

1
2ej

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS

INTRODUCCION A LA TEORIA
DE LA COMUNICACION EN
HABERMAS

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

Licenciatura en Filosofía

Tesina presentada por
Anta Ramallo Lilia

Marzo 1990





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE.

Introducción

I) TRABAJO E INTERACCION	4
II) CONOCIMIENTO E INTERES	6
a) Los intereses cognoscitivos	6
b) Algunas observaciones al concepto de interés	23
III) ACCION COMUNICATIVA.	26
a) Experiencia y discurso.	26
b) Contexto de experiencia y acción.	27
c) Contexto de discurso.	30
d) discurso teórico y práctico.	34
e) La lógica del discurso.	37
IV) LA HERMENEUTICA.	42
V) LA VERDAD COMO CONSENSO.	47
VI) LA SITUACION IDEAL DEL DIALOGO.	53
VII) LA INTERSUBJETIVIDAD	59
CONCLUSIONES	64
CITAS	67
BIBLIOGRAFIA.	69

INTRODUCCION.

Una problemática principal en la actualidad, es el hecho de que la conciencia tecnológica está dominando la vida humana teniendo un poder de legitimación para ser utilizada como ideología básica. Habermas, ha analizado en la mayoría de sus estudios esta situación, denotando la tendencia que lleva a la despolitización de la mayoría de la población y a la declinación del campo politico como institución política. Tendencia que se observa en la --limitación que se realiza de los problemas de acción en general a los problemas de control técnico.

En relación a esto, observamos que la función política del --campo público se pierde al eliminarse o reprimirse el discurso --práctico, especialmente haciéndose más agudo este problema en las sociedades industrializadas, debido a la utilización de la conciencia tecnológica como base ideológica.

La obra de Habermas, en general, retoma la problemática anterrior exponiéndola y haciendo una crítica a esta conciencia ideológica que intenta reprimir la distinción existente entre lo práctico y lo técnico, tratando como técnico todos los problemas de acción. Ante esta situación, Habermas propone, el restablecimiento de la interacción o acción comunicativa frente al trabajo; es decir, quiere aplicar una reinstauración de la interacción junto --con la hermenéutica y la reflexión crítica como una esfera dotada de igual autonomía que la producción técnica. Así mismo, para poder ubicar la autonomía de la interacción habría que distinguir --claramente el nivel de la acción humana caracterizado como trabajo o interés técnico y el interés práctico que orienta la acción--

comunicativa o interacción. "Por interacción entiendo la acción comunicativa, la interacción simbólica. Tal interacción está gobernada por normas consensuales obligatorias, que definen expectativas recíprocas acerca del comportamiento y que deben entenderse y reconocerse por lo menos por dos sujetos actuantes. Las normas sociales se imponen mediante sanciones. Su significado se objetiva en la comunicación del lenguaje ordinario. Mientras que la validez de las reglas y las estrategias técnicas dependen de la validez de las proposiciones empíricamente ciertas o analíticamente correctas, la validez de las normas sociales se basan sólo en la intersubjetividad del entendimiento mutuo de las intenciones y se aseguran por el reconocimiento general de las obligaciones." (I)

Al hacer Habermas la distinción entre acción técnica y acción comunicativa, realza el hecho de que los individuos no están determinados solo de acuerdo al trabajo o acción técnica, sino que también, se configuran por la acción comunicativa y de lenguaje.

Por su parte, las disciplinas que se encargan de la interacción (representada en la acción comunicativa), son las históricas hermenéuticas. Estas disciplinas están dirigidas y configuradas por un interés práctico constitutivo del conocimiento, un interés que tiene la finalidad no del control y manipulación técnica, sino la aclaración de las condiciones necesarias para la comunicación y la intersubjetividad.

Del análisis de lo anteriormente expuesto, surge en mí el interés de tratar en forma introductoria en esta tesina, la importancia que otorga Habermas a la acción comunicativa o interacción. Sin embargo, el hecho de introducirme a esta problemática me lleva consecuentemente, a realizar la distinción entre trabajo e interacción y entre los intereses cognoscitivos, para posteriormente, tratar todo un conjunto de cuestiones que se relacionan más o menos directamente con la distinción entre trabajo e interacción: así por ejemplo, experiencia y discurso, discurso teórico y práctico, la hermenéutica como método de las ciencias sociales, la verdad como consenso, la comunidad del diálogo como sujeto trascendental. En su conjunto, todas esas cuestiones representan un intento de replantear unitariamente los problemas fundamentales del pensamiento en el horizonte socio-lingüístico.

"La emancipación de la coerción de la naturaleza interna se logra en la medida en que las -- instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación." (2)

I) TRABAJO E INTERACCION.

En la filosofía de Habermas ha imperado el tema de la relación entre sociedad y realidad, bajo la dualidad trabajo e interacción. El análisis de esta dualidad en el contexto de la praxis está enfocado a una revisión del marxismo, así como, a una crítica al positivismo. Sin profundizar en estas dos últimas, solo mencionaremos algunos aspectos para poder comprender en el contexto en que Habermas dirige sus críticas.

Si en la dialéctica marxista la síntesis entre fuerzas y relaciones de producción el acento recae sobre las fuerzas de producción, en la distinción habermasiana entre trabajo e interacción la primacía se desplaza hacia este segundo polo. Con ello pasa en primer plano el polo de la interacción que es el lenguaje. En cambio la acción referida a la naturaleza misma apenas mantiene una

autonomía precaria frente a la mediación a través de la esfera socio-lingüística.

En este sentido, Habermas considera, que la dialéctica marxista, "...seguirá siendo necesariamente oscura mientras el concepto materialista se limite al marco categorial de la producción."(3)

Una de las razones que advierte Habermas para considerar a la interacción como actividad principal frente a la actividad -- del trabajo, es porque, para él, el simple desarrollo técnico no emancipa de por sí. En consecuencia es necesario buscar una fuente de acción que tenga una lógica propia con la cual sea posible enfrentarse a la producción. La especie, dice, no sólo aprende -- en la dimensión del saber técnico, sino también en la esfera de la conciencia moral práctica, que es decisiva para las estructuras de la interacción. Las reglas de la acción comunicativa, --- aunque se desarrollan en reacción a los cambios del ámbito instrumental, siguen, sin embargo, una lógica propia." (4) Al proponer Habermas una lógica propia de la interacción lingüística, a mi parecer, está proponiendo que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüística mediada, que nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje, que su misma sustancia es lingüística. Y es la aplicación de esos supuestos a la realidad social, lo que nos lleva, finalmente a la perspectiva de considerar a la sociedad y a nuestra práctica a partir del lenguaje.

Es por esta razón que Habermas insiste en distinguir profun-

damente dos planos de acción, es decir, la técnica y la praxis -- propiamente dicha, o si se prefiere decir así, la acción instrumental -la que permite por ejemplo la explotación de la naturaleza por el hombre- y la acción (o, mejor dicho, interacción) comunicativa sin la que en ningún caso sería posible que, los hombres se relacionen socialmente entre sí. La confusión entre las dos y la desvalorización en especial, de la segunda, esto es, de la -interacción comunicativa- es la que en gran medida explica, según Habermas, el fracaso contemporáneo de las revoluciones sociales, -esto es el impensado curso de las mismas que las ha hecho cristalizar en nuevas estructuras de dominación y explotación del hombre por el hombre. "Mientras que la acción instrumental corresponde a la coerción de la naturaleza externa y el nivel de las fuerzas -productivas determinan la medida de la disposición técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, la acción comunicativa corresponde a la represión de la naturaleza de cada una; el marco institucional determina la medida de una represión ejercida por el poder espontáneamente natural que se deriva de la dependencia social y de la dominación política. Toda sociedad debe su emancipación del sometimiento exterior a la naturaleza a los procesos de trabajo, -es decir, a la producción de saber técnicamente utilizables (incluida la -transformación de las ciencias de la naturaleza en maquinaria); la emancipación de la coerción de la naturaleza interna se logra en la medida en que las instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que solo está vinculada a una comunicación libre de toda -dominación ." (5)

De lo anterior, lo que me interesa destacar, es como aquella distinción entre ténica y praxis o entre acción instrumental e interacción comunicativa viene, en última instancia a concretarse en distinción entre actividad humana productiva y la actividad lingüística, la cual se halla como tal. "...el contexto lingüístico de comunicación es la base por la cual los sujetos interpretan la naturaleza y se interpretan a sí mismos dentro de su entorno."

(6)

La reconsideración de Habermas del materialismo histórico pasa, así pues, por la elaboración de una adecuada teoría del lenguaje. Y es la aplicación de los supuestos de Habermas a la realidad social, lo que nos lleva a decir, que la sociedad es una sociedad como lenguaje y que nuestra práctica es una práctica lingüística que adquiere sentido a partir de nuestra acción comunicativa. Y en esta situación, las pretensiones de Habermas no es realizar una misteriosa transmutación de los fenómenos sociales de la dominación, la explotación y la represión en realidades meramente lingüísticas, sino más bien su propuesta radica en que existen formas de comunicación distorcionadas que habría que superar en orden para hacer posible una auténtica comunidad de sujetos. De aquí, que a consideración de Habermas: "...la vía del proceso social de formación no estén marcados por nuevas tecnologías, sino por fases de la reflexión que desmontan la condición dogmática de ideologías y de formas superadas de dominación, que subliman la presión del marco institucional y que liberan la acción comunicativa en cuanto acción comunicativa."(7)

(7)

Tratando de resumir lo que entiende Habermas por trabajo e interacción y en que medida propone una revisión al marxismo, diremos que, Habermas no pone en duda que en Marx se mantenga una dialéctica entre fuerzas de producción y relaciones de producción, y que, por tanto, estos dos polos sean dos vertientes diferenciadas; comienza más bien por resaltar que Marx reflexiona de hecho sobre ambas dimensiones. Pero lo que afirma es que en definitiva, para Marx los dos ámbitos mencionados son una diferenciación de un único proceso que se llama producción o trabajo.

En este sentido la revisión que quiere aplicar Habermas al marxismo, es la reinstauración de la interacción (junto con la hermenéutica y la reflexión crítica) como una esfera dotada de igual autonomía (o incluso mayor) que la producción técnica.

El trabajo y la interacción apuntan en dos direcciones diferentes. El trabajo tiende al dominio de la naturaleza, que sigue un curso progresivo de conocimiento técnico y de por sí no rompe la unidad del sujeto social. Por el contrario, la interacción, que se desarrolla en el medio del lenguaje y de la tradición cultural (marco institucional), tiende a establecer un consenso intersubjetivo como medio de articulación social. El marco institucional de la interacción decide la manera de distribución de lo producido y la medida de la represión de las necesidades de la propia naturaleza. En esa esfera, la meta emancipativa es la organización de la humanidad sobre la base de un diálogo libre exento de toda relación de poder. La escisión del sujeto social, la lucha de clases, ha surgido, según Habermas, precisamente en la esfera de la interacción, pues en ella se decide la distribución de la producción.

En resumen, si para Marx el único medio constante de la antropogénesis habría sido la síntesis por el trabajo. Para Habermas, en cambio, la antropogénesis se produce constantemente a través de dos medios: el de la síntesis técnica (trabajo) y el de la síntesis práctica (interacción). La reflexión relativa a esta síntesis práctica se refiere al sujeto social y por tanto tiene, el carácter de una autoreflexión.

II) CONOCIMIENTO E INTERES.

