establece rel. interpersonales
3. perlocucionario = expresa la intención del hablante.

"Consecuencias" de este análisis en:
a) la teoría del significado! de la fenomenología.
b) presupuestos ontológicos de la teoría de la comunicación = de los lingüistas fil. anal.
c) conceptos de racionalidad.
d) producir una "nueva orientación de la crítica de la razón instrumental."

Análisis cada una de estas consecuencias, polemizando con sus representantes
de cada una de estas direcciones - consecuencias -

y sugiriendo una ampliación:

a) a Fregg, Dummett, Davidson y Husserl -
Teoría del lenguaje "ampliada" de terminos pragmáticos (p. 371)
Lo hablado al "sido de hablar" con dos cuestiones:
a.1 el oyente pueda saber algo = la verdad
a.2 o se discute la relación del acto al contexto - actos
a.3 o la veracidad de la intención del hablante ...
(P. 370 lo que siendo una confrontación muy relativa! -)

b) Autón conceptualización demasiado estrecha! Enroscar!
El mundo hablado no excluye el mundo de la vida
patrones de interrelación normativamente fiables! - p. 372

c) Énfasis - si mismo: qué a racionalidad (p. 373) ← como Marx
Habermas fundamenta el concepto de PRAXIS (no solo el trabajo, sino sobre la
acción comunicativa (p. 380) } pero no sale del materialismo?!!!

d) El "ensallemiento" de la naturaleza (y la sociedad) objektivada,
y la autonomía (con acceso a fines) son momentos de decisión
que tienen "automatizado", frustra los entendimientos comunicativos.
La razón centrada en el sujeto = viene de un desgarramiento - usurpación.
Horkheimer y Adorno la estudiaron - Walter! = Foucault.
El potencial de la razón queda distorsionado en el curso de la "modernización
capitalista".

== Habermas = pretende contraponerle la acción comunic. (p. 378) "directamente
entreligada (a pesar de su carácter puramente procedimental) con el proceso de la
vida social, mercado hecho de que "en actos del entendimiento adoptan un papel -
de un mecanismo de coordinación de la acción". ← El tejido de acciones
comunicativas se alimenta de los recursos que pone a su disposición el mundo
de la vida (p. 375) -

La teoría de la acción comunicativa
Viene a ocupar el lugar que en Marx y el Marxismo tenía la "praxis social" o más revolucionaria fundada en la lucha de clases

ahora la acción-comunicativa se funda no en la praxis que no es
el trabajo (lucha de clase - operación de clase) sino acción comunicativa.

La razón en esta praxis social era situada históricamente, corporalmente - y ahora es
mediación con el "otro" (dice "su otro" ! p 325)
Será que es solo "otro tipo" de filosofía de la praxis? Que sustituye las relaciones de praxis
por las relaciones del "discurso"? Pero en discurso en qué se funda?

Andersson se aleja de la misma tarea: "entender la praxis-racional" (p. 326) una
razón concretizada en la historia, la sociedad, el cuerpo y el lenguaje -
La determinación de la praxis desde la fenomenología como proceso de mediación racional

- Aquí cita:
- Sartre = la hist. es proyectada y hecha por su sujeto entendimiento
 - Schütz = se encuentra en hechos normativos por de donde el subjetivismo
 - Kojève = su praxis es como orden objetivo de los filos. como
 - Merleau-Ponty = el sujeto se encuentra y sitúa en su cuerpo.
 - Plehnert = se encuentra "excentricam": en objeto en mundo cuerpo físico.

La filos. de la praxis no conduce a un cambio de "paradigma" | El sujeto dentro de un horizonte =
Certeza, modo de praxis creadora
Derrida = "acele" de la diferencia.

La teoría de la acción comunicativa no es un idealismo (?) R = por decir especies
de trascender límites temporales y locales y no es un materialismo? = por ser proceso!
institucional?
Obra = puede estar encerrado en un mundo producido por el proceso material? = una distin
de la materia?

R = las acciones institucionales están relacionadas con las comunicativas!
son ejecuciones de fines ligadas a los planes de otros! (p. 381) y trasciende de los
"proyectos del individuo"!!! - pero quién determina a quién?
Siempre es una "acción - orientada al individuo", (esto no se ve nada claro!)
La reproducción simbólica de la vida (modo de la vida) está "relacionada" institucionalmente
con la producción material! (p. 381) (R = cómo se distingue de
una "superestructura" marxista?!) No es simplemente una bipolaridad?
Obra como no será "fuerza de ser"? R = por ser una "razón encarnada"! en los
planes (palabra de Habermas) de la "acción comunicativa".

Habermas se defiende: no es ni materialista y ni idealista!

La práctica cotidiana = valider susceptible de crítica
tiene un "momento trascendente" = campo toda "provincialidad".
una práctica ligada al contexto -!
Los proyectos prácticos llevan también un momento de incondicionalidad.
(R = debe dar el sujeto = monada!) (p. 382)

El mismo espacio y tiempo está valider!
La reflexión pre-lingüística no es afectada por el sujeto = queda fundamentada
por la estratificación de acción y discurso (= lógica?) inscrita en
la acción comunicativa.

La relación del "hablante" - con el mundo queda mediada por la
relación realizativa (performativa) con un delinador.

Tercera comparación de lo ideal con lo real (p. 383)

La interrelación entre el control de justificación = valider y control de desacuerdo = fenomeno.
no se compara del todo

(p. 383-84) = En la vida de la fil. siempre hubo el doble impulso!

"Pero el paradigma dialéctico tomó a su servicio la fuerza subversiva del materialismo para soportar una falsa alternativa" (p. 384)

- La teoría de la acción comunicativa "se manifiesta en la dialéctica del hacer y no hacer] inserta en la dialéctica de [entendimiento logrado y de entendimiento fallido]

- Hace valer en la fuerza de vinculo que posee [el entendimiento intersubjetivo] y el reconocimiento ético]
consecuencia de un modo de vida común" (p. 384)

El mal, el engaño, el error = son formas de "razón pervertida" (p. 386)

El pecado de leer con Yahvé - continúa ya en germen la dialéctica de la teoría

- ser fieles
- romper el pacto

Peirce y Mead - = la teoría de la acción comunicativa = conecta con la teoría pragmática.

- la participación de Dios en la acción comunicativa del sujeto desde lo que es el peccatum del sujeto es la "conciencia en general."
= formas de vida concreta ocupan el lugar de la "conciencia trascendental."
(p. 386)

Habermas =

Cap. —

12

el contenido normativo de la Modernidad (p. 392)

La posición contraria a la "modernidad" — Dialectica negativa
 — genealogía
 — deconstrucción

Voluntad con la descontentada — que elimina el sujeto —

Se enfrentan a las "categorías" en las que se formó el "hombre moderno" y que hoy se pone a la base de la construcción de los TEXTOS.

Es el precio que pagan. — | No puede ser clarificado ni como ciencia ni como filosofía ni como teoría jurídica, ni liberal, ni este Oficio de pensar religioso — cualquiera que sea

Araucaria — Heidegger = reclama verdad por lo que dice — paradójico
 — Foucault = no sea consecuencia de sus mercedades contradicciones
 — Derrida = duda la necesidad de fundamentar
 — Heidegger = funda lo lógico con lo retórico

Se produce una dimensión de cosas incompatibles! una amalgama que espugna el análisis. No se pueden ni tratar como contradictoria —

Los temas "discurso carencia de ubicación" — una crítica autorreferencial — tiene su origen en todas partes — y en ninguna! — la reduce "inmanente" de toda interpretación que quiera competir con ella (p. 398)

El oponente "ha mal entendido el "juego del lenguaje" — ha cometido un error categorial... —

— se dejan querer por "intuiciones normativas" — que apuntan mucho más allá de una oposición de la "razón" de la que se libera (p. 393)

En) califican la "modernidad" — como — forma de vida, caracterizada por el control técnico totalitaria — encarnada de sometida a relaciones de poder

si se impiden en una degradación | a vulneraciones inevitables por su complejidad o por abuso ocultas que lleva en sí la imagen de interdependencia no

ninguna. lo que Hegel insinúa con su "totalidad-ética" —

3) Manejan así: conceptos | ser | poder | lo no-identico
 una crítica (vacua) que remite a experiencias | diferencias | —
 artísticas!

¿Qué valores afirma? — R/ = } la gratia
 } la iluminación | el erroramiento ético
 } la integridad corporal

el cumplimiento de deseos | con los que "usan" —
 sus intenciones indulgentes

Estos no son suficientes para justificar — una vida no "menos cabada!"
 — una praxis
 — que no solo se concilien con la naturaleza.

la interna! (p. 398)

Hay una captura auto → fundamentos normativos declarados
 una deproporcion → " de que en realidad se hace uso!
 que se funda en el rechazo (no-dialectico) de la subjetividad!
 (p. 399)

Con esto destruido =

- a) la relación con los mitos objetualizada (consec. degradante!)
- b) pero también = construcción que lleva consigo la subjetividad
 - b.1 promesas no cumplidas (en la modernidad - fase)
 - b.2 posibilidad de una praxis autoconciencia

en que la autodeterminación es solidaria de toda y (p. 399)
 puede conciliarse con la autorrealización auténtica
 de cada uno (y esto sería la Deus de Habermas - Nancy)

— Rechazar lo que la modernidad pretende por:
 — autodeterminación — autoconciencia — autorrealización — crítica manejada
 — entropía paterna — reconciliación — destrucción manejada
 — reproches — desperdicio — Max Weber y Lukács

= para se cultivan experto como — entropía paterna — reconciliación — destrucción manejada
de la autenticidad social — reproches — desperdicio — Max Weber y Lukács

han destruido los "conceptos" que formaban mantener separados esto
 { ilustración | conciencia | fuercas de producción | autorrealización expresiva
 { manipulación | inconciencia | fuercas de destrucción | desublimación reproches
 { efecto perjudicial de la teoría | verdad | parecen ahora!
 { efecto destruidora " " | ideología | fundidos en una
 = amalgama — (p. 399) —

Habermas - se calcula que sus esquemas de operaciones dialécticas han sido desvirtuados y
destruidos, densificados y tocados que ya no hay oposición ni contradictos —
 se muestran insensibles al "contenido" de la modernidad cultural y social (p. 399)

todo se reduce a una "victoria a la razón!" (p. 400)

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
 VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
 TELS : 692151 AL 55 - 692621 AL 25 - 692751 AL 35
 GUATEMALA, C.A.
 CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
 INTEGRACION
 CULTURAL



Jürgen-Habermas "El discurso de la modernidad"
S. Taurus, Madrid (1985) 1993.

simétrica: el sentido de una manifestación no prejuzga el que en la praxis intramundana, en la praxis de apropiación del mundo, se cumplan o no las condiciones de validez y pueda o no resolverse sobre las correspondientes pretensiones de validez. La praxis social está lingüísticamente constituida, pero también el lenguaje, a través de esa praxis, ha de acreditarse en el enfrentamiento con lo que nos sale al paso dentro del horizonte por él abierto. Ahora bien, si la apertura del mundo y la praxis acreditadora en el mundo se presuponen mutuamente, las innovaciones creadoras de sentido están tan entrelazadas con procesos de aprendizaje y ambos a su vez tan anclados en las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento, que la reproducción de un mundo de la vida se cumple siempre también gracias a la productividad de quienes a él pertenecen.

(Discurso de la modernidad)

Cap. 12

« EL CONTENIDO NORMATIVO DE LA MODERNIDAD »

como construir una sociedad con la acción comunicativa — justa y humana

I Pedazo a la crítica desarticulada de los deconstructores.

La crítica radical de la razón paga un alto precio por su adiós a la modernidad. En primer lugar estos discursos ni pueden ni quieren dar razón del lugar en que se mueven. Dialéctica negativa, genealogía y deconstrucción se sustraen por igual a aquellas categorías conforme a las que, de forma en modo alguno casual, se diferenció el saber moderno y que nosotros ponemos hoy a la base de nuestra comprensión de los textos. No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte. Al propio tiempo, se oponen a todo retorno a las formas de pensamiento religioso, ya sean dogmáticas o heréticas. Y así, se da también una incongruencia entre estas «teorías» que sólo entablan pretensiones de validez para inmediatamente desmentirlas, y la forma de su institucionalización en el ámbito de la ciencia. Se da una asimetría entre el gesto retórico con que estos discursos pretenden ser los entendidos, y el tratamiento crítico a que institucionalmente son sometidos, por ejemplo en el marco de un curso en una universidad. Cuando Adorno, de forma paradójica, reclama validez veritativa para lo que dice; cuando Foucault se niega a sacar consecuencias de sus manifiestas contradicciones; cuando Heidegger o Derrida eluden la obligación de fundamentar acogiéndose a lo esotérico o a una fusión de lo lógico con lo retórico — en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis

científico «normal». Poco cambian las cosas cuando desplazamos todo ello, cuando mudamos de sistema de referencia y ya no tratamos esos mismos discursos como ciencia o filosofía sino como literatura. El que la crítica autorreferencial de la razón, efectuada en discursos carentes de toda ubicación, tenga, por así decirlo, su asiento en todas partes y en ninguna, la vuelve casi inmune contra toda interpretación que quiera competir con ella. Tales discursos tornan movedizos los cánones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir todavía a un último argumento, a saber: que el oponente ha malentendido el sentido del juego de lenguaje de que se trata, que en su *forma* de responder ha cometido un error categorial.

También en otro respecto son afines entre sí estas variantes de una crítica de la razón, vuelta sin miramiento alguno contra sus propios fundamentos. En efecto, todas ellas se dejan guiar por intuiciones normativas que apuntan mucho más allá de aquello a que pueden dar acomodo en lo «otro de la razón» que indirectamente evocan. Ya se describa la modernidad como una forma de vida cosificada y explotada, como una forma de vida integralmente sujeta a control técnico, o como una forma de vida totalitariamente hinchada, integralmente sometida a relaciones de poder, homogenizada, encarcelada, las denuncias vienen inspiradas siempre por una especial sensibilidad para vulneraciones que resultan invisibles por su propia complejidad o para abusos que se ocultan bajo formas sublimadas. Esta sensibilidad lleva inscrita la imagen de una intersubjetividad no menguada, la misma imagen que el joven Hegel había tenido en mientes al desarrollar su concepto de totalidad ética. Con los anticonceptos que son el Ser y la soberanía, el poder, la diferencia y lo no idéntico, introducidos siempre en fórmulas vacuas, esta crítica remite ciertamente a experiencias estéticas; pero los valores que de ellas deduce, los valores de que explícitamente hace uso, cuales son la gracia y la iluminación, el arrobamiento extático, la integridad corporal, el cumplimiento de deseos y la intimidad indulgente, no bastan en modo alguno a cubrir la letra de cambio moral que también estos autores, tácitamente, libran a cargo de una vida y de una praxis no menoscabadas, que no sólo reconcilien con la naturaleza interna. Entre los fundamentos normativos declarados y los fundamentos normativos de que en realidad se hace uso se da una desproporción que tiene su explicación

en el rechazo adialéctico que se hace de la subjetividad. Junto con este principio de la modernidad, no solamente se están rechazando las degradantes consecuencias de una relación consigo mismo objetualizada, sino también otras connotaciones que, como promesa no cumplida, en otro tiempo la subjetividad llevaba también consigo: la perspectiva de una praxis autoconsciente, en que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno. Se está rechazando, precisamente, lo que la modernidad, al tratar de cerciorarse de sí misma, pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización.

Este totalizador rechazo de las formas de vida modernas explica también otra debilidad de estos discursos: interesantes en lo fundamental, permanecen indiferenciados en sus resultados. Los criterios conforme a los cuales Hegel y Marx, y todavía Max Weber y Lukács, habían distinguido entre los aspectos emancipatorio-reconciliadores y los represivo-desgarradores de la racionalización social, están ya gastados. Pero mientras tanto la crítica ha abordado y destruido también los conceptos que hubieran permitido mantener separados esos aspectos para tornar visible su entreveramiento paradójico. Ilustración y manipulación, consciente e inconsciente, fuerzas de producción y fuerzas de destrucción, autorrealización expresiva y desublimación represiva, efectos garantizadores de la libertad y efectos destructores de la libertad, verdad e ideología —todos estos momentos parecen ahora fundidos en una amalgama. Y no es que, aunque reluctantes a ello, queden asociados en plexos funcionales de carácter catastrófico —como involuntarios cómplices en un proceso contradictorio que discurriese a través de la propia pugna de los adversarios. Las diferencias y contrastes están ahora tan socavados, e incluso demolidos, que la crítica, en el chato y descolorido paisaje de un mundo totalmente administrado, totalmente sometido a cálculo, integralmente transido por relaciones de poder, ya no puede distinguir contrastes, matices ni tonalidades ambivalentes. Ciertamente que la teoría adorniana del mundo administrado y la teoría foucaultiana del poder son más feraces y sencillamente más informativas que las explicaciones que Heidegger o Derrida dan acerca de la técnica como «Gestell» o acerca de la esencia totalitaria de lo político. Pero todos ellos se muestran insensibles para el contenido, asaz ambivalente, de la modernidad cultural y social. Esta nivelación se hace también

— Crecen de aplicación a la práctica cotidiana! (p 400)

como habían sido enfocados por el [pragmatismo —] dieron un rango epistemológico
la fenomenología — e la categorías de la
la filosofía hermenéutica — acción cotidiana

Con Dilthey se han fijado en lo extraordinario —
descubren la práctica ordinaria que Marx había considerado como el lugar donde
el contenido racional de la filosofía había de estar!

SU TEORÍA

— Contraponen la "acción comunicativa" → en que "el momento creativo de la constitución
lingüística — y los momentos cognitivos instrumentales — prácticos morales — y epistémicos — de las funciones
— lingüísticas = intramundanas —
— relación interpersonal — y expresión subjetiva —
≡ forman un SÍNDROME
unos con otros = constituyen

Las "esperas de valor" se separan en la modernidad — en dos líneas:

1) Apertura al mundo → arte, literatura, crítica al gusto.

2) Aprendizajes intramundanos → pasajes de resolución de problemas
especialización en cuestiones de verdad y de justicia!

En la formalidad | debe haber → arte y crítica deber
ciencia y filosofía moral

se han dejado de la comunicación cotidiana!

se aplicaron a producir una única función del lenguaje! (p 400)
un solo efecto de validez!

— A pesar de ello, fenómeno no se deben "achacar" a una razón — decaída! por ser
centrada en el sujeto! = una dictadura del sujeto como la imaginó Nietzsche (p 401)
que no da abasto a sus propias pretensiones! —

Hay 3 fenómenos a considerar:

- la causa excluyente (que debe eliminarse por experiencias educativas) a la que le
producido estas experiencias; como la ciencia y la moral!!!
- la modernidad cultural ha producido un incremento de saber = con la
crisis en discursos de moral, discursos de justicia de gusto...
- solo un intercambio arte; { estos sistemas de saber (= superestructuras)
— y los sistemas de prácticas individuales
pueden decidir acerca de los verdades de cada abstracción &
refleja en otras estructuras sobre la vida! (p 401) Vesp

El SÍNDROME que es la vida cotidiana = se presenta como < praxis | arte,
Hay separación entre saber especializado | no está mediado el trasplante | moral,
espera pasiva — fulgurante

No hay correlación
adrede → autonomía lógica del sistema del poder!
y mundo de la vida - contexto del mundo! → ¿uno o el otro? (p 401)

→ Es saber especializado - una alta pretensión de validez + referente solo
→ la valores práctica cotidiana - y desequilibra la infraestructura comunicativa (porque no tiene en cuenta el contexto!)

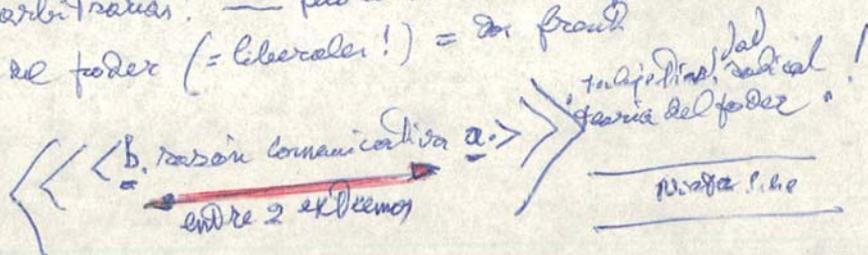
Conduce a una alienación, centrifugación, moralización de determinados ámbitos! como se ve en la diversidad de culturas tecnológicamente más impuestas - expresiones
- Ej: reformas - impuestas desde la esfera tecnológica } = culturas de expertos
movimientos - fundamentalistas! (p 401) } normas = culturas de la cotidianeidad
la racionalización social - produce agudas paradojas (p 402) - configuración de la práctica comunicativa cotidiana = Esta es la imagen de un mundo de la vida ambigüamente racionalizado!

Efecto = de una crítica radical de la razón! crítica nihilista! no tiene en cuenta diferencias!
produce descripciones alternativas! quiere ser intenciones normativas!

Contr = Debe desarrollarse desde la práctica racional que la vida cotidiana lleva en su seno!

RAZÓN-COMUNICATIVA = es un concepto que va más allá de una razón centrada en el sujeto (p. 402) un lugar de las paradojas de y relaciones autorreferenciales de la crítica a la razón! = arbitrarias! - pero evita el origen opuesto de la "filosofía del sujeto" y la teoría del poder (= liberales!) = de frente

Definición del sujeto de condiciones se espejo de la razón "estructuralista"



→ A la base de la acción comunicativa, al parecer hay una "Razón Comunicativa"!!
- cómo a la base de la acción instrumental hay una "Razón Instrumental"?

"entre doble frente" → dificulta la rehabilitación del concepto de razón! debe cuidar de ambos lados!
(a) evitar que sean centrado en el sujeto = acción instrumental que no puede defender su
ambigüedad = coacción sin coacción!

(b) evitar los riesgos de totalitarismo, razón instrumental
razón "inclusiva" que todo lo incorpora y borra las diferencias!

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HICMOCDA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
GUATEMALA, C.A.
CARTEL UNILAND
TELEFONO: 692151 AL 55 - 6922621 AL 55

DEPARTAMENTO DE INTEGRACION CULTURAL
URL

sentir en la comparación diacrónica de las formas de vida modernas y premodernas. Apenas se toma nota de los altos costes que (en las dimensiones del trabajo corporal, de las condiciones de vida material y de las posibilidades de elección individual, de la seguridad jurídica y de la ejecución de las penas, de la participación política, de la formación escolar, etc.) hubo de pagar antaño la masa de la población.

No deja de ser curioso que en estos planteamientos de crítica a la razón no esté previsto lugar alguno para la práctica cotidiana. El pragmatismo, la fenomenología y la filosofía hermenéutica han otorgado rango epistemológico a las categorías de acción cotidiana, habla y convivencia. Marx había destacado incluso la praxis cotidiana como el lugar en que el contenido racional de la filosofía habría de verse en formas de vida de una sociedad emancipada. Pero Nietzsche enderezó hasta tal punto la mirada de sus sucesores hacia los fenómenos de lo extraordinario, que éstos apenas si echan ya un despectivo vistazo sobre la práctica cotidiana dejándola de lado como algo derivado e inauténtico. En la acción comunicativa, como hemos visto¹, el momento creativo de constitución lingüística del mundo forma un síndrome con los momentos cognitivo-instrumental, práctico-moral y expresivo de las funciones lingüísticas intramundanas de exposición, relación interpersonal y expresión subjetiva. En la modernidad, a partir de cada uno de esos momentos se han diferenciado «esferas de valor» —a saber: por un lado, sobre el eje de la apertura del mundo, el arte, la literatura y una crítica especializada en cuestiones de gusto, y por otro, sobre el eje de los procesos de aprendizaje intramundanos, discursos resolventes de problemas, especializados en cuestiones de verdad y de justicia. Estos sistemas de saber que son el arte y la crítica, la ciencia y la filosofía, el derecho y la moral se han alejado tanto más de la comunicación cotidiana cuanto más estricta y unilateralmente se aplican a su tarea de proveer a una sola función del lenguaje y a un sólo aspecto de validez. Pero no por esa abstracción pueden considerarse ya per se como sintomáticos fenómenos de caída característicos de una razón centrada en el sujeto.

Para el nietzscheanismo la diferenciación entre ciencia y moral significa el proceso de formación de una razón que usurpa,

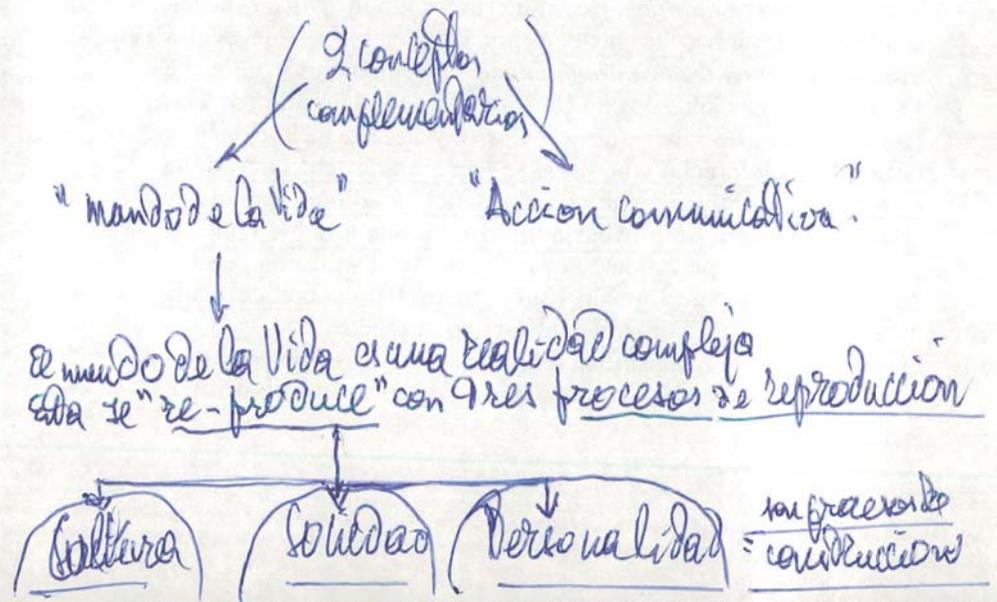
¹ Cfr. más arriba, pág. 247 ss.

a la vez que ahoga, la fuerza poético-abridora de mundo que posee el arte. La modernidad cultural le aparece como un reino del terror, caracterizado por los rasgos totalitarios de una razón centrada en el sujeto, que estructuralmente no da abasto a sus propias pretensiones. Pero en esta imagen no figuran tres hechos bien simples. Primero, la circunstancia de que esas experiencias estéticas a cuya luz ha de desenmascarse la verdadera naturaleza de esta razón excluyente, son debidas al mismo proceso de diferenciación que la ciencia y la moral. Segundo, el hecho de que la modernidad cultural debe también a su escisión en discursos especializados en cuestiones de moral, en cuestiones de justicia y en cuestiones de gusto un incremento de saber, que difícilmente puede ponerse en tela de juicio. Y por último y sobre todo, el hecho de que sólo las modalidades del intercambio entre estos sistemas de saber y la práctica cotidiana pueden decidir acerca de la cuestión de si las ventajas que cada abstracción comporta reobran destructivamente sobre el mundo de la vida.

Desde el punto de vista de estas distintas esferas culturales de valor el síndrome que es la vida cotidiana se presenta o como «vida», o como «praxis», o como «eticidad», a las que se oponen o el «arte», o la «teoría», o la «moral». Sobre los específicos papeles mediadores que pueden jugar la crítica y la filosofía ya hemos hablado en otro contexto. A la crítica la relación entre «arte» y «vida» se le presenta tan problemática como a la filosofía la relación entre «teoría» y «praxis» o la relación entre «moral» y «eticidad». El trasplante no mediado del saber especializado a las esferas privadas y públicas de la cotidianidad puede, vistas las cosas desde un lado, poner en peligro la autonomía y la lógica interna de los sistemas de saber, y, vistas las cosas desde el otro, vulnerar la integridad de los contextos del mundo de la vida. Un saber especializado en una sola pretensión de validez, al percutir, sin prestarse atención al contexto, sobre toda la latitud del espectro de validez de la práctica cotidiana, desequilibra la infraestructura comunicativa del mundo de la vida. Acometidas sub-complejas de este tipo conducen a la estetización o a la cientificación o a la moralización de determinados ámbitos de la vida y provocan efectos, de los que las culturas expresivistas, las reformas impuestas tecnocráticamente y los movimientos fundamentalistas proporcionan ejemplos bien drásticos.

Pero con estas referencias a la complicada relación entre las culturas de expertos y las culturas de la cotidianidad no se han

infraestructura!



La filosofía de "la praxis" pretende derivar de la "praxis social" los contenidos de una teoría normativa encarnada en la praxis social - (Grenier?)
 Marx?

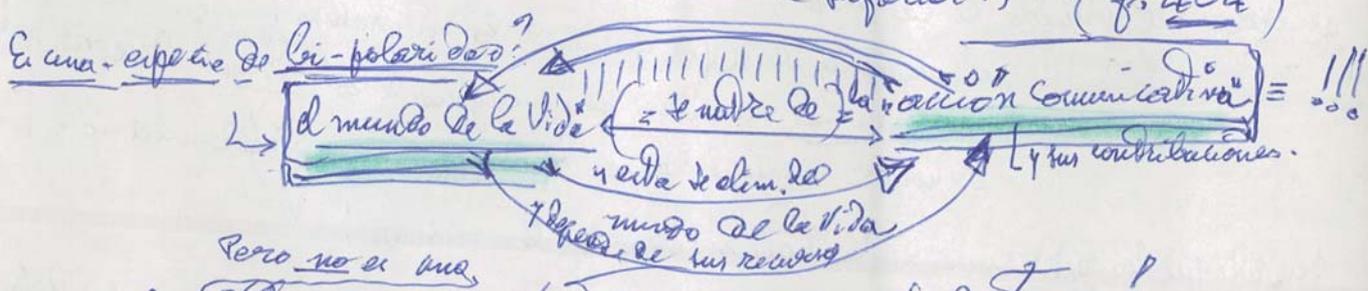
Ahora, se sustituye el concepto de praxis social el de acción comunicativa (p. 402) Cambia la perspectiva de totalidad? - Esta pregunta se supone la contesta en la teoría siguiente -

II^o
 Dice que para Marx la praxis social es "mediadora" entre individuos (naturaleza subjetiva) y la cooperación social - de naturaleza externa! = objetivada: en el horizonte de una "naturaleza-en-sí!" - Es un proceso irregular (ajudo, naturaleza subjetiva, naturaleza en-sí) que permite la expropiación de las fuerzas.
 el proceso de automediación de la naturaleza, escape a la auto-realización de los sujetos activos que interviene (p. 403) NB. at. a la utopía !!!
 Dos procesos de auto-generación! =

Esta teoría funda el trabajo y la naturaleza (p. 403) - Es un pensam. Totalitario que Marx derivó de Hupel.

Habermas } = la praxis social no es pensada como "proceso de trabajo"! = Marx alternativa
 se introducen 2 conceptos } "mundo de la vida" = en la esfera de producción
 de acción comunicativa! en la esfera de superestructura?

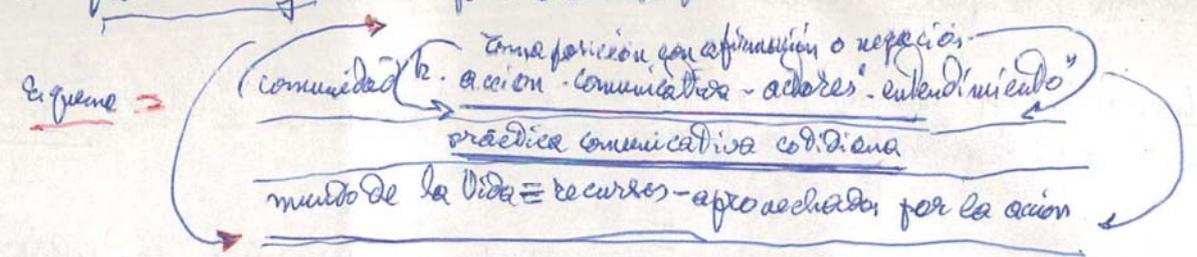
Que sucede? se introduce una diferencia entre determinaciones (?).
 Ninguna de ellas queda "suprimida" (como momentos praxi que se pierden en una unidad superior!) - (p. 404)



Pero no es una regeneración a partir de sus propios productos -!
 No se borra la diferencia! como sucede en Marx (praxis) y en la filosofía de la reflexión! (Habermas?) (p. 404)

Hay 2 cosas derivadas de Husserl } a) el lebenswelt
 b) la polaridad de términos contrarios y subalternos
 Esta diferencia (al contrario se ahonda) = vive en la medida en que la "reproducción del mundo de la vida no es solo "recibida pasivamente"

por el "medio" de la "acción - situación de entendimiento" (= filosofía) - Al contrario
 - "empieza a quedar a cargo de las operaciones interpretativas de los actores"



"Toma posiciones" que son el "reflejo" de la práctica comunicativa cotidiana. - ellas no deciden de un
 La teoría - crítica!
 acuerdo - normativamente adecuado = sino que hablan de "los procesos operativos de interpretación"
 de los últimos "implicados" (+ 404) ? = (¿qué quiere decir implicados? son acciones o pautas?)

