

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

RACIONALIDAD PRÁCTICA Y DOMINACIÓN CULTURAL

Tesis

para obtener el grado de

Doctora en Filosofía

presenta

Gabriela Kraemer Bayer

Directora de la tesis

Dra. Mariflor Aguilar Rivero

1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 esta 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.

TITULO DE LA TESIS:

Racionalidad práctica y dominación cultural

GRADO Y NOMBRE DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:

Dra. Mariflor Aguilar Rivero

INSTITUCION DE ADSCRIPCION DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

RESUMEN DE LA TESIS: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina en 25 renglones a un espacio como máximo, sin salir del extensión de este cuadro.

Aún reconociendo las ventajas de la racionalidad discursiva frente a otras formas de fundamentación de la razón y por sus positivas implicaciones políticas, se detectan dificultades cuando se aplica a la justificación de las normas que deben regir las relaciones con pueblos sometidos y culturalmente diferenciados en cuanto a aspectos que afectan la concepción de la racionalidad como el tiempo, la persona, el mal, el poder.

Se coincide con Jürgen Habermas en la necesidad de abordar el tema de la racionalidad simultáneamente en tres planos: el de la acción racional, el de la significatividad del lenguaje y el de la interpretación de la modernidad, pero se critica su tratamiento sobre todo en este último plano. Una interpretación del origen de la modernidad tendría que reconocer un posible vínculo entre el desarrollo de la "razón" y la dominación de pueblos con culturas radicalmente diferentes. Esta crítica obliga a una revisión de los otros dos planos: lenguaje y acción. Ello se aborda con el apoyo de la teoría de la pluralidad de los discursos y de la acción como texto de Paul Ricoeur.

El trabajo concluye que los problemas encontrados en la teoría discursiva de Habermas podrían evitarse, sin recurrir a un relativismo autocontradictorio, si se concibiera la justificación racional basada en un proceso de aprendizaje de todas las culturas que las relaciones de dominación aún no han hecho posible, en vez de pretender señalar un fundamento ya dado o generado en el pasado que contribuye a ocultar esas relaciones de dominación y a continuarlas. Ello implicaría 1) Tomar en serio la posibilidad de aprender de todas las culturas, entendiendo el aprendizaje como asimétrico y basado en la riqueza de formas de comunicación humana. 2) Una interpretación del pasado en la que se reconoce una deuda de la modernidad con los pueblos herederos de una historia de exterminio y explotación. 3) Un presente en el que la acción ético-política hacia los pueblos con una cultura diferente a la dominante esté orientada a facilitar un proceso de aprendizaje de todas las culturas.

LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA QUEDARA SUSPENDIDO EL TRAMITE DEL EXAMEN.

FECHA DE SOLICITUD _____


FIRMA DEL ALUMNO

Acompaño los siguientes documentos:

- Nombramiento del jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del jurado.
- Copia de la última revisión de estudios

Abstract

Even if we acknowledge the advantages discursive rationality has over other forms of grounding reason, and its positive political implications, certain difficulties may be observed when it is applied to the justification of norms that regulate the relations with dominated people that own differentiated cultural items that affect important aspects of rationality, such as the notions of time, person, evil and power.

Assuming Habermas's necessity to approach the theme of rationality in three simultaneous aspects: the rational action, the meaning of language and the interpretation of modernity; this last aspect is subject to a critic. on the basis that the development of modernity has to recognize the possible link between the development of "reason" and the domination of people who have radical different cultural backgrounds. This critic requires that the two other aspects, should be revised. The latter is fulfilled with the aid of the two Ricoeur's theories; discourse plurality theory and his action as text one.

The thesis concludes that the problems found in Habermas's discursive theory could be overcome, without recurring to a selfcontradicting relativism, if we conceive rational justification as grounded in a multicultural learning process --that has not been yet achieved on account of the dominion relations-; instead of pretending to point out a given or a past generated ground, that contributes to cover up and continue those dominion relations. This would require 1) to consider seriously the possibility to learn from every culture, conceiving this learning as asymmetrical, and taking in to account the richness of every form of human communication. 2) An interpretation of the past that recognizes the debt modernity has with people who are heirs of a history of exploitation and extermination. 3) A present in which ethical political actions towards people who have a different culture compared with the dominant one, are oriented to facilitate a multicultural learning process.

a Atahualpa

Aprovecho este espacio para agradecer a la Dra. Mariflor Aguilar su asesoría amable y respetuosa y a todos aquellos que en algún momento del proceso de elaboración de esta tesis tuvieron la paciencia de comentar mis avances. Gracias a las múltiples sugerencias y críticas, las primeras ideas pudieron desarrollarse y concretarse en el documento final. Entre ellos están: el Dr. Enrique Dussel, El Dr. Alejandro Tomasini, el Dr. Pereda, la Dra. María Herrera, el Dr. Mauricio Beuchot, el Dr. Ambrosio Velasco, el Dr. Raúl Alcalá, la Dra. Lilián Alvarez, el Dr. Samuel Ariarán y el Dr. Enrique Serrano. Desde luego, lo que en esta tesis se afirma es únicamente responsabilidad mía.

INDICE

Página

INTRODUCCION.....	1
1. INTERES DE JURGEN HABERMAS EN LA TEORIA CRITICA.....	9
1.1. <u>Contra el positivismo en ciencias sociales</u>	10
2. CONTRA LAS IMPLICACIONES RELATIVISTAS DE LA HERMENEUTICA	21
2.1. <u>Teoría de la acción comunicativa</u>	22
2.2. <u>Relación entre significado y validez, una teoría pragmática universal</u>	26
2.3. <u>Modernidad como resultado de un proceso de racionalización</u>	32
2.3.1. <u>Psicología evolutiva de Jean-Piaget</u>	33
2.3.2. <u>Proceso de racionalización de las imágenes del mundo en Max Weber</u>	35
2.3.3. <u>La modernidad como resultado de un proceso de racionalización(Habermas)</u> <u>frente a la racionalización de las imágenes religiosas del mundo(Weber)</u>	38
2.4. <u>El proyecto de democracia participativa de Habermas</u>	39
2.4.1. <u>Ética y moral discursiva y su relación con el tema de la legitimidad</u> <u>del poder político</u>	40
2.4.2. <u>Ética y moral discursiva</u>	44
2.4.3. <u>El sistema de derecho</u>	48
2.4.4. <u>El Estado de derecho democrático</u>	51
3. CRITICA A LA HIPOTESIS EVOLUTIVA DE HABERMAS	55
3.1. <u>Acerca de la posibilidad de probar la teoría</u>	56
3.2. <u>¿Es la teoría evolutiva de Habermas una ideología?</u>	59
3.3. <u>¿Debemos querer probar la hipótesis evolutiva planteada por Habermas</u> ...	62
4. UNA TESIS ALTERNATIVA: LA RACIONALIDAD DE LA TRADICION.....	68
4.1. <u>Alasdair MacIntyre</u>	68
4.1.1. <u>El fracaso del proyecto ilustrado</u>	68
4.1.2. <u>Concepciones rivales de razón y justicia</u>	70
4.1.3. <u>La racionalidad de la tradición</u>	71
4.1.4. <u>Traducibilidad</u>	73
4.2. <u>Discusión acerca del tema del aprendizaje</u>	75
4.2.1. <u>El debate Winch-MacIntyre</u>	76
4.2.2. <u>Universalismo o relativismo</u>	80