Al hablar de la revisión al marxismo vimos como la propuesta de Habermas está encaminada en considerar la realidad social no solo a partir del trabajo, sino que la interacción comunicativa juega un papel principal al constituirse esta. En esta misma perspectiva va dirigida la crítica al positivismo, es decir, es una crítica a la verdad como adecuación, como una cosa existente en sí, para introducir en su lugar la perspectiva trascendental de una realidad que se constituye a través de la estructura de los intereses del sujeto humano, de un sujeto que sólo puede pensarse socialmente y que conserva su existencia en medio de la organización de grupos sociales. La verdad, en Habermas, no viene dada por una naturaleza constituida de antemano, sino por la necesidad "práctica" de un hombre que sólo puede existir sometiendo la naturaleza, creando un mundo común con los otros hombres (entendiéndose con ellos) y, por mediación de todo esto, erigiéndose en sujeto de su propia realidad. De aquí que Habermas considere necesario descubriendo en el positivismo las estrategias de silenciar las aportaciones del sujeto al proceso de conocimiento, que, en consecuencia, se presenta como un simple descubrimiento de relaciones constantes entre fenómenos observables.

En Habermas, no aparece una definición precisa del concepto de interés. El se aproxima a una definición en el siguiente texto: Los intereses son: "...las orientaciones fundamentales que van inherentes a determinadas condiciones básicas de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, a saber: el

trabajo y la interacción. Por ello, tales orientaciones fundamentales no tienden a la satisfacción de necesidades empíricas inmediatas, sino a la solución de problemas del sistema en general." (8) En esta definición queda resaltado que los intereses miran a la --conservación y constitución de la especie humana, no precisamente del individuo, y que ellos representan las orientaciones fundamentales impuestas por las bases indispensables de la reproducción y autoconstitución de la especie.

Los intereses radican, pues, en la conservación de la vida --colectiva. Pero esta conservación no se realiza meramente "biológicamente", pues la doble dimensión de la existencia, el trabajo--por el que transformamos la naturaleza- y la interacción --la convivencia y colaboración--, lleva necesariamente al desarrollo de la cultura como medio indispensable para la reproducción del hombre.-- En efecto, por una parte, los procesos de aprendizaje implicados --en los procesos de trabajo exigen desde un determinado estadio de investigación metódica, la ciencia; y, por otra parte, la existencia social del hombre sólo es posible a través del lenguaje de una organización (con base en símbolos e ideas) de las relaciones humanas. "Dado que la reproducción de la vida a nivel antropológico --está determinado culturalmente por el trabajo y la interacción, -- los intereses cognoscitivos inherentes a las condiciones de existencia que representan el trabajo y la interacción no pueden ser --concebidos en el marco de la referencia biológica de la reproducción y de la conservación de la especie. Sería malentender los intereses directivos del conocimiento si quedasen reducidos a mera --función de reproducción de la vida social: no puede quedar esta --

suficientemente caracterizada sin recurrir a las condiciones cul
turales de reproducción, a un proceso de formación que implica -
ya el conocimiento en ambas formas. El interés cognoscitivo es,
pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción en
tre determinaciones empíricas y trascendentales, simbólicas y --
fácticas,.... El conocimiento, en efecto, no es ni un mero ins
trumento de adaptación de un organismo a un ámbito que cambia, -
ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la con
templación." (9)

Junto con la dualidad biológica y racional (cultural), el -
interés habermasiano lleva consigo también el doble rasgo de ser
"natural" e "histórico". Por un lado, los intereses cognosciti
vos se remontan a los intereses de la historia de la naturaleza,
pero, por otro lado, los intereses brotan también de la ruptura
cultural con la naturaleza. Por eso los intereses quieren imponer
la tendencia natural y, a la vez, desligar de la necesidad de la
naturaleza. Del interés natural mismo de la propia conservación
brota un sistema social que suple las deficiencias en la dota
ción orgánica del hombre y asegura la existencia histórica contra
una naturaleza que amenaza desde fuera. Además, en la existencia
cultural, la sociedad no se limita a la mera autoconservación des
nuda, sino que se conserva precisamente aspirando a una consuma
ción utópica. En este sentido, la vida no sólo se conserva, sino
que se define también como "vida buena". Y así la sobrevivencia -
 está inmersa en una dimensión eminentemente histórica. En medio de

esa historicidad, el conocimiento es instrumento de conservación y, a la vez, un medio de trascendencia sobre la propia conservación.

Con esa duplicidad de elementos fusionales en el interés, -- Habermas elude, evidentemente, la reflexión sobre la duplicidad de espíritu y naturaleza, así como sobre la transición del impulso natural al pensamiento. Habermas conduce la reflexión tan lejos como sea necesario para superar al positivismo, desconocedor de una teoría del conocimiento. Sin embargo, Habermas interrumpe el desarrollo de la reflexión para no abandonar el suelo materialista o de caer en la metafísica.

Para Habermas, según decíamos, la conservación y constitución del hombre es un proceso histórico, pero ese movimiento es sostenido por tres constantes por las que se asegura la existencia de la especie y en las que radican los tres intereses cognoscitivos: los sistemas de trabajo social; la convivencia mediada por la tradición y el lenguaje; y la formación de identidades del yo, que implican en cada estadio la consciencia del individuo a través de las normas del grupo respectivo. En términos más breves, Habermas expresa esto mismo diciendo que la especie humana está ligada a tres medios de socialización: trabajo, lenguaje y dominio (organización de las relaciones humanas a través de la esfera normativa). De este triple medio, brotan tres categorías de posi

ble saber, o tres puntos de vista específicos para concebir la -
realidad: información, que amplía el poder técnico; interpretación,
por las que se hace posible la orientación de la acción bajo
tradiciones comunes; y análisis, que liberan la consciencia -
de poderes hipostasiados. Estas tres dimensiones están conectadas
entre sí por el hecho de ser siempre funciones de un yo⁺ que
está referido a la naturaleza externa (entorno material) y al mundo
social, y que edifica su identidad en la mediación entre tendencias
naturales y sociales. Las realizaciones del yo bajo esa -
triple vertiente vuelven a sedimentarse en la sociedad como fuerzas
de producción, tradición cultural (desde la cual se interpreta
una sociedad) y legitimación, que una sociedad acepta o crítica.-
"... Esto significa que la naturaleza interior, en las preformaciones
culturales de cada caso, no se encuentra sometida a las --
exigencias de la autonomía del yo, sino a través de un yo dependiente,
consigue un libre acceso a las posibilidades de interpretación
de la tradición cultural. En el medio de comunicación generadoras
de valores y normas, donde se disuelven las experiencias

+ El uso del término "yo", en Habermas es un tanto complejo. Equivale a identidad, o sea, al conjunto de afirmaciones normativas-objetivas por las cuales se distinguen un individuo, grupo o época. El yo se constituye siempre en el movimiento de separación y unión respecto de un no-yo. Incluye siempre una triple dimensión: 1) identidad 2) del yo diferentes en una comunidad de comunicación; 3) el yo siempre esta en proceso de formación.

estéticas, los contenidos culturales recibidos de la tradición... pueden buscar y encontrar sus interpretaciones adecuadas. Este -- flujo comunicativo requiere, por lo demás, estímulos, delimitaciones, dependencias, esto es: un estilo cognoscitivo como dependencia del campo del yo, en su camino hacia la autonomía,..."(10).

En resumen, los intereses del conocimiento pueden esclarecerse mediante el siguiente cuadro sinóptico:

El aspecto común a ellos son:

Son función de un yo

Se acomoda a las condiciones externas por el aprendizaje:

Se ejercita en la comunicación mediante procesos de formación.

Edifica la identidad en el conflicto entre tendencias naturales y coacción social.

Asegura la existencia por el trabajo, la convivencia y la identidad del yo.

<u>Medio social en que se forma</u>	<u>Categoría de saber</u>	<u>Eficiencia social.</u>
Técnica...trabajo	información(ciencias empírico-analíticas)	...fuerzas de producción
Práctica..lenguaje	interpretaciones (ciencias históricas hermenéuticas.)	...tradicón cultural
Emancipación dominio	análisis	...legitimidad

a) Intereses cognoscitivos:

El interés técnico:

El interés técnico tiene su fundamento en el círculo funcional de la acción instrumental (por la que se maneja y se domina a la naturaleza), esa acción predefine el tipo de objetividad científica. Su lenguaje es formalizado. Según su forma, se trata en este lenguaje de cálculos que podemos engendrar y reconstruir en todo momento mediante una manipulación regulada de signos. El lenguaje puro se debe ahí a una abstracción del material natural del lenguaje usual. Asimismo, la naturaleza objetivada abstrae del material natural contenido en la experiencia del lenguaje usual. Aquel tipo de lenguaje es monológico, pues en él la acción se desconecta de la comunicación y queda reducida al acto solitario del uso racional de medios; la experiencia de vida individualizada se elimina en favor de una experiencia repetible de éxitos de la acción instrumental.

Gracias al uso monológico del lenguaje, los enunciados teóricos tienen un nexo sistemático necesario según reglas de deducción. Las hipótesis deducidas de las teorías son enunciados sobre la comparación de magnitudes observables; así, en condiciones iniciales dadas, ellas permiten prognosis cuyo sentido es su utilizabilidad técnica. La teoría se une con la experiencia mediante la observación sistemática, en la que se registran los éxitos de las operaciones medición. Estas operaciones de medición permiten una ordenación isomorfa de hechos fijados operativamente y signos unidos sistemáticamente. La operación básica en la constitución -

de las condiciones de la objetividad del conocimiento es ahí la mediación. El valor de esa objetivación es la seguridad y estabilidad de la conducta, con la eliminación de riesgos y la posibilidad de previsión y programación; "hablamos, pues, de un interés cognoscitivo técnico y cognoscitivo práctico en la medida en que los contextos de la acción instrumental y de la interacción simbólicamente mediada preforman, a través de la lógica de la investigación, el sentido de validez de los enunciados posibles, de suerte que en cuanto que representan conocimientos sólo poseen - una función en esos contextos -son explotados técnicamente o resultan prácticamente efectivos."(11)

Interés práctico:

El interés práctico va inherente a la acción comunicativa, a base de la misma se desarrollan la intersubjetividad, la intercomunicación y la interacción. El intercambio entre sujetos se realiza en el medio de la comprensión de un sentido, que posibilita el consenso entre actores. El consenso mediado por un sentido --- queda sedimentado en el campo normativo, que en todo momento nos llega como tradición o como gramática del lenguaje usual. Esta -- gramática del lenguaje usual regula también los elementos no lingüísticos de la praxis de vida, uniendo símbolos, acciones y experiencias. Por ello la praxis se desarrolla en el medio de la tra...

dición, cuyo mundo se constituye a través del lenguaje usual. -- La esencia de la tradición es la comunicación interpretativa entre generaciones o individuos.