Son los procesos que determinan la acción, o los individuos? = qué quiere decir cooperación?
 - No existe una unidad entre "formas de vida concretas = TOTALIDADES" y "estructuras generales del mundo de la vida" ? en plural



no fueran quedados en globales en una "super - Totalidad" -
 NB entonces como termina el proceso dialéctico (+ 404)

Hay un proceso de abstracción, que produce la "focalidad y la dispersión" y los contenidos
 de los "mundos de la vida", "particulares" se separan cada vez más netamente de las "estructuras
 generales" del mundo de la vida! - [¿se separan también entre sí? en el proceso?]

se habla se eleva por encima de la naturaleza?
 la distancia aumentan pero ninguno de los "actos" desaparece!
 el hombre continúa hacia la dispersión y diferenciación, a

pensar de que los materiales de la naturaleza son los mismos!

el mundo de la vida se articula (y se expresa por) los ACTOS del habla! con sus diferentes

- componentes:
1. componente proporcional
 2. componente de cultivo
 3. componente intencional
- componente de cultivo -

en la cultura y spicidad
 3. la personabilidad (+ 405)

Define la cultura: - como cultura al acuerdo de saberes del que se proveen los
 org. - al entenderse (entre sí) en la acción comunicativa
 sobre ellos - y se proveen de interpretaciones

tocado todavía en absoluto las profundas paradojas de la racionalización social. Pues éstas se cifran en una cosificación sistémicamente inducida de la práctica comunicativa cotidiana, sobre la que volveré después. Pero bastan estos primeros pasos, basta introducir estas elementales diferenciaciones en la imagen del mundo de la vida ambiguamente racionalizado de las sociedades modernas para percatarse del problema de que quisiera ocuparme en esta última lección.

A la crítica radical de la razón sólo se le pueden echar en cara su carácter nivelador y las desdiferenciaciones que practica en la imagen de la modernidad, recurriendo a descripciones alternativas que por su parte estén guiadas por intuiciones de carácter normativo. Y si no ha de permanecer arbitrario, este contenido normativo ha de poder obtenerse y justificarse a partir del potencial de razón que la propia práctica cotidiana lleva en su seno. El concepto de razón comunicativa que de forma muy provisional he introducido en otra parte y que apunta más allá de la razón centrada en el sujeto, tiene como fin sacarnos de las paradojas y nivelaciones en que, por su carácter autorreferencial, se ve envuelta la crítica radical a la razón; pero por otra parte tiene también que poder afirmarse contra el enfoque rival que representa esa teoría de sistemas que deja de lado la problemática de la racionalidad en general, se despoja de *todo* concepto de razón como de una camisa de fuerza viejoeuropea y, con no poca ligereza, hace suya la herencia de la filosofía del sujeto (y también la «teoría del poder» del más rotundo adversario de esa filosofía). Este doble frente convierte la rehabilitación del concepto de razón en una empresa doblemente arriesgada. Esa rehabilitación ha de cuidarse muy bien por ambos lados: ha de guardarse de volver a caer en las trampas del pensamiento centrado en el sujeto, que no consiguió mantener libre la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza a la razón, y ha de huir, así de los rasgos *totalitarios* de una razón *instrumental* que convierte en objeto todo cuanto le rodea e incluso a sí misma, como de los rasgos *totalizantes* de una razón *inclusiva* que todo se lo incorpora y al final acaba triunfando como unidad sobre toda diferencia. La filosofía de la praxis quiso extraer los contenidos normativos de la modernidad de una razón encarnada en el acontecer mediador que es la praxis social. ¿Cambia la perspectiva de totalidad que el concepto de praxis social lleva inscrita

cuando la categoría de trabajo social se sustituye por la categoría de acción comunicativa?

II

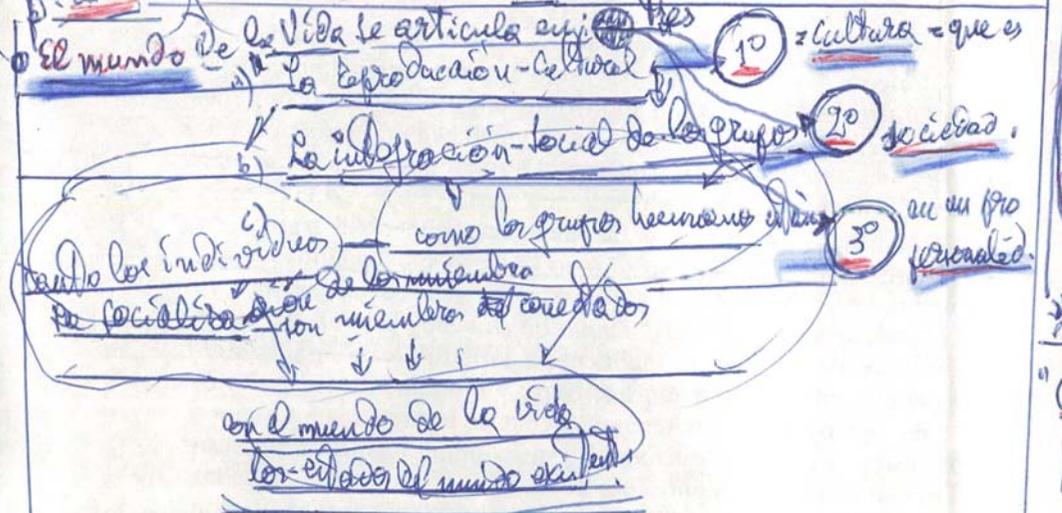
Superación de la base marxista
y el rescate de individuo

Según Marx la praxis social abarca las dimensiones del tiempo histórico y del espacio social y establece una mediación entre la *naturaleza subjetiva* de los individuos implicados en la cooperación social y la naturaleza externa, *objetivada* en intervenciones mediadas por el cuerpo, y ello en el horizonte de una *naturaleza en sí*, englobante, que incluye también en el cosmos a la historia de la especie. El proceso de mediación que es el trabajo se refiere, pues, a la naturaleza bajo tres aspectos distintos —a la naturaleza subjetiva que cada individuo *vive* como suya, a la *naturaleza aprehendida en actitud objetivante y elaborada* en los procesos de trabajo, y finalmente a la naturaleza en sí, *presupuesta* en el trabajo como horizonte y fundamento. El trabajo, como hemos visto en la tercera lección, se interpreta en términos de estética de la productividad y se entiende como un proceso circular de extrañamiento, objetualización y reapropiación de las fuerzas del propio ser. Según esto, el proceso de automediación de la naturaleza recoge en sí la autorrealización de los sujetos activos que intervienen en él. Ambos son procesos de autogeneración; se producen a sí mismos a partir de sus propios productos. Del mismo modo, la sociedad que surge de esta praxis es entendida como producto de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción creadas en ella y por medio de ella. La concepción básica de la filosofía de la praxis obliga a acabar absorbiendo en la totalidad de un proceso de reproducción referido a sí mismo los momentos inicialmente distintos y referidos el uno al otro que son el trabajo y la naturaleza. Al final es la propia naturaleza la que se reproduce a sí misma a través de la reproducción del sujeto en gran formato que es la sociedad y de la reproducción de los sujetos activos en ella. Tampoco Marx logró sustraerse al pensamiento totalizante de Hegel. Las cosas cambian si la praxis social no es pensada primariamente como proceso de trabajo.

Con los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida, que se complementan el uno al otro, se introduce una diferencia entre determinaciones que —en contra de lo que acae-

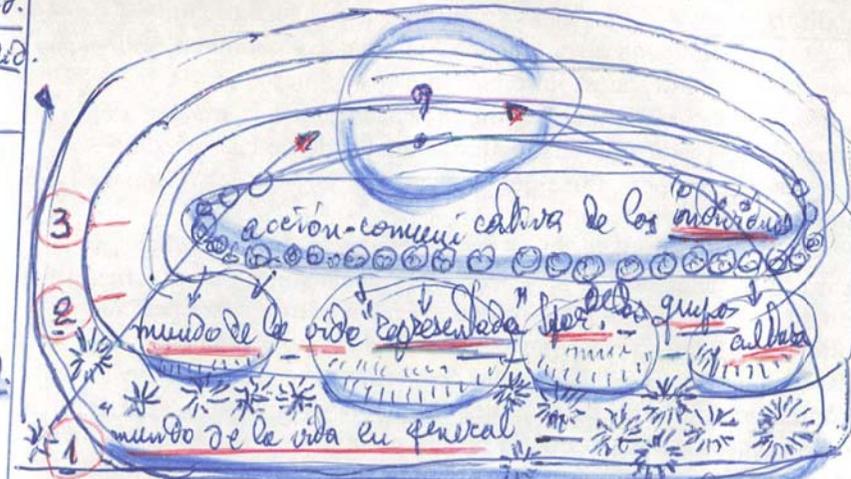
Hay: } 3 niveles = individuo, sociedad, mundo de la vida
 } 3 procesos de reproducción: 1) cultural / indagar del sujeto / socialización
 cultura / sociedad / individuo.

(404) (continúa!) = Tres procesos de reproducción = personalidad
 p. 405



- 1) Cultura = el saber de los agentes - quienes en la acción comunitaria se le calienta sobre el sentido!
 - 2) Sociedad = los ordenes legitimos en que los agentes al establecer relaciones intersubjetivas extraen solidaridades!
 - 3) "personalidad" = capacidad de hablar y actuar y de afirmar su propia identidad (?)
- NB: no solo se afirma se construye sobre la base de elementos culturales y experiencias.

Los niveles no se borran en una totalidad abstracta y marginada! se convierten.
 Puntos de elección



"COMPONENTES"

1 individuo = acción comunicativa

2 grupo = representan el mundo de la vida

3 totalidad = Unidad global de grupos?

o 3 niveles

no quiere eliminar el sujeto

"El proceso circular" da el mundo de la vida a los individuos y la sociedad.



Los niveles estructurales del mundo de la vida se hacen "fiables" gracias a los correspondientes procesos de reproducción y esto - a su vez - por los aportes de la acción comunicativa.

Car. **12** El contenido "normativo" de la Modernidad. (v. Ed. curso fil. de la modernidad.)
 de "El discurso ..." **I** (p. 392)

Después de una larga inactiva polémica contra la "condemnation" de la "razón regulativa" y la "falsificación" moderna - parece exponer nuevamente la tesis de la "acción-comunicativa" (p. 403 final)

→ **II** (404-411) = Expone la TEORIA II
 - Condición a = Merit = dimensión del tiempo histórico y apoyo social.
 { praxis social establece una mediación entre naturaleza subjetiva de los individuos y naturaleza externa, objetiva en el horizonte de una naturaleza "en sí"
 - Hab: [la "acción-comunicativa" y el mundo de la vida] (p. 404)
 con eso se introduce entre "diferencias" que no pueden suprimirse!!

No hay una unidad superior! Es cierto que una te nutre de la otra!
 Pero ese modelo circular no debe representarse como una "auto-generación".
 No se puede otro vez "hipótesis ser - el proceso" (p. 404):

la diferencia entre los dos no se anula "se abonda"! en la medida en que la "reproducción" del mundo de la vida "queda a cargo de las operaciones interpretativas" - En la pag. 406 da una serie de "definiciones" de los elementos constitutivos de la COMUNICACION = cont. cuenta con la acción comunicativa = (no todos)

* Llamo "CULTURA" al "acervo de saber" del que los "agentes" al entender en la acción comunicativa, sobre algo, en el mundo, se proveen de interpretaciones susceptibles de consenso" =

* Llamo "SOCIEDAD" a los ordenes legítimos de donde los agentes al establecer "relaciones interpersonales" establecen una solidaridad apoyada en participaciones a grupos

* "PERSONALIDAD" podemos considerarlo como un "expediente" para referirnos a las competencias adquiridas que convierten a un "sujeto" en "capaz de lenguaje" y de acción (por eso está en condiciones de participar en el proceso de auto-afirmación en el plano de interacciones cambiantes y la afirmar la propia identidad.)

Y como puede afirmar la propia identidad si como "sujeto" no existe! ???

Según él: la sociedad no se compone de colectivos y cada a su vez de individuos
 "Los individuos y los grupos son "moleculares" de un mundo de la vida solo en sentido
metafórico" (p. 405) (¿y cuál sería el sentido-propio?) R/ No hay individuos ni grupos.

— Esto elimina la experiencia!

Dato: "reproducción simbólica" del mundo de la vida se cumple con un "proceso
circular" — y como se forma el círculo sin nada que cierra?
 Los "procesos de reproducción" hacen posible los "nodos estructurales del
 mundo de la vida. (aquí se es un mecanismo - anónimo un proceso
 sofisticado), y se alimentan de "las espontaneidades de la acción comunicativa."

1) La reproducción cultural = conecta las nuevas situaciones con el mundo existente — asegura
 la continuidad en la tradición, coherencia del saber. (?) Todo esto es bien criticable
 (dimensión fenomenológica)

2) La integración social. — asegura que las nuevas situaciones quedan conectadas con el
 mundo existente; coordinación de las acciones a través de
 relaciones interpersonales (p. 405)

3) La socialización de los moleculares. asegura que las nuevas situaciones quedan
 conectadas con el mundo existente
 (dimensión social del tiempo histórico) generación siguientes de adquisición de capacidades de acción generalizadas — y la
 "atomización de los nodos individuales con las formas de vida colectivos" (p. 406)

Esto sería una "reproducción simbólica" "equilibrada"! (según él) (406)
 = y cuál sería la dirección a tomar, si los contenidos históricos se desvanecen?
 sobre el fondo — se perfilan líneas evolutivas ficticias de los mundos de la vida
 modernos (p. 406)

condiciones → la elucidación de las estructuras generales del mundo de la vida
 las configura como en cada caso particulares (de
 tiempos anteriores)

Tarea de "universalizar" la comunicación

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
 VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
 GUATEMALA, C.A.
 TEL: 692151 AL 55 - 692621 AL 25 - 692751 AL 55
 CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
 INTEGRACION
 CULTURAL



ce con la diferencia entre trabajo y naturaleza— no quedan suprimidas otra vez como momentos en una unidad superior. Ciertamente que la reproducción del mundo de la vida se nutre de las contribuciones de la acción comunicativa, mientras que ésta depende a su vez de los recursos del mundo de la vida². Pero este proceso circular no podemos representárnoslo, según el «modelo de la autogeneración», como una producción a partir de los propios productos, ni en modo alguno podemos asociarlo con la idea de autorrealización. Pues de otro modo hipostatizaríamos el proceso de entendimiento intersubjetivo convirtiéndolo en el devenir de un proceso histórico de mediación —como en la filosofía de la praxis sucede con el proceso de trabajo— e hincharíamos el mundo de la vida hasta trocarlo en la totalidad de un sujeto de orden superior —como en la filosofía de la reflexión sucede con el espíritu. La diferencia entre mundo de la vida y acción comunicativa no queda revocada en una unidad superior: incluso se ahonda a medida que la reproducción del mundo de la vida no se limita simplemente a pasar a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, sino que empieza a quedar a cargo de las operaciones interpretativas de los actores mismos. A medida que las tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, tomas de postura que son el soporte de la práctica comunicativa cotidiana, no pueden hacerse derivar de un acuerdo normativamente adscrito, sino que brotan de los procesos cooperativos de interpretación de los implicados mismos, las formas de vida concretas y las estructuras generales del mundo de la vida dejan de formar una unidad. Entre las totalidades que son las formas de vida, que ahora ya sólo se presentan en plural, se dan ciertamente aires de familia; se solapan y se entreveran, pero ya no pueden quedar englobadas a su vez en una supertotalidad. Pues la pluralidad y dispersión son resultado de un proceso de abstracción, mediante el que los contenidos de los mundos de la vida particulares se separan cada vez más netamente de las estructuras generales del mundo de la vida.

Considerado como recurso, el mundo de la vida se articula —habida cuenta de los distintos componentes de los actos de habla, es decir, del componente proposicional, del componente

² Cfr. Fig. 23 en HABERMAS (1981), tomo II, 217.

3 Núcleos estructurales = Tres componentes del mundo de la vida

ilocucionario y del componente intencional de éstos) en cultura, sociedad y personalidad. Llamo cultura³ al acervo de saber del que los agentes al entenderse en la acción comunicativa sobre algo en el mundo se proveen de interpretaciones susceptibles de consenso. Llamo sociedad (en el sentido estricto de un componente del mundo de la vida) a los órdenes legítimos, de donde los agentes al entablar relaciones interpersonales, extraen una solidaridad apoyada en pertenencias a grupos. Finalmente, el término personalidad podemos considerarlo como un expediente para referirnos a las competencias adquiridas que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción poniéndolo con ello en condiciones de participar en procesos de entendimiento en el contexto dado en cada caso y de afirmar la propia identidad en plexos de interacción cambiantes. Esta estrategia conceptual rompe con la idea tradicional, sustentada también por la filosofía del sujeto y de la praxis, de que las sociedades se componen de colectivos y éstos a su vez de individuos. Los individuos y los grupos son «miembros» de un mundo de la vida sólo en sentido metafórico.

Mas la reproducción simbólica del mundo de la vida se cumple como un proceso circular. Los núcleos estructurales del mundo de la vida «se tornan posibles» por los correspondientes procesos de reproducción y éstos a su vez por las aportaciones de la acción comunicativa. La reproducción cultural asegura que las nuevas situaciones que se presentan (en la dimensión semántica) queden conectadas con los estados del mundo existentes: asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber, que baste a cubrir la necesidad de entendimiento intersubjetivo en la práctica cotidiana. La integración social asegura que las nuevas situaciones que se presentan (en la dimensión del espacio social) queden conectadas con los estados del mundo existentes; provee a la coordinación de las acciones a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y confiere continuidad a la identidad de los grupos. La socialización de los miembros asegura, finalmente, que las nuevas situaciones que se presentan (en la dimensión del tiempo histórico) queden conectadas con los estados del mundo existentes; asegura a las generaciones siguientes

- 1) Cultura
- 2) Sociedad
- 3) Personalidad

³ Para lo que sigue me baso en las explicaciones que he dado en HABERMAS (1981), tomo II, 209.

Esa conexión con los "estados" del mundo existente -- promueve la
armonización - de las vidas individuales con las formas de vida colectivas

(p. 407)

En esta 3ª procción se renuevan los esquemas de "interpretación susceptible de contenido".
Las relaciones interpersonales = solidaridades
las capacidades de interacción = identidades!

Esta es una interpretación simbólica del mundo de la vida! = en una liturgia no pedida

Que pasa, si tal repro. es perturbada = a ser dependiente de contenidos adquiridos
Que dice. Comienza el mundo de la vida?

{ Contraponen "estructuras generales" > del modo de la vida - de las
a "configurac. particulares" > totalidades de formas!

Episodios! = se reducen a "abstracciones" - los que eran imágenes míticas
y se separan de los "contenidos concretos"! (= experimentales?)

1. En el plano de la cultura
2. En el plano de la sociedad = se imponen principios jurídicos morales
3. En el plano de la personalidad - se separa lo cognitivo, adquirido en la socialización, por los individuos, de los contenidos que habían estado integrados en el "pensamiento-concreto". (del saber cultural -)

¿Es un proceso de abstracción? sublimación elevación?
de dispersión o de convergencia? (p. 407)

1. para la cultura
= "un estado de división permanente de tradiciones (= cada vez más variables) = convertidas en reflexivas! = crítica del saber garantizado por la tradición!

2. para la cultura social - una dependencia de ordenes legales - normas

3. para la persona

(p. 407)

el plano CULTURAL = los núcleos de tradición garantizados de la IDENTIDAD
se refieren a los contenidos concretos (? y tiempo aún separados) en que alaban tipo
de las imágenes míticas del mundo -

b) En el plano social cristalizan principios universales a partir de conductas prácticas
base de otros tiempos (¿no tiene valor la experiencia compartida y racional?)

Aquí parece simplemente un evolucionista (no-marxista?). "se imponen principios
jurídicos y morales cada vez menos ligados al Valle de la vida formas de vida particulares"
(¿es exactamente lo "opuesto" de lo que está sucediendo en nuestros días: eluir y
sus degeneraciones = xenofobia, racismos, matanzas, drogadicción.) (p. 406)

c) En plano de la "personalidad" = las estructuras adquiridas en la socialización
se separa del contenido cultural con que fueron integradas en el "presente
concreto" - (p. 406)

Vado a la "generalización" - dispersión. Habermas encuentra los "puntos de fuerza" -
En la cultura = un estado de transición permanente
En la sociedad = un estado de dependencia de los órdenes legítimos
En la personalidad = un estado de vulnerabilidad; autorregulación de una "identidad
del yo" sumamente abstracta (p. 403) (ver: la pag. anterior)

Esta es la filosofía social, histórica? Pues está muy lejos de lo que "sucede" en el mundo de
hoy. (ver final pag. anterior)

(p. 408)

El "tejer" de "industrialización" pierde coherencia a los 3

- 1 cultura (p. 408) = historia, costumbres y fechos
- 2 sociedad = vida sistema pol. - social
- 3 persona = sistemas individuales

¿Cómo se separa? no son separables sino que se implican de cipro completo, y mucho más son interdependientes. = y condicionados (p. 408)

¿qué fuerza las domina? ninguna? = son abstractas

¿Estructuras generales del mundo de la vida? y que son esas si se les quitan los 3 compon.

¿Son una infraestructura material? espíritu al?

El modo de reproducción del mundo de la vida es una necesidad que le libertad deja?

En mala dirección? no linear! = esta es poca equidad!

Como puede racionalizarse el mundo de la vida? que clase de entidad es esta razón? (p. 408).

separar a los sujetos
formar cada vez mas particularizadas

La acción orientada al entendimiento? ni a que?

si la acción no tiene ya laudim, como se orienta? al entendimiento a lingüístico?

universalismo abstracto de corte individualista > simultáneos?

vínculo social de todos con todos!

Describe un proceso de Transformación

- a) Estructuras generales del mundo de la vida
- b) Mundo de la vida estructuralmente diferenciado (abstracción, diferenciación)
- c) Reproducción cultural del mundo de la vida
- d) relaciones de reconocimiento estético
- e) acción orientada al entendimiento
- f) potenciales del entendimiento lingüístico
- g) el umbral de una diferenciación extrema (p. 409)

"La socialización solo se cumple como individualización en la misma medida en que los individuos se constituyen loialmente"
esto = además del medio lingüístico!



la adquisición de capacidades de acción generalizadas y provee a la armonización de las vidas individuales con las formas de vida colectivas. En estos tres procesos de reproducción se renuevan, pues, los esquemas de interpretación susceptibles de consenso (o «saber válido»), las relaciones interpersonales legítimamente ordenadas (o «solidaridades») y las capacidades de interacción (o «identidades personales»).

Si lo dicho se acepta como una descripción de la reproducción simbólica equilibrada y no perturbada del mundo de la vida, podemos pasar a examinar la cuestión, por de pronto en una especie de experimento mental, de en qué dirección tendrían que variar las estructuras del mundo de la vida si tal reproducción no perturbada quedara cada vez menos garantizada por los contenidos imbuidos por una tradición, acreditados por ella y respaldados por ella en el consenso adscrito que comportan, y pasaran a depender cada vez más de consensos adquiridos, sujetos por tanto a múltiples riesgos, es decir, pasaran a depender de las contribuciones cooperativas que en la acción comunicativa han de hacer los propios agentes.

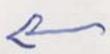
Esto es ciertamente una proyección idealizadora, pero no del todo arbitraria. Pues sobre el trasfondo de este experimento mental se perfilan líneas evolutivas fácticas de los mundos de la vida modernos: la abstracción de las estructuras generales del mundo de la vida respecto de las configuraciones en cada caso particulares de las totalidades que son las formas de vida, que sólo aparecen ya en plural. En el plano de la cultura los núcleos de tradición garantizadores de la identidad se separan de los contenidos concretos con que estaban estrechamente entrelazados en las imágenes míticas del mundo. Se reducen a elementos abstractos, como son conceptos de mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos de argumentación, valores fundamentales abstractos, etc. En el plano de la sociedad cristalizan principios universales a partir de los contextos particulares a que en otro tiempo habían estado adheridos en las sociedades primitivas. En las sociedades modernas se imponen principios jurídicos y morales que cada vez están menos cortados al talle de formas de vida particulares. En el plano de la personalidad las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se separan cada vez más de los contenidos de saber cultural con los que inicialmente habían estado integrados en el «pensamiento concreto». Los objetos en que se ejercen las competencias for-

Puntos de fuga
(las luchas?)

males se tornan cada vez más variables. Si en estas tendencias atendemos solamente a los grados de libertad que los componentes estructurales del mundo de la vida cobran, obtenemos como puntos de fuga: para la cultura un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas, es decir, de tradiciones convertidas en reflexivas; para la sociedad un estado de dependencia de los órdenes legítimos respecto a procedimientos formales, en último término discursivos, de establecimiento y justificación de normas; para la personalidad un estado de vulnerable autorregulación de una «identidad del yo» sumamente abstracta. Se producen coacciones estructurales que empujan a una disolución crítica del saber garantizado por la tradición, a un establecimiento de valores y normas generalizadas y a una individuación autorregulada (puesto que las «identidades del yo» abstractas remiten a una autorrealización en proyectos de vida autónomos).

Esta separación de forma y contenido recuerda de lejos las características, ya ricas en tradición, de la «praxis racional»: la autoconciencia retorna en forma de una cultura convertida en reflexiva; la autodeterminación, en valores y normas generalizados; y la autorrealización, en la progresiva individuación de los sujetos socializados. Pero al aumento de reflexividad, de universalismo y de individuación, que los núcleos estructurales del mundo de la vida experimentan en el curso de su diferenciación, ya no puede dársele acomodo bajo la descripción de un aumento en las dimensiones de la relación del sujeto consigo mismo. Y sólo bajo tal descripción en términos de filosofía del sujeto podríamos representarnos la racionalización social, el despliegue del potencial racional de la praxis social, como la autorreflexión de un macro-sujeto social. La teoría de la comunicación prescinde de esta figura de pensamiento. Ahora la reflexivización de la cultura, la generalización de valores y normas, la extremada individuación de los sujetos socializados, la conciencia crítica, la formación autónoma de la voluntad colectiva, la individuación, los momentos de racionalidad atribuidos en otro tiempo a la praxis de los sujetos, se cumplen, aumentan, o se refuerzan bajo las condiciones de una red de intersubjetividad lingüísticamente generada, cada vez más extensa, y urdida de forma cada vez más fina. Racionalización del mundo de la vida significa diferenciación al tiempo que adensamiento — el adensamiento de la desplegada textura de un tejido compuesto de hilos intersubjetivos.

receptables de "consenso"



La palabra "consenso" es clave para Habermas! Si hay consenso hay acción comunicativa. Si no hay consenso - puede haber obediencia, aceptación, permisividad, deferencia, apatía, pero no hay acción comunicativa, y menor hay cultura e identidad. (p. 405.) = el conjunto de "haber".

1.º Sociedad: (= un componente del mundo de la Vida) abarca se compone (de) ejes de relaciones interpersonales - quienes de allí extraen "solidaridad", - la cual está ejada en "grupos" - ! (p 405)

2.º Personalidad:

(p. 407) Resultado de estas tendencias producen un "regreso" a las características de la "praxis-racional", de Hegel - Marx = que fueron de:

1. autoconciencia -
2. autodeterminación -
3. autorrealización -
4. autorreflexión de un "marco sujeto social" -

Al contrario = la deserción de la "comunicación", procedente de este sujeto! = de se & establece una mala praxis? - solo hay "consenso"!

A Dónde se debe ahora??

- 1) reflexivización de la cultura -
- 2) la generalización de los valores y normas -
- 3) la individualización extrema de los individuos -
- 4) la conciencia crítica -
- 5) la formación autónoma de la voluntad colectiva -
- 6) la momentos de racionalidad que se distribuyen entre a la praxis de los sujetos -

Ahora se cumplen, se aumentan o se fuerzan bajo las condiciones de una RED DE "INTERSUBJETIVIDAD" = lenguaje común generado! cada vez más abstracta,

P/ y qué sucede si el discurso lingüístico es tan superficial que no produce nada de lo anterior: 1.2.3.4.5.6 y mucho menos consenso? = (como lo vemos en n/días)

P/ Su utopía se desmorona.

Racionalización del mundo de la Vida significa diferenciación! al tiempo que adensamiento!

tejido compuesto de hilos -
intersubjetivo
↓

que es el que presta cohesión a los componentes que son la cultura, la sociedad y la persona, cada vez más diferenciados entre sí. Las transformaciones del modo de reproducción del mundo de la vida en la dirección caracterizada por las rúbricas de reflexividad, universalismo abstracto e individuación, no se cumplen, empero, linealmente. Antes bien, el mundo de la vida racionalizado asegura la continuidad de los plexos de sentido mediante las discontinuidades que los instrumentos de la crítica comportan; cuida de que no se rompa el plexo de la integración social valiéndose para ello de los arriesgados medios de un universalismo que no puede menos de separar a los sujetos al individualarlos; y sublima, con los medios de una socialización extremadamente individuante, el avasallador poder del plexo genealógico convirtiéndolo en una universalidad frágil y vulnerable. Sólo con estos medios se despliega, cuanto más abstractamente operan las diferenciadas estructuras del mundo de la vida en las formas de vida cada vez más particularizadas, el potencial racional de la acción orientada al entendimiento. Esto podemos verlo mediante el siguiente experimento mental.

En el campo semántico las continuidades no habrían de romperse aun cuando la reproducción cultural sólo pudiera discurrir ya a través de la crítica. El despliegue de los potenciales de negación que el entendimiento lingüístico comporta se convierte en el mundo de la vida estructuralmente diferenciado en condición necesaria para que los textos puedan enlazarse y concatenarse entre sí y las tradiciones —que viven como es obvio de su fuerza de convicción— puedan proseguirse. Tampoco habría de romperse en el espacio social la red urdida de relaciones de reconocimiento recíproco aun cuando la integración social sólo pudiera discurrir ya a través de un universalismo abstracto y simultáneamente de corte individualista. Los procedimientos de formación discursiva de la voluntad común establecidos en el mundo de la vida estructuralmente diferenciado tienen la finalidad de asegurar, precisamente teniendo equitativamente en cuenta los intereses de cada uno, el vínculo social de todos con todos. Pues en tanto que participante en discursos, el individuo, con su sí o su no insustituibles, sólo queda por entero cabe sí a condición de que permanezca ligado, a través de la búsqueda cooperativa de la verdad, a una comunidad universal. Ni siquiera la sustancia de lo universal en la secuencia histórica de generaciones habría de disolverse en la nada aun cuando los procesos

... continúa ref.

de socialización sólo pudieran discurrir ya a través del umbral de una diferenciación extrema. En el mundo de la vida estructuralmente diferenciado no hace más que reconocerse como tal un principio que siempre estuvo operante: que la socialización sólo se cumple como individuación en la misma proporción en que, a la inversa, los individuos se constituyen socialmente. Con el sistema de los pronombres personales el uso del lenguaje orientado al entendimiento, por que se caracteriza la interacción socializadora, lleva inserta una severa coacción que empuja a los sujetos a individuarse; pero a través de ese mismo medio lingüístico se impone al propio tiempo la fuerza de la intersubjetividad creadora de socialidad.