5. CRITICA A LA PRAGMATICA UNIVERSAL DE HABERMAS MEDIANTE LA TEORIA DE LA PLURALIDAD DE LOS DISCURSOS DE PAUL RICOEUR	83
5.1. La metáfora, teoría de la sustitución-desviación y su vínculo con una filosofía nominal, atomista, denotativa o estructuralista del lenguaje.....	84
5.2. La metáfora discurso poético: una teoría de la pluralidad de los discursos. Intersección, interanimación del discurso poético y especulativo	99
5.2.1. <u>La metáfora como forma constitutiva del lenguaje.....</u>	100
5.2.2. <u>El modo como opera la metáfora en el lenguaje.....</u>	101
5.2.3. <u>La referencia desdoblada.....</u>	104
5.2.4. <u>La verdad metafórica.....</u>	107
5.2.5. <u>La pluralidad de los discursos e intersección entre el discurso poético y especulativo.....</u>	107
5.3. ¿Qué aportan las reflexiones de Ricoeur acerca de la metáfora y la pluralidad de los discursos y sus intersecciones al problema de las relaciones entre culturas?	109
5.4. Lenguaje simbólico y mítico.....	111
6. LAS MEDIACIONES DE LA ACCION EN PAUL RICOEUR.....	116
6.1. Las competencias supuestas en la acción	123
6.1.1. <u>La estructura semántica y pragmática de la acción.....</u>	123
6.1.2. <u>Los recursos simbólicos del campo práctico.....</u>	131
6.1.2.1. <u>Los símbolos y mitos del mal de la tradición hebrea, griego y cristiana</u>	131
6.1.2.2. <u>Una teoría de la imaginación.....</u>	137
6.1.3. <u>La estructura temporal de la acción</u>	139
6.2. La configuración y refiguración narrativa.....	141
6.2.1. <u>Configuración narrativa</u>	141
6.2.2. <u>Las aporías del tiempo en la filosofía.....</u>	143
6.2.3. <u>Poética del tiempo</u>	149
6.2.4. <u>La identidad narrativa.....</u>	154
6.2.5. <u>Tiempo, identidad y diversidad de mediaciones culturales.....</u>	155
6.2.6. <u>Relación entre ética y moral.....</u>	157
6.2.7. <u>La unidad del tiempo.....</u>	164
6.2.8. <u>La inescrutabilidad del tiempo.....</u>	169
7. EL PROYECTO ETICO-POLITICO DE HABERMAS Y RICOEUR; UNA PROPUESTA DE INTEGRACION	170
7.1. Aprendizaje.....	177
7.2. Deuda con el pasado	181
7.3. Responsabilidad con el futuro	182
BIBLIOGRAFIA.....	191

INTRODUCCION

*Feliz el que no insiste en tener razón, porque
nadie la tiene o todos la tienen.*

(...)

*Piensa que los otros son justos o lo serán, y si
no es así, no es tuyo el error.*

(...)

La puerta es la que elige, no el hombre.

(...)

*Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre
la arena, pero nuestro deber es edificar como si
fuera piedra la arena...*

Jorge Luis Borges, Fragmentos de un evangelio apócrifo

El problema

Los movimientos por la defensa de los derechos de grupos étnico-culturales; de pueblos indígenas sometidos, al interior de Estados nacionales independientes, a un régimen político, jurídico y cultural con el que no se identifican plenamente, se han incrementado en los últimos años en todo el mundo y son un tema de debate nacional en México.

Este tipo de movimientos sociales ha dado origen a estudios de diferente índole: Por un lado, aquellos orientados a explicar su origen social y su ubicación histórica, así como aventurar predicciones acerca de su futuro.¹ Por otra parte, gracias a las movilizaciones y presión de organizaciones indígenas, simpatizantes y grupos de apoyo, en los instrumentos internacionales acerca de los derechos humanos se ha tratado cada vez con mayor cuidado el tema de los derechos de los pueblos indígenas.² A su vez, para el derecho mexicano y para el de otros países con población indígena, las demandas de los movimientos étnicos representan un reto de imaginación jurídica. El racismo en su sentido amplio, como discriminación de grupos raciales, sociales, culturales étnicos o religiosos es un problema difícil para la legislación liberal porque no respeta los límites entre lo público y lo privado. Por otra parte, la demanda de derechos colectivos de los indígenas desafía la estructura del derecho y de la moral occidental basada en la libertad y autonomía individual. La demanda de autodeterminación al interior de un Estado nacional hace complicada y ambigua la apelación al derecho de autodeterminación de los pueblos señalado en los dos Pactos Internacionales sobre Derechos Humanos. De igual manera, la exigencia de autonomía de los pueblos indígenas representa también un desafío para la noción de soberanía

¹ Entre este tipo de trabajos destacan los de Eric Hobsbawm y Ernest Gellner.

² Los documentos más recientes sobre el tema son el CONVENIO 169 de la OIT de 1989, que México ya ha ratificado. La DECLARACION UNIVERSAL SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS, Proyecto presentado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas y el BORRADOR DE CONSULTA DE LA DECLARACION INTERAMERICANA SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en septiembre de 1995 a fin de consultar su texto con los Gobiernos de los países miembros, organizaciones indígenas e interesadas, y expertos. En base a sus respuestas la CIDH preparará su propuesta definitiva. Acerca de documentos anteriores y su origen puede consultarse Natan Lerner(1990), Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminaciones, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1991.

nacional. Todo esto genera complicados problemas jurídicos que tienen que abordarse con imaginación y creatividad.