En el ámbito del interés práctico se desarrollan las ciencias histórico-hermenéuticas. Habermas rechaza toda concepción -objetivista de la ciencia hermenéutica. Esta concepción entiende la comprensión hermenéutica como si en interprete se trasladara a un mundo de textos con un sentido ya fijado en sí. Habermas, in siste, por el contrario, en que el mundo del sentido transmitido sólo se abre al intérprete en la medida en que éste esclarece --- allí su propio mundo. La hermenéutica sirve al "interés práctico" para realizar una intersubjetividad e interacción en una situa ción dada, para lo cual se requiere una inteligencia recíproca. - "Las ciencias hermenéuticas no alumbran la realidad desde un pun to de vista trascendental distinto, sino que se dirigen más bien a la estructura trascendental de las diversas formas fácticas de vida, en cuyo interior la realidad viene interpretada de formas -diversas, según la gramática de la concepción del mundo y de la -acción: de ahí que los enunciados hermenéuticos sobre tales es estructuras apunten por su propio sentido inmanente a su correspon diente contexto de aplicación -aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una si tuación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción." (12) Y tampoco la historia existe, según Habermas, co mo una realidad en sí. Más bien se reconstruye siempre de nuevo -con miras a un determinado horizonte de praxis "El historiador -- articula aquella conciencia histórica que asegura su identidad."

(13)

Interés emancipativo.

La palabra "emancipación" es sinónimo de libertad y subjetividad. En rasgos generales, la emancipación reviste en Habermas el sentido normativo de liberación de toda sumisión a una tutela o un poder ajeno, y el de instaurar la propia autonomía. El sujeto, para Habermas, ha de emanciparse de todo lo que sea él mismo, es decir, de todo lo que no sea sujeto como tal. Hay tres grandes magnitudes de las cuales se emancipa el sujeto: las objetivaciones sociales, a manera de poderes extraños; la represión de la propia naturaleza, en tanto que se debe a un poder igualmente -- extraño; y la dependencia de la naturaleza externa.

Todas estas modalidades van ligadas en forma más o menos directa al interés emancipativo, que según Habermas radica en la acción llamada autorreflexión. "En la autorreflexión, un conocimiento por amor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognocitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la reflexión como tal." (14)

En la manera habermasiana de presentar la autorreflexión -- este siempre como trasfondo su concepción del "yo", entendiendo lo Habermas como un "yo social". Este "yo" se pone así mismo -- como otro, como "otro" que en un principio se extraño para el -- yo y se reconoce luego en su identidad con este otro puesto por

El mismo: "Conocemos por el concepto del desarrollo del yo. La ontogénesis puede analizarse bajo tres aspectos de la capacidad del conocimiento, de lenguaje y de acción. Resulta posible re- conducir a una idea unificadora del desarrollo del yo estos tres aspectos del desarrollo cognoscitivo, lingüístico e interactivo: el yo se forma en un sistema de delimitaciones. La subjetividad de la naturaleza interior se delimita frente a la objetividad -- de una naturaleza exterior perceptible, frente a la normativa de la sociedad y frente a la intersubjetividad del lenguaje. En la medida en que acomete esas delimitaciones el yo toma conciencia de sí mismo no sólo como subjetividad, sino también como una ins- tancia que ya ha trascendido --simultáneamente en las tres esfe- ras de la cognición, el lenguaje y la interacción-- las fronteras de la subjetividad: precisamente en la distinción de lo meramente subjetivo frente a lo no-subjetivo puede el individuo identi- ficarse consigo mismo." (15)

Al referirse Habermas a poderes hipostasiados, habla sin du- da, desde la perspectiva de la dialógica del yo, la historia está puesta por el sujeto social, y, en este sentido, los poderes so- ciales no existen con independencia de nosotros. Pero además la - articulación social de las estructuras de dominio se presenta an- te nuestra conciencia como un "poder en sí" independiente de no- tros (hipostasiado). La autorreflexión es el retorno del yo sobre sí mismo, la instauración de su unidad. Desemascara los poderes sociales en tanto que hipostasiados y reconoce como un momento --

histórico del devenir del yo social, En este sentido los "poderes hipostasiados" quedan resumidos en el yo, se desvanecen en su condición de extraños y, en consecuencia, pierden su "poder domina tor". Por ello mismo se produce una emancipación del yo. Así pue de Habermas decir que la autorreflexión como tal, emancipa; que - en ella el conocimiento y el interés coinciden plenamente, pues - el conocimiento mismo (autorreflexión) es un acto de vida por el cual se constituye el yo social.

El interés emancipativo tiene un carácter retrospectivo, es una reflexión histórica por la cual se reconstruye la historia de la especie humana haciendo conscientes sus procesos de formación y sus evoluciones desviadas, esa reconstrucción constituye a la vez una nueva posición del yo en su progreso hacia la libertad; "... desde las huellas históricas del diálogo reprimido, reconstruye lo reprimido." (16). Lo reprimido es el diálogo libre de dominio, el cual, aunque reprimido, opera siempre en la historia de la humanidad y opera sobre todo en el acto mismo de desenmascarar su propia represión.

La ciencia correspondiente a la autorreflexión es la ciencia social crítica (y la filosofía), "...que comprueba cuándo los enunciados teóricos (de las ciencias monológicas) captan leyes invariantes de la acción social en general y cuando aprehenden tan sólo relaciones de dependencia congeladas ideológicamente, pero mutables en principio."(17) En el segundo caso, las informaciones sociológicas pueden despertar un proceso de reflexión, de una re

flexión que llega a cambiar el tipo de conciencia que estaba --- como base en tales leyes y así logre invalidar las leyes mismas. En Habermas, el motivo del interés emancipativo corre parejo con el de la "desontologización", pues la emancipación de la conciencia progresa disolviendo todo lo que tiene apariencia de ontología, de estructura invariante e independiente del sujeto.

Si la emancipación de la especie humana es un proceso de -- autorreflexión, podría decirse que Habermas, a través de su interés emancipativo, cae en el más profundo hegelianismo, donde la -- historia aparece como una evolución immanente de la conciencia -- reflexiva. Habermas quiere subsanar este peligro mostrando la --- conexión del interés emancipativo con el interés técnico y práctico. Resalta para ello que el proceso de constitución del sujeto -- de la especie no es un movimiento de mera reflexión, pues la mera reflexión sería un necesario desarrollo immanente de conceptos. -- "... no podemos concebir la vida de un sujeto genérico que se constituye a sí mismo como movimiento absoluto de la reflexión, pues -- las condiciones en las que se constituye no solamente las sentadas por la reflexión."(18). Por el contrario, el proceso de formación del sujeto humano depende de condiciones contingentes de la interacción social y del estado de los procesos de trabajo, es decir, de los medios materiales de reproducción de la vida. Esto significa que la emancipación --y la reflexión misma-- depende de las condiciones materiales del trabajo y de la interacción. "El proceso de formación no es incondicionado... depende de las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y objetiva: de las condiciones de

un proceso individual de socialización de los individuos en interacción, por un lado, y, por el otro, de las condiciones de un intercambio de materia- con un entorno de agentes en relación comunicativa tienen que hacer técnicamente manejable." (19)

b) Algunas objeciones al concepto de interés cognoscitivo.

Con respecto a los intereses cognoscitivos del conocimiento, se han realizado varias objeciones a Habermas, en el sentido, de que existe una falta de simetría entre las disciplinas que están guiadas por el interés técnico y práctico, con respecto a las disciplinas guiadas por el interés cognoscitivo. Esa falta de simetría consiste en que, por un lado, en el interés técnico y práctico, Habermas no veía las formas en que son de ser refutadas o corroboradas tanto los esquemas teóricos (en las ciencias empírico-cualitativas), como los criterios utilizados en la evaluación de interpretación (en las ciencias histórico-hermenéuticas). Sin embargo, cuando Habermas se refiere al interés cognoscitivo, éste sí posee un aspecto normativo, a saber, tal interés dicta lo que debe ser el objeto de nuestra estudio de la sociedad y de la socialización: la emancipación humana. "Habermas parece estar haciendo precisamente lo que censura en otros: introducir sus propios sesgos normativos bajo el disfraz de un análisis objetivo de la razón y la autoconciencia. Independientemente de lo que pensemos de tal entendimiento del papel crítico, del que reconocerlo como un: Una teoría normativa sustantiva que no puede justificarse por un

apelación a las condiciones formales de la razón y el conocimiento." (20)

Ante esta objeción, Habermas responde diciendo que, hay tipos peculiares de discurso correspondientes a los diversos tipos de conocimiento guiados por los intereses cognoscitivos. "Los discursos ayudan a verificar las pretensiones de verdad de las opiniones (y normas) que los oradores ya no toman por sentadas. En el discurso, la "fuerza" del argumento es la única compulsión permisible, mientras que la búsqueda cooperativa de la verdad es la única motivación permisible. Debido a su estructura comunicativa, los discursos no compelen a sus participantes a actuar. Ni aceptan los procesos que pueden permitir la adquisición de información. Están privados de acción y de experiencia. En la relación existente entre los discursos y la información, esta última se introduce en aquellos. El producto de los discursos, ... es el reconocimiento o el rechazo de pretensiones de verdad problemáticas. Los discursos no producen otra cosa que argumentos." (21)

Así pues, a partir de la introducción del concepto de "discurso", Habermas justifica, por un lado, las formas en que son aceptados o rechazados ciertas argumentaciones, y por otro, es a través del discurso mismo, como se puede anticipar una situación ideal del diálogo (este tema será abarcado posteriormente con más amplitud), es decir, una situación de discurso ideal donde existen las condiciones teóricas y prácticas para la comunicación y el

diálogo sin restricciones. Para explicar lo que esto significa, se necesita aclarar la distinción entre acción y discurso. Tal distinción será tratada en el siguiente capítulo con sus diversas modalidades y en relación con el "trabajo" y la "interacción"

III) Acción comunicativa

Hemos visto en los capítulos anteriores cómo el trabajo (acción técnica), la interacción (acción práctica) y la reflexión (acción emancipativa) son los tres intereses que dirigen el conocimiento humano, es decir, los tres puntos de vista fundamentales bajo los que se constituye la realidad humana.

Lo que exponemos a continuación sobre la acción técnica (trabajo) y la acción comunicativa (interacción) es un intento de determinar la relación entre el interés técnico y el práctico. Con el objetivo de encontrar una posible respuesta a la pregunta de ; ¿La realidad se constituye en el contexto práctico de la interacción humana a través del lenguaje?.

Para tal objetivo retomaremos diversas modalidades de la distinción entre trabajo e interacción, tales como: experiencia y discurso; el modelo hermenéutico; la verdad como consenso; situación ideal del diálogo e intersubjetividad. En su conjunto, todas esas cuestiones representan un intento de replantear unitariamente los problemas fundamentales del pensamiento en el horizonte socio-lingüístico. De aquí que haya escogido el título de comunicación para este capítulo.

a) Experiencia y discurso:

Habermas, a la vista de la estructura pragmática de los actos lingüísticos quiere elaborar un esquema analítico tan completo como sea posible para examinar la relación entre dimensión de la intersubjetividad y la de los contenidos proposicionales, a fin de analizar el conjunto interrelacionado de la acción humana. Para ello introduce dos distinciones fundamenta

les: acción instrumental (por la que nos relacionamos con el mundo físico) y la acción comunicativa (interacción); experiencia o acción y discurso. Esta última distinción se aplica a cada una de las acciones mencionadas (la instrumental y la comunicativa).

La distinción entre experiencia y discurso mira a la relación entre objetividad y verdad. En el contexto de experiencia o acción actuamos con objetos de la naturaleza e interactuamos con personas. En el contexto de "discurso" suspendemos la experiencia o acción y, a través de "argumentos", buscamos un consenso sobre un estado de cosas problematizado.

b) Contexto de experiencia y acción:

En correspondencia con la acción instrumental y la comunicativa, Habermas quiere diferenciar también extractos gnoseológico-lingüísticos. Hasta ahora, sus estudios han de considerarse como no acabados, según muestra el hecho de que hasta el momento haya presentado tres esquemas diferentes sobre la constitución de la experiencia.