Las figuras de pensamiento propias de la teoría de la intersubjetividad permiten, pues, entender por qué el examen crítico y la conciencia fablista, incluso refuerzan la continuidad de una tradición tras haber perdido ésta su carácter cuasinatural; por qué los procedimientos abstracto-universalistas de formación discursiva de la voluntad común, incluso consolidan la solidaridad en el medio de unas formas de vida que ya no vienen legitimadas en términos tradicionales; y por qué los ampliados espacios para la individuación y la autorrealización, incluso adensan y estabilizan un proceso de socialización que se ha liberado de toda pauta fija.

Pero si recuperamos en estos términos el contenido normativo de la modernidad, un contenido que no escapa a las intenciones, pero sí a los conceptos de la filosofía de la praxis, se separan aquellos tres momentos que antaño quedaron articulados en lo que podemos llamar la «Dialéctica de la Ilustración»: la subjetividad, como principio de la modernidad, tenía que determinar también el contenido normativo de ésta; al propio tiempo la razón centrada en el sujeto conducía a abstracciones que desgarraban la totalidad ética; y sin embargo sólo la autorreflexión dimanante de la subjetividad y que a la vez apuntaba por encima de las deficiencias de ésta podía acreditarse como poder reconciliador. La filosofía de la praxis se había apropiado este programa a su manera. Para Marx, el análisis del antagonismo de clases, su superación revolucionaria y la liberación del potencial emancipatorio de las fuerzas productivas acumuladas constituían tres momentos conceptualmente trabados entre sí. En este aspecto el concepto de razón deducido de las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada y concretizado en



UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS : 692151 AL 55 - 692621 AL 25 - 692751 AL 55
GUATEMALA. C. A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

los procesos de racionalización del mundo de la vida, no constituye un equivalente del concepto de praxis racional empleado en términos de filosofía de la historia. En cuanto abandonamos la comprensión que la filosofía de la praxis tuvo de la sociedad como un macrosujeto autorreferencial que engloba a los sujetos particulares, caen también las correspondientes representaciones-modelo relativas al diagnóstico y superación de la crisis: esas representaciones-modelo eran la escisión y la revolución. Puesto que la progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno ya no puede pensarse como una autorreflexión en gran formato, esta determinación del contenido normativo de la modernidad ya no puede prejuzgar ni los medios conceptuales del diagnóstico de las crisis ni el tipo de solución de las crisis.

Con el grado de racionalización de un mundo de la vida no aumentan en modo alguno las probabilidades de que los procesos de reproducción se vean libres de conflicto —simplemente se desplaza el nivel en que los conflictos pueden presentarse. Con la diferenciación de las estructuras del mundo de la vida no hacen más que multiplicarse las formas en que pueden presentarse patologías sociales, según qué componente estructural quede perturbado y por qué causa: pérdida de sentido, estados anómicos y psicopatologías son las clases de síntomas más llamativos, pero no los únicos⁴. Así, las causas de las patologías de la sociedad, que en el modelo de la escisión de un macrosujeto podían todavía ser agavilladas en torno al antagonismo de clases, se disgregan en una amplia dispersión de posibles contingencias históricas. Los rasgos patológicos de las sociedades modernas sólo se articulan ya en configuraciones concretas en la medida en que se hace notar socialmente un sobrepeso de las formas económicas y burocráticas, en general de las formas cognitivo-instrumentales de racionalidad. De modo que a la hora de explicar esas patologías, el menguado perfil que ofrece una utilización desequilibrada y selectiva de los potenciales de racionalidad sustituye como factor explicativo al empantanado proceso circular de automediación de un macrosujeto escindido⁵.

⁴ Véase figura 22 en J. HABERMAS (1981), tomo II, 215.

⁵ Las ideologías, que encubren los antagonismos reprimidos, no pueden atribuirse ya a la falsa conciencia de los colectivos; son hechas derivar del patrón de una comunicación cotidiana sistemáticamente distorsionada. Aquí, donde la

Es evidente que con tales consideraciones ni siquiera hemos tocado todavía la cuestión de que partió la filosofía de la praxis. Mientras, como hasta aquí, sigamos sin prestar atención a la reproducción material del mundo de la vida, quedamos incluso por debajo del nivel en que antaño se trató el problema. Pues Marx había elegido el «trabajo» como concepto básico porque pudo observar cómo las estructuras de la sociedad burguesa quedaban cada vez más determinadas por el trabajo abstracto, es decir, por un tipo de trabajo adquisitivo, regulado por el mercado, explotado en términos capitalistas y organizado en forma de empresas. Esta tendencia claramente se ha debilitado mientras tanto⁶. Pero con ello no ha desaparecido el tipo de patología social que Marx estudió analizando las abstracciones reales operadas por el trabajo alienado.

Infir. a una Teoría "sistemática" de la praxis
 - un racionalismo aplicado -
 { capitalismo / lo Estado social }
 III

El planteamiento en términos de teoría de la comunicación, que hemos bosquejado, sólo parece poner a salvo el contenido normativo de la modernidad al precio de abstracciones idealistas. Una vez más surge la sospecha contra el purismo de la razón pura comunicativa —esta vez contra una descripción abstracta de los mundos de la vida racionalizados, que no da razón alguna de las coacciones que ejerce la reproducción material. Para neutralizar esta sospecha tenemos que mostrar que la teoría de la comunicación también puede contribuir a explicar cómo en la modernidad una economía organizada en términos de mercado, que se entrelaza funcionalmente con un Estado que se reserva

organización externa del habla ejerce sobre la organización interna del habla una presión que no puede taparse de otro modo y que deforma a esa organización interna de modo que se disuelven las relaciones internas entre significado y validez, significado e intención, significado y ejecución de la acción (cfr. J. HABERMAS, «Überlegungen zur Kommunikationspathologie», en HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, 226 ss.); aquí, pues, en la comunicación distorsionada, la totalidad ética desgarrada de Hegel y la praxis alienada de Marx se dan a conocer como lo que verdaderamente son, como formas de intersubjetividad menoscabada. En este plano habría de darse cobro también, con los medios de una pragmática formal, a los análisis que de los discursos hace Foucault.

⁶ C. OFFE, «Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?», en OFFE, *Arbeitsgesellschaft*, Frankfurt 1984, 13 ss.

el monopolio de la violencia, se autonomiza frente al mundo de la vida constituyendo un fragmento de socialidad vacía de contenido normativo, y a los imperativos de la razón que rigen en el mundo de la vida les opone sus propios imperativos basados en la conservación del sistema. Marx fue el primero en analizar esta pugna entre imperativos sistémicos e imperativos del mundo de la vida, en forma de una dialéctica de trabajo muerto y trabajo vivo, de trabajo abstracto y trabajo concreto y en ilustrarla enérgicamente valiéndose para ello del material sociohistórico relativo a la irrupción de la nueva forma de producción en los mundos de la vida tradicionales. Pero el tipo de racionalidad sistémica, que se hizo por primera vez evidente en la lógica específica de la autorrealización del capital, se ha apoderado entretanto también de otros ámbitos de acción.

Por más diferenciados que estructuralmente estén los mundos de la vida, por alta que sea la especialización de los subsistemas (y de los subsistemas de subsistemas) que los mundos de la vida desarrollan para proveer a los ámbitos funcionales de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización —la complejidad del mundo de la vida viene estrictamente limitada por la escasa carga que el mecanismo del entendimiento intersubjetivo es capaz de soportar. A medida que un mundo de la vida se racionaliza, aumentan las expensas de entendimiento que corren a cuenta de los propios agentes. Con ello crece al tiempo el riesgo de disentiimiento en una comunicación que sólo genera efectos de vínculo a través de la doble negación de pretensiones de validez. El lenguaje normal es un mecanismo de coordinación de la acción arriesgado a la vez que costoso, de escasa movilidad y de limitada capacidad de rendimiento. Pues el significado de cada acto de habla no puede desengancharse del complejo horizonte de sentido del mundo de la vida. Ese significado queda entretejido con el saber de fondo, intuitivamente presente, de los participantes en la interacción. La pléthora de connotaciones, la riqueza de funciones y la capacidad de variación que posee el uso del lenguaje cuando se orienta al entendimiento es sólo el reverso de una referencia a la totalidad que no consiente cualesquiera ampliaciones de la capacidad de entendimiento en la práctica cotidiana.

Puesto que los mundos de la vida sólo pueden permitirse limitadas expensas en coordinación y entendimiento, cuando se alcanza un determinado nivel de complejidad el lenguaje ordi-

nario ha de ser exonerado por ese linaje de lenguajes especiales que Parsons estudió analizando el caso del dinero. Tal efecto exonerativo se produce cuando el medio de coordinación de la acción deja ya de tener que usarse simultáneamente para todas las funciones del lenguaje. Con la sustitución parcial del lenguaje ordinario se reduce también la vinculación de las acciones regidas comunicativamente a los contextos del mundo de la vida. Los procesos sociales, liberados de esta guisa, quedan «desmundanizados», es decir, quedan emancipados de aquellas referencias a la totalidad y de aquellas estructuras de intersubjetividad mediante las cuales la cultura, la sociedad y la personalidad se entrelazan entre sí. A tal exoneración se prestan sobre todo las funciones de reproducción material, puesto que éstas no necesitan *per se* ser cumplidas por medio de acciones comunicativas. Pues en efecto, los cambios de estado en el sustrato material tienen directamente su origen en resultados agregados y consecuencias agregadas de las intervenciones en el mundo objetivo, enderezadas a la realización de un fin. Ciertamente que también estas acciones teleológicas han menester de coordinación; tienen que quedar integradas socialmente. Pero la integración puede discurrir ahora a través de un lenguaje empobrecido y estandarizado que coordine acciones funcionalmente específicas, como por ejemplo la producción y distribución de bienes y servicios, sin gravar la integración social con las expensas de procesos de entendimiento arriesgados e ineconómicos y sin necesidad de conectarlas retroalimentativamente, a través del medio que es el lenguaje ordinario, con procesos de tradición cultural y de socialización. Estas condiciones de un lenguaje de control, especialmente codificado, las cumple, manifiestamente, el medio «dinero». Este medio se ha desgajado del lenguaje normal como un código especial cortado al talle de situaciones estándar (las situaciones de intercambio), que por llevar inserta una estructura de preferencias (relativas a oferta y demanda) puede coordinar con eficacia decisiones de acción, sin tener que hacer uso de los recursos del mundo de la vida.

Pero el dinero no solamente posibilita formas de interacción específicamente desmundanizadas, sino la formación de un subsistema funcionalmente especificado que desarrolla sus relaciones con sus entornos a través del dinero. Desde un punto de vista histórico, con el capitalismo surge un sistema económico que regula su tráfico interno, así como el intercambio con sus entor-

nos no económicos (las economías domésticas y el Estado), a través de canales monetarios. La institucionalización del trabajo asalariado, por un lado, y del Estado fiscal, por otro, fue tan determinante para la nueva forma de producción como lo fue en el interior del sistema económico la forma de organización que representa la empresa capitalista. A medida que el proceso de producción pasa a asentarse sobre el trabajo asalariado y que el aparato estatal, a través de la recolección de impuestos, queda retroalimentativamente conectado con el sistema de producción, se forman dos entornos complementarios. Por un lado, el aparato estatal se hizo dependiente de un sistema económico regulado por el medio dinero; esto condujo entre otras cosas a que el poder ligado a las personas y a los cargos quedara asimilado a la estructura de un medio de control, es decir, a que el poder quedara asimilado al dinero. Por otro, las formas tradicionales de vida y de trabajo se disolvieron bajo las acometidas de un trabajo adquisitivo organizado en forma de empresas. La plebeización de la población agrícola y la proletarización de la mano de obra concentrada por diversas vías en las ciudades se convirtió en el primer caso ejemplar de una cosificación sistémicamente inducida de la práctica cotidiana.

Con los procesos de intercambio que discurren a través de medios de regulación o control sistémicos, surge en las sociedades modernas un tercer nivel de plexos funcionales que se tornan autónomos sobre el nivel de las interacciones simples, así como también por encima del nivel de las formas de organización todavía atadas al mundo de la vida. Los plexos de interacción autonomizados en forma de subsistemas y que trascienden el horizonte del mundo de la vida se coagulan constituyendo una segunda naturaleza, una socialidad vacía de contenido normativo. Este desacoplamiento o desconexión de sistema y mundo de la vida es experimentado en el seno de los mundos de la vida modernos como una reificación u objetivización de las formas de vida. Hegel reaccionó a esta experiencia básica con su concepto de lo «positivo» y con la idea de una totalidad ética desgarrada; Marx se concentró más específicamente en el trabajo industrial alienado y en el antagonismo de clases. Pero bajo las premisas de la filosofía del sujeto ambos subestiman la lógica específica de los ámbitos de acción sistémicamente integrados, los cuales se desgajan de las estructuras de la intersubjetividad hasta el punto de no guardar ya analogía alguna con los ámbitos de acción

socialmente integrados, diferenciados *dentro* de un mundo de la vida. Para Hegel y Marx el «sistema de las necesidades» o la «sociedad capitalista» surgen de procesos de abstracción que todavía remiten a la totalidad ética o a la praxis racional y que siguen sometidos a las estructuras de éstas. Las abstracciones constituyen momentos de no autonomía en la autorrelación y automovimiento de un sujeto de orden superior en que de nuevo han de desembocar. En Marx esta superación y supresión adopta la forma de una praxis revolucionaria que rompe el específico sentido sistémico de la autorrealización del capital, vuelve a integrar el autonomizado proceso económico en el horizonte del mundo de la vida y libera al reino de la libertad de los dictados del reino de la necesidad. La revolución, al suprimir la propiedad privada de los medios de producción, suprime los fundamentos institucionales del medio a través del cual se ha diferenciado la economía capitalista. El mundo de la vida congelado bajo la ley del valor recobra su espontaneidad; en ese mismo instante queda deshecha en nada la apariencia objetiva del capital.

Esta concepción conforme a la que los ámbitos de acción sistémicamente objetivizados quedan de nuevo derretidos en la autorrelación espontánea del espíritu o de la sociedad encontró ya, como hemos visto, en la primera generación de hegelianos de derecha un encendido rechazo. Contra la desdiferenciación de Estado y sociedad insistieron en la distinción objetiva entre sistema social y sujeto estatal. Sus discípulos neoconservadores de este siglo dan ya a esta tesis un giro afirmativo. Hans Freyer y Joachim Ritter ven en la dinámica de la objetivización de cultura y sociedad sólo el reverso de la constitución de un deseable ámbito de libertad subjetiva. Gehlen critica incluso ese ámbito como una esfera de subjetividad vacía y emancipada de todo imperativo real. Incluso aquellos que, siguiendo a Lukács, se atienen al concepto de cosificación, cada vez convienen más en la descripción con sus adversarios; cada vez se sienten más impresionados por la impotencia de los sujetos frente a los procesos cíclicos, casi ininfluibles, que caracterizan a los sistemas en sus relaciones consigo mismos. Apenas si importa ya que uno lamente como «totalidad negativa» (Adorno) lo que el otro celebra como «cristalización» (Gehlen), o que el uno denuncie como «reificación» (Lukács) lo que el otro festeja tecnocráticamente como «legalidad impuesta por las cosas mismas» (Ritter). Esta tendencia en el diagnóstico de las sociedades de nuestro tiempo

viene discurriendo desde hace decenios hacia un punto que el funcionalismo sistémico hace suyo: los propios sujetos degeneran en sistemas. El funcionalismo sistémico corrobora sin aspaviento alguno «el final del individuo», que Adorno todavía había circunscrito en términos de dialéctica negativa y conjurado como un destino autoinfligido. N. Luhmann presupone sencillamente que las estructuras de la intersubjetividad se desmoronan, que los individuos han sido arrancados de su mundo de la vida —que el sistema de la personalidad y el sistema social constituyen entornos el uno para el otro⁷. El estado de barbarie que Marx había pronosticado en caso de fracaso de la praxis revolucionaria, se caracteriza por una completa subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos de un proceso de realización del capital, ajeno a valores de uso y al trabajo concreto; el funcionalismo sistémico parte impávidamente de que ese estado se ha presentado ya y no sólo por la puerta de entrada de la economía capitalista, sino también por los portales de *todos* los sistemas funcionales. El marginalizado mundo de la vida sólo podría sobrevivir si por su parte se transforma en un sistema regido por medios y deja tras de sí la práctica comunicativa cotidiana como una culebra su camisa.

En su versión luhmanniana, el funcionalismo sistémico se hace cargo, por un lado, de la herencia de la filosofía del sujeto: sustituye la autorreferencialidad del sujeto por la autorreferencialidad del sistema; por otro, radicaliza la crítica de Nietzsche a la razón: junto con la referencia a la totalidad se desprende de todo tipo de pretensión racional.

El que Luhmann haga suyo el contenido reflexivo de estas dos tradiciones contrapuestas y pueda fundir motivos de pensamiento de Kant y Fichte en un juego de lenguaje cibernético, caracteriza el nivel a que este autor ha llevado la teoría sistémica de la sociedad⁸. Las mismas propiedades que Foucault, con ayu-

⁷ Cfr. más abajo, excursu sobre Luhmann, págs. 434 ss.

⁸ El que también a Luhmann, lo mismo que a los críticos de la razón, podamos colocarlo entre los sucesores de Nietzsche, se ve mejor si reconstruimos una vez más, esta vez desde la filosofía del sujeto, la totalización que Nietzsche llevó a cabo de la crítica ideológica simple. Para ello podemos valernos de una consideración de D. Henrich sobre ficción y verdad. Punto de partida es el plexo de representaciones, constituido como necesario, válido conforme a sus propios criterios y en sí consecuente, de un sujeto de conocimiento que opera autorreferencialmente. Este plexo racional válido «para él» puede revelárenos «a no-

da de un concepto transcendental-historicista de poder, había atribuido a las formaciones de discursos, Luhmann las transfunde a sistemas que operan autorreferencialmente, que elaboran sen-

otros», los observadores externos, como un mundo ficticio, si en un contexto que le precede y que le es inaccesible, tal mundo «puede ser descrito no como conocimiento, sino sólo como instrumento de una forma de operar. Mas el crítico desenmascarador sólo puede distanciarse de un mundo ficticio verificando que se trata de un plexo de sentido constituido a la fuerza, no susceptible de crítica desde dentro y por tanto no racional, y haciendo suyos, ya que no esos criterios, sí los criterios de una racionalidad en general: «La intención crítica sólo puede perdurar si al cabo la racionalidad se ve aceptada en las pretensiones que le son propias. Pues sólo así puede considerarse la crítica de las ficciones también como la vía por la que al cabo puede emerger una razón no sujeta a ellas. Pero este tipo de crítica puede también volverse contra la suma de expectativas que ligamos a la racionalidad como tal... entonces se convierte en una nueva forma de fundamentación justificatoria de la creación misma de ficciones.» (D. HENRICH, «Versuch Über Fiktion und Wahrheit», en *Poetik und Hermeneutik*, tomo X, Munich 1984, 513).

El crítico total de las ideologías que da sin reservas este paso, ya no puede entender ingenuamente su empresa como algo dirigido a la verdad. Ahora, ya no puede menos de identificar su propia vida consciente con la productividad y libertad de un poder subyacente, el de la «vida», que crea esas ficciones. Pero en este punto se dividen los caminos. O bien el negocio de la crítica se extiende al todo de una razón hostil a las ficciones que en un derroche de energía criminal reprime, excluye y proscribte todo aquello que pudiera quebrantar el círculo cerrado de su subjetividad autorreferencial y que fuera capaz de distanciarla de sí misma. Para esta crítica radical de la razón la validez veritativa es algo que sólo puede aparecer ya en el ámbito objetual contra el que la crítica se ejerce —y por tanto esa crítica sólo puede obtener ya sus credenciales del horizonte de las fuerzas vitales generadoras de ficciones, es decir, del horizonte de la experiencia estética. Pero en lugar de por esta estetificación —inconfesada incluso hasta Derrida— de una crítica proseguida en términos paradójicos, puede optarse por otra alternativa. En el plano a que se llega con esta segunda etapa de crítica ideológica, cabe proseguir el pensamiento en una dirección distinta, con tal de abandonar en adelante toda intención crítica. El interés puede centrarse entonces en cómo los sujetos se afirman en su originaria productividad y libertad mediante las ficciones (puestas al servicio de la vida) de un mundo constituido en cada caso autorreferencialmente. Esta investigación hace uso ahora, por decirlo de manera frontal, de la dimensión, abierta por la segunda reflexión experimentada por la crítica ideológica, «de un acontecer que en sí no es más que puramente fáctico, pero que tiene la propiedad de necesitar, para poder persistir, de la ilusión que el concepto de razón comporta» (D. HENRICH, 1984, 514). Objeto no es ya la razón negadora de ficciones, sino la póiesis de la autoconservación (autoconservación que sirve al acrecentamiento de la vida) de sujetos que viven con y de sus ficciones, las cuales, vista la función que cumplen, no pueden menos de ser consideradas en términos afirmativos.

tido⁹. Y puesto que junto con el concepto de razón abandona también la intención que había animado a la crítica de la razón, Luhmann puede transformar en puramente descriptivos los enunciados que en Foucault tenían todavía un sentido de denuncia. En este aspecto Luhmann lleva hasta el extremo el sí que los neoconservadores dan a la modernidad social, y también a una altura de reflexión, en la que todo lo que los abogados de la postmodernidad pudieran llegar a poner sobre el tapete está ya pensado sin denuncia y con muchos más matices. Aparte de eso, el funcionalismo sistémico no se expone a la objeción de no ser capaz de dar cuenta de su propio status: se autoubica sin dudar en el sistema de la ciencia y, como teoría, se presenta con una pretensión «universal en lo que le compete». Tampoco podría reprochársele tendencia alguna a la nivelación. La teoría de Luhmann, que hoy no tiene par en punto a fuerza conceptua-

Esto significa al tiempo una afirmación funcionalista de la validez veritativa, que es constitutiva de la reproducción de una vida que se caracteriza por elaborar sentido. Y es precisamente esa validez veritativa referida a la perspectiva cognitiva del sujeto de que se trate la que —nada más, pero tampoco nada menos— ha de suponer la teoría que se especializa en tal conocimiento de la reproducción de una vida que se caracteriza por su capacidad de elaborar sentido. Pues la teoría ha de considerarse ella misma producto de las operaciones de autoafirmación por las que un sujeto asegura su patrimonio, que sólo puede reproducirse merced a la ficción de un mundo válido *para él*. El perspectivismo que de ello resulta pierde una parte de su carácter terrorífico si no pensamos en un sujeto cualquiera, sino en un sujeto cognoscente altamente especializado y adiestrado en el conocimiento de sí, pues entonces tal sujeto viene aproximadamente a corresponder a esa autoaplicación de la teoría de sistemas, con que la teoría de la sociedad se relativiza a sí misma como rendimiento de un subsistema de la sociedad, que tiene por función reducir complejidad. Y ésta es la jugada de Luhmann.

Luhmann utiliza los conceptos básicos de la cibernética y de la teoría de sistemas, acreditados en biología, para hacer una original combinación de las ideas de Kant y Nietzsche. Las operaciones constituidoras de mundo de un sujeto transcendental, que ya no está sobre el mundo, sino que ha sido rebajado al nivel de los sujetos empíricos, quedan reconceptuadas como operaciones de un sistema que opera autorreferencialmente en términos de sentido y que es capaz de representarse internamente su entorno. La productividad creadora de ficciones que posee la autoconservación de los sujetos puesta al servicio del acrecentamiento de la vida, productividad para la que la diferencia entre verdad e ilusión ha perdido su sentido, queda reconceptuada como conjunto de operaciones por las que un sistema que elabora o emplea sentido asegura su patrimonio, dominando la complejidad del entorno por medio de un acrecentamiento de la suya propia (cfr. más abajo, excursu sobre N. Luhmann).

⁹ Sobre esto me ha llamado la atención A. HONNETH (1985), 214.

lizadora, fantasía teórica, y capacidad de elaboración, despierta en todo caso la duda de si el precio que paga por las «ventajas abstractivas» que comporta o por el grado de abstracción que logra alcanzar, no es quizá demasiado alto. Pues la incansable trituradora de la reconceptualización a que Luhmann es tan afecto acaba dejando de lado el «subcomplejo» mundo de la vida como un residuo indigerible —es decir, precisamente el ámbito de fenómenos que no puede menos de atraer sobre sí el interés de toda teoría de la sociedad que no haya roto aún todos los puentes con las experiencias precientíficas de crisis.

En relación con la economía capitalista Marx no había distinguido entre el nuevo nivel de diferenciación sistémica que se forma con un sistema económico regido por el medio «dinero», y las formas específicas de clase que la institucionalización de ese nuevo nivel de diferenciación adopta. Para él la eliminación de la estructura de clases y la supresión de la específica lógica sistémica de los ámbitos de interacción funcionalmente diferenciados y reificados constituían un único síndrome. Luhmann comete un error complementario. En vista del nuevo nivel de diferenciación sistémica pasa por alto que los medios de control como el dinero y el poder, a través de los cuales los subsistemas funcionales se separan del mundo de la vida, tienen a su vez que quedar institucionalizados en el mundo de la vida. De ahí que ni siquiera se aborde la cuestión de los efectos distributivos específicos de clase que se siguen del anclaje de esos medios en leyes relativas a la propiedad y en normas constitucionales. La «inclusión», en el sentido de igual oportunidad de acceso de todos a todos los sistemas funcionales, puede aparecer así como una consecuencia sistémicamente necesaria del proceso de diferenciación¹⁰. Mientras que para Marx, tras el triunfo de la revolución los plexos funcionales sistémicamente autonomizados se disolverán alguna vez en la nada, para Luhmann el mundo de la vida ha perdido ya ahora toda significación en la sociedad funcionalmente diferenciada del mundo moderno. Desde ambas perspectivas desaparece ese entrevamiento y pugna de imperativos sistémicos e imperativos del mundo de la vida, que explica el carácter desgarrado de la modernización social.

Las paradojas de la racionalización social que he desarrollado

¹⁰ N. LUHMANN, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich 1981, 25 ss.

en otra parte¹¹ pueden resumirse, simplificando mucho las cosas, como sigue. La racionalización del mundo de la vida tuvo que alcanzar un determinado grado de madurez antes de que los medios dinero y poder pudieran quedar jurídicamente institucionalizados en ese mundo. Los dos subsistemas que sobrepasan el horizonte del orden político global de las «viejas sociedades de clases» o sociedades estamentales, es decir, la economía de mercado y el aparato administrativo moderno, destruyen primero las formas tradicionales de vida de la sociedad viejoeuropea. Pero después la dinámica específica de estos dos subsistemas funcionalmente entrelazados empieza a reobrar también sobre las formas de vida racionalizadas de la sociedad moderna, que los hace posibles, a medida que los procesos de monetarización y burocratización penetran también en los ámbitos nucleares de la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Formas de integración ajustadas a medios de control sistémico no pueden penetrar en ámbitos de la vida que por su función dependen de la acción orientada al entendimiento, sin que se produzcan efectos secundarios patológicos. En los sistemas políticos de las sociedades capitalistas desarrolladas se perfilan estructuras de compromiso, que, desde un punto de vista histórico, pueden entenderse como reacciones del mundo de la vida a la lógica sistémica y al aumento de complejidad del proceso económico capitalista y del aparato estatal monopolizador del poder. Esta historia genética deja incluso sus huellas en las opciones que el compromiso que es el Estado social, hoy sumido en la crisis, deja abiertas¹².

Las opciones vienen definidas por la lógica de una política ajustada a los imperativos sistémicos de la economía y del Estado. Estos dos subsistemas regidos por medios, que constituyen entornos el uno para el otro, han de ajustarse inteligentemente entre sí y no sólo externalizar recíprocamente sus costes, pues de otro modo acabarían sobrecargando a un sistema global que es incapaz de autorreflexión. Dentro del espacio de tal política, de lo único que puede discutirse es de la correcta proporción en la distribución de las cargas entre los subsistemas Estado y economía. Los unos ven las causas de la crisis en la desbocada

¹¹ J. HABERMAS (1981), tomo II, cap. 8.

¹² Cfr. los análisis de C. OFFE, «Zu einigen Widersprüchen der modernen Sozialstaates», en OFFE (1983), 323 ss.

dinámica de la economía, y los otros en las cadenas burocráticas que se imponen a ésta. Domesticación social del capitalismo o devolución al mercado de los problemas asumidos por la administración planificadora son las correspondientes terapias. La fuerza de perturbaciones sistémicamente inducidas de la vida cotidiana, los unos la ven en la monetarización de la fuerza de trabajo y los otros en la parálisis burocrática de la iniciativa privada. Pero ambas partes están de acuerdo en que los ámbitos de interacción del mundo de la vida necesitados de protección frente a los motores de la modernización social, es decir, frente al Estado y la economía, sólo pueden representar un papel pasivo.

Entretanto, los legitimistas del Estado social se encuentran en todas partes en retirada, mientras que los neoconservadores emprenden despreocupadamente la tentativa de romper el compromiso del Estado social —o por lo menos de definir nuevamente sus condiciones. Los neoconservadores, en pro de una enérgica mejora de las condiciones de realización del capital, asumen costos, que a corto plazo pueden desviarse hacia el mundo de la vida de los subprivilegiados y excluidos, pero también riesgos que reobran sobre la sociedad en conjunto. Surgen las nuevas estructuras de clase de una sociedad segmentada cuyas zonas marginales se hacen cada vez más anchas. El crecimiento económico se mantiene en marcha mediante hornadas de innovaciones que por primera vez quedan intencionalmente asociadas con una espiral de armamentos ya fuera de control. Simultáneamente, la lógica normativa de los mundos de la vida racionalizados —siquiera sea selectivamente—, ya no sólo encuentra su expresión en las exigencias clásicas de una mayor justicia distributiva, sino en el ancho espectro de los llamados valores post-materiales, en el interés por la preservación de las bases naturales y de las estructuras comunicativas internas de formas de vida altamente diferenciadas. Así, en nuevas superficies de rozamiento entre imperativos sistémicos e imperativos del mundo de la vida se producen conflictos que no pueden ser absorbidos por las vigentes estructuras de compromiso. Hoy se plantea la cuestión de si podrá llegar a funcionar un nuevo compromiso pergeñado conforme a las viejas reglas de la política orientada a problemas sistémicos —o si la gestión atendida a las crisis sistémicamente causadas, y percibidas como sistémicas, se verá socavada por movimientos sociales que ya no se orienten por la

necesidad de proveer a la gobernabilidad del sistema, sino por la necesidad de un *nuevo trazado de límites* entre sistema y mundo de la vida.

Unas propuestas de solución? y una
contra propuesta! 

Con esta cuestión tocamos el otro momento —la posibilidad de una superación de las crisis, concebida en gran formato, para la que antaño la filosofía de la praxis ofrecía como medio la praxis revolucionaria. Si la sociedad en conjunto no puede ser ya entendida como un sujeto de orden superior, que se sabe, se determina y se realiza a sí mismo, tampoco se da una relación de ese macrosujeto consigo mismo, que proporcionase las vías por donde pudieran penetrar los revolucionarios para, en colaboración con él, poder obrar sobre él y sacarlo de su parálisis. Sin un macrosujeto capaz de referirse a sí mismo, ni es *pensable* algo así como un conocimiento autorreflexivo de la totalidad social ni tampoco una actuación de la sociedad sobre sí misma. En cuanto las intersubjetividades de orden superior que son los procesos de opinión pública y de formación de una voluntad colectiva sustituyen a ese supuesto sujeto de orden superior que sería la sociedad global, pierde su sentido ese tipo de relaciones reflexivas. Y la cuestión que se plantea es la de si ante este cambio de premisas sigue teniendo todavía sentido hablar de una «actuación de la sociedad sobre sí misma».

Tal actuación exige, por un lado, un centro reflexivo, en donde la sociedad, en un proceso de autoentendimiento, desarrolle un saber acerca de sí misma, y, por otro, un sistema ejecutivo que, como subsistema, pueda obrar representando al todo y actuar sobre el todo. ¿Pueden las sociedades modernas cumplir estas dos condiciones? De estas sociedades la teoría de sistemas proyecta la imagen de sociedades acéntricas, «sin órganos centrales»¹³. Según ella el mundo de la vida se ha descompuesto sin residuo alguno en subsistemas funcionalmente especificados como son la economía, el Estado, la educación, la ciencia, etc. Estas mónadas sistémicas, que sustituyen por plexos funcionales a las relaciones intersubjetivas completamente secas, se han en-

¹³ LUHMANN (1981), 22

tre sí simétricamente, sin que su precario equilibrio pueda ser ya regulado en términos de sociedad global. Tienen que servirse mutuamente de contrapeso porque ninguna de las funciones necesarias para la sociedad global, que cada una de ellas cumple, alcanza un primado capaz de determinar la sociedad global. Ninguno de los subsistemas podría ocupar la cúspide de una jerarquía y representar al todo, como antaño, en las sociedades estratificadas, el rey representaba a su reino. Las sociedades modernas ya no disponen de una instancia central de regulación y autorreflexión.