Un tema diferente aunque muy relacionado si se consideran las relaciones entre moral y derecho y entre éste y política³, es el relativo a la razón práctica; la defensa de la universalidad de la razón frente a la diversidad cultural.⁴ En esta temática han incidido desde los años sesenta representantes de diversas disciplinas, dando posteriormente origen al debate entre comunitaristas y universalistas.⁵ Me parece que en este debate no se tomó adecuadamente en cuenta el hecho de la dominación cultural. Me propongo abordar el tema de la razón práctica considerando desde el principio la dominación cultural sobre los grupos étnico-culturales y la dominación política sobre muchos pueblos indígenas al interior de Estados-nacionales independientes como parte intrínseca del problema. Se trata de reflexionar, no acerca de la razón frente al contraste cultural en sí, sino frente al contraste cultural surgido y mantenido en medio de relaciones de dominación. ¿Dada la historia de exterminio y dominación sobre pueblos con culturas diferentes a las que dieron origen a la filosofía occidental; dada la subsistencia de la dominación cultural, racismo y etnocentrismo, cómo puede distinguirse entre razón y dominación? ¿No estarán los discursos acerca de la razón, la justicia, la legitimidad del Estado democrático e incluso los que proclaman los derechos fundamentales del hombre orientados a ocultar una mecánica más sutil del poder?

Desde el momento en que tomamos conciencia de la existencia de pueblos que resuelven sus conflictos y se rigen por otros valores, normas e instituciones, la confianza en las nuestras queda rota y sólo puede recuperarse en un proceso de intercambio con los otros, los que reconocemos como diferentes. Si en vez de intercambio, las movilizaciones indígenas demuestran la existencia de dominación y despojo, la sospecha de que nuestro sistema institucional pudiera no ser tan racional como se pretende es difícil de acallar. Esta investigación se guía por la sospecha de que las demandas de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas sometidos durante cientos de años a una cultura dominante, tocan los fundamentos de la razón práctica, atañen a los fundamentos morales de nuestras instituciones.

La justificación de esta sospecha me obliga a enfrentar dos tareas: Primero habrá que repasar el camino recorrido por la crisis de la razón que permite legitimar las normas éticas, de justicia, así como en última instancia también las normas legales. En un segundo momento explicaré en qué sentido deberíamos reorientar nuestras relaciones con la diversidad de tradiciones culturales para que pudieran contribuir a recuperar de un modo nuevo la confianza en criterios racionales para la acción.

³ El que existan relaciones entre moral, derecho y política, no quiere decir que no deba mantenerse la diferencia conceptual, sin la que no sería posible una crítica moral al derecho, ni una crítica legal a la política. Ver Francisco Laporta, Entre el derecho y la moral. Fontamara, México 1993.

⁴ Aun que algunas de las participaciones en esta temática abordaron el problema desde el punto de vista de la razón en general, por ejemplo Peter Winch, me parece que las discusiones más importantes actualmente se refieren a la razón práctica. Me limitaré a esta última con el fin de facilitar la exposición y delimitar el trabajo.

⁵ Sobre este debate se puede leer, a Carlos Thiebaut, Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas la programa moderno) Centro de Estudios Constitucionales. Colección: El derecho y la justicia, Madrid 1993 y Seyla Benhabib y Fred Dallmayr (Editores), The Communicative Ethics Controversy, MIT Press, Massachusetts 1990.

Modelos de fundamentación de la razón práctica

En cuanto al primer punto, la pregunta que surge en seguida es: ¿No debemos confiar en un fundamento de la razón independiente de su encarnación cultural, razón que serviría de medida incuestionable de validez de normas e instituciones?

Hay tres formas diferentes de fundamentar la razón: Primero recurriendo a alguna verdad autoevidente de la que se deducirían todas las demás. Las normas morales suelen justificarse de este modo recurriendo a alguna característica supuestamente universal de la naturaleza humana, de la sociedad o de la historia.⁶

Si la fundamentación esencialista no convence, la segunda alternativa puede ser un procedimiento; reglas formales mediante las que se alcanzaría con seguridad el conocimiento o la racionalidad práctica. Esta vía de justificación de la razón fue iniciada por Kant y supone un sujeto autónomo capaz de remontarse por encima de las determinaciones que le dieron origen (inclinaciones, educación, lengua, costumbres); un sujeto capaz de seguir libremente las reglas de la razón.

Pero la persona humana está inevitablemente inmersa en una contradicción: la de ser al mismo tiempo un individuo entre otros, tan perecedero como cualquier hierba frente a la durabilidad de los astros y que como tal depende de una lengua, una tradición cultural, un entorno económico y social; y el centro de su mundo, el sujeto de sus acciones. Cada cultura enfrenta esta contradicción de modo diverso y el supuesto de la autonomía perfecta no es más que un modo bastante contraintuitivo -y peculiar en el contexto de las culturas del mundo- de hacerlo.

Ante el fracaso de las anteriores vías de fundamentación de la razón queda aún una tercera: las diversas variantes del evolucionismo. Si resulta que lo que creíamos la esencia de la naturaleza humana o la única forma de llegar al conocimiento y al obrar recto no es compartido por todos los pueblos, entonces ellos deben ser primitivos y habrá que explicar cómo se pasa de ese estado a otro civilizado, moderno o desarrollado.

Jürgen Habermas aborda el tema de la razón a partir de una teoría generativa y evolutiva. Busca explicar la génesis de los sujetos capaces de actuar racionalmente. De acuerdo con este autor, dado que los intentos de fundamentación sustancialista y trascendentales puros han fracasado, la posibilidad de fundamentación de la racionalidad, tanto cognitivo-instrumental como práctico-moral, debe buscarse en una teoría reconstructiva, capaz de destacar aspectos internos de las evoluciones sociales que pudieran interpretarse como un proceso de racionalización.

⁶ Por esta vía se han llegado a conclusiones terriblemente racistas. Así Hegel habla de los africanos como hombres en bruto, fáciles de fanatizar. "El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso, que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destruirlo todo (...) Africa (...) no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos Africa, para no mencionarla ya más. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf (1980), en Sämtliche Werke, de J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, pp 231-234. Citado por Enrique Dussel, 1492, El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad, Nueva Utopía, Madrid 1992, cap. 1.