El primer estrato en la constitución del conocimiento, del lenguaje y de la realidad es para Habermas el relacionado con la acción instrumental, que está como base en la experiencia sensible, es decir, en la percepción del mundo físico. Como condición previa para la organización de esta experiencia, que en principio es solitaria, Habermas afirma que la existencia es un a priori cognoscitivo en el individuo, el cual consta de las nociones de substancia, espacio, tiempo y causalidad.

Sin esas nociones no podría constituirse los objetos de una experiencia posible. Y, a su vez, esa manera de constituir el ámbito de objetos forja las condiciones de su mediación, que luego repercute decisivamente en la estructuración de las teorías. La ciencia que investiga todo ese núcleo de categorías se llama profísica.

La manera peculiar de validez que corresponde a la experiencia sensible es la objetividad, la cual se muestra en la vivencia de certeza sensible que acompaña siempre a las percepciones. La objetividad se debe, según Habermas, al marco categorial apriorístico; pero él admite a su vez que la objetividad de la experiencia se confirma en procesos que pueden interpretarse como reacción de la realidad ante nuestras acciones." (22)

El segundo momento importante en la constitución de la realidad empírica es la formulación de los conceptos apriorísticos en enunciados de observación donde se utilizan categorías semánticas o lingüísticas. Habermas no trata con claridad en que medida la transición a las categorías lingüísticas debe hacerse ya en un nivel de "intersubjetividad".

Sobre la base de la experiencia sensorial se constituye la experiencia comunicativa, la cual se hace en la situación de diálogo. También en esa esfera distingue Habermas entre experiencias (de personas, de acciones interpersonales e institucionales) y manifestación de esa experiencia en categorías semánticas o lingüísticas. "El sentido categorial de un enunciado se refiere

re al género de objetos de la experiencia de los que enuncia algo; el sentido de la pretensión de la validez discursiva de las afirmaciones se refiere a la existencia de estados de cosas que reflejamos en los enunciados. El sentido categorial está contenido en el contenido proposicional de un acto de habla, y la pretensión de validez en su parte performativa. Pues es en el sentido categorial donde se refleja siempre el aspecto bajo el cual experimentamos algo en el mundo -en calidad de cosa o acontecimiento, como persona o como su exteriorización, . . ." (23) En todo caso, las categorías semánticas peculiares de la esfera comunicativa son las expresiones de la pragmática universal.

Queda cierta obscuridad en Habermas por lo que respecta a la relación entre la experiencia sensible y el plano de la intersubjetividad, de la experiencia comunicativa. Por un lado, hay pasajes donde Habermas dice que la objetividad de las experiencias está en que estas pueden ser compartidas intersubjetivamente: "...en la pretensión de validez se refleja la vinculación intersubjetiva con que cabe afirmar algo acerca de los objetos de la experiencia, es decir, con que cabe afirmar un estado de cosas." (24) Y, sin embargo, otras veces parece que el plano de la intersubjetividad solo comienza cuando un "anuncio" de observación es compartido por otro sujeto. Sin embargo algo importante que habría que señalar, es cuando según Habermas la experiencia sensorial se refiere inmediatamente a la realidad, mientras que la intercomunicación sólo se refiere a la realidad de manera mediata.

c) Contexto de discurso:

El concepto de "discurso" es fundamental para la concepción habermasiana de la relación entre teoría y praxis. La vida práctica se desarrolla, hablando en términos de Habermas, en un contexto no problematizado de experiencia y acción: experimentamos objetos y actuamos con ellos (experiencia sensorial), hacemos experiencias con personas en situación de diálogo y entramos en interacción con ellas (experiencia comunicativa). En este contexto se presupone la existencia de los objetos mencionados o afirmados y la legitimidad de las pretensiones de validez que alzan los actores.

Pero la acción puede verse perturbada por varias razones: fracaso de una teoría o de una conducta estabilizada en el ámbito de los objetos: objeciones y exigencias de explicación en una situación de diálogo. Estas perturbaciones, dice Habermas, provoca una situación de discurso que tiende precisamente a restablecer el buen funcionamiento de la acción (ya técnica, ya comunicativa) mediante un consenso justificado sobre los objetos o las normas. : "Los discursos sirven para la comprobación de las pretensiones de validez problematizadas de opiniones (y de normas)". (25)

En el discurso pierde su eficacia el contexto de acción, es decir, se suspende la "suposición de existencia" del contenido proposicional. "Los discursos están exentos de la coerción de la acción y de la experiencia. Se introducen informaciones en el interior de los discursos, y el resultado de estos consis

te en la admisión (reconocimiento) o disolución (rechazo) de pretensiones de validez problematizadas." (26)

En el discurso, continúa Habermas, el mundo experimentado pasa a ser un "estado de cosas" (objetos de discurso), un hecho que existe posiblemente. A este respecto es fundamental la diferencia entre objetos de experiencia y hechos, Habermas sitúa los objetos de experiencia en el mundo experimental (relativo a cosas y sucesos, o a personas) y los hechos en los enunciados reconocidos intersubjetivamente. Los hechos, dice, no son objetos experimentados, sino enunciados justificados en una discusión racional, así pues, "...si un estado de cosas es el contenido tematizado discursivamente de un enunciado problematizado, entonces denominamos hecho al contenido de un enunciado ya no problematizado, que había sido (antes) tematizado en un discurso; lo que afirmaríamos como verdadero después de una comprobación discursiva; lo que afirmaríamos como verdadero después de una comprobación discursiva. Los hechos son el contenido de enunciados que se hacen en afirmaciones -mantenibles-." (27)

Por tanto, según Habermas, hay que distinguir tres niveles: objeto de experiencia, hecho (enunciado) justificado discursivamente y estado de cosas, que es el contenido de una afirmación cuya verdad ha sido problematizada. Las afirmaciones discutidas en los discursos son "estados de cosas", pues se suspende la existencia de su contenido. "Al afirmar un estado de cosas, no estoy afirmando una experiencia (que es objeto); ... (28) En cambio, los hechos son estados de cosas existentes. Pero "existen-

ta" no significa aquí un estar dados los objetos, sino la verdad de contenidos proposicionales. Y la verdad no se refiere a la adecuación de la percepción con el objeto (objetividad), sino a la aceptación discursiva de los enunciados. "Al afirmar un estado de cosas no estoy afirmando una experiencia (que es objetiva) (sino que, la verdad, en calidad de justificación de la pretensión de validez implicada en una afirmación." (29)

En el contexto de experiencia y acción suponemos la objetividad de la percepción y la verdad de los enunciados. En cambio, para Habermas, es típico de la situación de discurso que se cuestiona esta suposición. Los discursos están desligados de la acción y de la experiencia; su única ley es la mejor argumentación... "En los procesos discursivos no se genera otra cosa que argumentos." (30) En consecuencia no se aporta información, aunque las informaciones entran en los discursos como medio de argumentación. La acción acredita su objetividad por su propio éxito en la actuación (instrumental o comunicativa); las afirmaciones sometidas a los discursos se legitiman por la argumentación con éxito. "Así sucede también respecto al sentido de valer y la pretensión de validez de una afirmación: la objetividad de una experiencia significa que todos pueden contar con el éxito o el fracaso de actuaciones determinadas; la verdad de una proposición afirmada en el discurso significa que cualquiera puede verse motivado con razones a reconocer como justificada la pretensión de validez de la afirmación." (31)

Con la mencionada distinción entre objetividad y discurso,

Hebermas quiere explicar , por ejemplo, el momento común a todas las ciencias (argumentaciones) y la constitución diferente del sentido en los diversos ámbitos de objetos.

A pesar de la virtualización de la experiencia en el discurso, éste no se desconecta completamente de la praxis. Hebermas resalta dos momentos de conexión: el lenguaje en el cual se formula el saber teórico (ligado al contexto precientífico de experiencia y acción) y la devolución de los enunciados "fundados" a contextos específicos de utilización. "Las condiciones de objetividad de la experiencia que pueden ser esclarecidas en una teoría de la constitución del objeto no son idénticas a las condiciones de la argumentación que pueden esclarecerse por medio de una teoría de la verdad que desarrolla la lógica del discurso; pero se hallan vinculadas a través de la estructura de la intersubjetividad lingüística. Nuestra comunicación lingüística posee una estructura doble (que, por cierto, puede observarse ya en la forma del acto de habla elemental): sólo es posible el entendimiento acerca de experiencia y contenidos proposicionales si simultáneamente tiene lugar una metacomunicación sobre la elección de una de las posibles relaciones interpersonales." (32)

Por su parte, el segundo momento, muestra la relación entre conocimiento e interés. Por mediación de los intereses, el saber teórico se mantiene siempre referido a la acción. Y, en definitiva, los intereses hacen comprensible la enmarcación de la teoría en la praxis de una forma de vida que solo puede re-

producirse a través de manifestaciones capaces de verdad. "...la sintaxis referencial del lenguaje en que se formula el saber técnico permanece reconectada a la lógica del correspondiente contexto precientífico de experiencia y acción de ahí que las proposiciones teóricas, una vez fundadas, sólo puedan pasar del discurso a determinados contextos específicos de aplicación. Lo cual muestra la conexión de conocimiento e interés... Los intereses rectores del conocimiento protegen frente al discurso, la unidad del sistema de acción y de experiencias de que se trate en cada caso." (33) Con ello, Habermas resalta la mediación entre el trabajo y la interacción. Su posición podría sintetizarse así: aunque cabe hablar de su origen precomunicativo de la protofísica, de las categorías básicas de la experiencia sensorial, sin embargo el desarrollo de la acción instrumental (trabajo), en el presente nivel de socialización, está mediado por la interacción comunicativa discursiva. Por ello, la técnica monologizada (sustituida por el control democrático) amenaza con una recaída en el estado precomunicativo.