Desde el punto de vista de la teoría de sistemas sólo los subsistemas parciales, y ello en relación con la función específica que cada uno cumple, pueden desarrollar algo así como autoconciencia. En ella el todo sólo queda reflejado ya, desde la perspectiva de cada subsistema, como entorno social de ese subsistema: «Con ello todo consenso acerca de lo que es y vale, capaz de operar sobre la sociedad global, se torna difícil y en realidad imposible; lo que se utiliza como consenso, no es sino una especie de estado provisional, difusamente reconocido. A espaldas de ello, y al nivel de complejidad que cada subsistema puede permitirse, y de forma específica para cada función, se efectúan las síntesis de realidad propiamente productivas, pero que ya no pueden sumarse para dar una visión global de un mundo en el sentido de una congregatio corporum, de una universitas rerum»¹⁴. Ese «estado provisional» lo glosa Luhmann en una nota a pie de página de la siguiente forma: «Fue una extraña decisión de la filosofía husserliana, decisión que ha tenido considerables efectos en las discusiones sociológicas, conferir a ese estado provisional, bajo el título de “mundo de la vida”, la posición de una base de partida, últimamente válida, cual es un apriori concreto». A juicio de Luhmann es sociológicamente insostenible postular para el mundo de la vida una especie de «primacía ontológica».

Y en efecto, es posible que la herencia del apriorismo husserliano haya significado una carga para los distintos tipos de fenomenología social¹⁵, pero de las hipotecas de la filosofía transcendental se libera el concepto de mundo de la vida desarrollado

¹⁴ N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo I, Franfort 1980. p. 33.

¹⁵ U. MATHIESSEN, *Das Dickicht der Lebenswelt*, Munich 1984.

en términos de teoría de la comunicación. A tal concepto difícilmente puede renunciarse si se quiere dar razón del hecho fundamental de que la constitución de la socialidad viene mediada lingüísticamente. Los participantes en la interacción no pueden ejecutar actos de habla que tengan efectos coordinadores sin suponer a todos los implicados un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, cuyos hilos, por así decirlo, afluyen en cada caso a la situación de habla, y céntricamente anclado en el propio cuerpo. Todo mundo de la vida constituye para aquellos que en primera persona del singular o del plural actúan orientándose a entenderse, una totalidad de plexos de sentido y de plexos de remisiones, que representa el punto cero en el sistema de coordenadas del tiempo histórico, del espacio social y del campo semántico. Además, los diversos mundos de la vida, cuando chocan entre sí, no se yuxtaponen *ajenos* a todo entendimiento. Como totalidades, se ven arrastrados por el remolino de su pretensión de universalidad y se aplican a labrar sus propias diferencias hasta que, como dice Gadamer, los horizontes de entendimiento «se funden» unos con otros. De ahí que también las sociedades modernas, profundamente decentradas, mantengan en la acción comunicativa un centro virtual de autoentendimiento desde el cual, incluso los sistemas de acción funcionalmente especificados, mientras no rebasen el horizonte del mundo de la vida, permanecen al alcance de la mirada. Ciertamente que este centro es también una proyección, pero una proyección operante. Estas proyecciones de totalidad, policéntricas, que se adelantan unas a otras, que mutuamente se sobrepujan y que a fuer de tales tratan de asimilarlo todo, generan centros que compiten entre sí. Incluso las identidades colectivas están sometidas a esta clase de oscilación en el flujo de las interpretaciones y se ajustan más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión.

En cualquier caso la práctica comunicativa cotidiana, también en las sociedades no estratificadas, es decir, en las sociedades que ya no disponen de un saber acerca de sí mismas en las formas tradicionales de una autopresentación por vía de un representante, ofrece un lugar para procesos espontáneos de autoentendimiento y formación de identidad. También en las sociedades modernas se forma una difusa conciencia común a partir de las mencionadas proyecciones de totalidad polífonas y borrosas. Esta conciencia puede concentrarse y articularse con más clari-

dad en caso de temas específicos y aportaciones ordenadas; en los procesos de comunicación de orden superior y adensados que tienen lugar en la esfera de la opinión pública cobra una mayor claridad. Las tecnologías de la comunicación, cuales fueron primero la imprenta y la prensa, y después la radio y la televisión, ponen las manifestaciones al alcance de casi cualquier contexto y posibilitan una red altamente diferenciada de espacios públicos locales y suprarregionales, de espacios públicos literarios, científicos y políticos, en el interior de los partidos o específicos de las distintas asociaciones, de espacios públicos dependientes de los medios de comunicación o de espacios públicos subculturales. En estos espacios públicos se institucionalizan procesos de formación de la opinión o de formación de una voluntad común, que por especializados que sean, tienden a difundirse e interpenetrarse. Los límites son permeables; cada espacio público está también abierto hacia los demás. Deben sus estructuras discursivas a una tendencia universalista apenas disimulada. Todos los espacios públicos parciales remiten a un espacio público global, en que la sociedad en conjunto desarrolla un saber acerca de sí misma. La Ilustración europea elaboró esta experiencia y la incluyó entre sus fórmulas programáticas.

Lo que Luhmann llama «consenso capaz de representar la sociedad global», depende del contexto y es falible —y es, en efecto, provisional. Pero tal saber reflexivo de la sociedad global *existe*. Mas sólo puede deberse a la intersubjetividad de orden superior que son los espacios de opinión pública y no puede, por tanto, satisfacer los estrictos criterios de la autorreflexión de un sujeto de orden superior. Ciertamente que tal centro de autoentendimiento no basta para una actuación de la sociedad sobre sí misma; para ello sería menester además una instancia central de control que pudiera asumir el saber y los impulsos provenientes de la esfera de la opinión pública y traducirlos a la práctica.

Según las ideas normativas de nuestra tradición política el aparato estatal democráticamente legitimado, asentado sobre la soberanía popular y no ya sobre la de los príncipes, habría de ser capaz de poner por obra la opinión y voluntad del público que forman los ciudadanos. Los ciudadanos toman parte en los procesos de formación de la conciencia colectiva, mas no pueden actuar colectivamente. Pero, ¿puede hacerlo el Estado? «Acción colectiva» significaría, en efecto, que el Estado traduce organizativamente a autodeterminación de la sociedad el saber inter-

Por qué ha fracasado el "Estado Social"?

R/ Haberme es por el falso supuesto que la Sociedad capaz
de auto-reformarse solo con médios económicos o administrativos

subjetivamente constituido que la sociedad posee acerca de sí misma. Pero de esta posibilidad cabe dudar, aunque sólo sea por las razones que da la teoría de sistemas. La política se ha convertido hoy, en efecto, en asunto de un subsistema funcionalmente diferenciado. Y éste no puede disponer, frente a los demás subsistemas, del grado de autonomía que sería menester para un control central, esto es, para una autoactuación que partiera de la sociedad como totalidad y revirtiera sobre ésta.

Es evidente que en las sociedades modernas se da una asimetría entre las capacidades (débiles) de autoentendimiento intersubjetivo y las capacidades (ausentes) de autoorganización de la sociedad en conjunto. Y supuesto este cambio de premisas, no existe equivalente alguno ni del modelo (suministrado por la filosofía del sujeto) de la actuación de la sociedad sobre sí misma en general ni de la comprensión hegeliano-marxista de la acción revolucionaria en particular.

Esta idea se ha impuesto ampliamente merced a una específica experiencia que sobre todo los partidos obreros y los sindicatos han podido ir haciendo a lo largo de la realización del proyecto que es el Estado social desde fines de la Segunda Guerra Mundial. No me refiero a los problemas económicos que en la actualidad se siguen de una legislación social que tantos éxitos cosechó durante el período de reconstrucción, no me refiero a los límites del poder de intervención ni de la capacidad de intervención de las administraciones planificadoras, en general no me refiero a problemas de control sistémico. Me refiero más bien a un cambio característico en la percepción del poder estatal democráticamente legitimado de que hubo de hacerse uso con el fin de «domesticar socialmente» el desbocado sistema económico capitalista, y en especial con el fin de neutralizar los destructivos efectos que un crecimiento sujeto a crisis tenía para la existencia y mundo de la vida de los trabajadores dependientes¹⁶. El que el Estado activo no solamente interviniera en el ciclo económico sino también en el ciclo de la vida de sus ciudadanos, es algo que los abogados del Estado social consideraron apromblemático —pues el objetivo era, en efecto, reformar las condiciones de vida de los ciudadanos a través de unas reforma-

¹⁶ Para lo que sigue me baso en el ensayo que da título a mi libro: J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Francfort 1985.

das relaciones de trabajo y de empleo. A todo ello le subyacía la idea de la tradición democrática de que la sociedad puede obrar sobre sí misma con el medio neutral que es el poder político-administrativo. Y ha sido precisamente esta expectativa la que ha quedado defraudada.

Pues mientras tanto, una red cada vez más densa de normas jurídicas, de burocracias estatales y paraestatales recubre la vida cotidiana de los clientes potenciales y de los clientes efectivos del Estado social. Prolijas discusiones sobre la juridificación y burocratización en general, sobre los efectos contraproducentes de la política social del Estado en particular, y sobre la profesionalización y cientificación de los servicios sociales, han llamado la atención sobre hechos que dejan clara una cosa: los instrumentos jurídico-administrativos de traducción de los programas del Estado social a la práctica no representan un medio pasivo, un medio, por así decirlo, sin propiedades. Antes bien, comportan un modo de aislar los hechos, de estandarizarlos y de supervisarlos, cuya violencia cosificadora y subjetivadora ha perseguido Foucault hasta dentro de las más finas ramificaciones capilares de la comunicación cotidiana. Las deformaciones de un mundo de la vida reglamentado, desmembrado, controlado y sometido a tutela tienen ciertamente un carácter más sublimado que las formas groseras y palpables de explotación material y pauperización; pero los conflictos sociales desviados hacia lo psíquico y lo corporal, e interiorizados, no son por ello menos destructivos.

Hoy se ha vuelto visible la contradicción que el proyecto del Estado social como tal lleva en su seno. Su meta sustancial fue liberar formas de vida igualmente estructuradas que simultáneamente abriesen espacios para la autorrealización y espontaneidad individuales; pero con la creación de nuevas formas de vida el medio «poder» quedó desbordado. Tras haberse diferenciado como un subsistema funcional más, regido por el medio poder, el Estado ya no puede ser considerado como una instancia central de regulación o control, en que la sociedad concentrara sus capacidades de autoorganización. A los procesos de formación de opinión y voluntad colectivas en un espacio público general, procesos difusos pero que aún tienen como foco la sociedad global, se enfrenta un subsistema —el subsistema político— que se ha vuelto autónomo, que rebasa con mucho el horizonte del mundo de la vida, que se cierra a toda perspectiva global y que por su parte sólo puede percibir ya la sociedad global desde su propia perspectiva de subsistema.

De este desengaño histórico acerca de un proyecto —el del Estado social— coagulado en burocracia brota una visión nueva, por así decirlo estereoscópicamente agudizada, de lo «político». Junto con el específico sentido sistémico del medio «poder», que está muy lejos de reducirse en este campo a algo puramente instrumental, se torna visible una nueva dimensión. El espacio público político, en que las sociedades complejas pueden distanciarse normativamente de sí mismas y elaborar colectivamente experiencias de crisis, cobra respecto al sistema político una distancia similar a la que antaño cobró respecto al económico. Pues el primero ha adquirido un carácter tan problemático, y, en todo caso, tan ambivalente, como el segundo. Ahora el propio sistema político es percibido como fuente de problemas de regulación o control sistémico y no sólo como medio de resolución de problemas. Lo que con ello adviene a la conciencia es la diferencia entre problemas de regulación sistémica y problemas de entendimiento. Se torna más visible la diferencia entre desequilibrios sistémicos y patologías del mundo de la vida, es decir, entre perturbaciones de la reproducción material y deficiencias en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Se torna reconocible la diferencia entre los déficit que las inobviables estructuras del mundo de la vida (al convertirse en fuentes de pérdida de motivación y legitimación) pueden provocar en el aseguramiento y mantenimiento del sistema de ocupaciones y del sistema de dominación, y los fenómenos de una colonización interna del mundo de la vida por los imperativos de subsistemas funcionales que externalizan sus costos. En tales fenómenos vuelve a mostrarse otra vez que las operaciones de control sistémico y las operaciones de entendimiento representan recursos que no pueden sustituirse entre sí a voluntad. El dinero y el poder no pueden ni comprar ni imponer solidaridad y sentido. En una palabra, el resultado del proceso de desengaño a que nos hemos referido es una nueva conciencia, en la que el proyecto que es el Estado social se torna en cierto modo reflexivo, y que se dirige a domesticar no solamente la economía capitalista sino también al propio Estado.

Pero si ya no sólo ha de «domesticarse socialmente» al capitalismo, sino también al Estado intervencionista, la tarea ha de definirse en nuevos términos. El proyecto que es el Estado social había confiado a la capacidad de planificación de las administraciones públicas el ejercer una influencia estimulante sobre el

mecanismo de regulación interna de un subsistema distinto, es decir, del económico. Pero si tal «regulación» ha de extenderse ahora a las propias operaciones organizativas del aparato estatal, el modo de influjo no puede de nuevo quedar definido como control indirecto; pues un nuevo potencial de control sistémico sólo podría proporcionarlo a su vez otro subsistema. Y aun suponiendo que fuera posible encontrar ese tercer subsistema para conectarlo en serie a los dos anteriores, tras otra hornada de desengaño y desencantamiento volveríamos a darnos de bruces con el problema de que las crisis percibidas en y desde el mundo de la vida nunca pueden traducirse sin residuos a problemas de control o regulación referidos a un subsistema.

En vez de eso, de lo que se trata es de construir umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de la vida y de introducir sensores en el intercambio entre mundo de la vida y sistema. En todo caso problemas de deslinde de este tipo se plantean en cuanto un mundo de la vida profundamente racionalizado ha de ser protegido contra los insoportables imperativos del sistema de ocupaciones o contra las penetrantes secuelas de una planificación administrativa de la existencia. La maldición sistémica que el mercado capitalista de trabajo hace pesar sobre las vidas de los que están en disposición de trabajar; que la red de burocracias reguladoras y supervisoras hace pesar sobre la forma de vida de sus clientes; que una carrera de armamentos nucleares que se ha vuelto autónoma hace pesar sobre la expectativa de vida de los pueblos, no puede quedar rota con que los subsistemas aprendan a funcionar mejor. Antes bien, sería menester que impulsos provenientes del mundo de la vida penetran en la autorregulación de los sistemas funcionales¹⁷. Mas esto exige un cambio de relación entre espacios públicos autónomos, autoorganizados, por un lado, y los ámbitos de acción regulados a través del dinero y el poder, en otras palabras: una nueva división de poderes en la dimensión de la integración social. La fuerza de integración social que la solidaridad posee debería

¹⁷ Las consideraciones sobre una «teoría societal de la regulación o el control» de H. WILKE, *Entzauberung des Staates*, Königstein 1983, pág. 129 ss., son sobre todo interesantes porque el autor procede con la suficiente inconsecuencia como para analizar la influencia recíproca de los sistemas autopoieticos conforme al modelo del entendimiento intersubjetivo.

poder afirmarse contra los medios de control «dinero» y «poder», los cuales sólo pueden generar integración sistémica.

Llamo autónomos a los espacios públicos que no son generados y mantenidos por el sistema político con el fin de procurarse legitimación. Los centros de comunicación adensada que espontáneamente surgen de los microámbitos de la práctica cotidiana sólo pueden convertirse en espacios públicos autónomos y consolidarse como intersubjetividades de orden superior capaces de sostenerse a sí mismas, en la medida en que se utilice el potencial que el mundo de la vida posee para la autoorganización y el uso autoorganizado de medios de comunicación. Las formas de autoorganización refuerzan la capacidad de acción colectiva. Sin embargo, las organizaciones próximas a la base no deben rebasar el umbral que las lleve a convertirse en una organización formal, autonomizada como sistema. Pues de otro modo, pagarían la indudable ganancia de complejidad que ello les reportaría, introduciendo una disociación entre los fines de la organización y las orientaciones y actitudes de sus miembros, con lo que acabarían prevaleciendo los imperativos de la conservación y ampliación de las estructuras organizativas. La asimetría entre capacidades de autorreflexión y de autoorganización, que hemos atribuido a las sociedades modernas en conjunto, se repite en el plano de la autoorganización de los procesos de formación de la opinión y voluntad colectivas.

Esto no tendría por qué representar impedimento alguno si se piensa que el influjo indirecto sobre los distintos mecanismos de autorregulación de los subsistemas funcionalmente diferenciados significa algo completamente distinto que la actuación, orientada a fines, de la sociedad sobre sí misma. El carácter autorreferencial de su clausura hace al sistema político y al sistema económico inmunes a las tentativas de intervención, en el sentido de acciones directas e *inmediatas*. Pero sin embargo, esta misma propiedad hace a su vez que los sistemas resulten sensibles a los estímulos que tienen como meta un aumento de su capacidad de autorreflexión, es decir, un momento de sensibilidad para las reacciones con que el entorno responde a las actividades de ellos. Los espacios públicos autoorganizados tendrían que desarrollar la inteligente combinación de poder y perspicaz autolimitación, que es precisa para sensibilizar a los mecanismos de autorregulación del Estado y la economía frente a los resultados, orientados a fines, de la formación democrático-radical de la voluntad

común. El modelo de la actuación de la sociedad sobre sí misma queda, pues, substituido por el modelo de un conflicto de límites, mantenido bajo control por el mundo de la vida, entre él y los subsistemas político y económico, que le son superiores en complejidad, que sólo muy indirectamente pueden ser influidos, y de cuyas aportaciones, sin embargo, depende.

Los espacios públicos autónomos sólo pueden extraer su fuerza de los recursos de mundos de la vida profundamente racionalizados. Racionalización que en primer lugar se refiere a la cultura, es decir, al potencial de interpretación del mundo y de autointerpretación proporcionado por la ciencia y la filosofía, al potencial de ilustración que comportan las ideas jurídicas y morales universalistas, y por supuesto que también a los radicales contenidos experienciales de la modernidad estética. No es casualidad que hoy los movimientos sociales presenten rasgos de revolución cultural. Sin embargo, en esos mismos rasgos se hace notar una debilidad estructural que afecta a todos los mundos de la vida modernos. Los movimientos sociales reciben su fuerza de tracción de la amenaza a que se ven expuestas identidades colectivas bien acuñadas. Aunque tales identidades permanecen siempre ligadas al particularismo de una forma de vida concreta, han de ser capaces de asumir en sí el contenido normativo de la modernidad—aquel fabilismo, universalismo y subjetivismo por los que no tiene más remedio que verse socavada la fuerza y figura concreta de lo en cada caso particular. El Estado constitucional y nacional-democrático surgido de la Revolución Francesa era hasta aquí la única «formación de identidad» que históricamente ha logrado unir espontáneamente entre sí estos momentos de lo universal y lo particular. El partido comunista no pudo disolver esta forma de identidad centrada en el Estado nacional. Pero, si ya no en el Estado nacional, ¿en qué otro suelo podrían arraigar hoy orientaciones valorativas de tipo universalista?¹⁸ La comunidad atlántica de valores, que ha cristalizado en torno a la OTAN, apenas si es más que una fórmula de propaganda a disposición de los Ministros de Defensa. La Europa de Adenauer y de Ch. de Gaulle sólo ofrece una «superestructura» para la «base» de una unión comercial. Como contrai-

¹⁸ J. HABERMAS, «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?», en J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort 1976, 92 ss.

Ruptura de qué?

todavía está con las "reglas - social-darwinistas que subsisten —

magen de esta Europa del Mercado Común los intelectuales de izquierdas ofrecen en la actualidad una idea completamente distinta.

El sueño de esta identidad europea completamente distinta que se hace resueltamente cargo de la herencia del racionalismo occidental, se forma en un momento en que los Estados Unidos, bajo la bandera de una «segunda revolución americana», se aprestan a recaer en las ilusiones de la primera modernidad. En esas viejas utopías obsesionadas por el buen orden del Estado las formas de vida racionales entran en una engañoso simbiosis con la dominación técnica de la naturaleza y una inmisericorde movilización de la fuerza social de trabajo. Esta equiparación de felicidad y emancipación con poder y producción ha venido poniendo confusión desde el principio en la autocomprensión de la modernidad —y durante doscientos años ha venido dando pie a la crítica a la modernidad.

Pues bien, esa misma mueca de dominación, utópica en el peor sentido negativo del término, pervive hoy en una caricatura que mueve a las masas. La *science fiction* de la guerra de las galaxias parece venir muy bien a los planificadores ideológicos para provocar, con la macabra visión de un cosmos militarizado, una hornada de innovación que mantenga en pie a ese coloso que es el capitalismo mundial, para la próxima ronda de tecnología. La vieja Europa sólo logrará encontrar el camino de una nueva identidad cuando a este cortocircuito de crecimiento económico, carrera de armamentos y «viejos valores» le opongamos la visión de una ruptura de ese destino, que es en definitiva un destino autoinfligido, cuando ponga fin al error de que el contenido normativo de la modernidad acumulado en los mundos de la vida racionalizados sólo podría desatarse en sistemas cada vez más complejos. Que la competencia internacional —en los mercados o en el espacio— sea irrenunciable para la pura supervivencia, es una de esas falsas verdades de progrullo en que se condensan las coacciones sistémicas. Cada uno justifica la expansión e intensificación de sus propias fuerzas con la expansión e intensificación de las fuerzas del otro, como si no fueran las reglas social-darwinistas de juego las que subyacen a tal juego de fuerzas. La Europa moderna ha creado los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón —éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde

Nietzsche. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía —todo aquello que sería menester para quitar su fuerza configuradora de mentalidades a las premisas, desde hace ya mucho tiempo no metafísicas sino metabiológicas, de esta enceguecida compulsión a mantener y seguir expandiendo el sistema?

la utopía globalizadora 19



J. HABERMAS

La acción
comunicativa

(concepto)

JURGEN HABERMAS

El concepto de "acción comunicativa".

En un libro sobre Ética de Habermas, Manuel Jimenez Redondo cita la frase:--" En cuanto se parte de un individuo que solo puede constituirse como tal en la trama de relaciones de interacción por las que se socializa y el punto de vista moral, lo consideramos radicado en la propia estructura de mutuo reconocimiento, inscrita en la interacción comunitaria, 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. Pues es claro que las personas no están obligadas moralmente de forma distinta, como individuos que se respetan unos a otros, que como miembros de una comunidad que realiza fines colectivos."--J. Habermas Erlangerungen zur Diskurs Ethik. Frankfurt 1989, manuscrito, p. 38). (17°)

Con ello se declara enfáticamente la unidad de los principios morales. Sin embargo esto no es suficiente para superar un relativismo ético. Si el individuo se reduce a una función de la colectividad, el fundamento de la moralidad descansa entonces únicamente sobre los intereses, aunque sean intereses comunitarios y se exija un "consenso". No basta una interacción comunicativa sin una valoración fundante de esta interacción. Solo habría una moralidad solucionadora de conflictos, pero no existiría una necesidad teórica que defina la norma moral. La misma crítica puede hacerse al concepto de sociedad diseñada sobre la base de un consenso iluminado por la razón, por ser la acción orientada al entendimiento.

Obras de Habermas: (traducidas al español)

- 1 Historia y crítica de la opinión pública. G. Gili. Barcelona 1982
- 2 Teoría y Praxis. Madrid Taurus 1988.
- 3 Conocimiento e interés. Madrid Taurus 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 en el Capitalismo tardío. B. Aires, Amorrortu 1975
- 7 Reconstrucción del Materialismo Histórico. Madrid Taurus 1986
- 8 Perfiles filosófico-políticos. Madrid Taurus 1986
- 9 Teoría de la acción comunicativa I. II. Madrid Taurus 1987
- 10 Conciencia moral y Acción comunicativa. Barcelona Ediciones'62. 1985
- 11 Escritos Políticos. Barcelona Peninsula 1987
- 12 El Discurso Filosófico de la Modernidad. III. Madrid Taurus 1989
- 13 Teoría de la Acción Comunicativa III. Complementos. Madrid Cátedra 1989.
- 14 Pensamiento Postmetafísico. Madrid Taurus 1990
- 15 Identidades Nacionales y posnacionales. Madrid Taurus 1990.

16 - Ensayos sobre moralidad y Ética -
Bibl UPL - 170
H.114

El problema ético de Habermas es el problema del "valor". Cómo puede haber un consenso si no hay un fundamento en un valor percibido por los individuos y consecuentemente por las comunidades? Cómo hacer coincidir racionalmente los intereses, si no hay una percepción previa de los valores? Este es también el problema de los empiristas lógicos a quienes Habermas se aproxima en sus análisis de la acción comunicativa en cuanto interpretación de un discurso comunitario.

◀ EL SENTIDO DE LA ACCION COMUNICATIVA ▶

(En: Teoría de la acción comunicativa, Taurus, B. Aires, 1989 (1985))
Vol I. Racionalidad de la acción y racionalización social.

Habermas persigue estructurar una sociedad. Se inspira en Parsons (The Structure of social action (1957)). Esta abarca: La acción; la significación; los actos del habla; los trabajos de la filosofía analítica. Pero Habermas cambia la orientación. Los problemas de la exposición no son ajenos a los del contenido.

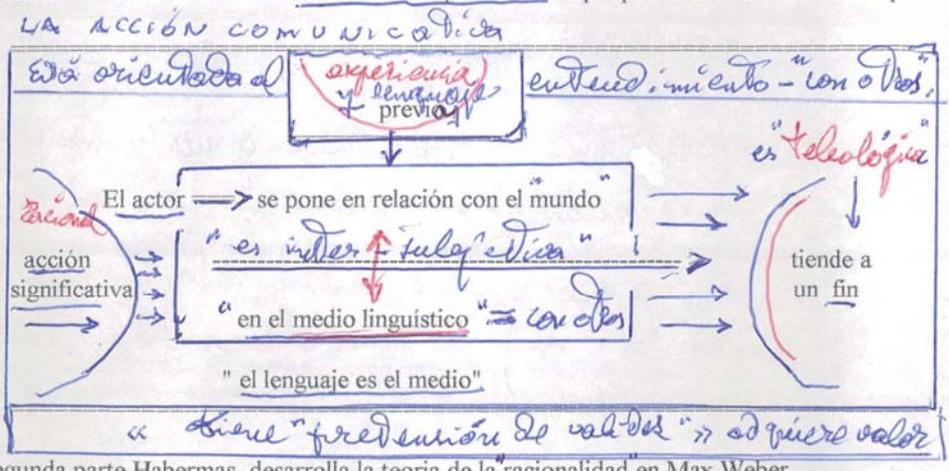
La teoría de la acción comunicativa es desarrollada en el Interludio, del Primer Volumen y el Segundo Interludio, del segundo volumen.

En el primer volumen estudia el acceso a la problemática de la racionalidad. Las relaciones de un actor con el mundo y los aspectos de la racionalidad de la acción se estudian en cuatro modelos de concepción el problema de la construcción de una sociedad fundada en la acción comunicativa. Como conseguir un consenso sin una obligación previa de aceptar, aunque sea su racionalidad? Este es el punto oscuro de toda la teoría de la "acción comunicativa."

Partiendo de la teoría de los tres mundos de Popper, Habermas desarrolla tres modelos de acciones sociales anteriores a la teoría de la acción comunicativa :

- a) estratégica, que corresponde a la prosecución de intereses personales.
 - b) acción regulada por normas; un modelo normativo teleológico (:político, ético estético etc...)
 - c) la acción dramática, un modelo representativo, de escenificación, que repite acciones establecidas y de costumbre.
- A los tres se añade como contrapropuesta un cuarto.
- d) el concepto de Acción Comunicativa, la que presupone la existencia de un mundo lingüístico en el cual cobra significación la relación entre el Actor y el Mundo.
- Dentro del "medio lingüístico" cobra vigencia la RACIONALIDAD. por parte del mismo actor (quien actúa y comprende al mismo tiempo) Consecuentemente el entendimiento que se analiza es un entendimiento lingüístico (= al interior del lenguaje).

Es importante visualizar una serie de nuevos conceptos básicos que podemos resumir en el esquema siguiente:



En la Segunda parte Habermas desarrolla la teoría de la racionalidad en Max Weber. En la tercera Interludio Primero : acción social, actividad teleológica y comunicación presenta el concepto de Acción Comunicativa.

La teoría de la acción comunicativa se expone progresivamente:

1. Dos versiones de la teoría Weberiana de la Acción
2. El empleo del lenguaje : orientado al éxito; o bien, orientado al entendimiento.
3. El significado y la validez
4. La pretensiones de validez
5. Comparación con ensayos rivales de Austin, Searle, Kresskel.
6. Pragmática formal y pragmática empírica.

EL CONCEPTO DE ACCION COMUNICATIVA

Para introducir el concepto de acción comunicativa, presenta unas notas sobre el caracter de acciones independientes.

En la Acción - Comunicación

EL ACTOR \rightarrow Comprende = sentido
 \rightarrow Actúa = sentido
lingüísticamente

Pero el entendimiento es intersubjetivo! = con otros
y es teleológico -

Habermas:

Se aplica como fuerza "fuerza" de el simple entendimiento (sea consenso o no consenso) a la acción - pragmática!

Supone que con un consenso sobre las normas = intelectual) ya automáticamente se pasa a la acción!

- ① \rightarrow La acción lingüística = especulativa!
 \rightarrow La acción comunicativa = depende del habla con otros!
↓
{ interacción
"mediada"
por interpretaciones = de muchos!

Para comprender a un nivel profundo la "acción-comunicativa," hay que añadir nuevos conceptos de comprensión.

El primero es el de acción que sigue una regla, según el pensamiento de Wittgenstein. El uso del lenguaje, la propiedad del habla, se fundan -- "en convenciones semánticas intersubjetivas. que dan a los demás participantes de una acción la posibilidad de examinar si en una una situación dada nos atenemos o no a las reglas de un juego del lenguaje establecido."--(p.261).Habermas separa dos palabras:convención (= puramente social) y comprensión (= intelectual y social).

Wittgenstein maneja un concepto semántico de intencionalidad, por que en su visión las reglas de comprensión semántica se identifican con las reglas sociales de convención. Se identifica la convención social sobre el significado del lenguaje (los juegos lingüísticos), y la comprensión personal y social del mismo conectada con una acción independiente del individuo.



2º Segundo

Los actos de habla (como los entiende Habermas , no Searle) expresan a la vez varios contenidos :

- a) proposicional, en tanto estructura lingüística. = *significación convencional - social.*
- b) oferta de una relación interpersonal. *al otro que interviene en el discurso*
- c) una intención del hablante. *intereses personales*

Esto constituye una triple relación de la acción comunicativa con el mundo. Por que una "acción" en sentido estricto es siempre una 'manifestación simbólica de un actor', con autonomía propia. Portanto no entra simplemente en el ambito de convenciones comunicativas, o de situaciones sociales o de interacciones sociales en situaciones sociales. Estas simples actividades (como movimientos corporales, operaciones físicas,) entran a la categoría de 'acción' solo cuando etén incluidas en un juego, o en un aprendizaje. Solo entonces las convenciones sociales, adquieren la relación de 'acciones' y el valor de convenciones 'comunicativas'.

3º Tercero

No se trata unicamente de seguir una regla (según el tipo de análisis de la filosofía analítica (Wittgenstein), lo cual unicamente podría desarrollar una 'conciencia de regla' no una intención comunicativa. Solo entonces los movimientos del cuerpo se vuelven semantivamente relevantes. Por ejemplo ,cuando se levante una mano para dirigir un saludo. El hecho de que al mismo tiempo se siga una regla convencional, no le quita a la acción su valor semántico.

4º Cuarto

Entonces el fin del 'actor' es la ejecución de un plan de acción, en la cual el movimiento del cuerpo es solo un elemento pero no constituye por si la acción. Solo así las acciones son -- "accesibles a una crítica desde el punto de vista de la verdad, de la eficacia de la rectitud o de la veracidad."-- (p.142). Esto explica como los actos de entendimiento de la acción comunicativa, no pueden ser analizados unicamente en la forma de oraciones gramaticales..