Habermas no es el único que emprende la vía evolucionista, también la teoría marxista y las teorías sistémicas de la evolución social recurren a este marco explicativo. Las teorías sistémicas no permiten alternativa alguna al problema que estoy planteando porque se trata de una evolución objetiva, sin sujeto. La idea de dominación no cabe en una teoría que expulsa a los sujetos de la acción. Por esto habrá que partir de la tradición de la teoría crítica, a la que pertenece la vertiente humanista del marxismo y la teoría discursiva de Habermas. Este último ha cuestionado algunos aspectos fundamentales de las teorías de sus antecesores, por lo que abordar el tema a partir de la obra de Habermas ahorra algunos rodeos por la filosofía de la conciencia.

La ventaja de la teoría de la razón comunicativa de Habermas, es que, a diferencia de las teorías sustantivas o transcendentales puras, toca el tema de la diversidad cultural tanto a nivel diacrónico como sincrónico; tanto como un problema histórico, como en relación con las diferencias culturales en el presente. Además, Habermas confronta sus tesis con las de los defensores del relativismo cultural y del comunitarismo. Todo esto me permite más fácilmente hacer visible un problema que en otras teorías permanece oculto, aunque podría mostrarse también en ellas.

En el cuerpo de la tesis me detendré a criticar ampliamente la tesis evolucionista de Jürgen Habermas porque su teoría de democracia participativa parece adecuada para justificar un proyecto pluriétnico y multicultural, pero al apoyarse en una teoría evolutiva el proyecto resulta contradictorio. Independientemente de las dificultades para sustentar la evolución estructural de la capacidad cognitiva, el problema principal radica en la imposibilidad de diferenciar entre razón y dominación. Si los procedimientos que asegurarían la racionalidad de las normas sólo pueden emplearse en toda su amplitud en las sociedades que son cultural, social y políticamente idénticas a las modernas occidentales, ¿cómo puede diferenciarse la fundamentación de la razón, de la justificación de la dominación sobre los pueblos con una cultura e instituciones diferentes?

¿Y si las normas que considerábamos racionales no lo fueran frente a otros pueblos, no podrían ser también irracionales para nosotros? La posibilidad misma de esta duda convierte la racionalidad que suponemos en la base de un Estado de derecho; de sus instituciones y normas, y la legitimidad que por ello les otorgamos, en algo hipotético; en algo que, frente a las costumbres diferentes de otros pueblos, hay que poner a prueba.

Si se critica la teoría de la modernidad como resultado de un proceso de racionalización, los otros dos aspectos de la teoría discursiva del mencionado autor: -su teoría de la acción como esencialmente orientada al entendimiento y la pragmática del lenguaje que considera universal- tienen que revisarse también. Habermas, con toda razón, considera inevitable tratar, junto con este tema empírico de la modernidad como resultado de un proceso de racionalización, otros dos, a saber: Por un lado será necesario contar con una teoría de la acción que señale los aspectos susceptibles de racionalización y por otro, se requiere una teoría de la comprensión que explique la relación entre significado y validez. Ninguna justificación procedimental de la razón puede evitar tratar estos tres temas. Aunque se critique el modo en que Habermas los aborda con la ayuda de algunas reflexiones de Paul Ricoeur, la propuesta que aquí se esboza, tendrá que considerarlos igualmente.

Ricoeur se considera así mismo un filósofo de la sistematicidad quebrada; interesado en mostrar los límites del discurso conceptual y comprometido con llevar hasta sus últimas consecuencias el principio hermenéutico de la predeterminación de toda comprensión. Muchos de sus trabajos proporcionan respuestas casi directas a las dudas que suscita la teoría habermasiana. Entre otros, sus trabajos sobre la metáfora y el lenguaje simbólico representan una prueba adecuada para mostrar los límites de la pragmática del lenguaje de Habermas.

Esta pragmática no abarca todas las formas de comprender y aprender porque se refiere únicamente al lenguaje conceptual. Los actos de habla que comúnmente se emplean en el lenguaje poético y religioso no se emplean en la reconstrucción de la base universal de validez del habla porque se consideran traducibles, sin pérdida de significado, a actos de habla típicos del lenguaje conceptual. La confrontación de la teoría del lenguaje de Habermas con la de Ricoeur acerca de la pluralidad de los discursos me permite, no sólo poner en duda esta posibilidad, sino también aportar elementos para que resulten imaginables y plausibles otras formas de referirse al mundo de la convivencia humana y de sus cosas. Si se comprende que el discurso conceptual no agota nuestras capacidades de conocer y aprender, el camino estará preparado para aceptar la posibilidad, en principio, de alternativas a la modernidad occidental igualmente valiosas. A esta posibilidad contribuye también una característica especialmente importante de la comprensión humana, que la forma de operar de la metáfora evidencia: no hay una oposición entre descubrimiento e invención, creación y revelación, ficción y redescrpción. La metáfora es una forma básica del lenguaje que asegura su desarrollo. Si debemos comprender con un lenguaje inevitablemente metafórico, conocer será al mismo tiempo descubrir e inventar, por lo que no estamos obligados a elegir entre la verdad unívoca y la irracionalidad. Si comprender es descubrir e inventar, además de soluciones equivocadas puede haber más de una adecuada.

El lenguaje simbólico, al igual que el metafórico, permite, según el análisis de Ricoeur, decir algo que no puede ser traducido completamente a un lenguaje conceptual. Mediante su persistencia y capacidad de resignificación, el símbolo vincula nuestra comprensión a formas arcaicas, en algunas ocasiones reprimidas, de relación con el mundo. Los símbolos y mitos abren mundos posibles y posibles formas de orientarse en ellos; mundos en los que pudiéramos o no querer vivir.

Así como criticaremos la pragmática de Habermas por su recorte artificial del lenguaje, su teoría de la acción será cuestionada en el mismo sentido. Con el apoyo de varias obras de Ricoeur que contribuyen a una teoría de la acción entendida como un texto, podemos ver las acciones contingentes y únicas, vinculadas entre sí gracias a mediaciones culturales, de manera que nos resulten comprensibles y puedan orientar la acción posterior. Mediaciones que a través de variados recursos (la estructura del lenguaje, la red conceptual de la acción, los recursos simbólicos y los géneros discursivos) operan en diversos ámbitos (de la identidad, de la ética, el institucional y el político). Al analizar, la manera en que operan estas mediaciones culturales descubrimos que la argumentación racional, tal como la describe Habermas, es una mediación muy peculiar que se basa en tres ficciones: una relativa a la adscripción de la acción a un agente; otra relativa a la autonomía del sujeto y una última en relación al tiempo en que se realiza la acción.