4) Discurso técnico y práctico:

La división hermenéutica de los actos lingüísticos se basa en las cuatro pretensiones de validez que alzamos en cada uno de ellos: comprensibilidad, verdad, rectitud y veracidad. El buen funcionamiento de un juego lingüístico exige un trasfondo de consenso sobre esas cuatro pretensiones: el acto lingüístico ha de hacerse comprensible en sus dos partes (preformativa y proposicional) -debe reconocerse la verdad del contenido enunciativo, así como la rectitud de la norma relacionada con el

acto lingüístico; no ha de ponerse en duda la veracidad de los
juego participantes. "Quien, con el objeto de entenderse, eje-
cuta una acción lingüística ha de alzar implícitamente cuatro,
exactamente cuatro, pretensiones de validez. En su condición
de universales, estas pretensiones se encuentran de tal manera
enquistadas en las estructuras del discurso que en cualquier
acto lingüístico aceptable nadie puede pretender: para su ex-
presión, comprensibilidad; para la intención expresada como in-
terlocutor, veracidad; para el contenido proposicional sosteni-
do o sancionado, verdad, y para la relación interpersonal que se
ofrece con el acto locutorio (en lo concerniente al trasfondo
narrativo de lo expresado), corrección. Ahora bien: llegados a
este punto se puede mostrar que la verdad de enunciados (o, en
su caso, teorías) y la corrección de acción (o, respectivamen-
te, normas) representan pretensiones de validez que sólo pue-
dan resolverse en vía discursiva, esto es: con los medios de
la conversación argumentativa. Todo el que actúa orientándose
hacia la comprensión tiene, pues, en la medida en que inevita-
blemente alza una pretensión de verdad y corrección, que haber
reconocido implícitamente que su actuación se reconduzca a la
argumentación como única vía de prosecución de la acción racio-
nal en el caso de que las pretensiones de validez cándidamente
planteadas y reconocidas fácticamente resulten problematizadas.
Tan pronto como hacemos explícito el sentido de pretensiones de
validez solventables en forma discursiva, se nos torna conscien-
te el hecho que ya en la actuación consensual estamos presup-
oniendo la posibilidad de la argumentación." (34)

Así pues, entre las pretensiones de validez justificables racionalmente, Habermas incluye sólo la rectitud de normas y la verdad de enunciados. Y aduce, como razón fundamental de esto, que la comprensibilidad y la veracidad implican cierta relación inmediata (y legitimadora) con la experiencia y con la propia vivencia de certeza, mientras que la fuente de seguridad de verdad y la rectitud está en las argumentaciones correspondientes. Junto con ello, Habermas resalta que las pretensiones de validez relativas a la veracidad se legitiman en contextos de acción (no de discurso): se convence de la veracidad de alguien por sus acciones, continuando la interacción con él. Y, por otra parte, advierte que, en nuestro hablar cotidiano, la comprensibilidad se presupone siempre como una condición ya cumplida de la comunicación. En cambio, en el caso de la verdad y de la rectitud, observa Habermas, se trata de pretensiones de validez que se alzan en el acto presente de hablar y que se aceptan conteniendo con la posibilidad de que, si es necesario, podrán legitimarse discursivamente.

Verdad y rectitud son, pues, las pretensiones de validez que, según Habermas, refieren propiamente a "discursos". Si se perturba (perturbe) el contexto de acción, restablecemos el consenso interactivo mediante discursos ya teóricos (en relación con enunciados), ya prácticos (en relación con normas). Ambos tipos de discurso coinciden en su estructura de fundamentación "representativa", pero se diferencian esencialmente en la manera de fundamentación.

Aunque todo acto lingüístico implica, según Habermas,

cierto trasfondo normativo y un momento enunciativo (proposicional), hay actos donde queda resaltado el momento constatativo y otros donde el énfasis recae sobre la dimensión normativa. La orientación de validez (verdad) de los actos constatativos se refiere a objetos de experiencia y hechos; la de los actos regulativos (rectitud) se refiere a las normas reconocidas.

a) La lógica del discurso:

Puesto que el desenlace del discurso se decide por la "fuerza del mejor argumento" (motivación racional), para Habermas la cuestión decisiva es: ¿en qué está la fuerza del argumento por la que éste puede generar un consenso?

Antes de responder, Habermas advierte ante todo que la lógica del discurso es una lógica pragmática, la cual investiga las propiedades formales de nexos de fundamentación. Como tal, se distingue de la lógica de enunciados, que señala las reglas de construcción y transformación de enunciados permaneciendo constantes los valores de verdad, y se distingue también de una lógica trascendental, que investiga las categorías constitutivas de objetos de una experiencia posible.

Para la lógica pragmática, continúa Habermas, una argumentación consta de una cadena de actos lingüísticos; por tanto, desde esta perspectiva, no es aceptable la idea de que la fuerza de un argumento consiste en la necesidad lógica o en la evidencia experimental. Por hallarnos en el campo pragmático, no se trata aquí de simples frases lingüísticas, sino de manifestaciones (frases situadas). La transición entre los actos

pragmáticos de hablar no es puramente lógica, puesto que no se trata de simples enunciados, ni inmediatamente empírica, pues las unidades lingüísticas pragmáticas presuponen ya la interpretación de su relación específica con la realidad.

Situando así el problema, Habermas se interesa especialmente por los argumentos "sustanciales", pues ellos son informativos y no deben su validez a la mera consistencia analítica; aportan una fundamentación suficiente de una premisa justificante, pero no necesarios.

Por argumento, Habermas entiende la fundamentación que ha de motivarnos para reconocer la pretensión de validez de una afirmación, o de un mandato, o de una valoración. Un mismo esquema de fundamentación puede aplicarse a la legitimación tanto de afirmaciones (discurso teórico) como de mandatos o valoraciones (discurso práctico). Lo único que cambia es el tipo de datos conclusiones, justificaciones y fundamentaciones.

Con respecto a la fuerza consensual o racional motivante del argumento. Habermas pone esta fuerza en relación con el lenguaje. Un argumento satisfactorio sólo es posible si todas sus partes pertenecen al mismo lenguaje. El sistema lingüístico fija los conceptos fundamentales por los cuales se describe un fenómeno y se eligen los datos. Por la adopción de un sistema lingüístico, el fenómeno que debe explicarse queda ordenado a un determinado ámbito de objetos.

Los predicados fundamentales del sistema lingüístico de-

ciden sobre las clases de causas , motivos, razones e hipótesis o normas con los que el fenómeno descrito puede ponerse en relación. Las fundamentaciones no tienden a realizar las frases particulares con la realidad, sino, primariamente, a mostrar la coherencia de las frases dentro de un sistema lingüístico.

El sistema lingüístico decide asimismo las experiencias que pueden entrar como evidentes en un contexto de fundamentación. Datos de observación e interpretaciones de necesidades dependen del marco categorial del sistema lingüístico.

Así mismo, la experiencia no es una instancia de comprobación del sistema lingüístico. Según Habermas, los procesos mentales de fundamentación inductiva no confrontan enunciados particulares con la realidad, sino que muestran la coherencia de los enunciados de un argumento con otros enunciados posibles dentro de un mismo sistema lingüístico. Lo que se confronta con la realidad es el sistema lingüístico en su conjunto (a través del proceso de aprendizaje y evolución). Pero el lugar de la verdad no es la adecuación del sistema lingüístico con la realidad, sino los enunciados lingüísticos en tanto se da un consenso intersubjetivo sobre ellos en los discursos. El sistema lingüístico (y su adecuación con la realidad) es solamente una condición de la verdad de enunciados. Sin embargo, también puede ser objeto de discurso argumentativo la "aptitud" del lenguaje de fundamentación y la adecuación del lenguaje con la realidad. Y así cabe hablar, según Habermas, de procesos "discursivos" de aprendizaje y entender el concepto de verdad a los enunciados

que se refieren a la realidad del lenguaje y a su adecuación con la realidad.

En resumen, pues, la fuerza del argumento está, según Habermas, en mostrar la conexión de un enunciado con el sistema lingüístico que ha brotado de un proceso de fundamentación de un enunciado, el discurso puede ir tan lejos que se cuestione la adecuación del lenguaje mismo (presupuesto) con la realidad.

En el ámbito práctico, el campo experimental son las necesidades de la naturaleza interna (de la propia naturaleza). El aprendizaje consiste aquí en la interpretación intersubjetiva de necesidades. Según Habermas, los conceptos fundamentales del lenguaje ético pueden concebirse también como "esquemas cognoscitivos que se forman en la historia de la especie con la evolución de las imágenes del mundo y de los sistemas morales y, en el plano de la ontogénesis, con la evolución de la conciencia moral.

A la inducción en el plano de las ciencias naturales corresponde el principio de generalización en el campo ético. Según este principio, sólo se admite normas que puedan hallar un reconocimiento general. La universalización tiende a mostrar cómo las consecuencias de la aplicación de una norma concuerda con las necesidades aceptadas de manera general.

Normalmente, dice Habermas, suporemos que es adecuado el sistema lingüístico ético en cuyo marco se interpretan las necesidades y establecen normas. Es "adecuado" el lenguaje moral

que permite a personas y grupos una interpretación varaz de sus necesidades particulares y sus necesidades comunes (capaces de consenso). La veracidad ("rectitud") definitiva no puede decidirse sino en el discurso, donde se argumenta sobre el sentido de las necesidades, es decir, se hace transparente la naturaleza interna (con inclusión de la propia voluntad). Ahora bien, lo mismo que en el discurso teórico, también en el discurso práctico ha de estar abierta la posibilidad de someter a una argumentación ética, en el cual se interpretan las necesidades, y su adecuación con el campo de fenómenos al que él está referido. Es decir, ha de estar abierto en todo tiempo la posibilidad de una revisión discursiva de pasadas interpretaciones de necesidades. "Por consiguiente en relación con ... las percepciones afirmadas hemos de poner en tela de juicio lo que aceptamos para la objetividad de mandatos y valoraciones: que se derive de la validez discursivamente resoluble de las teorías o normas y criterios aducidos en la argumentación. " (35)

IV) El modelo hermenéutico.

En la distinción entre trabajo e interacción no puede disimularse la tendencia de Habermas a enmarcar e incluso disolver el trabajo de la interacción. El se esfuerza, según hemos visto, por analizar el trabajo (la acción instrumental) en sí solo, como un factor con fisonomía propia frente a la interacción. Pero el peso principal descansa en la idea de que el trabajo y el mundo físico se constituyen en el contexto práctico de la interacción.

De aquí que, Habermas quiera desarrollar consecuentemente una posición donde la constitución de la realidad física se entienda desde la sociedad (desde su praxis) y, a su vez, ésta se entienda como estructurada a través del lenguaje. "Estoy convencido de que la ontogénesis de las perspectivas del hablante y del mundo, que conduce a una comprensión del mundo, únicamente puede explicarse en relación con el desarrollo de las correspondientes estructuras de interacción." (3)

Habermas, encuentra la fundamentación de sus tesis a partir de la hermenéutica. Los puntos de vista que éste resalta en la hermenéutica adquieren unidad en torno a la idea axial del lenguaje como proceso histórico y del devenir del sujeto humano (social) a través de sucesivas identificaciones en medio del proceso. Los modelos lingüísticos fijos desconocen lo auténticamen

te real y humano, que es la constitución de la identidad de grupos sociales en un medio pragmático de acción. Y la problemática de la escala ilimitada de metalenguajes obedece, según Habermas, a un olvido de la reflexividad del lenguaje usual y del sujeto que lo acuña. Esta reflexividad le permite moverse simultáneamente en diversos planos y rebasar cualquier horizonte lingüístico. "...la identidad colectiva sólo es hoy pensable en su forma reflexiva concretamente, de manera que este fundamenta en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en las que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje." (37)

Habermas, resalta que en la esencia del lenguaje usual radica ya el rebasar sus propios límites individuales. Cada gramática del lenguaje usual contiene la posibilidad de traducir a otros lenguajes. La primera gramática aprendida pone en condiciones de traducir. Por eso la problemática de un metalenguaje universal se resuelve siempre por la dinámica abierta del lenguaje usual. En medio de las diferencias del lenguaje, hay una unidad del pensamiento y lenguaje; por ello es posible entender cada tradición escrita. En todo lenguaje inhabita una razón que reflexiona sobre sus propios límites y así los niega como especiales.

Así mismo, con respecto a la acción "traductora" también pertenece a la dinámica lingüística, es decir, el proceso traductor se requiere de manera constante entre generaciones y épocas. Mantiene entre ellas un diálogo constante que permite una formación siempre nueva de la identidad de los grupos sociales, la

cual no es posible sin una simultánea coincidencia y distancia. La confrontación de la propia situación histórica con otra situación histórica es un encuentro de horizontes. La fusión que se produce en este encuentro significa siempre una elevación a una universalidad superior. El horizonte del presente - está en constante formación mediante la revisión de nuestros - prejuicios y la comprensión de nuestra tradición.