En la acción comunicativa los actores presuponen una reflexión sobre el valor de la acción colocándola en un marco, --"por un sistema de interpretación que todos comparten, y dentro del cual pueden llegar a entenderse."--

Entonces el entendimiento funciona como un organismo coordinador de la acción ; y los participantes se ponen de acuerdo, en la interacción , cerca de la validez que pretenden para sus emisiones y manifestaciones.

Los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de "mundo", según las tres relaciones definidas anteriormente. Pero presuponen un sistema de interpretación que todos comparten y en el cual pueden llegar a entenderse (consenso);y este sistema unitario es el lenguaje. De este modo el entendimiento puede funcionar como --"mecanismo coordinador de la acción"-- en cuanto permite a los integrantes "ponerse de acuerdo " sobre la validez de sus respectivas 'emisiones', y el reconocimiento intersubjetivo de esta pretensión de validez.

Consecuentemente siempre se presupone el lenguaje como el medio en el cual se realiza la acción comunicativa. A su vez esta acción en su proceso de explicitación exige un multiple potencial de racionalidad , por parte del individuo, que incluye las tres relaciones del 'actor' con el mundo.

Portanto el 'actor', en cuanto tal, siempre se dirige al entendimiento y es conciente que su acción implica una triple 'pretensión' de validez:

- que el enunciado sea verdadero ; (según el marco lingüístico común)
- que el acto de habla sea correcto; (de acuerdo a las normas vigentes)
- y que la intención expresada coincida con lo que él piensa (para que no haya engaño).

Das Dimensionen: separate!

- 1) convention social que establece las reglas del juego
cultura y normas
- 2) entendimiento → comprensión → "interpersonal"
→ comunicación → "lingüística"

Son los propios actores quienes buscan un consenso; y lo someten a los criterios de: verdad, rectitud y veracidad. Tres aspectos que establecen la relación entre:

- 1. un mundo objetivo (para asegurar la verdad)
- 2. un mundo social (que implica las relaciones interpersonales en un determinado grupo)
- 3. un mundo subjetivo (como parte de las vivencias de un sujeto)

Por lo tanto si se observa el proceso en su conjunto, como actividad de un entendimiento, se comprueba la constante presencia de un "mundo imbuido culturalmente" (p. 145). Es el marco cultural dentro del cual se realiza la acción que funciona como punto de referencia establecido e indiscuso. (Vea: Alfred Schutz: el caudal de conocimientos 'a la mano'). Solo algunos detalles de la situación se tematizan en la interacción en cada caso y son sometidos a interpretaciones. En caso de conflicto de interpretaciones, ninguno de los participantes posee el monopolio interpretativo, y deber ajustarse a la interpretación de otros. Se consigue así una versión constantemente "revisada" entre: mi mundo interno mi mundo externo, y nuestro mundo común.

La acción comunicativa, designa dos cosas, es decir se refiere a dos niveles:

a) Los actos del habla, con los que se manifiesta una opinión o una voluntad. Pero " la acción comunicativa no se agota en el acto de entendimiento efectuado en términos de interpretación". (p.146)

b) Las "Interacciones", que van siendo coordinadas mediante los actos de habla, por el lenguaje; pero que no coinciden con el lenguaje. Por que los "actos interpretativos" representan el mecanismo de coordinación de la acción.

Por supuesto que la acción, que tiene como componente una "interacción" cae en el ambito de las "convenciones" sociales. Por eso, en este proceso es necesario conservar separados los dos niveles de: "convención" (social) y comunicación (interpersonal y lingüística); la acción comunicativa, que es comunicación y que sirve al entendimiento, es puramente especulativa, mientras los actores (en cuanto actúan) persiguen determinadas metas. Portanto la acción siempre posee una estructura teleológica (un plan a realizar, no un concepto a exponer).

La forma de acción--comunicativa, posee la característica de perseguir un entendimiento, --"en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación" (con otros)-- (p.146). Por otra parte la acción comunicativa no sería completa si se limitara a un acto del entendimiento, efectuado en terminos de interpretación. El simple hecho de entender un significado, no es todavía parte de las condiciones de "coordinación" de la acción comunicativa. Es necesario que los 'actos' de habla impliquen interacciones comunicativas; para que entren a ser parte de las condiciones de acción.

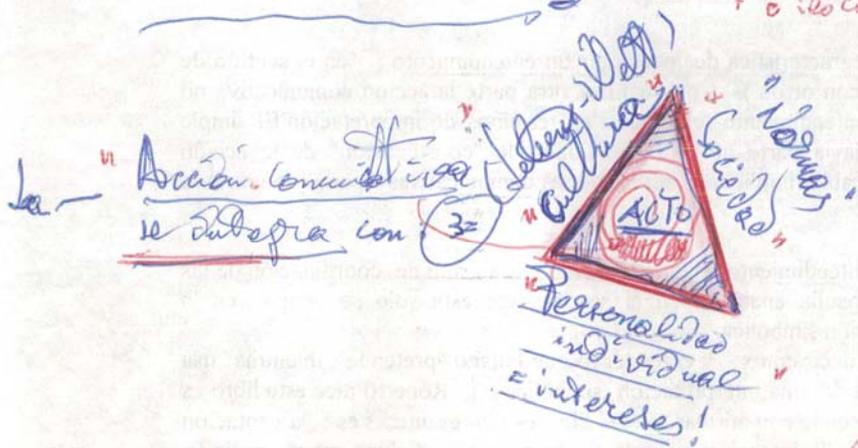
El centro de interés de esta teoría es el --" entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones "-- (p. 353). Esta supera la filosofía analítica, en el sentido que esta solo se ocupa en la comprensión del significado de una expresión simbólica.

Es diferente entender lo que Fulano pretende decir con x; y entender lo que Fulano "pretende", mientras ' usa ' la palabra x. En el primer caso solo se trata de una interpretación simbólica (ej.: Roberto dice, este libro es interesante); el segundo (Lo que Roberto pretende con afirmar: que el libro es interesante...) es: la captación de un "acto intencional". La comprensión de la intención revela también lo que Fulano quería decir (= lingüísticamente) mientras expresaba el "sentido" de lo que iba a realizar.

Habermas estudia las posibilidades que puede ofrecer la teoría analítica (H. P. Grice, D. Lewis, después de S. T. R. Schiffer y J. Bennet.); una teoría nominalista que no resulta apta para la clarificación del mecanismo de coordinación, que representan las acciones mediadas por el lenguaje. Tampoco considera suficiente el modelo de Karl Bühler articulado en terminos de teoría de la comunicación; por la limitación de su teoría funcionalista".

La teoría "pragmatista" del signo introducida por Peirce y perfeccionada por Morris queda ampliada por Carnap, con la dimensión simbólica del signo. Entonces se hace posible un analisis lingüístico que abarca tanto la perspectiva sintáctica que semántica.; y no es ya el signo aislado el que transmite sentido, sino el sistema lingüístico del que el signo es solo un elemento: es decir, la relación entre proposiciones., determinadas por

No son solo "actos de habla" que inducen a la acción
"o ilocutivos"



Se elude que la "sociedad" y sus "normas", se encajan a la Cultura y se incluyen en ella!

El verdadero problema está en { conciliar los intereses individuales con la Cultura - sociedad }

Es el "factor" que permite debe haber un elemento "superior" componer el equilibrio - en caso de conflicto! sino no puede ser ni la cultura ni las normas

ni un diálogo intersubjetivo, enmarcado en el lenguaje, que también es Cultura! = solo un valor que brota del mundo de la vida.

reglas sintácticas. Sin embargo esta metodología carece de la consideración de las funciones, apelativa y expresiva.

Tampoco es suficiente la teoría de la semántica "veritativa" patrocinada por Frege y Wittgenstein, que coloca al centro del análisis la relación entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas. Esta a su vez exige que se entienda el significado de un término cuando se sabe bajo qué condiciones la oración es verdadera. Lo cual pretende que el significado de una oración sea determinado por las "condiciones de verdad"

Pero se aplica únicamente a oraciones asertivas, las cuales dependen de las condiciones de empleo de las oraciones. Teniendo en cuenta la "fuerza asertórica" de ciertas proposiciones Austin y Searle pasan al análisis de las "acciones lingüísticas". Por este camino Habermas pretende romper con la caracterización primaria del lenguaje como "logos", incluyendo la referencia al mundo. La intención de Habermas es detectar la constitución de la acción social, y elaborar consecuentemente una teoría sociológica.

--" Este concepto presupone que los sujetos, capaces del 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 "-- (p.358)

De este modo ^{Habermas} incorpora las características pretensiones de validez del discurso, (la verdad, la rectitud, la veracidad) como hilos conductores, para fundamentar los "modos básicos" del empleo del lenguaje. En este uso normativo del lenguaje los participantes se refieren a algo que pertenece al mundo social y que todos ellos conocen.-- Con esto se entiende como la cultura juega un papel fundamental en las decisiones que pretenden poseer una validez social. No es solo el lenguaje común el que da significado a la acción; sino la referencia a un sistema compartido de significaciones, la que asegura la validez social de una acción y realiza la comunicación.

Y no se trata únicamente de una forma de complementariedad de intereses en sentido Weberiano; ni únicamente de actos del habla con poder ilocucionario (Austin) (mientras los perlocucionarios entrarían en las estrategias para conseguir un fin) que tampoco resultan aptos 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"-- (p.376).

Para hacer entender la acción comunicativa en una situación comunitaria Habermas introduce tres elementos que integran esta acción:

- 1) la Cultura
- 2) la Sociedad
- 3) la Personalidad individual.

Pero el fundamento o el horizonte general que hace posible la comprensión y el acuerdo es el mundo de la vida. Este no puede ser interpretado únicamente con uno de los aspectos indicados. Por tanto rechaza un mundo de la vida fundado únicamente en la cultura, o en las estructuras sociales (división del trabajo) o de la personalidad individual.

El mundo de la vida es la realidad que es interpretada, por la cultura y por la sociedad y en la que el individuo se realiza por la comprensión y la aceptación de las normas que la rigen. El mundo de la vida funciona entonces como la Estructura (en el caso de Marx) que genera una super estructura: la comunidad (en el caso de Habermas).

En el apartado: "El concepto del mundo de la vida y el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva", Habermas intenta "--explorar como el mundo de la vida, en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se muevan 'ya siempre', queda por su parte delimitado en conjunto, por el cambio estructural de la sociedad ; y como se transforma a medida que se produce ese cambio " --- (Vol. II. P. 169)

Considera el concepto del mundo de la vida como complementario del de acción comunicativa. De hecho el mundo de la vida, en términos de pragmática formal, se relaciona con los tres tipos de mundo, en un acto de habla.

- a) El mundo objetivo, como totalidad de las entidades a las que se refieren posibles enunciados.
- b) El mundo social, como totalidad de las relaciones interpersonales.

a) b) c) = ninguno de los tres es suficiente por si solo!

R/ = lo agrego = Ni siquiera los tres juntos!

El VALOR } = está mas allá de los tres
y el mediador - vincual de los tres!

— el Acuerdo " como objetivo de la "comprensión y comuni-
ca-
ción,

4

c) El mundo subjetivo, como totalidad de las vivencias que el hablante puede manifestar. Los referentes del acto de habla aparecen al hablante como vinculados con estos tres mundos: algo objetivo, algo normativo y algo subjetivo, al mismo tiempo.

Hablantes y oyentes cuentan con el sistema de referencias que constituyen estos tres mundos, como un marco de posible interpretación, las cuales ~~pueden ser que~~ pueden relativizadas por parte de otros actores. Entendimiento, entonces (Verständigung) significa "acuerdo" entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una toma de posiciones.

"Acuerdo" portanto es un reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula con su propia percepción y decisión. Siempre se encuentran juntas las tres dimensiones aun cuando una de ellas se tematice particularmente. Sobre esta base Habermas hace un analisis de la cultura como expresión del mundo de la vida, recordando los profundos analisis de Alfred Schutz y Gluckman.

Pero Habermas cree que puede superar la visión fenomenológica, culturalista, del mundo de la vida en Husserl y Schutz, instrumentalizando los factores culturales, para la faena del rendimiento interpretativo de los participantes en la "interacción"; quienes negocian una definición común de situación, en cuyo marco poder llegar a un consenso". (p. 191).

Por su parte, Habermas, añade una nueva dimensión a la consideración culturalista: transformando la cultura misma y el lenguaje en elementos de la situación. --"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 este lenguaje acumula."-- (p. 178). Entonces los procesos del entendimiento, para establecer un consenso, poseen convicciones de fondo previas, que estructuran su contexto y llenan un horizonte, que se extiende, historicamente y en el presente, a todas las posibles situaciones. --" Al hacer uso de una situación cultural también la están prosiguiendo"-- Esta continuidad pertenece al concepto del "mundo de la vida" que Habermas define en contraposición a un concepto puramente "formal" del mundo de la vida.

En su concepto, la "acción comunicativa", permite "habérselas con las situaciones y dominarlas"-- (p. 180) para obtener un consenso. Así la acción comunicativa, con su doble aspecto teleológico y comunicativo, hace posible, a los participantes definir una situación común. Aún en el caso de conflicto de intereses (teleológico) o de imposibilidad de coincidencia teórica (comunicativo), es posible llegar a un consenso por que este se convierte en un "fin" para negociarlo. (p. 181). Y quien asegura que esta nueva negociación tendría éxito? El mundo de la vida?

A pesar de su nuevo concepto del mundo de la vida, Habermas no puede explicar por qué el hombre debería tener interés por buscar un consenso, o para establecerlo como una finalidad y negociarlo. Este interés debería por fin fundarse en la misma racionalidad de la acción. La racionalidad que justifica la racionalidad.

pa,

La acción comunicativa que es capaz de generar el consenso y consecuentemente una acción explica lo que Habermas llama "la ética del discurso". Un discurso de tal categoría sería ciertamente un discurso con una componente ética, por ser capaz no solo de conducir a una acción sino de justificarla, por un consenso racional. En este caso la norma fundamental sería que "se considera valido eticamente un precepto a condición que --"todos los afectados acepten las consecuencias y los efectos colaterales; su acatamiento general vendría asegurado de antemano por el hecho de que sería satisfactorio para los 'intereses' de cada uno"--

Lo cual presenta una especie de círculo vicioso; por que para que resulte satisfactorio para cada uno debería primero ser reconocido como perfectamente racional por cada uno. Y terminaría en una especie de mecanicismo de tipo intelectual, o bien caería en un relativismo. De hecho Habermas apela a un consenso, no teórico sino requerido por la actividad del intercambio cotidiano entre los individuos, o "pragmática--trascendental. Busca los antecedentes pragmáticos de cada discurso. En este sentido evita un intelectualismo abstracto pero no el relativismo.

←
O mejor dicho "superada los valores" a las normas
de validez concordadas en la "acción - comunicativa"

La acción comunicativa que es capaz de generar el consenso y consecuentemente una acción explica lo que Habermas llama "la ética del discurso". Un discurso de tal categoría sería ciertamente un discurso con una componente ética, por ser capaz no solo de conducir a una acción sino de justificarla, por un consenso racional. En este caso la norma fundamental sería que "se considera válido éticamente un precepto a condición que --"todos los afectados acepten las consecuencias y los efectos colaterales; su acatamiento general vendría asegurado de antemano por el hecho de que sería satisfactorio para los 'intereses' de cada uno"--

Lo cual presenta una especie de círculo vicioso; por que para que resulte satisfactorio para cada uno debería primero ser reconocido como perfectamente racional por cada uno. Y terminaría en una especie de mecanicismo de tipo intelectual, o bien caería en un relativismo. De hecho Habermas apela a un consenso, no-teórico sino requerido por la actividad del intercambio cotidiano entre los individuos, o "pragmática--trascendental". Busca los antecedente pragmáticos de cada discurso. En este sentido evita un intelectualismo abstracto pero no el relativismo.

Es importante notar que Habermas está interesado en un particular tipo de comunicación--argumentación, que él define como la situación en que los participantes --"examinan críticamente una exigencia hipotética de validez"-- Sin embargo, el fundamento de una evaluación ética se limita únicamente a las conversaciones en las que la gente discute, si una acción es o no es aceptable prácticamente, sin mayor criterio ético que la coincidencia de intereses. Lo cual significa una ética relativista.

La observación que se hizo al comienzo de esta presentación, ahora regresa como una pregunta sin respuesta. Habermas habla constantemente de "pretensiones de validez. Pero esta puede ser únicamente una necesidad lógica y no ética. Y añade--" La calidad de una vida en común no se mide solo por el grado de solidaridad, y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que, en el interés general se contemplan equilibradamente y por igual los intereses de cada individuo " (p. 113. Escritos sobre moralidad y eticidad.). Lo cual suena a utopía marxista, de la eliminación del trabajo enajenado.

* Además, un simple discurso concordado con la comunidad, no implica todavía la decisión de hacerlo efectivo en la práctica. Puede ser que toda una comunidad esté de acuerdo de que es necesario construir una carretera para facilitar el acceso al pueblo. Pero al mismo tiempo nadie se mueve para entrar a la fase operatoria. Habermas habla constantemente de "pretensión de validez", pero nunca de "valores". Una simple pretensión de validez, es hipotética, es un condicional. Pero cuál es la condición? Quién convierte esta condición en la fuerza efectiva de una acción? Esta pregunta queda sin respuesta, por que el único ser que podría contestar, el Sujeto, ha sido eliminado, como ser personal.

A pesar de ello la intención de Habermas es radical: la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de la fundamentación (que Kant en última instancia elude). (p. 115) Pero, cómo? Responde:--"apelando a un 'factum de la razón', a la experiencia del sentirse obligado por el deber ser"--- Pero esto ya lo habían dicho: Husserl, Max Scheler, Heidegger y Gabriel Marcel. Por el resto, los principios que Habermas determina son perfectamente aceptables (aunque no suficientes). -- *pero particulares y no - últimos!*

= Se funda el Principio 'U'--" toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y los efectos laterales(que se siguen del seguimiento general de la norma), para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados."--(p.68) (Lo cual es también utópico, por que: quién calcularía de antemano todos estos efectos ?)

Con ciertas suposiciones puede derivarse el principio 'D' --" Toda norma práctica válida habría de encontrar el asentimiento de todos los afectados, si estos participaran en un discurso práctico"--Lo cuál es igualmente utópico. Quién conseguiría un discurso común, entre gente: polarizada, cristalizada, desconfiada, y hambrienta de poder, como la que conocemos ? De todos modos, estos principios no constituirían todavía un fundamento, es decir una base general y obligatoria (lo cual es esencial para una ética). Solo desplazarían el problema (cuál sería el resorte capaz de mover las voluntades, iluminadas por el conocimiento, a una decisión pragmática ?) y la pregunta seguiría sin respuesta.

Por otra parte si se analiza un discurso y se elimina el hablante, tampoco el discurso permanecería en pie. Habría que explicar cual necesidad interna o externa ,mueve a cada individuo a buscar este consenso en un diálogo intersubjetivo.

En : El Discurso filosófico de la Modernidad (cap. 11), después de haber acusado a Foucault de contradicción por haber automatizado el sujeto, intenta conservar el concepto de 'poder' en operaciones generativas, expulsando toda subjetividad. (p.361). Por ello sugiere replantear el problema de la razón y volver a recorrer el camino de la modernidad, para encontrar opciones que no se tomaron.

Habermas sugiere cambiar el paradigma que representa el 'conocimiento de objetos' y substituirlo por -- " el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y de acción" (p.353)-- . Se trata de abandonar la filosofía de la conciencia y pasar al paradigma del entendimiento intersubjetivo (cosa que no hicieron, ni Hegel, ni Marx, ni Heidegger, ni Derrida, asegura Habermas). En ultimo termino Habermas se queda con un "concepto ampliado del Lebens Welt, un mundo de la vida sin las restricciones culturalistas, una filosofía de la cultura ampliada en el sentido de implicar el "discurso" como mediador universal de las relaciones intersubjetivas.

Los amplios análisis que Habermas dedica al discurso y a su poder de comunicación son muy positivos, en cuanto aclaran una dimensión del mundo de la vida real, muy vinculada con la practica cotidiana del discurso y de la actuación comunitaria. Sin embargo su preocupación por eliminar el sujeto y la conciencia del sujeto, acaban por reducir el discurso a una realidad fundada en si misma y sin el deseado poder de transformación de la comunidad humana.

Es preciso desvelar un supuesto:

"acción." → un medio lingüístico (=comunicación); por que el discurso es el medio en que se realiza la
→ en este se reflejan las relaciones del actor con el mundo (= desciframiento intelectual). *es racional, es cuestión -*

El agente mismo, de una acción, es tomado como "un actor que comprende" (él actúa y comprende)
Lo lingüístico es un "entendimiento entre los miembros de la comunidad" --(p.137) El actor comprende
a través del medio lingüístico; = traduce el acto a lenguaje. *= la acción es tematizada lingüísticamente*

Portanto se excluyen modelos (que también actúan en el lenguaje, pero no actúan el mismo sentido):

La acción estratégica, es un conjunto de acciones participantes de la interacción; pero gobernada
a través de cálculos egocéntricos (cada uno para sí: intereses mediados por el habla.)

Excluye la acción regulada por normas, un modelo teleológico que se aplica a varios aspectos de la
vida social, y establece las normas generales de acción legitimadas por las costumbres, tradiciones o leyes
positivas.

También se excluye la acción dramática, que sigue el modelo de la escenificación y no tiene otro
objetivo mas que representar lo que es contenido de la cultura de la comunidad sin tomar iniciativas. Las
anteriores suponen la formación de un "consenso" en la comunidad, que es de naturaleza lingüística; pero
tan solo consideran un aspecto del lenguaje. En el primer caso, uno influye en el otro (por el lenguaje) con el
fin de lograr, sus propósitos. Es un concepto culturalista: el lenguaje es un medio para transmitir valores. Se
usa en antropología cultural.

En la acción dramática el lenguaje es medio, en el cual tiene lugar la escenificación. Los sentidos (cognitivo,
illocutivo) quedan difuminados en la función- expresiva. No da importancia a la comprensión de sí y de los
otros, sino a la representación.

Habermas contrapone *a las 3 anteriores* la "acción comunicativa" que presupone el lenguaje como medio de entendimiento. (= desde un mundo pre-interpretado; que es la interpretación del mundo de la vida.) Se constituye un horizonte; *multifile:*
de todos los hablantes, y oyentes. Estos se refieren:

- ↳ a un mundo objetivo
- ↳ a un mundo social
- ↳ a un mundo subjetivo

En todo caso se trata de "negociar significaciones" que definan la situación. Es una significación intelectual compartida por todos. (p.138).

El defecto de los modelos anteriores es el de privilegiar una "sola" función del lenguaje: privilegian un individuo contra otros; o logran un consenso limitado a lo consuetudinario, a lo ya-dado; o es una escenificación destinada a "efectores" no constructivos. Habermas pretende unificar globalmente las tres "formas de relación del hombre con el mundo. Cada una por si sola es incompleta.

LA ACCIÓN-SIGNIFICATIVA *Tampoco es suficiente.*

Al contrario la acción significativa define y agrupa todas las tradiciones de ciencias sociales. Y estas parten del simbolismo interactivo (Mead) de los juegos del lenguaje (Wittgenstein) de la teoría de los Actos del habla (Searle) y de la hermenéutica del lenguaje (Gadamer) y tiene en cuenta todas las funciones del lenguaje. (p.138)

Actuar no es la misma cosa que hablar (el que habla solo, no actúa). La acción social no se reduce a operaciones interpretativas, o de singulos.

El entendimiento lingüístico es solo un "mecanismo de coordinación de la acción." (una superestructura ?)
Los planes ideales, en el lenguaje, se ajustan para hacer posible la acción. (p.138)

En el concepto de Acción significativa solo se indican dos elementos:

- 1. el caracter de acciones independientes;
- 2. la relación entre el actor y el mundo en los procesos de entendimiento.

Pero la acción comunicativa depende de complejos niveles de habla; y de reflejos de la intención del hablante (depende de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein.) con sus limitaciones.

La "acción-intencional", según Habermas, *Teleológica-especulativa* contrapuesta a la acción-regulada-por-normas, encuentra una síntesis en el concepto de "interacción-mediada-por-interpretaciones".

J- P/ Opción

10 =

pero no siempre sigue una regla - comunitaria!

puede ser una = regla a nivel mundial

a nivel comunitario = culto solar

a nivel místico - religioso

a nivel ético = no comunitario

ético

20

30

40

→ Quién establece la jerarquía de valores?
→ Las normas? comunitarias? o acaso?
→ O al revés?

←

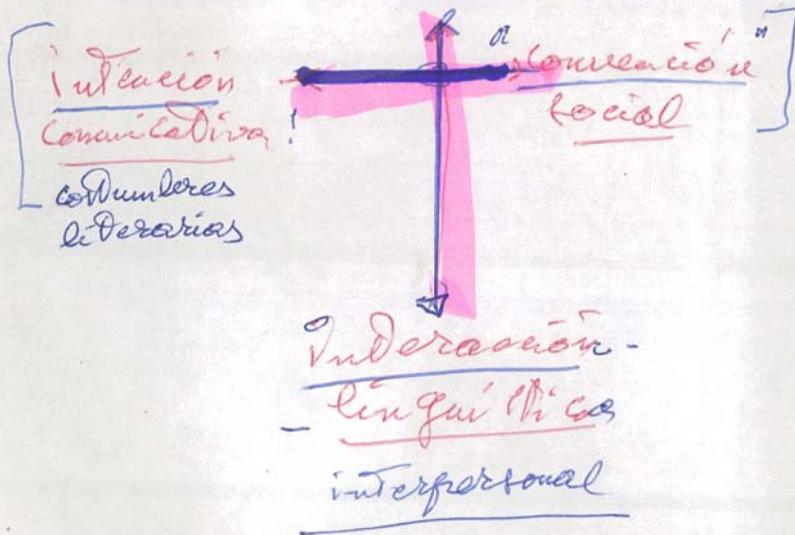
←

Jürgen Habermas: Teoría de la acción -

- comunicativa III. Complementos
y estudios previos.

Cátedra. Madrid. 1994 (1984)

Recubre todas las temas de la
"acción comunicativa"



Líquida los "valores" de un modo superficial!

hay valores que dependen de "normas"
f. ej: el dinero pero estos no son
"valores experimentales"!
f. ej: el pan es un valor!

6. Intención, convención
e interacción lingüística
(1976)

1. Convenciones semánticas y convenciones sociales

Los conceptos de acción intencional y acción regulada por normas amplían el concepto de comportamiento regido por reglas en dos direcciones distintas, mientras que el concepto de interacción mediada por interpretaciones reúne en sí esos dos conceptos de acción complementariamente desarrollados. En este capítulo voy a discutir dos nuevos niveles conceptuales, nuevos por cuanto que van más allá del comportamiento regido por reglas, y dos conceptos de comprensión (Verstehen) correspondientemente diferenciados. Con ello doy cobro también sistemáticamente a la acción concreta, frente a la que habíamos empezado delimitando provisionalmente el comportamiento regido por reglas.

Ahora bien, cabe hacer la objeción de que en el concepto de seguir una regla están ya contenidas las categorías de intención y convención y, sobre todo, el concepto de seguir una interpretación. Pues Wittgenstein introduce el concepto de seguir una regla con el fin de poder entender la emisión de intenciones como cumplimiento de convenciones. Expresiones intencionales como «opinar» y «entender», «querer» y «desear», «esperar» y «temer» no las empleamos como si estuviéramos informando sobre estados privados o episodios internos, ni tampoco como si quisiéramos prestar expresión a nuestra subjetividad, manifestar nuestro interior. Antes bien, en el uso de estas expresiones nos apoyamos en convenciones semánticas intersubjetivas, que dan a los demás participantes en la interacción la posibilidad de examinar si en una situación dada nos atenemos o no a las reglas de un juego de lenguaje establecido. Wittgenstein pretende hacer derivar en principio las intenciones de una comprensión de reglas, del saber cómo se emplea una regla. Y esta

comprensión de la regla la explica recurriendo al ejemplo de construcciones aritméticas simples o al empleo de este o aquel predicado. Se puede comportarse intencionalmente en la medida en que conoce reglas constructivas o convenciones semánticas.

Por esta vía se llega a un concepto semánticamente recortado de intencionalidad de las acciones. Ciertamente que el concepto semántico de intencionalidad de las acciones sólo cobra su interés porque Wittgenstein implícitamente equipara las convenciones semánticas con convenciones sociales. El significado de una regla aritmética o de una regla de predicación, no lo explica Wittgenstein por referencia a sistemas abstractos de reglas, conforme a las cuales efectuamos operaciones de cálculo u operaciones de habla, sino por referencia a contextos típicos de empleo de tales operaciones. No distingue propiamente entre la gramática de una lengua y la gramática de juegos de lenguaje. M. Roche desarrolla la tesis de que Wittgenstein y sus sucesores sólo pueden tratar regla y convención como categorías que se interpretan mutuamente porque confunden convenciones semánticas con convenciones sociales: «Característicamente la escuela analítica no ha visto ninguna oposición entre intención y convención; según su idea, la última contiene a la primera y viceversa. Hampshire comparte asimismo esta idea cuando escribe: "Toda convención o regla que acepto es una intención que indico"; y "donde hay empleo del lenguaje tiene que existir la intención de atenerse a una convención o regla". Pero a todo ello se opone la posibilidad de que acción intencional puede en cierto sentido ser lo contrario de acción convencional. Esta posibilidad la hemos tratado en conexión con la idea de que la sociedad "causa" la acción mediante la imposición de convenciones. Se trata de la posibilidad de que cuando explicamos nuestra propia acción o las acciones ajenas en el sentido de convenciones, a menudo propendemos a declinar la responsabilidad de ellas o incluso a condenarlas; mientras que asumimos la responsabilidad de ellas y a veces también tendemos a considerarlas de forma especialmente positiva cuando las interpretamos en el sentido de intenciones cumplidas... Con ello queda, a lo menos, dicho que entre los conceptos de intención y convención se da un conflicto en el sentido de que el primero se refiere a aquello que queremos hacer, y el segundo a aquello que no queremos hacer»¹.

Para M. Roche la fuente de esta confusión está en que estos filósofos analíticos han identificado apresuradamente lenguaje y sociedad. El análisis conceptual «supone normalmente con razón que el análisis de conceptos exige 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 se concluye erró-

¹ M. Roche, «Conceptual Analysis», en M. Roche, *Phenomenology, Language and Social Sciences*, Londres, 1973.

neamente que las convenciones de la comunicación son paradigmas de las convenciones sociales que las envuelven, y que el uso del lenguaje guarda la misma relación con la convención comunicativa que una acción social con la convención social»².

Doy cabida a este argumento porque muestra que la teoría de la acción desborda la capacidad de la idea de seguir una regla. Se puede insistir en que Wittgenstein no tenía en mientes una teoría de la acción, sino una teoría del significado; pero aquellos filósofos analíticos, que, como en especial Winch y Hampshire, han convertido esta teoría del significado como uso en punto de arranque de una teoría de la acción, no parecen haberse percatado de que el concepto de regla que puede obtenerse y analizarse considerando ejemplos de reglas gramaticales o reglas matemáticas, se ajusta, ciertamente, a las operaciones *coejecutadas* en acciones concretas, pero es muy pobre para conceptualizar esas acciones mismas. Winch transfiere un tanto ligeramente el concepto de «seguir una regla» de la construcción de una serie numérica y del empleo de un predicado a la realización de intenciones de acción y al cumplimiento de convenciones sociales. No distingue entre las reglas gramaticales o matemáticas que fijan el significado de una expresión comprensible y las reglas conforme a las que se producen acciones concretas.