Todo ello nos lleva a observar que la teoría discursiva de Habermas no puede ser la medida de todo aprendizaje posible, ni su teoría de la acción comunicativa un modelo adecuado para la acción racional en general, si por acción racional se entiende aquella basada en un saber.

Una alternativa

Sostendré que los problemas que encontramos en la teoría discursiva de Habermas podrían evitarse sin recurrir a un relativismo autocontradictorio, si se concibiera la justificación racional basada en un proceso de aprendizaje de todas las culturas que las relaciones de dominación no han hecho posible aún, en vez de pretender señalar un fundamento ya dado o generado en el pasado que contribuye a ocultar esas relaciones de dominación y a continuarlas. Ello implicaría: 1) Tomar en serio la posibilidad de aprender de todas las culturas, entendiendo el aprendizaje como asimétrico y basado en toda la riqueza de formas de comunicación humana, en vez de reducir la medida de todo aprendizaje al que pueda expresarse en un lenguaje conceptual unívoco. 2) Una interpretación del pasado en la que se reconoce un vínculo entre desarrollo de la "razón" y dominación. 3) Un presente en el que la acción ético-política en relación con los pueblos herederos de una historia de exterminio y explotación y una cultura diferente a la dominante esté orientada a facilitar un proceso de aprendizaje de todas las culturas.

De esta manera la razón práctica no estaría basada en un fundamento esencialista, ni trascendental puro, ni en una génesis histórica ocurrida en el pasado; estaría basada en una idea límite y directriz al mismo tiempo: la humanidad como aprendizaje de todas las culturas gracias a la creación de las condiciones éticas, jurídicas y políticas que evitarían la dominación cultural.

Estructura del trabajo

Lo que dije hasta aquí es lo que quiero demostrar al lector, pero ¿cómo lograrlo? Mi estrategia consiste en suponer que las teorías sustancialistas y trascendentales puras han sido ampliamente cuestionadas. La teoría de la razón discursiva de Habermas pretende ser una alternativa frente a una teoría trascendental pura como la de Kant, una teoría sustantiva de la historia como la de Hegel y ante el relativismo por el que se cuestiona a las teorías comunitaristas o neoaristotélicas.

Además, este autor ha logrado gran prestigio porque aporta una justificación racional de la democracia participativa. Mientras la mayor parte de la teoría política trata la democracia como un hecho empírico, Habermas aporta una teoría en la que puede apoyarse la crítica a las formas de autoritarismo disfrazado que imperan en los Estados que se autodenominan democráticos. Un fundamento racional de la democracia es el recurso que requiere la sociedad civil para asegurar, mediante la crítica, que las instituciones modernas puedan mejorar respetando la diversidad de proyectos individuales y colectivos. Pero la noción de 'sociedad civil' supone un acuerdo básico acerca de ciertas ideas, imágenes, "coordenadas de mundo", estructuras simbólicas; supone un acuerdo acerca de cómo se entiende el tiempo, la persona, el origen del mal, de poder y otros. Este acuerdo no está dado cuando el proyecto democrático pretende incluir sociedades con profundas diferencias culturales. Por eso empezaré por cuestionar la teoría de la razón discursiva

de Habermas al trasluz de una diversidad cultural radical, en la que casi no hay ninguna coincidencia, donde ese punto de quiebre entre lo que nos une y lo que nos separa está colocado muy bajo, precisamente porque me interesa justificar una democracia que permita encontrar ese punto de quiebre sin violencia. Elijo ejemplos mediante los cuales se enfatiza la diferencia, por lo que podría objetarse, que de hecho la globalización económica y política propicia la homogeneización cultural y mis ejemplos son o serán pronto obsoletos. ¿Será este proceso de homogeneización fruto de un proceso de aprendizaje de la humanidad o más bien fruto de la violencia, de la dominación cultural? El reto que me planteo es una justificación de la democracia en la que esta pregunta pueda ser mantenida en su carácter de pregunta. Por eso estoy obligada a partir de una diversidad cultural lo más radical posible. Por la misma razón las nociones de cultura, comunidad cultural y lingüística, tradición o tradición cultural se usarán prácticamente como sinónimos para hablar del contraste, de la diversidad, de la diferencia⁷, más que del contenido; del contraste en cuanto a aspectos que afectan la noción de racionalidad como la concepción del tiempo, la persona, el mal, el poder.

Empezaré por presentar las primeras obras de Habermas dirigidas a justificar un proyecto de teoría crítica orientado a cuestionar el radical divorcio entre teoría y práctica que defiende el positivismo. En esta primera etapa Habermas desarrolla una teoría de la ideología entendida como distorsión sistemática de la comunicación que retomo para construir mi crítica a su obra posterior.

Una teoría que postula un vínculo entre conocimiento e interés, es una teoría que no es autosuficiente, que depende de condiciones externas al conocimiento; es una teoría que no puede separar nitidamente el esfuerzo teórico y la lucha política. Esta es al menos una posición incómoda para un pensamiento que se pretende autónomo. La crítica acaba por afectar a la propia teoría crítica. Por ello en la obra posterior, a partir de la década de los setenta, Habermas se esfuerza más en la fundamentación de una razón amplia (teórica y práctica). Ello le lleva a seguir el modelo de la psicología evolutiva para explicar la génesis de los sujetos capaces de actuar racionalmente y a proponer una pragmática universal del lenguaje y una teoría de la acción racional que considero muy restringidas. En su afán por proporcionar un fundamento seguro a la razón, "su compromiso con la razón", le impulsa a justificar inadvertidamente una más sutil forma de dominación, la dominación cultural. A estos temas dedicaré los capítulos dos y tres.