Habermas se atreve a sostener que el movimiento histórico depende de la praxis de vida, del horizonte de expectativas que se dibujan en cada presente histórico. Hace, ciertamente, una concesión a la objetividad, a saber: el pasado ha de poder someterse sin violencia a las interpretaciones hermenéuticas de frente a un horizonte de praxis. Pero también el comprender hermenéutico se halla referido con necesidad trascendental a la articulación de una autoconciencia orientada a la acción. Para Habermas, el comprender hermenéutico, que arranca de tradiciones, tiene a explicar la autointeligencia de grupos sociales como una orientación de acción. Así, ese comprender mantiene la comunicación con la propia tradición y, a la vez, con otras tradiciones colaterales."

La tradición, medio en el cual se forma la identidad de grupos e individuos, junto con el momento de uniformidad que implica la comunicación, incluye también un factor de no identidad (de no-yo) que consiste en la necesidad de revisión de lo transmitido. La identidad del yo de un grupo sólo es posible mediante una identificación y diferencia frente al propio pasado como un "otro". Este otro es en cada caso la situación concreta de la vida actual. Así, la identidad social se renueva constantemente por el encuentro reflexivo de la tradición con la situación de cada presente. En consecuencia, la sociedad, el mundo intersubje

tivo de los hombres, para Habermas, no está constituido pri
mordialmente por regularidades empíricas válidas en cada tiem
po, sino que consiste ante todo en un movimiento de interpre
tación hermenéutica por el cual se instaura un sentido válido
para todos como base de la interacción. las regularidades socia
les operan a manera de reglas gramaticales que pueden transfor
marse por su aplicación a un contexto concreto.

Habermas también considera, que para la actualización de
la tradición existen otros elementos importantes aparte del
lenguaje, estos son: el trabajo y el dominio. En consecuencia él
defiende que el proceso social de la vida humana no se desarro
lla por la simple reflexión sobre el sentido sedimentado en el
lenguaje, sino también por estas otras dos modalidades de la -
reflexión: la que procede de las ciencias y la que proviene de
la crítica de la ideología (o sea, la reflexión sobre el domi
nio).

El trabajo, en concreto, como un cambio de las fuerzas de
producción a través del progreso científico-técnico, repercute
en el sistema institucional de la sociedad en su conjunto y cam
bia el lenguaje.

Todo esto significa, que, a juicio de Habermas, la acción
social no se reduce al sentido intersubjetivo transmitido simbó
licamente, sino que tanto la coacción de la naturaleza externa
(que nos impone el trabajo) como la de la naturaleza interna
(repressiones sociales), repercute latentemente en las reglas gra
maticales por las que interpretamos el mundo. Por todo ello, -
Habermas concluye: El único contexto objetivo desde el cual pueden
entenderse las acciones sociales está constituido por el lenguaje

el trabajo y el dominio."(38) Con ello prueba Habermas que en la sociedad no sólo se da el factor de lo lingüísticamente compren sible, sino que operan también como factores estructurantes las dimensiones no gramaticales del trabajo y el dominio.

Uno de los objetivos de Habermas, es mostrar que la identidad social no se constituye solamente por el movimiento lingüís tico que nos viene de la tradición, sino también por otros facto res de naturaleza no lingüística, no comunicativa. Por eso la - hermenéutica que es el arte de entender el sentido comunicable lingüísticamente, no es capaz de comprender toda la realidad - humana y, en consecuencia, debe completarse con otras ciencias específicas que interpreten estos factores no lingüísticos. - Como tales factores, Habermas menciona el lenguaje monológico de las ciencias, la crítica de la ideología y el psicoanálisis. De frente a las ciencias, la hermenéutica se halla ante el problema de la mediación entre lenguaje natural y los sistemas de lenguaje monológico. Y esa mediación según Habermas, rebasa la competencia de la hermenéutica clásica, que se refiere a la cultura transmi tida en el lenguaje dialogístico.

Habermas a partir de lo anterior, propone una hermenéutica "profunda", la cual, evidentemente es un instrumento para res tablecer la tradición caída, la reprimida, la que nunca pudo lle gar a ser y, sin embargo, ha influido en los juegos lingüísticos sociales, es decir, Habermas quiere perseguir las huellas de la comunicación desfigurada incluso en las legitimaciones reconocidas, con el fin de elevar sobre la facticidad del consenso social y sometiendo a crítica y revisión las tradiciones vigentes, y la realización de esto vendría siendo la "anticipación ideal del diálogo"."

V) LA VERDAD COMO CONSENSO.

La tesis de la verdad como consenso es una consecuencia lógica de la primacía de la interacción y del modelo hermenéutico en Habermas, hemos de conectar aquí con lo dicho sobre el "discurso" y sobre la distinción entre discurso teórico y el práctico. La verdad se relaciona con el discurso teórico y con los actos lingüísticos constatativos, pues se atribuye a un "enunciado afirmado".

En el plano científico, la idea de la verdad como consenso quiere dar razón del hecho de que, en el proceso de investigación, todo enunciado es revisible. Si existe la posibilidad de que cualquier enunciado llegue a considerarse falso, ¿qué sentido cumplen las afirmaciones científicas? La verdad como consenso tiende a resaltar el valor pragmático de la creación de una intersubjetividad (mediante los enunciados afirmados).

Según Habermas, un enunciado es verdadero en tanto ha sido legitimado en un discurso teórico, de modo que los participantes han reconocido la pretensión de validez alzada por el ponente y así se ha producido un consenso entre ellos. El fundamenta la tesis de la verdad como consenso descubriendo los momentos frágiles de las otras teorías.

Las concepciones, con que sobre todo, se confronta Habermas, por la aparente plausibilidad de las mismas, son la teoría trascendental y la de la correspondencia. Contra la teoría trascendental, objeta que ella confunde las condiciones de posibilidad de la experiencia con las condiciones de la justificación disis

cursiva de pretensiones de validez. Y ésa es, añade la distinción que fundamentalmente se esclarece en la concepción de la verdad como consenso. La verdad, según Habermas, pertenece al mundo de los pensamientos, no al de las percepciones, Las percepciones, dice, no pueden ser falsas: o no se dan (alucinación), o no eran las que creíamos, sino otras. La propia vivencia de certeza inherente a las percepciones es el "garante subjetivo de la objetividad de la experiencia". Puesto que las percepciones no pueden ser falsas, sería un contrasentido centrar en ellas la cuestión de la verdad.

El lugar de la verdad está más bien, según Habermas, en los enunciados. Y los enunciados donde se explica el sentido de la verdad son los universales, negativos y modales. Ellos expresan lo específico del conocimiento, que consiste en la organización conceptual del material de la experiencia. El conocimiento reduce las experiencias a conceptos y se expresa en frases. Pero ésta no reproducen inmediatamente las percepciones. De ahí infiere Habermas que la pretensión de validez de dichas frases está referida al plano de la argumentación, o sea, al plano del lenguaje compartido intersubjetivamente. A diferencia de la objetividad de la experiencia, que se acredita en el éxito de las acciones que se apoyan en ella, la verdad de enunciados se acredita en el éxito de la argumentación. "El sentido en que un enunciado puede ser verdadero o falso no consiste en las condiciones de objetividad de la experiencia, sino en la posibilidad de fundamentación argumentativa de pretensiones de validez criticables... La verdad, en calidad de justificación de la pretensión de -

validez implicada en una afirmación, no se muestra en la actividad controlada por el éxito, como hace la objetividad de la experiencia, sino sólo en la argumentación fructífera mediante la cual se resuelve la pretensión de validez problematizada." (39)

Contra la teoría de la verdad como correspondencia, Habermas esgrime el argumento fundamental de que la verdad no admite grados comparativos, pues una afirmación es simplemente verdadera o no lo es. Y, si la verdad consistiera en la relación de correspondencia, las imágenes podrían ser más o menos adecuadas con el origen. De acuerdo con ello, sería un contrasentido entender la ciencia como un conjunto de enunciados verdaderos y, a la vez, hablar de un acercamiento progresivo de la ciencia a la verdad.

A base de la verdad como consenso, Habermas legitima el uso de frases del tipo "p es verdadero". "P (un enunciado afirmado) es verdadero" tiene un carácter redundante, pues, si digo "p", pretendo que "p" es verdadero. Pero la forma "p es verdadero" representa según Habermas, una reminiscencia del contexto de discurso, donde la pretensión controvertida de validez se tematiza mediante constataciones metalingüísticas que confirman o rechazan ("p es verdadero o no es verdadero") las pretensiones de validez alzadas sin problematizar en contextos extradiscursivos.

En la teoría Habermasiana como consenso, no puede disputarse que en la cuestión de la verdad corresponden un lugar primordial a la dimensión pragmática. Así, cuando digo "p es verdadero" sin duda quiero alzar una pretensión de validez, quiero, por

ejemplo, profundizar una discusión reclamando el reconocimiento de la verdad de "p", y reclamo este reconocimiento porque "p" puede sostenerse, justificarse, fundarse. Ahora bien, sostener, justificar y fundar equivale a "urgir la validez" ante los demás. En este sentido, la verdad implica esencialmente el momento de consenso intersubjetivo. La verdad, como "pretensión de validez justificable discursivamente", tiene que desarrollarse en un sistema lingüístico intersubjetivo. Según esto, el sentido y la esencia de la verdad es la "posibilidad de justificación intersubjetiva de los enunciados" (actos lingüísticos - constatativos), la posibilidad de producir un consenso intersubjetivo en torno a esos enunciados en medio de un auditorio discursivo (ideal).

Habermas, ante todo, quiere resaltar los siguientes momentos irreducibles de la verdad. La verdad no dice relación directa con la percepción experimental, sino con su elaboración en el lenguaje. El mundo en el cual comunicamos está mediado por el lenguaje, y así un enunciado está fundado en cuanto anclaza con un mundo lingüístico. Quien afirma que algo es verdadero, pretende contar con medios para enlazar con dicho mundo lingüístico. - En consecuencia, la verdad no es independiente de la actividad de los sujetos que configuran el mundo.

Pero el momento lingüístico-conceptual no es suficiente. De hecho, Habermas cuenta con que la fundamentación de un enunciado verdadero en el contexto de discurso tenga que recurrir al plano de la experiencia. Según él, la verdad implica la posibilidad de fundamentación (de todo tipo). En este sentido, conviene añadir,

complementando a Habermas, que la verdad no está abstraída del cúmulo de experiencia y percepción (con su a-priori) que se halla en posesión de los dialogantes. Un enunciado es aceptado como verdadero porque él se verbaliza el mundo experimental-lingüístico de los dialogantes.