Por lo demás, no todas las reglas de acción son convenciones en el sentido de normas vigentes, es decir, intersubjetivamente reconocidas. Las reglas de la acción instrumental no son convencionales en este sentido, y las reglas de la acción estratégica no gozan *per se* de validez en el sentido de reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez normativa. Ambos tipos de reglas exigen además una actitud orientada al éxito, no una actitud orientada al entendimiento. La aplicación monológica de tecnologías y estrategias sugiere, más bien, un análisis que parta del punto de vista del sujeto individual de acción, es decir, de las intenciones de ese sujeto. Las normas se siguen en actitud de conformarse con determinadas expectativas sociales; sugieren, por tanto, un análisis que parta de las reglas de acción y deduzca las intenciones de los agentes de la transformación de normas en motivos de acción. El medio que la comunicación lingüística representa puede considerarse bajo cada uno de estos dos puntos de vista analíticos; no se trata, como sugieren las consideraciones de M. Roche, de que el lenguaje represente siempre un medio en que tienen lugar libres emisiones o manifestaciones de las propias intenciones de uno y la sociedad una esfera de normas impuestas desde fuera. Un acto de habla puede significar tanto la atencencia a una norma como la realización de un interés privado. Sin embargo, las categorías de acción intencional y de acción regulada por normas conducen a distintas concepciones, concep-

² Loc. cit.

tuciones por lo demás ambas unilaterales, de la interacción lingüísticamente mediada. Pero, frente a una teoría que entiende las reglas de comportamiento conforme al modelo de convenciones semánticas, estos planteamientos en términos de teoría de la acción tienen la ventaja de introducir conceptos de acción que permiten hacer no solamente comprensibles sino también explicar las acciones, sea por referencia a la intención del agente o a la validez de una norma. Las reglas operacionales que fijan el significado de símbolos, estructuran acciones, pero no pueden convertirse en motivos de la acción. Tienen el carácter de convenciones semánticas, pero no de convenciones sociales que, en tanto que obligaciones, fijan motivos. También seguimos estas reglas (de forma más o menos) intencional, pero las intenciones con que formamos, por ejemplo, oraciones gramaticales o expresiones matemáticas no pueden tener, a diferencia de las opiniones e intenciones, deseos e inclinaciones, sentimientos y estados de ánimo, una fuerza *motivacional*.

2. Acción intencional

Como es sabido, el concepto de «intencionalidad» fue tomado e introducido por Brentano partiendo de las discusiones de la escolástica tardía, para trazar un deslinde entre fenómenos psíquicos o espirituales y fenómenos físicos observables. Los pensamientos y vivencias son «intencionales» en el sentido de que se dirigen de determinada forma a objetos o contenidos: de la forma como en los actos de juicio o percepción nos dirigimos a algo que pensamos o vemos, pero no de la forma como dirigimos un bastón a un objeto físico para darle un empujón hacia adelante. La relación intencional de pensamientos y vivencias con su objeto viene caracterizada porque aquello a que se dirigen en cierto modo les es inmanente. Husserl afiló el concepto de intención definiendo esos objetos inmanentes al acto como contenidos noemáticos: como algo conceptual que puede expresarse en significados lingüísticos. Esta circunstancia es importante para el posterior giro lingüístico del concepto de «intencionalidad».

En un sentido estricto, teleológico, la intención puede entenderse como designio de un sujeto que persigue una meta o trata de realizar un fin: S se dirige a, pretende, un estado que trata de producir. Su acción consiste entonces en la organización de los medios que resultan aptos para producir el estado apetecido. Llamamos intención en este esquema de acción teleológica al propósito, voluntad o designio que tiene un actor de realizar un fin. A las intenciones de un agente pertenecen también en un sentido *lato* sus esperanzas, temores y expectativas, sus deseos e inclinaciones, e incluso sus sentimientos: amor y odio, ira y vergüenza, aversión, añoranza, etc. Pues a todas estas intenciones es co-

mún el referirse, aunque sea de modo diverso, a objetos y estados de cosas. A aquello a que en cada caso se dirigen puede entenderse como algo que ocurre en el mundo o tiene lugar en el mundo. Las intenciones se dirigen a algo en el mundo. Lo que, según la circunstancia de que se trate, queremos, pretendemos, deseamos, nos tememos, esperamos, deseáramos o nos espanta puede ser el mismo contenido proposicional; por ejemplo, el que S llegue todavía a tiempo a la apertura del nuevo edificio. Las intenciones materializadas en emisiones o manifestaciones lingüísticas o en manifestaciones extraverbales pueden hacerse corresponder con actitudes frente a contenidos proposicionales. En cierto modo, pues, hemos de disponer de antemano de contenidos proposicionales. Antes de querer algo o de añorar algo o de despreciar algo, tenemos que haber tomado posesión cognitiva de ese «algo» por *alguna otra vía*. La emisión o manifestación de intenciones que toman postura ante algo presupone que podemos referirnos a un mundo objetivo de objetos o de estados de cosas. Esta relación cognitiva con algo en el mundo pone a nuestra disposición contenidos proposicionales a los que, cuando manifestamos nuestra subjetividad, pueden dirigirse nuestras intenciones, deseos y sentimientos.

Se da, pues, una afinidad entre las intenciones en que hablantes y agentes manifiestan su subjetividad, y los actos cognitivos de percibir y pensar. Hampshire constata una semejanza entre intenciones y opiniones: «Expresar una intención, o imputar una intención de hacer algo es similar en muchos aspectos a expresar o imputar una creencia... Toda mente humana es un *locus* de intenciones incuestionadas y silenciosamente formadas y de creencias incuestionadas y silenciosamente formadas.» Pero esta similitud no debe conducir a una confusión. En las investigaciones fenomenológicas de Husserl las percepciones y juicios cobran una posición paradigmática a la hora de analizar los actos intencionales. En los análisis del lenguaje de Carnap, Chisholm, Sellars, Hintikka etc., las expresiones relativas al saber y al opinar constituyen el modelo con ayuda del cual se analiza el papel de las expresiones intencionales. Así, la ya clásica investigación de Chisholm sobre el uso intencional del lenguaje parte de las *belief-sentences*.

Pero se da una importante diferencia entre la relación referencial con un objeto sobre el que S hace un enunciado, y la referencia expresiva a un contenido proposicional, con la que S toma postura ante algo. La intencionalidad, viene determinada porque S se pone en una relación cognitiva con la realidad objetivada y, al hacerlo así, se orienta por la pretensión de validez «verdad». De la intencionalidad, en cambio, es característico el que S toma postura frente a un contenido proposicional, pero de suerte que en esa toma de postura manifiesta su subjetividad: se pone en una relación no cognitiva con un mundo, presupuesto simplemente como objetivo, pero sin orientarse por una pretensión de «verdad». Ciertamente que la toma de postura autoexpresiva

frente a un contenido proposicional presupone que S podría hacer una proposición sobre ese algo a que se enfrenta en el mundo y que puede referirse al contenido de esa proposición aunque sin orientarse por una pretensión de verdad. En lo concerniente a esta neutralización de la pretensión de verdad de una proposición «p» y a la separación entre el contenido proposicional «que p» y la fuerza asertórica del correspondiente enunciado son instructivas las *belief-sentences*. Cuando las oraciones.

(3) (Por la presente afirmo:) Lloverá.

(3') Sé (veo, pienso, creo) que lloverá.

son emitidas por el mismo hablante en la misma situación, puede considerarse que tienen un significado equivalente.

En cambio, no son equivalentes

(3'') Sé que lloverá.

(3''') Él sabe que lloverá.

En la medida en que a un acto cognitivo de saber o percibir, expresado en primera persona, podemos considerarlo equivalente del correspondiente acto de habla constataivo, lo que ese acto expresa es la orientación por una pretensión de verdad que el hablante entabla en favor de su proposición. La intencionalidad₁ de su actitud (orientada por una pretensión de verdad) hacia algo en el mundo se convierte como tal en ingrediente de una proposición ulterior en cuanto la oración intencional de primera persona se transforma en la correspondiente oración de tercera persona. Con la oración (3'') queda neutralizado en punto a pretensiones de verdad el contenido de la proposición expresada (3'). El hablante entabla todavía con (3''') una pretensión de verdad en favor de la proposición de que S pretende saber que lloverá, pero ya no (como en [3']) en favor de la proposición de que lloverá. En (3''') el enunciado hecho en (3) «lloverá» se ha transformado en el contenido proposicional nominalizado «que lloverá».

En las *belief-sentences* de tercera persona podemos analizar cómo S se refiere a contenidos proposicionales, es decir, cómo cumple una condición necesaria para poner su subjetividad en relación con contenidos proposicionales. Sólo a esta relación la llamamos intencional en sentido estricto. Y esta intencionalidad₂ puede analizarse recurriendo a la actitud autoexpresiva con la que S, refiriéndose a contenidos proposicionales, expresa intenciones, deseos, inclinaciones, sentimientos, etc., es decir, hace demostración de su *subjetividad en esa toma de postura* frente a contenidos proposicionales. En todo ello S ya no se orienta directamente por pretensiones de verdad sino por pretensiones de veracidad: «las intenciones son algo que puede ocultarse o disfrazarse».

Tras esta aclaración provisional del concepto de intencionalidad voy a retornar al esquema de acción teleológica. Llamamos intencional a un comportamiento dirigido a un fin, con el que un actor trata de producir un determinado estado en el mundo. Pero en un sentido am-

plio, pertenecen a las intenciones del agente no sólo propósitos, sino también deseos y emociones. Al describir un comportamiento como intencional hacemos referencia a vivencias intencionales del agente. Una vivencia intencional es la toma de postura subjetiva frente a un contenido proposicional «que p», expresado en palabras o acciones. Cuando atribuimos a un agente una intención, presuponemos:

— contenidos proposicionales disponibles, es decir, una determinada representación cognitiva de una realidad objetivamente dada para los agentes,

— una toma de postura frente a contenidos proposicionales, con la que el agente pone su subjetividad en una determinada relación no cognitiva con la realidad.

Al describir un comportamiento como acción intencional, adoptamos la perspectiva del agente mismo; pero este punto de vista del agente significa una referencia intencional en dos niveles a algo en el mundo, a saber: la referencia a la representación cognitiva de la realidad, que el agente considera válida, y a la actitud subjetiva que el agente pone en relación con esa representación de la realidad.

Este doble nivel de la referencia intencional a algo en el mundo es una implicación del lenguaje que utilizamos cuando describimos un comportamiento como acción intencional. Ese doble nivel no tiene, por lo demás, un significado ontológico. Brentano pretendió con la ayuda del concepto de intencionalidad deslindar entre sí los ámbitos entitativos de lo psíquico y lo físico. Pero la elección de categorías en teoría de la acción tiene simplemente el significado metodológico de un deslinde de ámbitos objetuales.

La idea de que las vivencias intencionales han de ser susceptibles de manifestación simbólica, caracteriza el giro que la filosofía analítica del lenguaje introdujo en esta discusión sobre la intencionalidad. Ello significa que, en un sentido preciso, S no puede actuar intencionalmente si no está en situación de expresar su intención en circunstancias apropiadas —tiene que dominar un lenguaje intencional en el que podría describir su situación desde su propia perspectiva de acción.

Esta tesis se sigue de la lógica de la explicación, que, al menos implícitamente, aceptamos cuando nos comprometemos con la descripción de un comportamiento como acción intencional. Explicamos una acción intencional señalando como motivo la vivencia intencional del agente: el propósito o la intención, la inclinación o la disposición a reaccionar de determinada manera a algo, un sentimiento o una determinada percepción afectiva de algo, un estado de ánimo, una excitación de los sentidos etc. Ahora bien, las vivencias intencionales (intenciones, necesidades, sentimientos) no pueden identificarse con independencia de sus contenidos proposicionales. Esto significa que

las vivencias intencionales no responden al tipo lógico de sucesos que pudieran caracterizarse con independencia de la acción que causan. La relación no contingente entre una intención y la acción en que esa intención se manifiesta, la establece la interpretación que el agente da de su situación. Al entender la intención del agente como motivo o causa de la acción correspondiente, estamos tratando la interpretación que de su situación da el agente como elemento constitutivo del comportamiento descrito como intencional. Con ello suponemos que el agente mismo dispone de un lenguaje intencional, en el que (en las circunstancias apropiadas) podría describir su situación y formular expresamente su intención. En la medida en que nos atenemos a la lógica de la explicación de la acción intencional, presuponemos que el agente domina un lenguaje intencional. Sobre esta conexión entre intencionalidad y lenguaje volveré después.

Primero voy a entrar en la cuestión de si, y en qué sentido, las intenciones pueden entenderse como causas de acciones. Seguidores del último Wittgenstein como Peters, Melden y Winch han deducido del hecho de que entre las acciones y las intenciones expresadas en ellas se dan relaciones necesarias, es decir, relaciones internas al lenguaje, un dualismo según el cual las acciones intencionales no son accesibles a una explicación causal. Ch. Taylor ha sometido esta tesis a una detallada crítica. Taylor parte del esquema de acción teleológica:

Fin: S quiere producir el estado E.

Medio: S sabe que E no se producirá en la situación dada si no se ejecuta la acción a.

Elección del medio: Se da la situación x, por tanto S emprende la acción a.

Supongamos, por ejemplo, que S quiere convertirse en sucesor del actual presidente del gobierno; sabe que un ministerio clásico constituye una favorable posición de partida para competir con otros pretendientes; por tanto, se esfuerza por conseguir en el próximo gobierno uno de los ministerios clásicos. Una inferencia práctica de este tipo puede considerarse como una razón de que S elija la acción a como un medio «racional con arreglo a fines». Pero esta razón sólo puede asumir el papel de *causa* a condición de que exista para S un motivo para la acción: S tiene que tener el propósito o la intención o la voluntad de producir el estado E. Si S se propone un determinado fin, la intención de realizar ese fin puede explicar causalmente la correspondiente acción, pues la referencia a una intención muestra por qué S actúa así y no de otra manera. El acto de proponerse un fin cumple para la acción intencional el mismo papel metodológico que una causa física para el correspondiente suceso. Así, se puede motivar a S a realizar una determinada acción llevándolo a concebir la correspondiente intención —por

argumentación o persuasión retórica o cambiando la situación en que se encuentra. Además, el conocimiento de una intención tiene en lo tocante a acciones futuras una fuerza predictiva similar a la que tiene el conocimiento de una causa física en lo tocante a sucesos futuros.

En el esquema de acción teleológica puede considerarse a los fines como causas de las acciones si puede suponerse que S se propone como fin producir el correspondiente estado. El proponerse un fin es una intención con la que S toma postura de una determinada manera frente a un contenido proposicional, a saber: considera que el estado expresado en el contenido proposicional constituye un estado posible del mundo, que puede producirse bajo determinadas condiciones y que ha de producirse influyendo sobre esas condiciones. Pero las intenciones del tipo de un propósito, una voluntad, un designio, etc., son fenómenos que necesitan ellos mismos de explicación. La explicación teleológica que hace referencia a fines y presupone los correspondientes propósitos sólo es el primer paso de una explicación motivacional. Taylor analiza otros dos pasos más: la explicación por referencia a deseos e inclinaciones, es decir, a disposiciones, y la explicación por referencia a emociones, es decir, a sentimientos y estados de ánimo³.

Una explicación del designio de S de convertirse en presidente del gobierno puede buscarse en su disposición general a buscar reconocimiento o en su deseo concreto de dejar por fin en la sombra a un amigo que durante toda su vida ha ocupado puestos más altos, es decir, en el orgullo o la envidia. Se puede, también, hacer derivar el hecho de que S haya concebido tal designio en un momento en que ya nadie contaba con ello, de fuertes motivos emocionales: de la rabia que le ha producido una humillación que le ha causado un rival, o del curioso estado eufórico de ánimo, que viene caracterizando a S tras haber superado una difícil operación quirúrgica, etc. En ambos casos recurrimos a necesidades, es decir, a motivos, que tienen raíces más profundas que las intenciones o decisiones. Las necesidades tienen un doble haz: se diferencia, por una parte, el lado volitivo, en inclinaciones y deseos, y, por otra, el lado perceptivo, en sentimientos y estados de ánimos. Las inclinaciones y deseos se dirigen a situaciones de satisfacción de las necesidades; los sentimientos y estados de ánimo perciben objetos a la luz de nuestras necesidades. Nuestra naturaleza, transida por necesidades, es el transfondo de una parcialidad que rige las tomas de postura del sujeto frente a la realidad, frente a contenidos proposicionales que el conocimiento torna disponibles. Esta parcialidad gobierna así nuestra intervención activa en, como también nuestra percepción afectiva de, situaciones que se tematizan como ingredientes de nuestro mundo de la vida y no como algo objetivado en el mundo. Deseos e inclinaciones disponen a la elección de fines de la acción, sentimientos y estados de

³ Ch. Taylor, «Explaining Action», *Inquiry*, 13, 1970, 54-89.

ánimo valoran las situaciones y abren perspectivas hacia posibles fines de la acción. Los deseos e inclinaciones presuponen la evaluación de los estados deseables o repudiados, mientras que, a la inversa, los sentimientos y estados de ánimo tienen un núcleo disposicional.

La conexión de disposiciones y sentimientos se torna clara si entendemos ambos como *interpretaciones de necesidades subyacentes*. Las interpretaciones de las necesidades vinculan deseos y sentimientos; pues las necesidades son interpretadas indirectamente por la vía de preferencias en la acción o *metas*, por un lado, y de clases y situaciones provistas de una peculiar carga afectiva, es decir, de *valores*, por otro. Las metas y valores se interpretan recíprocamente. Para especificar qué significan expresiones como bello, terrible, afortunado, feliz, atroz, etc., en un determinado contexto, podemos señalar a determinados objetos y situaciones que resultan plausibles como posibles fines de la acción. Y para hacer plausibles la elección de determinados fines de la acción, podemos, a la inversa, referirnos a valores aceptados. Esta interpretación recíproca de fines sobre el transfondo de valores, y a su vez de valores por medio de fines, puede resultar informativa porque los fines se refieren más bien a estados particulares, mientras que los valores culturales expresan más bien algo general o universal. Además, en los fines quedan más marcados los elementos descriptivos y en los valores los evaluativos. Sobre este doble contenido descriptivo-evaluativo de las expresiones que interpretan nuestras necesidades volveré después.

Primero me importa mostrar cómo el propio concepto de acción intencional implica motivos como causas «últimas». En el marco de ese concepto no es todavía posible tratar los motivos mismos, es decir, los deseos y sentimientos o las necesidades interpretadas a través de ellos, como fenómenos necesitados de explicación. La explicación de la acción intencional puede muy bien, a través de fines e intenciones, remontarse a deseos e inclinaciones, y finalmente, a sentimientos y estados de ánimo, pero la senda explicativa acaba en los motivos, por «profundos» o superficiales que éstos puedan ser; los motivos, mientras interpretemos un comportamiento como acción intencional, son algo último. En cuanto las necesidades de los individuos quedan entendidas a su vez como resultado de un proceso de interpretación, estamos rompiendo el modelo monológico de acción de un sujeto que expresa vivencias intencionales. Entonces, es obvio recurrir a la suposición de que la interpretación de las necesidades depende de valores culturales y de normas que encarnan valores. Ahora bien, las intenciones del agente no podemos hacerlas derivar (a través del proceso de formación de motivos) de la realidad social de valores y normas, sin abandonar el concepto de acción intencional. El lugar de las manifestaciones de sujetos que actúan intencionalmente en actitud monológica, lo que ocupa entonces la interacción regida por valores y normas intersubjetivamente reconocidos de sujetos que actúan de conformidad con lo que se

espera de ellos, suponiéndose entonces una conexión causal entre tradiciones culturales y necesidades, valores institucionalizados y disposiciones. Pero esta conexión empírica socava esa interna conexión entre razones y motivos, que es la única que se permite en un concepto de acción intencional entendido en sentido estricto e incluso estrecho.

3. Cumplimiento de normas

El concepto de acción regulada por normas orientada a valores que fue desarrollado sobre todo por Parsons, quien lo hizo casi obligatorio en Sociología, cuenta con una esfera de intersubjetividad lingüística, autónoma frente a la subjetividad del sujeto viviente, esfera en la que no solamente *se comparte* saber teórico, sino valores y normas. Este compartir o poseer en común viene posibilitado por la comunicación, es decir, por un entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción, alcanzado sobre la base de pretensiones de validez reconocidas. Ahora bien, el concepto de acción intencional presupone ya la referencia de los actos cognitivos a la verdad; y el esquema de acción teleológica cuenta con un sujeto de acción que se deja motivar por razones o inferencias prácticas. Pero en el marco del concepto de intencionalidad la verdad no es entendida como una pretensión de validez que funda intersubjetividad. La pretensión de verdad puede ser reinterpretada en términos monológicos, de suerte que no quede en peligro el marco conceptual del espíritu subjetivo. El concepto de acción orientada a valores, en cambio, pone en juego una segunda pretensión de validez; presupone la validez normativa de valores y reglas de acción. Y esta pretensión de validez no puede interpretarse si no es por referencia a un reconocimiento intersubjetivo —en este caso apenas si es posible una reinterpretación monológica.

Como en este lugar no puedo abordar todavía sistemáticamente la tarea de aclarar el sentido de las pretensiones de validez, voy a elegir el camino de una crítica a los principios de la ética empirista, pues la ética trata desde la perspectiva normativa de la justificación de acciones los mismos problemas que la teoría de la acción desde una perspectiva explicativa. La pregunta «¿por qué debe S en la situación x ejecutar la acción a_1 , más bien que las acciones alternativas a_2, a_3, \dots, a_n ?» exige dar (por lo menos) una razón. Asimismo la pregunta «¿por qué ha ejecutado S en la situación x la acción a_1 (en lugar de las alternativas a_2, a_3, \dots, a_n)?» puede responderse con una explicación motivacional que señale una razón como motivo. La ética tiene que ver con una determinada clase de acciones, a saber: con aquellas acciones cuya elección puede valorarse como moralmente buena o correcta. La elucidación de las razones admisibles para acciones moralmente relevantes, tiene, por tanto, que dar razón del sentido del «deber ser» implicado en la pregunta.

Toda ética se ve ante la tarea de reconstruir el contenido no descriptivo de los conceptos de valor y norma. Una ética empirista, que se liga al esquema teleológico de acción, y con ello a una idea subjetivista de la acción intencional, se ve confrontada con la especial dificultad de reducir a necesidades, en última instancia privadas, valoraciones que, si atendemos a su propia pretensión, no pueden considerarse como meramente subjetivas. El empirismo basa la justificación de acciones moralmente relevantes en necesidades de un actor que ha de ser a su vez última instancia en la valoración que hace de sus necesidades: «Por posición empirista entiendo la idea de que las razones últimas de las creencias que de hecho uno tiene acerca del mundo externo son proposiciones sobre lo que uno directamente percibe. Los paralelos entre tal posición y las explicaciones de las razones para actuar son: primero, la idea de que en toda cadena de razones tiene que haber siempre un punto en el que uno se detiene, esto es, existen siempre razones últimas; segundo, la idea de que estas razones últimas tienen que compartir algunas característica(s) común(es); tercero, las características que las razones últimas poseen tienen que ser tales que no puedan ser sometidas a ulterior cuestionamiento, y, por tanto, que no se necesiten ulteriores razones, esto es, las razones últimas tienen que ser tales que constituyan «fundamentos»; cuarto, la idea de que tales razones vienen suministradas por enunciados psicológicos de primera persona, por cuanto que tales enunciados no pueden someterse a ulterior cuestionamiento ni tampoco puede dudarse acerca de ellos»⁴.

Pues bien, R. Norman muestra que ni el recurso emotivista a simples actitudes, deseos o sentimientos, ni el recurso decisionista a decisiones últimas bastan a justificar una acción moralmente relevante. Pues para esa justificación sólo son aceptables razones que hagan convincente por qué el agente tiene en una determinada situación precisamente ese sentimiento o esa disposición o por qué tiene el designio de realizar precisamente ese fin. La simple afirmación de que S en una situación dada tiene determinadas vivencias intencionales, no tiene ninguna fuerza justificatoria en asuntos prácticos mientras no se haga plausible que también otras personas distintas de S tienen también en tales situaciones vivencias motivadoras de ese mismo tipo. Un motivo *comprendible* se reputa necesidad si y sólo si es interpretado de suerte que resulte convincente a otros: «Desear *simplemente* una taza de cieno es irracional porque se necesita alguna razón más para desearla. Desear una taza de cieno porque uno desea gozar de su rico olor a río es racional. No se necesita ninguna razón más para desear gozar de su rico olor a río, pues caracterizar lo que se desea como “gozar de un rico olor a río” es una razón aceptable para desearlo, y, por tanto, ese deseo es racional» (pág. 72).

⁴ R. Norman, *Reasons for Actions*, Oxford, 1971, 24.

La referencia al «rico olor a río» interpreta una necesidad un tanto curiosa. Pero si el deseo de una taza de cieno no resulta convincente mediante esa interpretación y sigue pareciendo algo absolutamente privado, oscuro, idiosincrásico, tenderemos a considerar como anormales las acciones o las fantasías que vienen motivadas por ese deseo y quizá busquemos alguna explicación clínica. Sobre el transcurso de este ejemplo resalta la aportación específica de las expresiones evaluativas, con cuya ayuda interpretamos nuestras necesidades. Al caracterizar un objeto o una situación como rico, sabroso, excitante, magnífico, impresionante, logrado, feliz, peligroso, repulsivo, terrible, etc., tratamos de hacer plausible una determinada actitud hacia ese objeto o hacia esa situación, apelando a estándares generales de valoración. En la medida en que esos estándares de valoración, o por decirlo más brevemente, en la medida en que esos valores son reconocidos por otros, y en la medida en que las interpretaciones de las necesidades son compartidas por otros, podemos justificar mediante tales interpretaciones de las necesidades los correspondientes deseos y sentimientos y las acciones a que esos deseos y sentimientos nos motivan. Las expresiones evaluativas tienen fuerza justificatoria si y en la medida en que pueden caracterizar una necesidad de tal suerte que otros puedan reconocer bajo esa interpretación sus propias necesidades. Como razón para una acción podrá aceptarse una necesidad en la medida en que se reconozcan los valores culturales a que apelamos para la interpretación de esa necesidad.

Norman da el siguiente ejemplo: «Un proyecto de carretera puede redundar en notable perjuicio de un individuo particular, pues implica la destrucción de casi todo su jardín, y, por tanto, lo priva de la oportunidad de ocuparse de su afición favorita que es la jardinería, destruyendo sus bellos arriates de rosales, arruinando el aspecto que ahora ofrece la parte delantera de su casa y llevando los ruidos y humos del tráfico casi hasta su puerta. Pero si se le pide que haga una evaluación de los méritos del proyecto, quizá tenga que decir que, pese a todo, se trata del mejor proyecto posible en las circunstancias dadas, porque permitirá a la gente viajar con mayor facilidad y comodidad, hará que descienda el número de accidentes, y es el que causa menos inconvenientes al colectivo. Esto, sin embargo, no es aquello a que me he referido al subrayar la necesidad de publicidad de los criterios. Conforme a mi explicación, el individuo de que hablo está empleando criterios públicos también cuando adopta el primero de los dos puntos de vista. Esto puede verse atendiendo a la clase de vocabulario que podría usar. Cuando se refiere a la idea de “paz y tranquilidad”, a las molestias causadas por el ruido, al chocante olor del humo del tráfico, a la idea de gozar de su “hobby”, a la belleza de las flores, etc., está invocando conceptos públicamente compartidos y estándares públicos de evaluación. Y precisamente por ello puede describir como “racionales” sus potenciales objeciones con-

Los Valores no cobran validez sino que
ya valen por sí en la experiencia!

Hace de los Valores, entidades →
secundarias, de fe de valores a normas!
lo cual es ignorar su carácter!

VALORES?

tra el proyecto de carretera desde el punto de vista de sus deseos e intereses privados.»

El ejemplo tiene por fin apoyar la tesis de que los motivos de la acción sólo pueden adoptar el papel de razones práctico-morales en la medida en que no representan solamente propiedades privadas del sujeto agente sino necesidades públicamente interpretadas. Lo que un determinado individuo quiere, o desea o siente, depende lógicamente de la interpretación de la necesidad subyacente que en la correspondiente comunidad de lenguaje se considera intersubjetivamente válida.

Bien es verdad que Norman no distingue unívocamente aquí entre la inteligibilidad de una expresión *evaluativa* y el carácter *normativamente* obligatorio del correspondiente estándar de valor. Cuando el vecino evalúa las consecuencias secundarias de la destrucción de la parte delantera de su jardín, que el proyecto de carretera comporta, recurriendo para ello a expresiones evaluativas, por ejemplo, a la belleza de los arriates de rosas, al gozo que le produce trabajar en el jardín, al noble aspecto que ahora ofrece la fachada de su casa, al insoportable ruido y olores del tráfico, hace una convincente exposición de sus intereses que quedarían contrariados de ejecutarse el plan de tráfico del ayuntamiento. Elige interpretaciones bajo las que también otros, si se pusieran en la situación de ese vecino, podrían reconocer sus propias necesidades. Las interpretaciones que hace de sus necesidades permiten entender por qué cualquiera en esa situación se opondría a tal plan. Pero una necesidad plausible no justifica todavía una acción dirigida por tal motivo —por ejemplo, una demanda contra la administración de la ciudad. El afectado, como muestra nuestro ejemplo, puede exponer convincentemente sus intereses personales y, sin embargo, posponerlos a los intereses generales del vecindario o a los del conjunto de todos aquellos que se beneficiarán de ese proyecto —y, por ejemplo, renunciar a la tentativa de poner pleito a la oficina de planificación de la ciudad. Las expresiones evaluativas que aparecen en las interpretaciones de las necesidades permiten comprender una intención, un deseo o un sentimiento porque ponen en relación esos motivos con los valores culturales compartidos en una comunidad de lenguaje; pero el motivo convincente no significa todavía una justificación de la correspondiente acción motivada. Justificarse sólo puede una acción por referencia a normas que fijan que en determinadas situaciones *debe* darse preferencia a determinados valores.

Los valores sólo cobran una validez estrictamente normativa, que puede ligar los motivos de la acción, cuando quedan encarnados en normas. Y la materialización de valores en normas significa que *cualquiera*, en las situaciones para las que rige tal regulación, tiene derecho a orientarse por determinados valores y a poner a la base de su acción las necesidades interpretadas en esos valores. Que una norma es válida significa que pretende expresar intereses susceptibles de universaliza-

274

no es cierto
↳ sería un título *Vicario*! Los valores fundan la norma! *racionalmente!*

ción y merecer el asentimiento fundado de todos los afectados. Los valores culturales no pueden *per se* entablar tal pretensión de validez, pero son candidatos a quedar materializados en normas, es decir, a cobrar en determinadas situaciones una obligatoriedad general. A la luz de los valores culturales las necesidades de un individuo resultan también convincentes a otros individuos que se encuentran en la misma tradición cultural. Pero las necesidades convincentemente interpretadas sólo se transforman en motivos legítimos cuando los correspondientes valores se convierten en normativamente vinculantes para determinadas situaciones en determinados grupos. Esto significa que los miembros del grupo para los que rige una norma tienen derecho a esperar unos de otros que en situaciones comparables todos orienten su acción por los mismos valores.

Los predicados práctico-morales básicos como «correcto» (*right*) (o «justo») y «bueno» se refieren al sentido de esta validez normativa de una norma de acción intersubjetivamente vinculante. La validez de una norma significa el reconocimiento no coactivo de su pretensión de validez y ésta consiste a su vez en la pretensión de que todos los afectados pueden asentir a la norma con buenas razones porque ésta expresa su interés común: llamamos «morales» a aquellas normas más generales que expresan el interés común de todos los hombres. Así, la idea de justificación práctico-moral de una acción remite finalmente a la idea de un acuerdo universal, motivado por razones y sólo por razones: «Emprender la defensa de una línea de acción... implica que suponemos que los miembros de la audiencia a que nos dirigimos tienen ciertas características que convierten sus opiniones en dignas de tomarse en cuenta. Significa, en particular, suponer que pueden entender la presentación que uno hace de sí, y son capaces de responder con críticas inteligentes. Pero esto a su vez significa que uno admite (a lo menos) un potencial de razonamiento práctico por su parte. Para ver, a la luz de esto, que “el dado de la razón está cargado en favor de los intereses generales”, basta percatarse de que sería absurdo (esto es, no tendría objeto) suscitar cuestiones y hacer una defensa del propio acto de uno ante los demás si uno no estuviera dispuesto a reconocer un peso similar a pretensiones similares por parte de los otros... No tiene objeto ponerse a argumentar si se parte de que no hay términos posibles de acuerdo; y uno no puede esperar acuerdo alguno si los propios “argumentos” van a inclinarse arbitrariamente en favor de uno mismo... Argumentar en favor de la moralidad es reclamar el asentimiento de todos los seres racionales. Pero el único principio mutuamente aceptable para todos los seres racionales será un principio que considere todos los intereses como igualmente dignos de satisfacerse (a no ser aquellos que sean incompatibles con otros). Cualquiera puede asentir a esto porque ello implica el respeto a los intereses de todos» (Narveson, citado por Norman, pág. 48).