Mi propuesta pretende retomar el proyecto ético-político que subyace a la obra de Habermas, la democracia participativa. La justificación de este proyecto puede sintetizarse diciendo que la racionalidad de una afirmación, norma o acción depende de un procedimiento: el acuerdo racional. La democracia participativa es el marco político adecuado para que las decisiones socialmente importantes puedan suponerse tomadas en base a un acuerdo racional. Mi desacuerdo con Habermas radica en la manera en que describe lo que es un acuerdo racional, ya que esta descripción excluye la participación de las culturas no modernas en tanto tales y con ello hace vulnerable la supuesta universalidad de la razón discursiva que defiende. Yo justificaré la sustitución de la idea de acuerdo racional por la de procesos de aprendizaje en plural. En el capítulo cuarto presentaré las tesis de Alasdair McIntyre y de otros autores ya que aportan

⁷Cultura en un sentido más sincrónico y tradición en uno diacrónico.

conceptos y argumentos para ello, sin olvidar la crítica de que son objeto a causa de algunas consecuencias relativistas de sus reflexiones. En el capítulo quinto opondré, con el mismo fin, la teoría de la pluralidad de discursos de Paul Ricoeur a la pragmática universal de Habermas. A su teoría de la acción comunicativa opondré una teoría de la acción entendida como una texto; acción que se realiza en el tiempo y por personas. De acuerdo con Paul Ricoeur las nociones de tiempo y persona son inevitablemente aporéticas y necesitan hacerse productivas a través de mediaciones culturales (Capítulo sexto).

Para Habermas “racional” es lo que resulta de un proceso de aprendizaje. Sabemos que estamos aprendiendo si se cumplen ciertas condiciones. Estas condiciones las encuentra el autor en un supuesto contrafáctico de la comunicación: la ausencia de violencia, la libre aceptación o rechazo. Mi tesis dice que la racionalidad de normas universales depende de procesos de aprendizaje en los que participan los miembros de todas las culturas. Estos procesos de aprendizaje se basan en las mismas condiciones: el intercambio libre y sin violencia entre culturas, pero ya no mediante un juego de lenguaje específico (el lenguaje conceptual) sino mediante todos los recursos disponibles a la comunicación humana. Nuestro problema estriba en que estas condiciones ya no pueden suponerse aproximadamente dadas en la comunicación cotidiana. Más bien la comunicación ha estado y está permeada por relaciones de dominación; la comunicación entre comunidades culturales diferentes se ha generado y estructurado en la violencia. Las conclusiones que resumi más arriba y que desarrollo en el capítulo siete, están orientadas a mostrar qué podría contribuir a crear estas condiciones.

La forma en que abordo el problema que me propuse analizar, da lugar a que la respuesta al por qué deberían crearse las condiciones para un intercambio sin violencia entre culturas, dependa mucho del cómo lograrlo y esto no es algo que pueda resolverse del todo, ni siquiera principalmente en el terreno de la filosofía. Esto es, por una parte un problema de creatividad e imaginación jurídica y política y por otro y sobre todo, un asunto de un discurso distinto; de aquel que pertenece, que tiene como sujeto a los pueblos sometidos y que habla de concesiones indebidas de sus bosques y megaproyectos de desarrollo en sus territorios, de traiciones y matanzas.

I. LOS INTERESES DE JÜRGEN HABERMAS EN LA TEORIA CRITICA

El trabajo de investigación de Habermas a lo largo de más de 30 años, creo que puede ser caracterizado sin excesiva simplificación, como un esfuerzo por resolver los problemas inherentes a una teoría crítica cuyo paradigma es la teoría marxista. Esta teoría, desarrollada consecuentemente, adolece de dificultades teóricas que han llevado a los primeros investigadores de la escuela de Frankfurt, como Adorno y Horkheimer, a un callejón sin salida, en que la teoría ya sólo puede ser destructiva y le queda como única opción positiva el remitirse a la estética.

"El tipo de teoría de la sociedad que encontramos configurado por vez primera en Marx se caracteriza por el hecho de que la teoría es reflexiva en una doble perspectiva. El materialismo histórico desea ofrecer una explicación de la evolución social que es tan englobante que incluso abarca tanto el contexto de la génesis como el de la utilización de la misma teoría." ¹ Esta relación entre teoría y práctica postulada por el marxismo genera no sólo problemas epistemológicos y metodológicos, genera también problemas político-morales que se hicieron evidentes cuando la teoría fue utilizada como justificación de la práctica política en la organización de los partidos de izquierda y en el "socialismo real".

Habermas, como heredero de la escuela crítica, evitará un divorcio radical entre teoría y práctica tal como lo postularían los pensadores dentro del positivismo en ciencias sociales. Pero como investigador posterior a la Segunda Guerra Mundial estará interesado en combatir tanto el autoritarismo de ciertas corrientes marxistas al anular la diferencia entre conocimiento teórico y práctica política, como el relativismo que resulta de una radical contextualización de la teoría.

El esfuerzo por explicar sistemáticamente la relación de la teoría con la práctica, llevó a Habermas a una lucha en dos frentes: por un lado contra las pretensiones excesivas del cientificismo; y por otro contra las implicaciones relativistas de la hermenéutica, la fenomenología y la teoría del lenguaje, en las ciencias sociales. Aunque la obra de Habermas está desde el principio orientada a ambos frentes, se puede decir que hay un mayor énfasis contra el positivismo en las obras de los años sesenta. Posteriormente la insistencia en este tema fue menor. Este tipo de crítica ha sido realizada a profundidad por otros autores como Kuhn, Lakatos y Feyerabend, desde el punto de vista de la historia de la ciencia; y por parte del último Wittgenstein y sus seguidores como una crítica desde dentro, en los mismos términos del positivismo lógico, por nombrar sólo las críticas más sobresalientes. Algunas de estas críticas son (en un sentido sobre el que volveré más adelante) más radicales que las de Habermas. En cambio, se han multiplicado las manifestaciones relativistas en ciencias sociales, por lo que el esfuerzo de Habermas se ha centrado, en los escritos últimos, a demostrar el carácter universal de la teoría crítica. El programa más reciente se ha alejado algo del interés original de vincular teoría y praxis. Según me parece, este desarrollo de la teoría crítica tiene algo de esa

¹Jürgen Habermas(1963), Teoría y praxis, Estudios de filosofía social, "Introducción a la nueva edición", Tecnos, Madrid 1987. p. 13.

objetivización de la ciencia social que Habermas consideraba ideológica. Sobre este punto volveré después.