Mostramos que la verdad no puede ser el mero consenso mismo porque, de otro modo, coincidirían "verdad" y "rectitud" (que Habermas distingue entre sí). Verdad y rectitud coinciden en ser un "consenso fundado", pero se distinguen en el tipo de fundamentación, en el tipo de lenguaje de fundamentación. Y ¿por qué se distinguen el tipo de fundamentación? Sin duda, por su referencia a tipos diversos de experiencia. Un acto lingüístico constatativo pretende validez precisamente como constatativo, es decir, como referido al mundo objetivo. Por ello, la definición de Habermas podría complementarse así: "Verdad es un consenso fundado en el lenguaje de experiencia objetiva." (50) Esto implica, evidentemente, que un enunciado verdadero no puede estar en contradicción con ninguna experiencia objetiva. Con ello, la verdad no vuelve a situarse en el contexto de experiencia, pero tampoco queda desligada de él. "a mi modo de ver, la tarea de una teoría de objetivista de la ciencia consiste en demostrar paso a paso que la lógica de la investigación es la lógica de la conexión entre el apriori de la experiencia y el apriori de la argumentación. En particular estamos ante la tarea de analizar cómo los procedimientos de mediación (que regulan la transformación de experiencia en datos) garantiza que los conceptos teóricos básicos continúan siendo susceptibles de interpretación dentro de los límites de la objetivación, realizada, precientí-

ficamente en cada caso, del acontecer experimental. En este con
texto conviene distinguir ante todo, pese a que sean de estructu
ra análoga, entre acciones pertenecientes a la práctica vital
y las operaciones dependientes del proceso discursivo, por ejempl
o, entre acción instrumental y experimental. Una teoría materi
al de la mediación implica aquellas condiciones de la constituci
ón de la teoría que viene dadas por la constitución del domini
o objetual propio de cada caso." (41)

VI) LA SITUACION IDEAL DEL DIALOGO.

Muchas preguntas dependen en Habermas de la situación ideal del diálogo. Su obra entera ha de adquirir consistencia desde esta idea. En ella pretende fundarse la crítica social, el interés emancipativo, el sentido de los enunciados científicos y la intersubjetividad.

Habermas afirma que en todo acto lingüístico, singularmente en los discursos, anticipamos la situación ideal de diálogo. ¿Qué significa esta anticipación? Si analizamos un acto lingüístico según su naturaleza, es innegable que su realización implica la confianza de que nuestro interlocutor recibe lo mismo que le comunicamos y nosotros recibamos lo mismo que él nos comunica. Por el hecho de hablar suponemos la posibilidad de producir un mundo común transparente, donde la palabra está exenta de desfiguraciones extrañas a su propia naturaleza comunicativa. Lo que de hecho va paralelamente al hablar en cuanto tal, aparece más explícitamente en el contexto del discurso.

Con respecto a la situación ideal del diálogo, Habermas resalta dos puntos decisivos: el primero; por el hecho de entrar en el contexto de discurso (de discusión racional), presuponeamos que éste ha de basarse en la argumentación en cuanto tal, que en él no ha de haber coacción, ficción enmascaradora de engaños, sino que ha de valer sólo la fuerza del mejor argumento; segundo, en cuanto yo alzo la pretensión de validez de mi afirmación, pretendo

do que ella ha de valer para todo interlocutor que acepte las bases de la argumentación pura. Ambos momentos contienen una dimensión contrafáctica elevada sobre las limitaciones del discurso empírico, la cual consiste en que, cuando participo en un discurso empírico, simultáneamente me remito al discurso ideal, que no sé si se realiza de hecho; y en que, por otra parte, pretendo defender mi afirmación ante cualquier interlocutor.

Habermas considera que en todo discurso se hace operante la idea del hablar puro, del razonamiento como tal, y define de justamente que en cada discurso se anticipa el final del proceso de investigación. Se basa para ello en el hecho indudable de que la ciencia aspira a enunciados universalmente válidos. Tales enunciados quieren forjarse en los discursos. Un enunciado admitido como verdadero en un discurso es aquel al cual asisten todas las razones y que no está refutado por ninguna razón; o sea, en un enunciado aceptado por todos los participantes en la discusión. Para Habermas, un enunciado de este tipo vendría a expresar lo siguiente: "todos estamos de acuerdo en esto ". Lo cual implica un reconocimiento recíproco de todos los interlocutores a través de una afirmación determinada. Al decir en un discurso " p es verdadero", hacemos como si todos los hombres que existen o puedan existir se hubieran unido al consenso. Y esta referencia implica a un enunciado compartido por todos, significando para Habermas la

anticipación del final del proceso de investigación. Tal anti cipación equivale a la idea de que "todos los hombres consis ten en algo", es decir, a la idea de que todos los hombres se reconocen y unen entre sí a través del hablar racional (a tra vés de los enunciados reconocidos por razones).

Las exigencias que, según Habermas, van inherentes a la argumentación en cuanto tal (al hablar racional), fundamental mente se reducen a dos: todos han de poder argumentar y todo ha de poder argumentarse. Esto significa que ninguna situación de privilegio o dominio debe impedir que cualquier hombre ten ga acceso al discurso bajo todas las modalidades del acto lin güístico; por ejemplo, cada uno ha de poder usar actos lin güísticos e iniciar discursos, establecer afirmaciones e inter pretaciones, problematizar, expresar actitudes. Y por otro la do, significa; que ninguna entidad de cosas ha de estar sustra fido en principio al discursos. Esto implica, sobre todo, una fluidez y libertad plena en la transición del conten to de re ción al de discurso en orden a esclarecer de un estado de co sas, puesto que en el discursos las afirmaciones deben fun cionar mediante argumentos dentro de un sistema lingüístico. Habermas incluye también, entre las exigencias del discurso, que el sistema lingüístico mismo pueda modificarse mediante otro más adecuado.

En la concepción habermasiana, el movimiento histórico se entiende como un auténtico nacimiento de la realidad. Este nacimiento se produce a través de una penetración del mundo en el lenguaje, que cumple la doble misión de estabilizar la realidad como objetividad y la de crear una base intersubjetiva precisamente a través de esa estabilización intersubjetiva. "...quedando garantizada la objetividad de la percepción - gracias a la estructura intersubjetivamente compartida de los objetos de la experiencia posible, y la objetividad de los preceptos y valoraciones merced al carácter intersubjetivamente vinculante de las normas de actuación o de criterios de valoración." (42). En este sentido, el consenso humano es a un tiempo creación de objetividad y creación de intersubjetividad. El medio de ambas dimensiones es el lenguaje. Y éste, como criatura de la comunidad humana, es una autoposición del sujeto colectivo. Puesto que el lenguaje, según su naturaleza, apunta a un consenso universal, todo acto de hablar anticipa de algún modo la comunidad ideal de diálogo.

El hecho de que la realidad no es una dimensión fija, sino obra del hombre, queda resaltado también cuando Habermas menciona la posibilidad de que nosotros lleguemos a un concepto normativo de conocimiento, o sea, decidimos qué ha de valer como conocimiento. Nuestro poder dice, depende de la información científica previa, pero a la vez el poder (y saber) depende de nuestro querer, pues nosotros determinamos el tipo de observación que queremos obtener (lo que ha de valer como conocimiento).

La situación ideal del diálogo tiene un carácter paradójico,

pues, por una parte, nuestro hablar fáctico está desfigurado (se halla sometido a coacciones y relaciones de dominio), pero, por otra parte, hacemos como si en ese hablar mismo se realizara la situación ideal. Gracias al saber acerca de dicha situación, podemos distinguir un consenso racional de otro forzado (sin esa distinción, renunciaríamos al carácter racional de nuestro hablar); y, sin embargo, no podemos constatar empíricamente si se da de hecho una situación ideal de diálogo.

Habermas no encuentra categorías precisas para definir esta situación. Ni es un mero constructo, dice ni un fenómeno empírico; es más bien una suposición recíproca e inevitable hecha por los que participan en discursos. Se trata de una suposición contrafáctica (frente a las restricciones fácticas), pero operante en el proceso de comunicación. Habermas entiende ulteriormente esa suposición como una anticipación que permite alzar la suposición de validez en el consenso fáctico y a la vez, sirve de norma crítica para probar si el consenso fáctico es fundado.

Habermas es consciente de lo sorprendente y paradójico de la situación ideal, pero cree que sin ella no pueden comprenderse el hecho del hablar racional en cuanto tal (ciencia y ética) y el hablar mismo en general. En efecto, repetimos, los enunciados que pretenden ser verdaderos, aun siendo limitados (por el público que de hecho los acepta) y revisables, reclaman una auténtica validez y un reconocimiento cabal por parte de cualquier sujeto que de hecho o hipotéticamente participe en el diálogo; o sea, quienes afirman un enunciado como verdadero suponen que

todos los sujetos han apotado todos los posibles argumentos. Y, en tanto aceptamos como suficientes las razones aducidas en los discursos fácticos, incluimos y reconocemos a los sujetos que hablan como miembros de la comunidad ideal de diálogo (hacemos como si por boca suya se expresaran las razones válidas para todos en absoluto)

Los enunciados verdaderos llevan inherente una contradicción: por un lado, son limitados, revisables y falibles; pero, por otro lado, pretenden validez incondicional y universal. La contradicción puede resolverse mediante una distinción entre discurso y meta discurso. En los discursos fácticos pretendemos validez incondicional, pero en una reflexión posterior reconocemos el carácter revisible de los enunciados fundados en discursos fácticos.

Y la suposición de que el discurso fáctico se identifica con el ideal, podría interpretarse como una incitación a seguir argumentando con miras a un final completo de la argumentación y del reconocimiento.

La situación ideal del diálogo es el paradigma de toda praxis, pues a través de ella anticipamos el sujeto colectivo que se ha puesto definitivamente a sí mismo. Y, a la vez, es el paradigma de la razón, que en Habermas se entiende primordialmente como reflexión sobre lo que hacemos cuando damos razones, Y, puesto que este dar razones es un proceso de intersubjetividad, la razón deviene "prácticamente" como diálogo.

VII) INTERSUBJETIVIDAD.

A través de lo expuesto hasta ahora se trasluce suficientemente el lugar primordial de la intersubjetividad en Habermas. Sin embargo, quisiera terminar la exposición de esta tesis retomando el concepto de intersubjetividad, pues al parecer constituye el punto de vista sistemático por el cual adquiere una unidad estructural todo el pensamiento habermasiano.

La anticipación de la comunidad ideal de diálogo es como una idea regulativa que dirige toda la actividad histórica. Esta actividad, que puede caracterizarse toda ella con la palabra "praxis", tiene fundamentalmente a la autoconstitución del sujeto humano. La acción técnica que el sujeto ejerce sobre el mundo exterior, sobre la naturaleza, se articula desde la acción autoconstitutiva que el sujeto ejerce sobre sí mismo, por ejemplo, muy claramente, en el sentido de que el hombre investiga la naturaleza de cara a sus necesidades, las cuales se desarrollan siempre en un contexto de organización, interacción y valoración sociales.

Pero el sujeto humano no es para Habermas un yo individual aislado, acabado en sí, que accesoriamente se ponga en comunicación con los otros yos, con el mundo social, sino un yo que logra su identidad -que se constituye como yo- precisamente a través de la mediación con los otros. "La situación dual de la identidad del yo no refleja sólo el doble aspecto cognoscitivo-motivacional del desarrollo del yo, sino también una interdependencia de sociedad y naturaleza que se hace sentir hasta en las propias entrañas de la formación de identidad...Una autonomía que priva al yo de acceso comunicativo a su propia naturaleza interior es señal también de falta de libertad." (49) Esto sig

nifica que el yo no es una unidad atómica y estática, sino un movimiento dialéctico de apertura de sí mismo a través del otro y de lo otro (del no-yo). Y, si el yo no está acabado, sino que se constituye a través de un proceso social, entonces, dado que tal proceso presenta siempre un carácter inconcluso, el nacimiento del yo habrá de entenderse como un movimiento que apunta hacia un hipotético final de la historia, el cual sería para Habermas la mediación completa de la subjetividad por la intersubjetividad, es decir, la realización de la comunidad ideal de diálogo. Aquí debe entenderse por "diálogo" el medio paradigmático a través del cual se pone en marcha y mantiene el proceso de la intersubjetividad.