275

* *firmas?* y a cuenta de *qué?*

Estas consideraciones sirven de puente al concepto de acción regulada por normas. Podemos desarrollar éste por vía de una revisión progresiva. Primero podemos despojar de su subjetividad a las necesidades que están a la raíz de las intenciones del sujeto cuando toma postura frente a objetos y situaciones: las necesidades aparecen siempre bajo interpretaciones que presuponen, *a*) una comunidad de lenguaje, *b*) un lenguaje con expresiones evaluativas y *c*) una tradición de valores culturales intersubjetivamente compartida. En un segundo paso cabe mostrar que estos valores son algo así como candidatos a quedar materializados en normas. Los valores cobran un carácter normativamente vinculante cuando entre los miembros de un grupo se produce un consenso sobre las correspondientes orientaciones de valor que específicamente han de regir en determinadas situaciones. A este modelo de acción responde una estrategia de explicación que sólo permite considerar las razones subyacentes a una acción como motivos del agente en la medida en que éstos, a través de la interpretación de las necesidades, quedan puestos en relación con valores culturales y a través de los valores culturales con normas intersubjetivamente reconocidas. En lugar de necesidades privadas son ahora normas públicas las que hacen de *explanans*. En estas normas quedan institucionalizados los valores por que se orientan los agentes; y, en efecto, las normas vigentes tienen fuerza motivadora de la acción porque los valores encarnados en ellas y, por tanto, susceptibles de consenso, representan los estándares conforme a los que se interpretan las necesidades y que en los procesos de aprendizaje mediados por el lenguaje se han interiorizado y convertido en disposiciones a desarrollar determinadas necesidades. Éstos son los rasgos básicos del modelo desarrollado por Parsons que está construido en torno a los conceptos básicos de norma y de conformidad con las normas.

Al igual que con las teorías vinculamos una pretensión de verdad, con las normas vinculamos una pretensión de rectitud; pero, mientras que las verdades teóricas presuponen una comunidad de comunicación, formada por investigadores, las legitimidades normativas presuponen directamente el suelo de resonancia de un mundo social de la vida. Las normas intervienen regulando la convicencia de sujetos capaces de lenguaje y acción; y la validez normativa significa que las reglas de acción son intersubjetivamente aceptadas por los miembros de un grupo social.

G. H. Mead analizó las normas en términos de las expectativas que los otros abrigan en relación con el comportamiento de uno. Llama generalizada a una expectativa de comportamiento cuando cada miembro de un grupo social espera de todos los demás en situaciones dadas un determinado comportamiento. S actúa de conformidad con las normas o S cumple, al actuar así, una norma vigente cuando orienta su acción conforme a expectativas específicamente definidas para una clase

de situaciones, que el resto de los miembros de su grupo social tienen derecho a esperar que se cumplan: «...En orden a que uno pueda comportarse "como un miembro de la comunidad" han de cumplirse las siguientes condiciones formales. *Primero*, uno tiene que tener conocimiento práctico acerca del modo como ha de comportarse, y ser así capaz de saber si se está o no conformando a lo que se espera de él. *Segundo*, el agente supone y conoce que todos los demás miembros de la comunidad tienen un similar conocimiento práctico acerca del modo como han de comportarse. *Tercero*, el agente sabe que todos los miembros de la comunidad creerán, lo mismo que él, que todos los demás que son considerados miembros de la comunidad tendrán un conocimiento comparable. En una palabra, tenemos una comunidad en la que se supone que cada miembro conoce cómo tiene que comportarse y cree que todos los demás tienen un conocimiento comparable al suyo»⁵.

En esta formulación, mediante el empleo de la expresión «debe» queda removida la equívocidad que en las propias formulaciones de Mead todavía comporta la expresión «expectativa de comportamiento». Si entendemos «expectativa de comportamiento» en un sentido exclusivamente cognitivo, como un pronóstico que S₂ hace sobre el comportamiento de S₁, entonces no puede surgir una norma mediante una simple generalización entre los miembros de un grupo. De una expectativa de comportamiento generalizada en este sentido sólo se seguiría, por ejemplo, que S₁ sabe que S₂ espera que en una situación dada S₁ se comporte de determinada manera, y como cualquier otro miembro S_n sabe que S₁ sabe esto, también esperará que S₁ cumpla la expectativa de S₂. Pero entonces «expectativa generalizada de comportamiento» sólo sería un sinónimo más de «teoría cotidiana aceptada» (en el sentido en que Jarvie emplea esta expresión). Pero el concepto de expectativa del comportamiento no sólo alberga un sentido predictivo sino el sentido normativo de que los miembros de un grupo social tienen derecho a esperar unos de otros determinados comportamientos.

Pues bien, cabría decir que también las teorías cuando son verdaderas y pueden aplicarse a determinadas situaciones justifican a abrigar determinadas expectativas. Pero tal justificación atinente a pronósticos condicionados se apoya en la verdad de enunciados empíricos, mientras que la expectativa de que S observe una norma sólo está justificada si S pertenece a un grupo social en que esa norma es reconocida (como expresión de un interés general). El tipo de justificación se distingue conforme a la clase de pretensión de validez que puede entablarse en favor de una expectativa generalizada de comportamiento. Cuando se convierten en ingredientes de normas, los valores, de forma similar a como sucede con las opiniones que cobran el rango de enunciados teo-

⁵ Shawayder (1965), 254 y ss.

réticos, pierden su carácter particular. Pero la universalidad de las normas se apoya en la susceptibilidad de universalización de los intereses expresados en ellas. Es esta referencia a nuestras necesidades la que salta a la vista en la validez normativa de un precepto, referencia que no aparece en la validez veritativa de una teoría. Una teoría nos justifica a esperar que, cuando se cumplen determinadas condiciones de contorno, se producirá un determinado evento; una norma nos justifica a esperar que S se comporte de determinada manera en determinadas situaciones, si puede suponerse que S reconoce esa norma y se orienta en su acción por los valores encarnados en ella.

4. Lenguaje

En la aplicación sociológica del modelo de acción intencional y del modelo de acción regulada por normas presuponemos aprobablemente el medio de comunicación que representa el lenguaje, medio que une a los sujetos agentes, pues cuando se entienden las reglas como convenciones semánticas cabe entender el empleo de símbolos lingüísticos con la ayuda del introducido concepto de seguir una regla. Sin embargo, esta concepción del uso del lenguaje conforme al modelo de seguir una regla puede percibirse desde perspectivas opuestas, según entendamos la participación en una comunicación, ya como acción intencional, o como cumplimiento de una norma. En el primer caso el lenguaje es entendido como el medio en el que el actor manifiesta sus opiniones y tomas de postura y a través del cual transmite el contenido informativo de sus intenciones haciendo conocer con medios lingüísticos a otro actor qué es lo que en cada caso piensa o pretende. El lenguaje es entendido esencialmente como un *medio para la transmisión de vivencias intencionales*⁶. En el segundo caso el lenguaje es entendido como un medio en el que a la luz de valores culturales y normas comunes se asegura un consenso entre los miembros de un grupo social acerca de interpretaciones generales de las situaciones. Posesión común de un sistema de símbolos significa pertenencia a una forma de vida intersubjetivamente vinculante. Aquí el lenguaje es entendido, esencialmente, como *medio de participación en una misma cultura*. La comunidad viene asegurada aquí no sólo por el empleo de una misma lengua, sino sobre todo por el reconocimiento de los mismos valores.

En el primer caso, sólo *a posteriori* entablan los sujetos que actúan intencionalmente una relación comunicativa. En este modelo del lenguaje, junto con el contenido normativo de los procesos de entendimiento, casi se evapora una realidad que viene constituida por el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones universales de validez que

⁶ Cfr. más abajo mis observaciones críticas sobre la semántica intencional.

los miembros de un grupo se plantean unos a otros. En el segundo caso casi desaparece la subjetividad de los participantes en el consenso normativo acerca de la cultura que viene objetivamente dada en la imagen lingüística del mundo. En este modelo del lenguaje no queda ningún espacio para una competencia interpretativa del individuo frente a los valores y normas de su mundo de la vida. Y es de aquí de donde ha partido la crítica a este modelo.

El modelo normativista de acción entiende el lenguaje como un medio en que se produce y reproduce un consenso valorativo. En este supuesto se apoya la teoría convencional del rol social, sobre la que aún hablaré. En este lugar sólo quiero indicar que la crítica a la teoría del rol social ha subrayado sobre todo las operaciones constructivas de los propios sujetos. Ni podemos partir de que los motivos de la acción se correspondan sencillamente con los valores institucionalizados en los roles, ni tampoco podemos suponer que las interpretaciones de la situación y las orientaciones de acción de los participantes vengan gobernadas de forma exclusivamente normativa y queden subsumidas bajo los roles en términos de una armonía preestablecida. Antes bien, el entendimiento alcanzado en cada caso en las secuencias particulares de interacción es resultado de un proceso de entendimiento por el que, ciertamente, los sujetos participantes se esfuerzan en común dentro siempre de un contexto, pero ello en virtud de sus propias competencias interpretativas. Los participantes coordinan sus expectativas recíprocas orientándose por valores institucionalizados; pero los roles sociales son idealizaciones que sirven como hilos conductores para la construcción de definiciones comunes de la situación. El proceso de asunción del rol es un proceso de interpretación que depende del contexto, que es recíproco y que tiende a un entendimiento mutuo, y que por vía de aplicación y ulterior configuración prosigue y revisa la tradición de valores y normas vigentes en cada caso, a la vez que también viene determinado por ella.

Interpretación es el concepto básico de un modelo de acción comunicativa que elimina las debilidades complementarias del modelo de la acción intencional y del modelo de la acción regulada por normas y que pretende hacer justicia a la importancia determinante que posee la comunicación lingüística. La categoría de interpretación permite ver claro que el modelo de la acción comunicativa acentúa, ciertamente, las operaciones constructivas de los participantes en la interacción, pero sin retornar a una posición subjetivista: los sujetos que actúan intencionalmente no entablan sólo *a posteriori* relaciones comunicativas para extraer de sí un mundo intersubjetivo. Antes bien, la acción comunicativa presupone, así la realidad normativa de la sociedad, como una realidad objetivable y la subjetividad del agente mismo, pues toda interpretación está referida a un contexto en el que se entretienen esos tres elementos: normas y valores, objetos y estados de casos, y vivencias intencionales.

Ciertamente que el concepto de interpretación puede dar lugar al malentendido de que las operaciones de interpretación del sujeto que actúa comunicativamente fueran primariamente las de un sujeto cognoscente que primero interpreta una situación y después trata de imponerla socialmente. Este malentendido puede evitarse si (a) vinculamos el concepto de acción comunicativa a la condición de que los sujetos participantes no han de adoptar una actitud orientada al éxito y si (b) ligamos el entendimiento a un consenso, no sólo sobre pretensiones de verdad, sino también sobre pretensiones de veracidad y rectitud. Pues entonces el proceso de interpretaciones referidas unas a otras no solamente se halla bajo las condiciones de contorno del contexto particular dado en cada caso, sino bajo la suposición más exigente de que un consenso sólo puede alcanzarse a través de un *reconocimiento común de pretensiones universales de validez*. Y como entre estas pretensiones de validez cuentan la rectitud y veracidad lo mismo que la verdad proposicional, interpretación significa (en una acción comunicativa entendida como proceso de entendimiento) la búsqueda de un acuerdo sobre una definición de la situación, que se refiere, tanto a aquello que puede ser reconocido en común como realidad normativa de la sociedad y lo que puede ser reconocido como subjetividad que cada participante manifiesta, como a las opiniones aceptadas sobre una realidad objetivada o mundo objetivo.

KO. APEL



EUTOPIAS, 2ª Época
Documentos de trabajo/Working Papers
Documenti di lavoro/Documents de travail

© Centro de Semiótica y Teoría del espectáculo/Departament de Teoria dels Llenguatges, Universitat de València
Avda. Blasco Ibáñez 28, 46010 Valencia, España. [teolen@mac.uv.es]
en colaboración con
Depart. de Filosofía & Depart. de Historia Contemporánea, Universitat de València/Asociación Vasca de Semiótica
Episteme/The Prisma Institute, University of Minnesota/Fundación Instituto Shakespeare

Colección dirigida por

Sergio Sevilla (Universitat de València) Jenaro Talens (Universitat de València) Santos Zunzunegui (Universidad del País Vasco)

Consejo de redacción

Neus Campillo (Universitat de València)
Giulia Colaizzi (Univ. de València/Univ. of Minnesota)
Juan M. Company (Universitat de València)
Luis Puig (Universitat de València)

Consejo editorial

Manuel Asensi (Universitat de València)	Ángel López-García (Universitat de València)
Omar Calabrese (Università di Siena)	Jorge Lozano (Universidad Complutense, Madrid)
Patrizia Calefato (Università di Bari)	Silvestra Mariniello (Université de Montréal)
Francesco Casetti (Università Cattolica di Milano)	José María Nadal (Asociación Vasca de Semiótica)
Tom Conley (University of Minnesota)	Michäel Nerlich (Technische Universität, Berlin)
Didier Coste (Université de Pau/Fondation Noesis)	Pino Paioni (Università di Urbino)
Paolo Fabbri (Università di Bologna)	Carlos Piera (Universidad Autónoma, Madrid)
Salvador Feliu (Universitat de València)	Augusto Ponzio (Università di Bari)
Wlad Godzich (Université de Gênevè)	Guillermo Quintás (Universitat de València)
René Jara (University of Minnesota)	Pedro Ruiz Torres (Universitat de València)
Manuel Jiménez-Redondo (Universitat de València)	Nicholas Spadaccini (University of Minnesota)
Jean-Louis Leutrat (Université Paris III)	Jorge Urrutia (Universidad Carlos III, Madrid)
Thomas E. Lewis (University of Iowa)	Patrizia Violi (Università di Bologna)

Secretaría de redacción:
Luis Cano y Saturnino Villanueva

Diseño y composición:
Sergio Talens-Oliag

Distribución, suscripciones y pedidos:
Episteme, Jai Alai 5, 8º/46010 Valencia, España
Telf. 34 (6) 362 4203/Fax 34 (6) 362 4283

Impreso en E.C.V.S.A., Periodista Badía 10 46010 Valencia, España
ISSN: 0213246X/Depósito legal: V-327-1985

EL DESAFÍO DE LA CRÍTICA TOTAL DE LA RAZÓN
Y EL PROGRAMA DE UNA TEORÍA FILOSÓFICA
DE LOS TIPOS DE RACIONALIDAD

I.— Introducción

Al principio de mi exposición no me es aún posible caracterizar el complejo fenómeno o síndrome de la filosofía actual, que quiero tocar bajo el rótulo de "crítica total de la razón". Sólo puedo introducirlo en forma de una afirmación de su existencia y de su significado como sintoma. Y quizá, provisionalmente, pueda también evocar una idea aproximada de aquello a que me refiero señalando un tema de moda, el de cómo la postmodernidad pone en cuestión o trasciende a la modernidad. Como precursores de la postmodernidad suele citarse en este contexto a los siguientes filósofos: Nietzsche, Heidegger, y los postestructuralistas franceses como Foucault y Derrida. A veces para subrayar las consecuencias del pensamiento de Heidegger se apela también a la "hermenéutica filosófica" de Gadamer y, como consecuencia de ella, al "hermeneutic pragmatic turn" de la filosofía americana tal como, por ejemplo, viene representado por Rorty. Y finalmente se encuentran afinidades con el postmodernismo en las consecuencias profundamente pesimistas que Horkheimer y Adorno sacaron de su reconstrucción de la "dialéctica de la Ilustración".

Al hablar de desafío de la crítica total de la razón no me refiero en modo alguno a todo intento de una autocrítica de la razón, menos aún a todo intento de una crítica de la forma predominante de racionalidad en la modernidad europea, la racionalidad científica. La autocrítica de la razón (en la que la razón figura en genitivo objetivo y en genitivo subjetivo) ha venido siendo reconocida desde la *Crítica de la Razón Pura* de Kant como una preocupación legítima, e incluso como una tarea permanente de la filosofía. Y la crítica de la racionalidad científicista prevaleciente en la modernidad (en el sentido de una absolutización del interés por un control valorativamente neutral de los hechos al servicio de la manipulación técnica de esos hechos) es algo en lo que yo mismo vengo empeñado desde hace ya mucho tiempo, y ello en el sentido de una hermenéutica filosófica que originalmente venía también inspirada por Heidegger. (Y no cabe duda de que en la actual situación de crisis mundial -en una situación de crisis ecológica y de crisis inducida por la técnica nuclear y por la

estrategia relativa a las armas nucleares- uno podría sentirse inclinado a convertir en objeto de crítica no sólo la racionalidad técnico-cientificista de la modernidad europea sino también la correspondiente realidad del *homo faber* desde la hominización. Podría uno sentirse tentado, como hace Arthur Koestler, a denunciar al hombre (que con sus intervenciones técnicas en los sistemas de equilibrio de la naturaleza ha provocado la actual situación de crisis) como una prosecución en falso de la evolución. Sin embargo, todos estos tipos de crítica, que, han de pretender tener sentido y validez en tanto que crítica, tienen por su parte que presuponer y apelar (al menos así hay que pensarlo) a una razón intersubjetivamente vinculante (en el sentido que todavía habremos de aclarar). Pero es precisamente esto lo que parece pasar por alto o incluso ignorar conscientemente la actual crítica de la razón. Ésta es al menos la impresión que se obtiene cuando uno se enfrenta, por ejemplo, a las siguientes tesis de Foucault o de Lyotard:

La voluntad de verdad y, por tanto, la pretensión de validez intersubjetiva que la razón ha de expresar o hacer valer en el discurso argumentativo, esa voluntad o esa pretensión no serían ellas mismas otra cosa que voluntad de poder. La argumentación -y por tanto, ¿también la propia argumentación del crítico de la razón?- no sería otra cosa que una práctica retórica de autoafirmación mediante el ejercicio del poder o la violencia. La formación de consenso mediante el discurso argumentativo no sería, pues, otra cosa que el sometimiento de la espontaneidad y la autonomía individuales a la pretensión de poder de un sistema social y, por tanto, algo así como autoextrañamiento. En este aspecto es claro que la tesis de la crítica total que el postmodernismo hace a la razón vienen en lo esencial inspiradas por Nietzsche; y no parecen ser otra cosa que variantes de aquella autosupresión genealógica de la pretensión de validez de la razón argumentativa, que ya aparece en Nietzsche con la reducción total de la voluntad de verdad y de la pretensión de validez intersubjetiva con que la razón se presenta, a voluntad de poder.

Más peculiares y más difíciles de entender son las figuras argumentativas básicas de la forma de crítica total de la razón o del logos, que pertenecen al último Heidegger. Aquí, como es sabido, incluso la filosofía de la voluntad de poder de Nietzsche aparece todavía como manifestación -o dicho más exactamente: como última manifestación- del logos de la Metafísica occidental, que por su propia estructura tendería de antemano a la dominación del mundo y al autodomínio del propio individuo. La instancia originaria que genealógicamente Heidegger moviliza contra el logos de la Metafísica

occidental, no es la voluntad de poder concentrada en el ente *qua* sujeto y *qua* objeto del autodomínio; antes bien, el origen de la dominación histórico-universal que caracteriza a la voluntad óntica de poder y, por tanto, al logos de la Metafísica, radicaría en el Ser transido de tiempo. Éste, en virtud de la diferencia óntico-ontológica, sería distinto del ente -y por tanto de todo posible objeto del pensamiento objetivante. A la vez, este ser transido de tiempo, en virtud del acontecer "epocal" [es decir: que, a la vez que abre, se oculta (*Ereignis*)] de la diferencia constituidora de sentido sería el que estaría "a la base" de la historia del mundo y, por tanto, también del hasta ahora "vigente" logos de la Metafísica.

Cabría pensar que en esta concepción se evita una 'crítica total de la razón' qua autosupresión de la argumentación; es lo que en particular sugieren ciertas manifestaciones del último Heidegger que consideran posible un "pensamiento", que sea más riguroso que el logos de la Metafísica, es decir, más riguroso que la ciencia y la filosofía. Pero la dificultad radica en que la pretensión de verdad de los enunciados y el correspondiente concepto de verdad, así como el principio platónico-leibniziano de ϕ o ψ , es decir, de la "fundamentación" de aquello que afirmamos mediante razones intersubjetivamente válidas, Heidegger lo hace derivar todavía del logos inherente a lo que él llama *Gestell*, es decir, de la disposición técnica sobre, y de la voluntad de dominio y clasificación de, los objetos en el sentido de la relación sujeto-objeto. El logos de la razón occidental en su totalidad no sería otra cosa que un desocultamiento "epocal", es decir, contingente, del sentido del Ser en el marco de la historia del Ser -un desocultamiento que, a la vez que desoculta, se oculta a sí mismo, es decir, que oculta la posibilidad de un sentido distinto y de otra forma de pensar.

Pero, ¿cómo puede saber Heidegger eso y razonarlo o enunciarlo pretendiendo que lo que dice es válido? Heidegger no puede responder a esta cuestión porque en su concepción el logos del enunciado y de su fundamentación dependen de antemano genealógicamente de la historia del Ser o destino del Ser. En este aspecto también en Heidegger tenemos una crítica total de la razón en el sentido de una autosupresión de la argumentación. Y, a mi juicio, Derrida ha seguido este mismo planteamiento en su crítica al "logocentrismo" y en su tesis de un acontecer (que por principio se oculta a sí mismo) de la "différance" constituidora de sentido, e incluso ha ido más allá en lo tocante al carácter paradójico de la pretensión de validez que tal planteamiento no puede menos de reclamar para sí.

En esta crítica de la razón o del logos, en esta crítica que acaba suprimiéndose a sí misma, veo un desafío de la filosofía actual, que por una parte tiene el carácter de un síntoma y que hay que entender en sus motivos internos y externos, pero que, por otra, también ha de ser objeto de una refutación que no puede evitar ciertos visos de pedantería. Me explico: el propio hecho de que los tipos de crítica total de la razón que han aparecido hasta ahora hayan convertido en objeto de una crítica plausible aspectos muy distintos de la razón o de la racionalidad o del logos, es ya una indicación formal de que es posible plantear una crítica de la razón que sea consistente consigo misma; y obviamente, para ser consistente consigo misma, esa crítica no puede ser total. Esta indicación viene reforzada por la circunstancia de que la tradición filosófica viene sugiriendo desde su origen una estrategia argumentativa por medio de la cual en esa tradición se han venido absorbiendo las críticas externas que se han hecho de la razón: la estrategia de la autodiferenciación reflexiva de la razón.

En lo que sigue, partiendo de la estrategia tradicional de autodiferenciación de la razón filosófica, a la vez que conectando heurísticamente con los motivos hoy actuales de la crítica total de la razón, voy a tratar de bosquejar el programa de una teoría filosófica de la racionalidad.

II.— El programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad

II.1.— Reflexiones preliminares: la idea de una fundamentación última (*Letztbegründung*) de la racionalidad filosófica en términos de pragmática transcendental.

La estrategia de una autodiferenciación de la razón, es decir, el programa que quiero bosquejar de una teoría de los tipos de racionalidad se entiende, pues, a sí mismo como una respuesta de la razón al desafío que en la actualidad representa la crítica total de la razón. Tal tentativa presupone, a mi entender, una autocomprensión metodológica de la filosofía, que se opone en más de un aspecto a la propagada por el postmodernismo. Ese programa es, por ejemplo, incompatible con una comprensión totalmente desdiferenciada, retórico-literaria del discurso filosófico; o dicho con más exactitud: con una comprensión que no hace ninguna distinción entre el discurso de ficción y el discurso con pretensiones de validez, entre la simple persuasión retórica y la convicción por argumentos, o incluso entre la negociación y el discurso argumentativo.

No se trata de evitar por entero las formas literario-retóricas de lenguaje ni de renovar la heroica tentativa de los tiempos de Carnap y Tarski de restringir el lenguaje de la filosofía a un lenguaje construido y formalizado que haga abstracción de la dimensión subjetivo-pragmática del habla, que, como habla, viene siempre referida a un contexto. Tal cosa no es posible aunque sólo sea por la razón de que la tentativa de una autodiferenciación reflexiva de la razón tiene que apelar precisamente a esa dimensión del lenguaje natural, que en la semántica formal quedaba prohibida a los lenguajes formalizados por ser fuente de antinomias semánticas: a la dimensión pragmático-transcendental de la autorreferencia efectiva de los actos de habla, que como tales están siempre referidos a su vez a una situación. Esta dimensión reflexiva del habla -que no está inmunizada apriori contra las antinomias- convierte al lenguaje natural en metalenguaje pragmáticamente último de toda construcción de lenguajes e incluso de toda objetivación y formalización lógicas de los argumentos. En este aspecto el lenguaje natural, con su metafórica y sus ingredientes dependientes del contexto -por ejemplo, las expresiones indécimas-, se revela como lenguaje imprescindible de la filosofía.

Ahora bien, precisamente porque una teoría filosófica de la racionalidad -más que ninguna otra teoría filosófica-no tiene más remedio que apelar a la dimensión reflexiva del lenguaje, ha de poner especial cuidado en evitar a toda costa la *autocontradicción performativa o realizativa* (*performativer Selbstwiderspruch*). Esa teoría parte de que, por ejemplo, "la paradoja del mentiroso" no surge porque enunciados tales como "todos los hombres mienten" o "yo miento siempre" o "yo miento ahora" hacen un uso autorreferencial del lenguaje, sino porque mediante tales enunciados el hablante niega a la vez, y con ello borra, la pretensión de veracidad -y, por tanto, también la pretensión de verdad- que, sin embargo, no tiene más remedio que vincular a lo que dice. A diferencia, por ejemplo, de la prohibición de contradicción proposicional "A y no-A", la prohibición de contradicción performativa o realizativa no se introduce como axioma de una teoría de la lógica, sino que resulta de una consideración reflexiva: de la consideración de que en la introducción de toda teoría pensable o de cualquier axioma pensable se presupone ya la autoconsistencia performativa del habla. La exigencia de autoconsistencia no descansa, por tanto, en una convención o en una decisión, sino que es una condición de posibilidad de toda convención o decisión a las que quepa atribuir algún sentido. Y como tal es irrefragable para el pensamiento *qua* argumentación. Es manifiesto, por tanto, que la

prohibición de autocontradicción realizativa tampoco puede fundamentarse, si por fundamentación se entiende -como es habitual en la tradición de la lógica- la inferencia de algo a partir de algo (por ejemplo, deducción o inducción). Pues como es obvio, tal fundamentación tendría que presuponer ya lo que trata de fundamentar, es decir, tendría que incurrir en una *petitio principii*. Pero al percatarnos de esto, nos percatamos a la vez de que a ese principio, en virtud de la simple consideración reflexiva de que lo estamos presuponiendo en toda fundamentación lógico-objetiva, le hemos dado ya una fundamentación filosóficamente suficiente. Es lo que vengo llamando fundamentación última de la filosofía en términos de pragmática trascendental; y, partiendo del irrebasable presupuesto que es la prohibición de autocontradicción pragmática o realizativa o performativa, he propuesto el siguiente criterio de fundamentación filosófica (pragmático-transcendental) última de los principios de la filosofía teórica y práctica:

Pueden considerarse fundados (en el sentido de una fundamentación última) aquellos principios que no pueden cuestionarse sin incurrir en autocontradicción realizativa y que por tanto tampoco pueden fundamentarse lógicamente sin incurrir en un círculo (petitio principii)

A las presuposiciones de la argumentación fundamentadas en este sentido (es decir, en el sentido de una fundamentación última) las llamo principios de la racionalidad discursiva filosófica -es decir: principios de la razón o del logos; y en este lugar he de limitarme a afirmar que se trata de principios suficientes tanto de la razón teórica como de la razón práctica -es decir, de la ética-. A mi juicio, con esto tenemos ya caracterizado de antemano un tipo de racionalidad, la racionalidad filosófica, y ello no tanto como resultado de nuestras consideraciones cuanto por el método que hemos empleado de aclaración provisional de los principios de la racionalidad discursiva: el tipo fundamental y primero de la teoría filosófica de los tipos de racionalidad no lo hemos introducido axiomáticamente, sino preguntándonos por la racionalidad que ha de ser propuesta por una teoría de la racionalidad. Y esa racionalidad es precisamente la racionalidad del discurso argumentativo. ¿Cómo se relaciona este tipo de racionalidad -este logos- con el concepto de racionalidad, logos o razón, que se presupone en la crítica total de la razón, hoy usual?.

II. 2.— *Discusión de las principales tesis de la crítica total que el postmodernismo hace de la razón.*

Para responder a esta cuestión sólo puedo proceder poniendo en

relación algunos de los rasgos y temas más relevantes de la crítica postmodernista del logos con el planteamiento de teoría de la racionalidad en términos de pragmática trascendental que acabo de exponer. Incluyo también entre esas tesis todavía hoy virulenta de Weber acerca del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo en la cultura occidental. En lo que sigue voy a discutir en este sentido las cuatro tesis o sugerencias siguientes:

1. Tesis global del postmodernismo (en el sentido de Heidegger): el logos o la razón es solamente el correlato (por el lado del sujeto) de un desocultamiento contingente, "epocal", del sentido del Ser en el marco de la historia del Ser. Hay que "torcer" la época caracterizada por el logos (la época de la Metafísica) para abrirse a lo otro todavía oculto, que por principio escapa al logos. (En el sentido de Derrida esta tesis global tal vez pudiera formularse de la manera siguiente: hay que superar el "logocentrismo" que oculta el acontecer constituidor de sentido que la "Différance" representa.

2. Tesis especial sobre el logos de la metafísica (en el sentido de Heidegger): El "logos" ha sido concebido desde Platón y Aristóteles como enunciación apofántica acerca del ente en su "presencia", es decir, en su entidad, en su esencia. Al logos de la metafísica se le escapa, pues, el Ser transido de tiempo en su diferencia respecto del ente presente en cada caso y también respecto de la representación conceptual de la entidad del ente.

3. Tesis especial acerca del logos de la ciencia o la técnica (en el sentido de Heidegger): En el logos apofántico de la metafísica clásica está prefigurada la relación sujeto-objeto de la ciencia moderna, es decir, la objetualización y conversión del mundo y del hombre en materia de las operaciones de la conciencia (trascendental), que en la actualidad -por ejemplo, en el carácter no intuitivo de la microfísica- efectúan su última transformación: el tránsito desde la representación de los objetos al puro "cálculo" y constatación de "existencias". En una palabra: en el logos de la filosofía y la ciencia occidental está prefigurado ya el *Ge-stell* de la técnica moderna, de su "desertización del mundo" y de la automanipulación del hombre.

4. Tesis especial sobre el proceso de racionalización occidental (en el sentido de Weber): La forma suprema de la racionalidad moderna consiste en la racionalidad medio-fin (que como "racionalidad con

respecto a fines" objetiva se apoya en la racionalidad analítico-causal y, por tanto, también en la racionalidad predictiva de la ciencia moderna de la naturaleza). En cambio, la pura racionalidad con respecto a valores (la orientación por el valor de las formas de acción sin tener en cuenta las consecuencias previsibles) es en principio menos racional porque ha de recurrir a decisiones subjetivas últimas en lo que respecta a los axiomas de valoración. En ello radica el resultado del proceso occidental de racionalización y desencantamiento del mundo.