1.1. Contra el positivismo en ciencias sociales

Herbert Marcuse había llamado la atención de que en " las sociedades capitalistas industriales avanzadas el dominio tiende a perder su carácter explotador y opresor y a tornarse "racional", sin que por ello desaparezca el domino político".² El aumento de las fuerzas productivas y el desarrollo científico y tecnológico se convierten en fuente de legitimación de un Estado tecnocrático. "La "racionalidad" en el sentido de Max Weber muestra aquí su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pudiera quedar desenmascarada la represión objetivamente superflua propia de formas de producción históricamente caducas, sino que es al mismo tiempo un criterio apologético en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas como un marco institucional funcionalmente necesario."³ La ficción de la formación consensuada de la voluntad política, orientada contra el dominio, fue institucionalizada en el sistema político del Estado de derecho, o Estado democrático liberal. La imagen de los hombres en un estado natural originario realizando un contrato en el que ceden su soberanía al Estado sirvió como base para la crítica de los Estados absolutistas y para la justificación de las democracias liberales. Pero con la aplicación de la ciencia y la técnica a la planificación social y con la manipulación de las masas despolitizadas por los medios masivos de comunicación, la ficción democrática liberal queda convertida en un elemento regulador de una sociedad comprendida como sistema autoregulado. Se sugiere así la posibilidad de que el hombre quedara integrado a su propio aparato técnico, supeditado a los sistemas económico y burocrático. Claro que un sistema político tecnocrático, desvinculado de los intereses cotidianos de los actores sociales, tiene dificultades para generar la motivación necesaria para la participación en un sistema sólo en apariencia democrático.

El positivismo en ciencia social equivale a la renuncia de los elementos normativos de la tradición clásica en política. Para Aristóteles la política estaba unida a la doctrina de la vida buena, la ética. En cambio las ciencias sociales, que después de la controversia ciencias del espíritu vs. ciencias de la naturaleza pretendieron asemejarse a las últimas, se apoyaron en la estricta separación entre hechos y valores; los valores no eran científicamente decidibles. De este modo la política, o bien queda al margen de la razón (voluntarismo) o bien queda convertida en razón tecnocrática. Con ello la idea liberal de una racionalización del poder mediante la discusión pública desaparece, o como en la teoría de sistemas, queda convertida en un mecanismo de manipulación que sirve para estabilizar el sistema. Pero la lucha positivista contra la confusión entre hechos y valores y por la objetividad de la ciencia es contradictoria. "Si todos los valores son subjetivos, si la orientación práctica en la vida cae en última instancia fuera de la justificación racional, entonces el compromiso positivista con la ciencia y la tecnología, su oposición al dogmatismo y a la ideología es también subjetivo y racionalmente injustificable (esto es dogmático). Si, por el contrario, el interés por la ilustración es en sí un

² Jürgen Habermas (1968), Ciencia y técnica como "ideología", Tecnos, Madrid 1984, p. 55.

³ Habermas (1968), Ciencia y técnica... op.cit., p. 57.

interés racional, entonces la razón aloja en sí un interés práctico y no puede ser definida de forma exhaustiva en términos de ciencia y tecnología."⁴ La ciencia positivista pretende que la única relación legítima con la práctica es la técnica, pero con ello oculta su compromiso con un interés particular. Mediante el expediente de reducir la razón a elección racional con respecto a fines, la ciencia tecnocrática oculta tras una fachada de objetividad los intereses de dominio, no sólo de la naturaleza, sino también de la sociedad, que determinan de hecho el desarrollo técnico.

Habermas problematiza una cuestión que en Marx se daba por supuesta ¿En qué se basaría una apropiación social racional del potencial técnico generado por el desarrollo de las fuerzas productivas? El control científico de los procesos naturales no exime a los hombres de decidir los conflictos entre intereses. Se tiene que poder conectar el potencial generado por las habilidades técnicas con las orientaciones prácticas. No todo lo que es técnicamente posible, es también deseable desde un punto de vista ético. Por ello hay que evitar reducir la razón a razón instrumental, la praxis a *techné*.

En Conocimiento e interés Habermas se propone recorrer la historia de reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia que inicia con la crítica de Hegel a Kant y culmina en el positivismo. Para Kant la pregunta a resolver era ¿cómo es posible el conocimiento? en tanto que la ciencia moderna, aunque sirviera de paradigma para encontrar la respuesta a la pregunta anterior, no se equipara nunca al conocimiento como tal. Para el positivismo el conocimiento es equivalente a ciencia y el problema de la posibilidad del conocimiento se reduce a la descripción del método científico. Pero una crítica a la ciencia moderna desde un punto de vista epistemológico tiene que realizarse desde una filosofía que no se equipare a teoría de la ciencia. La ciencia tiene que ser vista como sólo una de las formas posibles de conocimiento. Por otra parte, tampoco puede realizarse esta crítica mediante una filosofía que se desacredita a sí misma como ciencia; este es el caso de la fenomenología de Hegel.

Hegel mostró la circularidad de la filosofía trascendental de Kant. Para conocer nuestras facultades cognoscitivas debemos estar instalados de lleno en la práctica del conocimiento. La reflexión trascendental no puede ser un comienzo absoluto sino que depende de un movimiento de la historia. La conciencia crítica es resultado de un proceso de autoformación tanto de la especie humana como del individuo. La reflexión fenomenológica tiene que reconstruir su propia génesis.

Pero la fenomenología del Espíritu reproduce la misma circularidad que critica a Kant. "La fenomenología no representa el proceso de desarrollo del espíritu, sino la apropiación de este proceso por una conciencia que debe, en primer lugar, liberarse a sí misma de las concreciones exteriores y alcanzar el saber puro a través de la experiencia de la reflexión. Su problema consiste en que por eso mismo no puede ser ya ciencia y que, sin embargo, tiene que poder reclamar validez científica."⁵ En relación con el Espíritu Absoluto, las ciencias, sean de la naturaleza o del espíritu pueden tan sólo mostrarse como limitaciones del saber absoluto y con

⁴Thomas McCarthy (1978), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid 1992, p.25.

⁵Jürgen Habermas(1968), *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990, p. 30.

ello desacreditarse a sí mismas. Una filosofía que usurpa la legitimidad de la ciencia no podía servir para hacer frente al cientificismo.