Habermas está de acuerdo en que la identidad individual se forma por el reconocimiento recíproco, por la localización de una persona en el mundo de roles de un grupo social. Para Habermas la formación del yo lleva consigo la dialéctica de ser igual con los demás como persona, pero distinguiéndose a la vez cada uno, como individuo, de toda otra persona individual. "En la identidad de yo se expresa la circunstancia paradójica de que el yo, en cuanto persona, es en definitiva igual a todas las otras personas, mientras que, en tanto que individuo, es esencialmente diferente del resto de los individuos." (49)

Con respecto a la pregunta ¿cómo ha de producirse la identidad en las sociedades futuras, sin que el Estado llegue a ser el mediador?, Habermas responde que esto puede ser a partir de la reflexión la cual a su vez procede de la filosofía lingüística. Dentro de esta línea, él ha propuesto una nueva fórmula

Para la elaboración de esta idea, Habermas se apoya decisivamente en Hegel. Ante todo, hace suya la crítica de Hegel contra la idea kantiana de un yo trascendental constituido ya con anterioridad a los procesos de conocimiento y de interacción social.

ción de una ética estrictamente universal. Esta es la ética dialogística, que puede considerarse como una actualización de la moral kantiana bajo la perspectiva lingüística de nuestro tiempo. La máxima fundamental de la ética lingüística sería: "Razona de tal manera que en los discursos pueda alcanzarse un punto de vista generalizable.". La misma pragmática universal que, según Habermas, nos hace competentes para la comunicación intersubjetiva, nos obliga también (bajo pena de perder nuestra identidad) al uso de sus reglas en orden a una inteligencia, a un consenso con los demás. Salta a la vista que la máxima mencionada es completamente formal. Pero Habermas está persuadido de que esa máxima, en la cual se expresa el interés práctico por la intersubjetividad - indispensable para la propia conservación-, se concretará siempre en enunciados éticos universales que sean capaces de regular la convivencia humana. Y cree que la identidad futura habrá de alcanzarse por la aplicación de esta ética dialogística. Puesto que sus enunciados se logran en discursos prácticos, la identidad nacida de una ética dialogística tendrá que ser forzosamente una identidad racional, es decir, basada en normas justificables por razones universales aceptables." Lo que pretendo es tan sólo sostener la tesis siguiente: si en las sociedades complejas llegara a generarse una identidad colectiva, la forma que adoptaría sería la de una identidad -materialmente apenas prejuizada, e independiente de organizaciones concretas- de una comunidad de las personas que desarrollan de modo discursivo y experimentan su saber valiéndose de proyecciones concurrentes de identidad, esto es: en rememoración crítica de la tradición o estimulados

por la ciencia, la filosofía y el arte. Entre tanto, la estructura temporal de una rememoración hacia el futuro permitiría, a través de la toma de partido en pro de direcciones interpretativas concretizadas en cada caso, desarrollar estructuras de "yo" de tipo universal; pues toda posición puede coincidir con las restantes posiciones a las que se enfrenta en la actualidad precisamente en su preferencia por un complejo de orden general a realizar en el futuro." (45). Habermas entiende la identidad racional que será la única posible en la sociedad futura, como un proceso siempre abierto donde, al filo de una discusión razonada en la que todos pueden participar, surgen ciertos normas universales (comparables con los enunciados científicos obtenidos en los discursos teóricos) que se mantienen válidos mientras no sean revisibles, abolidas y sustituidas en un nuevo proceso de discurso práctico. Salta a la vista que aquí el sujeto (siempre intersubjetivo, social) es libre. Sólo está atado por las normas en tanto éstas son una libre posición de sí mismo como sujeto universal. Y toda posición de sí mismo es revisible y superable en un momento futuro a través de un nuevo acto de intersubjetividad autoponente. Y, a partir de esto es como consecuentemente el sujeto que conoce no precede al proceso de conocimiento, sino que se forma junto al lenguaje.

Con respecto a la conciencia moral y las normas, se han de formar cada vez más en un plano de discusión mundial que está abierto a todos, rebasa los límites de cualquier Estado y repercute en la manera de pensar y sentir de todos los países. En una situación así, la identidad tiene que entenderse

como proceso inconcluso de todo sujeto. "Mi punto de partida es que con la locución "conciencia moral" aludimos a la capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración consciente de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral." (45)

CONCLUSIONES.

El problema que plantea Habermas se puede formular de la siguiente manera: ¿cómo es posible una relación tal entre teoría y praxis que haga posible a su vez procesos de emancipación individual y colectivo?.

El nexo entre teoría y praxis, según Habermas, viene profundamente modificado en una sociedad tecnológica en el sentido de la primacía de la racionalidad técnica y de la irracionalidad de las opciones. Ante este problema Habermas, concede mucha importancia a la comunicación simbólica y al lenguaje, en cuya estructura se inserta la posibilidad de un nexo entre teoría y praxis, de modo tal que las mismas condiciones que vinculan y limitan la comunicación (formas sociales e interiorización de la represión) puedan ser abolidas de un modo determinado.

Así pues, una de las conclusiones que podemos hacer, de lo expuesto en esta tesina es que, Habermas, ha venido a poner de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada. Que nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje. Y es la aplicación de estos supuestos a la realidad social o nuestra reflexión sobre la sociedad, lo que nos lleva a decir finalmente que, la sociedad es una sociedad como lenguaje.

De aquí, que coincida con Albrecht Wellmer, cuando señala que, una de las pretensiones de Habermas, "...no es la mis

teriosa transmutación de los fenómenos sociales de la dominación, la explotación y la represión en realidades meramente lingüísticas, sino más bien su presentación como formas de comunicación distorsionadas que habría que superar en orden a hacer posible una auténtica comunidad de seres humanos". (47)

Por otro lado, uno de los planteamientos más original del tratamiento habermasiano es en cuanto a su propuesta de encontrar a la pragmática, tanto la crítica de la instrumentalización de la comunicación, que puede ser desnaturalizada y puesta al servicio de la manipulación ideológica, cuanto la determinación de las condiciones ideales que han de hacerla posible en plenitud. El uso más alto que los hombres pueden hacer del logos -esto es, del lenguaje, pero también de la razón- es el que se destina a ejercitar entre ellos la discusión con el fin de lograr en cada caso a algún acuerdo acerca de lo que les sea dado a comportar o hacer o lo como se hayan de comportar, esto es, acerca de las creencias y las normas por las cuales regirse. De ahí el hacer del habermasiano en el papel de la razón como diálogo, más que como monólogo, a la hora de fundamentar la ciencia o la ética. Pero, para que un acuerdo semejante se haga acreditable con el calificativo de "racional", no basta simplemente con que se dé de hecho, pues en efecto, tal acuerdo no sólo podría ser coercitivamente impuesto deformado a esta última. Lo que nos lleva a preguntarnos ¿qué es lo que distingue a los acuerdos racionales fundados de los que no lo son? La clave de esta cuestión radica en la célebre caracterización habermasiana de la situación ideal del diálogo", anticipada según Habermas en to

do acto lingüístico y singularmente en el discurso, a la vez que constitutiva de este último. Pues, en efecto, tal situación habría de hallarse presupuesta, en el doble sentido de ser participada en el acto de hablar y de constituirlo, por quienquiera que participe en el contexto del discurso con el ánimo de emprender una discusión racional, esto es, en la que cada cual aporte las razones que crea más apropiadas en defensa de sus posiciones (opiniones científicas, convicciones morales y, en definitiva intereses) y las someta al juicio crítico de los demás, así como a la competición con las razones de estos últimos, sin que en semejante tarea cooperativa intervenga ni pueda intervenir otra coacción que la del argumento (lo que habría de garantizar que, en el curso de dicha discusión, sólo se acabarían abriendo paso aquellas intereses que merecieran ser considerados generalizables). Se trataría, a saber, de aquella situación en la que todas las partes dialogantes podrían por igual argumentar y todo podría ser argumentado, o, por decirlo en dos palabras, aquella situación en que la razón gobierne el mundo.

Habermas al sostener que sólo la presuposición de la situación ideal del diálogo habría de permitirnos distinguir un acuerdo racional de otro forzado, al parecer dejaría la interrogante de si habremos de conformarnos con erigirla en un criterio de distinción cuasi-trascendental o convertirla en una meta real a conseguir con nuestro esfuerzo, introduciendo por así decirlo lo trascendental en la historia, en cuyo caso muy probablemente la razón no baste y se precise de algo más que el diálogo.

CITAS TEXTUALES

(1) Habermas	"La ciencia y la tecnología como ideología"	pag. 345/46
(2) Habermas	"Conocimiento e interés"	pag. 62
(3)		pag. 66
(4) Habermas	"La reconstrucción del materialismo"	pag. 142 (G)
(5) Habermas	"Conocimiento e interés"	pag. 62
(6)		pag 62
(7)		pag 66
(8)		pag 199
(9)		pag 200
(10) Habermas	"La reconstrucción del materialismo"	pag. 82
(11) Habermas	"Conocimiento e Interés"	pag 198
(12)		pag 198/99
(13) Habermas	"La reconstrucción del materialismo"	pag 199 (F)
(14) Habermas	"Conocimiento e interés"	pag, 201
(15) Habermas	"La reconstrucción del materialismo"	pag 14
(16)		pag 200
(17)		pag 200/01
(18) Habermas	"Conocimiento e Interés"	pag 212
(19)		pag 212
(20) Bernstein	"La reestructuración de la teoría social y política"	pag 262
(21) Habermas	"Conocimiento e Interés"	pag. (B)
(22)		pag 310
(23)		pag 310
(24)		pag 310

(25)		pag 310
(26)		pag 312
(27)		pag 312
(28)		pag 314
(29)		pag 314
(30)		pag 313
(31)		pag 315
(32)		pag 316
(33)		pag 323/324
(34)	Habermas "La reconstrucción del materialismo"	pag 307/308
(35)	Habermas "Conocimiento e Interés"	pag 317
(36)	Habermas "Conciencia moral y acción comunicativa"	pag 163
(37)	Habermas "La reconstrucción del materialismo"	pag 109
(38)		pag 252/53
(39)	Habermas "Conocimiento e Interés"	pag 310/314
(40)	Habermas "La reconstrucción del materialismo"	pag 261
(41)	Habermas "Conocimiento e Interés"	pag 322/23
(42)		pag 316/17
(43)	Habermas "La reconstrucción del materialismo"	pag 82/3
(44)		pag. 80
(45)		pag II3/II4

BIBLIOGRAFIA

- ERNESTIN R, J, La reconstrucción de la teoría social y política
F.C.E.
Mex. 1986
- Donolo La cultura del 900
cap. sociología, economía, derecho, historia
Vol. 4
Edt, siglo XXI
Mexico. 1985
- HABERMAS J, Conocimiento e Interés
Edt. Taurus
Madrid 1986
- Perfiles filosóficos y políticos
Edt. Taurus
Madrid 1986
- Ciencia y tecnología como ideología
Edt. Tecnos
Madrid 1986
- La reconstrucción del materialismo
Edt. Taurus
Madrid 1986
- Conciencia moral y acción comunicativa
Edt. Península
Barcelona 1980