II. 2. 1.— En lo tocante a la tesis global del postmodernismo voy a sugerir la siguiente respuesta: el logos de que en esa tesis se habla o la razón de que en esa tesis se habla, no puede ser idéntica -so pena de autocontradicción realizativa- al logos o a la razón que se presupone en la pretensión de validez de esa misma tesis global. Como objeto de la relativización que en esa tesis se lleva a efecto en términos de historia del Ser sólo cabe entender con sentido un concepto restringido de razón -un tipo abstractivo de racionalidad. En cambio, del logos de la filosofía, del logos que de hecho se está presuponiendo en la pretensión de validez de esa tesis global, es algo de lo que en principio ya nos hemos hecho cargo al exponer el tipo de racionalidad que he llamado racionalidad discursiva -autorreflexiva-. Es lo que revelan sobre todo las consideraciones siguientes:

La "diferencia óntico-ontológica", y, por tanto, el acontecer del Ser como tiempo por oposición al ente o a la entidad del ente, sólo puede convertirse, obviamente, en objeto de discusión porque esa diferencia puede tematizarse lingüísticamente como tal y por tanto convertirse en objeto de enunciados verdaderos o falsos. Esto no quiere decir que no tengamos que contar con alumbramientos (o aperturas) del sentido del mundo, que desocultan a la vez que ocultan, que son primariamente de naturaleza lingüística y que en tanto que acontecimientos (*Ereignisse*) históricos no están a nuestra disposición en lo que a su contenido se refiere (es lo que Kuhn ha llamado paradigmas y cambio de paradigmas). En este aspecto la posibilidad de juicios verdaderos o falsos, que se refieren a fenómenos intramundanos, depende, en efecto, de una desocultación de sentido (*a-letheia*). Ahora bien, esta *a-letheia* en tanto que acontecimiento de la historia del Ser no es ni mucho menos la que constituye al logos de la filosofía en su totalidad. Antes bien, la capacidad reflexiva de autotranscenderse que el logos posee, tiene que estar en principio a la altura de la capacidad de diferenciación de sentido propia de la historia del Ser. Y además, ha

de suponerse que la capacidad de entendimiento comunicativo-lingüístico acerca del sentido que hermenéuticamente movilizamos en el discurso argumentativo, está también en principio a la altura de la riqueza de contenido del desocultamiento del sentido del mundo, una riqueza que como queda dicho no está en nuestra mano crear a voluntad. Es lo que se sigue del criterio de "fundamentación filosófica última" más arriba enunciado.

A pesar de que se da una complementariedad entre la diferenciación histórica del sentido y el logos del discurso autorreflexivo y de que en cierto modo se trata de potencias coextensivas y cointensivas, queda sin embargo en pie la siguiente cuestión: ¿no se da en principio un primado del "destino" a-racional que para los hablantes representa la constitución histórica del sentido, frente a toda teoría filosófica y científica?. En lo que se refiere a la selección e interpretación de los fenómenos, ¿no depende en última instancia toda teoría (en la medida en que ha de basarse en evidencias del mundo fenoménico) del desocultamiento de sentido, que nos viene deparado como destino, y que siempre es a la vez ocultamiento de sentido?. Y en este aspecto, la idea de un progreso en la consecución de la verdad, ¿no tendremos que restringirla a horizontes limitados de sentido -por ejemplo, a la "normal science" en el sentido de Kuhn, dependiente siempre de un paradigma?. Y, por ejemplo, ¿no habrá que abandonar por entero la idea de un progreso moral éticamente relevante, así como la suposición de principios éticos universales?.

A mi juicio la respuesta a estas sugerencias -típicas del postmodernismo- ha de ser doble:

1. En primer lugar hay que señalar que la relación de dependencia entre la verdad como rectitud de los juicios (y como coherencia!), por un lado, y el alumbramiento o apertura del mundo, por otro, no es tan unilateral como sugieren tanto Heidegger como, de forma parecida, las teorías postwittgensteinianas del "framework". Pues todos los procesos de aprendizaje, que se apoyan en la acreditación de hipótesis o supuestos, constituyen un contrapeso a la a-racionalidad y carácter de destino que poseen los desocultamientos de sentido: ya que tales procesos de aprendizaje vienen posibilitados, por un lado, por los horizontes lingüísticos de sentido que implica cada alumbramiento "epocal" del sentido del mundo, pero, por otro, -en virtud de la acreditación a que en los procesos de aprendizaje quedan sometidos dichos desocultamientos o alumbramientos frente a las evidencias ónticas que nos resultan accesibles a la luz de esas aperturas o alumbramientos del sentido del mundo-, en virtud de eso, digo, tales

procesos de aprendizaje pueden por su parte codeterminar los ulteriores alumbramientos lingüísticos del sentido del mundo.

En este aspecto, el último Heidegger resulta equívoco cuando interpreta unilateralmente el fenómeno del alumbramiento del mundo como un destino que nos fuera deparado por ese Ser transido de tiempo, como si ese acontecer de la maduración del tiempo (que a nosotros, en efecto, no puede aparecernos sino como a-racional) fuera idéntico al acontecer de un misterioso origen del sentido-o incluso de la verdad como *a-letheia*. A mi juicio, Heidegger estuvo mucho más cerca de la verdad cuando en *Ser y Tiempo* trató de definir la estructura del alumbramiento o apertura del mundo en el sentido del círculo hermenéutico en el que el filósofo no tiene más remedio que entrar y en el que ha de saber moverse correctamente. Ciertamente, también entonces -como después en la hermenéutica filosófica de Gadamer- quedó sin responder la cuestión de cómo el filósofo puede introducirse correctamente en el fecundo círculo de la comprensión en que se plasma la apertura del sentido del mundo, de si no puede haber para ello algún tipo de patrón normativo -en lugar de tratarse sólo de una proyección "arbitraria" o de un "destino" histórico-. Y es de aquí de dónde ha de partir la segunda respuesta, complementaria, al problema planteado en último lugar:

2. Pues aunque se parta del fenómeno de la acreditación de dichos alumbramientos de sentido en los procesos de aprendizaje, queda sin embargo en pie la cuestión de los criterios de acreditación, la cuestión, en cierto modo, de (la validez de) la selección de las innovaciones cognitivas en el plano de la evolución cultural.

Llegados a este punto de la discusión y como respuesta a esta cuestión quiero introducir y hacer valer criterios normativos concernientes a la "comprensión" o "reconstrucción racional" de los procesos culturales de aprendizaje, pues se trata de criterios que, a mi juicio, están contenidos "siempre ya" en el logos de la racionalidad discursiva. Se trata aquí, a mi entender, de aquellos elementos constitutivos (transcendentales) de lo que Heidegger llama estructura "pre" del *Dasein* (cfr. *SuZ*, § 32), que Heidegger no analizó en *Ser y Tiempo*, que ya entonces Heidegger pasó por alto en su análisis cuasirreflexivo (cuasirreflexivo en el sentido de un olvido del logos) limitándose a un análisis de la dependencia de la comprensión respecto de la "facticidad", del "estar arrojado" (*Geworfenheit*) del *Dasein*, y cuya contingencia trató de entender después como algo que nos viene deparado (*Zuschickung*) en el sentido de "destino del Ser".

Los criterios normativos de la reconstrucción racional de

aprendizaje relativo siempre a una cultura, por los que aquí nos estamos preguntando, están contenidos, a mi entender, en aquellos ingredientes no contingentes de la estructura "pre" del ser-en-el-mundo caracterizado por su capacidad de "comprender" (*Verstehen*), que constituyen las condiciones de posibilidad y validez del análisis filosófico de ese ser-en-el-mundo. Entre esos elementos constitutivos se cuentan en primer lugar las cuatro pretensiones universales de validez de toda argumentación: la pretensión de sentido, la pretensión de verdad, la pretensión de veracidad y la pretensión, éticamente relevante, de rectitud de los actos de habla comunicativos en el sentido de su atención a normas ya siempre reconocidas de una "comunidad ideal de comunicación". Además pertenece también a esos elementos constitutivos la presuposición de que las cuatro pretensiones de validez son racionalmente (aun cuando pocas veces empírica o fácticamente) desempeñables (resolubles) -en el sentido de racionalidad discursiva. Esta última presuposición tiene incluso que adoptar en las argumentaciones fácticas el carácter de una anticipación contrafáctica del ideal de la consecución de un consenso por vía de argumentación. Todo participante en una discusión no tiene más remedio que hacer esa presuposición aun cuando afirme lo contrario.

Pues bien, estas condiciones necesarias de la argumentación contienen los criterios normativos para la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje en la medida en que tales condiciones, en una especie de indicación formal, prefijan la meta de todos los procesos culturales de aprendizaje: una meta que en la dimensión ontogenética y filogenética de los procesos culturales de aprendizaje del hombre, junto con todas las estrategias de supervivencia y autoafirmación, ha de jugar (al menos *también*) un papel como principio regulativo del aprendizaje. No se trata aquí de un telos sustancial en el sentido de la vieja metafísica de la vida feliz o de la filosofía especulativa de la historia; pero sí que se trata de un principio teleológico que todo intento de reconstrucción racional de los procesos de evolución humana tiene que presuponer: pues todo intento de reconstrucción, para poderse entender a sí mismo como resultado de la evolución, no tiene más remedio que considerar también como telos posible de los procesos de aprendizaje que está reconstruyendo esas presuposiciones necesarias de la competencia reconstructiva de que está haciendo uso el propio investigador. Es a lo que he llamado "*Selbsteinholungs-postulat*", "*Selfmatching-principle*" de las ciencias reconstructivas (es decir, que como resultado de la reconstrucción, la competencia reconstructiva de que hace uso el teórico ha de poder

darse cobro a sí misma, ha de poder darse alcance a sí misma). En el marco de las ciencias sociales críticas este principio constituiría un necesario correctivo contra la tendencia prevaleciente desde Marx, Nietzsche y Freud hasta Foucault de una explicación total mediante un reduccionismo total.

Un planteamiento sumamente fecundo y prometedor en el sentido de una realización de la idea de una reconstrucción de procesos de aprendizaje, que acabo de bosquejar, lo constituye a mi juicio la psicología evolutiva-cognitiva de Jean Piaget y, sobre la base de ella, la reconstrucción de la evolución de la competencia de juicio moral que han hecho Kohlberg y sus colaboradores. En estas teorías se tiene en cierto modo a la vista una mediación entre el telos ideal del desempeño (resolución) racional de las pretensiones de validez universal del logos y el telos biológico de la adaptación necesaria para la vida de los individuos: y ello en forma de una jerarquía de etapas evolutivas en el sentido de la realización progresiva de un equilibrio entre la formación racional del juicio y la necesaria adaptación al entorno natural y social. Ahora bien, como los procesos de aprendizaje ontogenéticos de la conciencia humana, que investigan Piaget y Kohlberg, dependen en su realización fáctica no sólo de condiciones de contorno naturales sino también socioculturales, resulta necesario suponer también para la dimensión filogenética de la evolución cultural la posibilidad de un progreso mediante procesos de aprendizaje en el sentido de una progresiva realización del telos que representa el desempeño o resolución racional de las pretensiones universales de validez. También en esta dimensión se han elaborado mientras tanto planteamientos de una teoría de los procesos racionales de aprendizaje (por parte de Habermas, por ejemplo).

Con esto puedo concluir y resumir mi respuesta a la tesis global del postmodernismo, tesis que, como acabo de mostrar, es tributaria de Heidegger:

1. El logos o la razón en general no puede entenderse como un resultado contingente, "epocal", de la historia del Ser, pues tal tesis acaba borrando su propia pretensión de validez.

2. El logos de la racionalidad discursiva, un logos que no tenemos más remedio que presuponer en toda argumentación, contiene también el telos de la reconstrucción racional de los procesos culturales de aprendizaje. Éstos representan un contraargumento contra la idea de la dependencia de todo conocimiento respecto de desocultamientos (y al propio tiempo ocultamientos) del sentido del Ser, a-rationales y "deparados por el destino". No hay razón ninguna para abandonar

por completo la idea de progreso -en el sentido de progreso en la consecución de la verdad y en el sentido de progreso en la competencia de juicio moral; antes bien, esa idea -aunque en un sentido distinto de la teleología especulativa de la Metafísica tradicional- es un presupuesto de toda reconstrucción de los procesos humanos de aprendizaje.

II. 2. 2.— Paso ahora a discutir la segunda y tercera tesis de Heidegger (sobre el logos de la Metafísica o de la ciencia y técnica modernas), con lo cual también podré hacer frente por fin a la crítica que el postmodernismo hace de la razón, hacerle frente, digo, en el sentido de un programa de autodiferenciación crítica de la razón, hoy necesario y posible. Y, en efecto, cabe mostrar lo siguiente:

Ya en Platón y Aristóteles el logos apofántico de la Metafísica clásica experimenta una abstracción respecto de la dimensión pragmática del habla y queda reducido a la función de representar proposicionalmente estados de cosas. Las funciones (no representativas en este sentido) del habla en el diálogo, es decir, las funciones comunicativas y autoexpresivas y la función internamente ligada a ellas de reflexión sobre las pretensiones efectivas de validez de la argumentación -estas funciones (ya en un fragmento sobre el "logos", que se atribuye a Teofastro) son separadas expresamente del logos de la filosofía y adjudicadas a la retórica y a la poética.

Este sucesivo estrechamiento en la caracterización del lenguaje como logos a lo largo de una tradición de filosofía del lenguaje orientada en términos de Lógica refleja de hecho una correspondiente evolución y transformación del logos de la Metafísica en logos científico-técnico del *Gestell* en el sentido de Heidegger. Esto se ve con especial claridad en la fundamentación (especulativamente anticipada por Leibniz) de la Lógica semántica por Frege y Tarski. Pues en Frege no solamente queda eliminado del enunciado proposicional el indicador semántico de la afirmación como un momento puramente psicológico y subjetivo; sino que por primera vez se entiende a la vez el enunciado conforme al modelo de una función matemática. Tarski entendió correspondientemente la proposición como caso especial de función proposicional, es decir, en el sentido de una función proposicional saturada. Con ello quedaba completamente desarrollado, por lo menos en el plano de la filosofía del lenguaje, el logos que la ciencia y técnica modernas presuponen. El logos del "calculus ratiocinator" (Leibniz) o -en el lenguaje de Heidegger- del "cálculo de existencias del mundo" con exclusión de toda comprensión

valorativa de la dimensión subjetiva y de la dimensión comunicativa del mundo.

Si se admite esto y se lo entiende como confirmación de las tesis de Heidegger, entonces hay que pasar también la factura en sentido inverso y completar la reconstrucción de esa evolución en el sentido de una diferenciación de tipos de racionalidad. Se trata tanto de completar la caracterización del tipo de racionalidad que es la racionalidad científico-técnica como, por otro lado, de complementarla con otro tipo de racionalidad.

Pero antes voy a corregir una imprecisión: la imprecisión radica en que en la genealogía del logos del *Gestell*, del logos de la dominación científico-técnica del mundo y de la autodominación científico-técnica del sujeto que acabo de bosquejar, no he tenido en cuenta la diferencia entre la racionalidad lógica y la racionalidad científico-técnica. Ya en el sentido de Kant puede pensarse esta diferencia como una diferencia entre las determinaciones analíticas de la lógica del lenguaje y las determinaciones sintéticas-apriori de la constitución objetual del mundo en el sentido de los conceptos categoriales del entendimiento puro y de las formas de intuición de la sensibilidad pura.

Ahora bien, desde el punto de vista de una transformación de la teoría del conocimiento de Kant en términos de pragmática trascendental puede decirse que la constitución de la naturaleza objetiva en la perspectiva de la Física -o mejor de la "protofísica"-, aparte de las formas de intuición y de las categorías del entendimiento, presupone también un interés rector del conocimiento y, correspondientemente, una determinada forma de intervención corporal en el mundo, en el sentido de un ponerse técnicamente a la obra, por ejemplo en el sentido de efectuar una medición. Paul Lorenzen y sus discípulos han demostrado esto para lo que ellos llaman "protofísica" de la medición del espacio y del tiempo. Yo, por mi parte, conectando con G. H. von Wright, acentuaría en especial que nuestra expectativa "protofísica" de la existencia de relaciones causales entre eventos presupone ya la certeza de que, por medio de intervenciones en la naturaleza, podemos producir algo que no se produciría sin esa intervención.

Bajo el presupuesto de tales condiciones pragmático-transcendentales de posibilidad de una constitución "protofísica" del mundo, a las que acabo de hacer referencia, resulta inteligible a mi entender la conexión interna, es decir, no contingente, entre el análisis causal que efectúan las ciencias experimentales y la acción instrumental de la técnica. Y bajo el presupuesto de esta conexión causal cabe

hacerse una idea más clara del tipo de racionalidad que subyace a lo que Heidegger llamó el logos del *Gestell*: se trata aquí, a mi entender, de un tipo de racionalidad que descansa a priori en la interdependencia (a entender en sentido pragmático-transcendental) que se da entre la capacidad de acción instrumental con éxito y la capacidad de explicación analítico-causal (o estadística) o pronóstico de sucesos. A esta capacidad de controlar cognitiva y prácticamente el mundo podemos llamarla en conjunto logos científico-técnico. Pero naturalmente también es posible según que sea el interés cognoscitivo o el interés práctico el que predomine y determine la dirección de la investigación distinguir entre el logos de la ciencia natural, que procede en términos nomológicos, y el de la técnica instrumental. Pero precisamente en esta distinción que acabo de hacer entre teoría y praxis no se debería perder de vista la conexión interna que a priori se da entre la constitución del mundo, que en este ámbito resulta posible, y el correspondiente interés cognitivo-práctico. Pues la moderna relación, ajena a toda magia, entre el aspecto teórico y práctico del *Gestell* consiste, manifiestamente, en que el interés técnico-práctico se somete aparentemente sin reservas a un interés valorativamente neutral por la explicación y descripción del mundo para, por medio de este rodeo, poder prevalecer y triunfar como interés previo por el control técnico del mundo: "natura non nisi parendo vincitur" (Francis Bacon).

Pero incluso tras esta precisión de nuestra reconstrucción de tipos de racionalidad en el sentido de una diferenciación entre el tipo de racionalidad lógico-matemática y el tipo de racionalidad técnico-cientificista, sigue siendo obvio que nuestra reconstrucción no puede entenderse sino como una confirmación aclaratoria de las tesis de Heidegger sobre el *Ge-stell* como logos de la ciencia y la técnica occidentales. Y está claro que esta reconstrucción no agota en modo alguno la potencia del logos en el sentido de proceso occidental de racionalización.

Se trata ahora por tanto, a la luz de una racionalidad discursiva a la que conforme al principio de *Selbsteinholung* hay que dar cobro en términos reconstructivos, de establecer la conexión histórica entre la racionalidad del diálogo humano, descubierta ya en la antigua Grecia, y el logos de las ciencias hermenéuticas o ciencias del entendimiento intersubjetivo en sentido amplio. El puente entre la Antigüedad y la Actualidad lo constituye aquí en la tradición occidental el sistema de las "technai logikai" (artes sermocionales), al que ya en la Antigüedad, además de la lógica o la dialéctica, pertenecían también la gramática

y la retórica -y en un sentido amplio también la poética y la hermenéutica. Este sistema pervivió en el vehículo pedagógicamente determinante que supuso la tradición de las artes liberales, y dio lugar en el Renacimiento al nuevo logos de los "studia humanitatis", que por su parte -junto con el logos hermenéutico de la teología y de la jurisprudencia-constituyó la etapa previa de las ciencias hermenéuticas del espíritu en sentido amplio.

Pero, ¿en qué consiste el logos de las ciencias del entendimiento hermenéutico, si es que tal logos ha de considerarse distinto del logos científico-técnico?. Característicamente, tal distinción ha sido puesta en cuestión a menudo -y ello tanto desde la perspectiva científicista del programa de una ciencia nomológica unitaria como, a la inversa, desde la perspectiva heideggeriana de una reducción crítica global del logos de la ciencia occidental en su totalidad al logos del *Ge-stell*.

Yo, en cambio, voy a tratar de aclarar la peculiaridad y autonomía normativamente vinculante del logos hermenéutico entendiéndolo como presupuesto y complementación del logos científico-técnico de la relación sujeto-objeto, presupuesto y complementación en el sentido de un entendimiento intersubjetivo sobre razones y sobre pretensiones de validez. Para ello voy a conectar -en el sentido de sentar una tesis de complementariedad- tanto con el estrechamiento, que acabo de bosquejar, del concepto de logos en la tradición de la semántica formal como con la correspondiente unilateralidad de la relación sujeto-objeto propia de la ciencia natural y de la técnica.

En ninguno de los dos casos radica la razón de la crítica en que, en interés de la representación lógico-semántica o del control nomológico-tecnológico de aquello que es el caso o previsiblemente será el caso, se hiciera cada vez más consecuentemente abstracción de las dimensiones subjetivo-intersubjetivas del mundo y del diálogo; la razón de la crítica radica más bien en que no se reflexionó con radicalidad filosófica sobre la peculiaridad y alcance de esta abstracción sino que, por el contrario, las dimensiones de las que se prescindía, o bien fueron olvidadas, o simplemente se las entendió como lo todavía no-objetivado, es decir, como tema potencial de una objetivación aún pendiente y del correspondiente control científico-técnico. En este sentido el cientificismo postcartesiano pudo, por ejemplo, partir de que mediante una reflexión radical no solamente se podía en principio poner a distancia como objeto de la conciencia en términos de neutralidad valorativa lo hasta ahora representado y controlable, sino al mundo en absoluto, es decir, también a los otros y a sí mismo. Ya no se reparó en que incluso el más radical distanciamiento

cognoscitivo del mundo en el sentido de la relación sujeto-objeto tiene que seguir presuponiendo todavía una comprensión lingüística de sí mismo y del mundo y, por tanto, la relación sujeto-cosujeto del entendimiento comunicativo, complementaria a la relación sujeto-objeto; antes bien, todo individuo pudo creer que incluso bajo el presupuesto de una objetualización total del mundo -es decir, como *solus ipse*-podía estar todavía en situación de conocer algo como algo.

Esta suposición metódico-solipsista de un sujeto cartesiano del conocimiento constituye, a mi entender, la razón de la incapacidad que caracteriza al cientificismo para entender los presupuestos hermenéuticos de las ciencias naturales y de la técnica, y en este mismo sentido la función complementaria y actitud metodológica de las ciencias hermenéuticas del entendimiento. Esa suposición constituye además la razón de la idea posthumana de que el sujeto del conocimiento, tras efectuar ese distanciamiento respecto del mundo, tendría que deducir las normas de la ética a partir de los hechos objetivados en actitud de neutralidad valorativa, si es que puede haber tal cosa como normas éticas. En cambio, la tesis de complementariedad puede llamar la atención sobre la siguiente circunstancia: también el científico natural que en el marco de su logos convierte al mundo en objeto de una explicación valorativamente neutral de los hechos, tiene al mismo tiempo que ser no sólo miembro de una comunidad de entendimiento intersubjetivo y mantener en este sentido una relación no objetivante con su co-mundo, sino que en esta dimensión de la comunidad de entendimiento tiene siempre que haber reconocido ya determinadas normas morales -como son la formación de un consenso libre de coacción entre iguales. Con otras palabras: el logos de la ciencia natural y de la técnica valorativamente neutrales presupone el logos hermenéutico del entendimiento intersubjetivo y con éste a la vez el logos de una ética de la comunidad de quienes buscan la verdad. La complementariedad de estas formas de logos consiste en que se distinguen y complementan de forma que ni ahora ni en ningún posible futuro son ni serán reducibles el uno al otro sino que van juntos y se evaporarían el uno sin el otro.

II. 2. 3.— Basta, a mi entender, esta tesis de complementariedad, relativa al logos de la ciencia, para hacer claro lo siguiente: la equiparación -sugerida por Heidegger y en otra forma también por Max Weber- del logos determinante del proceso de racionalización occidental con la racionalidad científico-técnica y la racionalidad instrumental no puede ser sino una burda simplificación y en este

sentido una falsificación de la situación

Ciertamente, la reconstrucción que he hecho de la evolución occidental concuerda con la de Heidegger en la medida en que confirma la eliminación abstractiva de las referencias del logos dialógico al mundo, no integrables en el *Ge-stell* de la objetivación del mundo; y podemos completar fácilmente este hallazgo en el sentido de una confirmación parcial también de la reconstrucción que Weber hace del proceso occidental de racionalización y desencantamiento: apenas si puede caber duda de que desde el comienzo del mundo moderno, con la diferenciación del sistema político de la razón de Estado y del sistema económico capitalista respecto del "ordo" de orientación teológico-metafísica de la sociedad medieval, no sólo las formas científico-técnicas de racionalidad, sino también las instrumental-estratégicas se emanciparon abstractivamente de las pretensiones político-morales de la visión teológico-metafísica del mundo y relegaron tales pretensiones al transfondo de lo racionalmente problemático e incluso de lo racionalmente obsoleto. En este aspecto el resultado parece ser una imagen unitaria del sentido de un monopolio del *Ge-stell* o de la racionalidad medio-fin.

Pero si miramos las cosas con más cuidado resulta que también los tipos de racionalidad complementariamente presupuestos en el *Ge-stell* -y en la acción racional con arreglo a fines- codeterminaron, sin lugar a dudas, el proceso de racionalización occidental en su conjunto -aun cuando esos tipos complementarios de racionalidad, esto hay que admitirlo, muy a menudo malentendieron su propia esencia considerándose a sí mismos desde el punto de vista del *Ge-stell* o de la racionalidad con respecto a fines.

El caso es que hasta hoy nunca ha sido posible entender la transmisión hermenéutica de la tradición teológica, jurídica y humanístico-literaria en categorías de racionalidad científica o técnico-instrumental. De ahí que Weber en el plano de su sociología comprensiva tuviera que recurrir a la categoría de "racionalidad con arreglo a valores", si bien sometiéndola a los recortes que representa el utilizarla no más que en términos de neutralidad valorativa. Más importante es aún la constatación de que, por ejemplo, el proceso de racionalización del derecho en los modernos Estados europeos de derecho no puede entenderse en principio recurriendo sólo a los conceptos de "sistematización lógica", "racionalidad con arreglo a fines" y "racionalidad con arreglo a valores", en el sentido ésta última de una referencia sólo subjetivamente plausible a imágenes del mundo religioso-metafísicas. En modo alguno puede decirse que en

el mundo moderno sólo haya tenido lugar una genuina racionalización del derecho en la dimensión de la racionalidad lógica y estratégico-instrumental y que los fundamentos normativos, que aparte de eso el derecho necesita, habrían seguido siendo de naturaleza dogmático-religiosa. Antes bien, precisamente en la línea de la elaboración de los fundamentos universalmente válidos del "derecho natural" tuvo lugar una emancipación racionalista respecto de los presupuestos de las imágenes religioso-metafísicas del mundo; y esa emancipación del logos universal de la justicia encontró una fundamentación ético-racional ya casi suficiente en la fundamentación que da Kant a la "ley moral" recurriendo a la autonomía de la razón práctica.

Dicho con más exactitud, la intuición ética de Kant era lo suficientemente fuerte como para descubrir en el imperativo categórico el principio de universalización que hoy podemos entender como principio de reciprocidad consecuentemente generalizada en todos los derechos y deberes; y esa correcta intuición básica le llevó incluso a postular en forma de un metafísico "reino de los fines" (de los seres racionales como fines en sí mismos) el principio regulativo de una "comunidad de comunicación" ideal e irrestricta, implicado en la dimensión del entendimiento intersubjetivo acerca de derechos y deberes. Pero con ello no quedaba descubierta todavía en modo alguno la dimensión de la comunidad de comunicación real e ideal (la contrafácticamente anticipada en la real) como condición trascendental de posibilidad del pensamiento válido, es decir, del entendimiento intersubjetivo y, por tanto, también del entendimiento consigo mismo, mediados por el lenguaje. Si Kant hubiera descubierto en este sentido el principio de la racionalidad ética en el principio de la racionalidad discursiva y, por tanto, como presupuesto del "yo pienso", entonces hubiera podido llevar a efecto la fundamentación que anduvo buscando de la filosofía teórica y práctica desde un punto de vista unitario. No hubiera tenido que interrumpir -a causa de la imposibilidad de probar la existencia de la libertad- la prevista fundamentación última de la validez de la ley moral a partir de la autonomía de nuestra voluntad racional libre. Pues mediante reflexión trascendental acerca de lo que en toda argumentación sería -e incluso cuando planteamos seriamente una cuestión- necesariamente hemos reconocido en libertad, cabe obtener una fundamentación última no deductiva de la existencia y validez del principio racional-autónomo de la ética.

Con lo dicho, esto es, con la realización de mi propósito de una autodiferenciación tipológica de la razón discutiendo a la vez los

principales temas de la crítica total que el modernismo hace a la razón, hemos dado cobro a nuestro punto de partida: es decir, al presupuesto no rebasable que representa la racionalidad discursiva. Para acabar voy a resumir una vez más el resultado tipológico de mi intento programático y al tiempo aclarar una vez más el planteamiento metodológico de esta autodiferenciación reflexiva y "selfmatching" de la razón, como alternativa a la crítica total que el postmodernismo hace de la razón, una crítica total que no puede dar razón de sí misma, es decir, que no puede dar razón de su propia pretensión de validez.

II. 2. 4.— Hemos empezado haciendo una distinción entre el logos de la razón filosófica en general -el logos autorreflexivo de la argumentación o de la racionalidad discursiva, y el logos de la racionalidad lógico-matemática, un logos exento de reflexión y por consiguiente abstracto. Ello nos permitió no perder de vista la profundidad y alcance de las diferencias que comporta una posible autodiferenciación tipológica de la razón. Pues el tipo lógico-matemático de racionalidad es exacto en cuanto que como logos analítico es sólo mínimamente informativo. Justo por ello resulta inadecuado para una fundamentación última de la filosofía; pues su criterio, es decir, la prohibición de contradicción proposicional "A y no-A", no excluye de por sí nada sino que depende de una saturación informativa previa de la variable "A". En este aspecto, en tanto que criterio formal-abstracto, no puede dar prueba de ningún presupuesto último de la argumentación como definitivamente indiscutible; antes bien su aplicación depende siempre de premisas axiomáticas en lo que a contenido se refiere, que a su vez es menester justificar aún. Pero toda justificación lógica por inferencia a partir de otra cosa (por ejemplo, deducción e inducción) conduce necesariamente a un trilema (o regreso infinito o *petitio principii*, o dogmatización de premisas).

En cambio, el criterio del logos autorreflexivo de la argumentación -el principio de prohibición de autocontradicción realizativa en la argumentación- puede muy bien cumplir la tarea de una fundamentación última de la filosofía; pues su aplicación a la luz de la autorreflexión de quien argumenta es informativa en el sentido de un reflexivo sacar a la luz las presuposiciones indubitables de la argumentación. El criterio nos obliga a priori a excluir aquellas proposiciones que sean incompatibles con la pretensión *performativa* de validez de la argumentación como tal, que es reflexivamente irrebable. Esto, como he intentado mostrar, conduce a la *reductio ad absurdum* de casi todas las tesis de la crítica total que el modernismo

hace de la razón, hoy tan en boga. Mas ello no es óbice para que este mismo criterio nos permita justificar la crítica plausible y hoy actual a las absolutizaciones de los tipos abstractivos de racionalidad, los cuales por así decirlo tienen su lugar sistemático entre la extrema abstracción que caracteriza a la racionalidad lógico-matemática y la potencia integral de la racionalidad autorreflexiva del discurso argumentativo.

En este sentido, tras el logos lógico-matemático, hemos tratado de reconstruir el logos científico-técnico y su absolutización en la edad moderna europea a la luz de las ideas de Heidegger sobre el *Ge-stell*. Pero a la vez hemos señalado la posibilidad y necesidad de una superación de la absolutización abstractiva del *Ge-stell* mediante reflexión acerca de los tipos de racionalidad complementariamente presupuestos en él. Así, hemos hablado del logos del diálogo como presupuesto pragmático-transcendental complementario de la función semántica de representación que cumple el enunciado proposicional. Después hemos sacado a la luz -como presupuesto complementario del logos técnico-científico de la edad moderna- el logos subjetivo-intersubjetivo del entendimiento comunicativo, que viene presupuesto ya en toda objetivación del mundo y en toda conversión del mundo en objeto de manipulación técnica. Y a partir de él hemos sacado después a la luz el logos de las ciencias crítico hermenéuticas del entendimiento intersubjetivo y el logos normativo de la ética comunicativa presupuesto a su vez en esas ciencias.

Mi intención ha sido dejar claro en qué consiste la estrategia argumentativa de la teoría filosófica de la racionalidad que he propuesto. Tal vez esta teoría tenga algo de postmoderno: pero de postmoderno no en el sentido de una crítica total de la razón sino en el sentido de una crítica de la filosofía moderna de la conciencia, cuyo olvido del logos consistió en una no-reflexión acerca de sus presupuestos lingüístico-comunicativos.

K.-O. Apel
Universidad de Francfort

(Traducción castellana de Manuel Jiménez Redondo)

(Conferencia pronunciada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia el 16 de Mayo de 1988).

"Interpretación" → = lo que uno interpreta "ya- viene-interpretado" por
el intercambio lingüístico | de - la comunidad?
con

} = entre formas | de aporía
| o de dialéctica?