Marx critica a Hegel el haber puesto como primero absoluto el Espíritu que es la verdad de la naturaleza. Para Marx, en cambio, la naturaleza es frente al espíritu lo primero absoluto. Pero Marx no critica el idealismo de Hegel para caer en un naturalismo. La mediación entre vida humana y naturaleza es para Marx el trabajo. Esta mediación es adaptación a una naturaleza que conserva un núcleo irreducible de exterioridad y al mismo tiempo constituye el mundo objetivo y el sujeto cognoscente y actuante. Esta resistencia de la naturaleza evita, según Habermas, que la síntesis sujeto-objeto se cierre en un absoluto, como en el caso de Hegel.

Si bien, la relación hombre naturaleza mediante la acción instrumental es invariante, vincula con necesidad trascendental nuestro conocimiento de la naturaleza al interés del posible control técnico (elemento kantiano); por otra parte, en Marx la identidad de los sujetos sociales se transforma con el alcance de su poder de control técnico. El saber producido dentro del marco de la acción instrumental se incorpora como fuerza productiva a la existencia anterior. De acuerdo con el despliegue de las fuerzas productivas se modifica por ello de igual manera la naturaleza civilizada, transformada en los procesos del trabajo, que los mismos sujetos que trabajan.⁶ Este es el elemento hegeliano en la teoría marxiana.

A pesar de que Marx retoma el movimiento de reflexión que parte de Kant evitando sus limitaciones ahistóricas e individualistas y el excesivo idealismo de Hegel, el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento.⁷ La causa, según Habermas, reside en la reducción del acto de autoproducción de la especie al trabajo. La obra de Marx, sobre todo en la medida en que se refiere a la crítica ideológica, toma en cuenta la mediación simbólica de la acción. En estos escritos Marx concibe la historia de la especie humana como trabajo y como reflexión. Pero Marx concibe la reflexión según el modelo de la producción.⁸ "Marx tiende a considerar unidimensionalmente el proceso de autoformación de la especie en términos de progreso operado exclusivamente por medio de la actividad productiva."⁹

Habermas retoma la pretensión de Kant de reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero en vez de buscarlas en el sujeto cognoscente, trata, como Marx, de mostrar las raíces que el conocimiento tiene en la vida. Su tesis central es que los puntos de vista específicos desde los que aprehendemos la realidad, las estrategias cognoscitivas generales que guían la investigación sistemática, tienen su base en la historia natural de la especie humana.¹⁰ Pero estas estrategias cognoscitivas no responden a un único interés básico como en Marx sino a dos: el interés técnico que tiene sus raíces en la reproducción de la base material de la vida por el trabajo; y el interés práctico que remite al necesario entendimiento mutuo en la

⁶Habermas (1968), op.cit. p. 44.

⁷Habermas (1968), op.cit. p. 51.

⁸Habermas (1968), op.cit. p. 53.

⁹Thomas McCarthy, La teoría Crítica de Jürgen Habermas, op.cit. p. 107.

¹⁰McCarthy, op.cit. p. 77.

vida en sociedad, a la intersubjetividad que se establece en la comunicación lingüística cotidiana. Un tercer interés, el interés por la emancipación, es el resultado del ejercicio histórico de los otros dos. Se configura "en la medida en que la fuerza represiva bajo la forma de ejercicio normativo del poder, se ubique con el tiempo en las estructuras de la comunicación deformada, esto es, se institucionalice como dominio." ¹¹

Cada uno de estos intereses es la condición de posibilidad de un tipo de ciencia, tienen un carácter cuasi-trascendental. Si se identifican y analizan mediante la reflexión pretenden el status de "trascendental". Si se conceptúan antropológico-cognoscitivamente como resultado de la historia natural tienen el status "empírico". ¹²

Las ciencias empírico-analíticas son una forma reflexiva y sistemática del aprendizaje precientífico que viene inscrito en la estructura de la acción instrumental. Se basa, contingentemente, en la organización corporal del hombre que está orientada a la acción. Pero al mismo tiempo, este sistema de acción liga nuestro conocimiento de la naturaleza, con necesidad trascendental, al interés por un posible control técnico de los procesos naturales. ¹³

Las ciencias histórico-hermenéuticas corresponden a un interés práctico anclado en la vida sociocultural que tiene raíces antropológicas tan profundas como el interés técnico. "La comprensión hermenéutica es tan sólo la forma metódicamente elaborada de esa débil reflexividad o semitransparencia en la que se desarrolla, en cualquier caso, la vida de los hombres que se comunican precientíficamente e interactúan socialmente" ¹⁴

Las ciencias críticas, como la de Marx, Freud y la filosofía crítica en la que se incluye la de Habermas, corresponden a un interés emancipatorio. Esta parte de la argumentación de Habermas nos interesa especialmente porque para Habermas, al igual que para los fines de este trabajo, es necesario explicar por qué habría que realizar una crítica, en este caso al positivismo; por qué no ser más bien dogmáticos. Es la fundamentación de este interés por la crítica la que lleva a Habermas a sostener una teoría evolutiva que pretendemos cuestionar más adelante.

Si las ciencias empírico-analíticas y las ciencias hermenéuticas están vinculadas a un interés cognoscitivo técnico o cognoscitivo práctico, que tiene su base en la historia natural de la especie, esto podría interpretarse como una reducción naturalista de la ciencia. Ello se evita con la idea hegeliana de proceso de formación de la especie que implica ya el conocimiento en ambas formas. El conocimiento no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación. Lo que guía este proceso es el interés por la emancipación.

Habermas nos muestra como Kant no puede sostener la separación entre razón teórica y práctica sin postular un interés puro de la razón, un interés por la consecución de la autonomía,

¹¹Habermas,(1971), Conocimiento e interés, "Introducción a la nueva edición" op.cit., p. 32

¹²Habermas, (1971), Introducción, op.cit. p. 31-32.

¹³ McCarthy, op.cit. p. 84.

¹⁴Habermas, Conocimiento e interés, citado por McCarthy, op.cit. p.93

que no puede explicar. La solución ante esta dificultad del trascendentalismo kantiano se encuentra en Fichte, que concibe el interés práctico por la razón como inherente a la razón misma. Para Fichte una conciencia dogmática es la que se concibe como reflejo de las cosas, como producto natural. El yo se libera del dogmatismo haciéndose transparente a sí mismo en su autoproducción. "En el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad. La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática."¹⁵ Pero, de acuerdo con Habermas y contra Fichte, esta autoconstitución del yo no debe entenderse como un acto único originario, sino como proceso. En Hegel la autorreflexión originaria de Fichte se estira y dilata en la experiencia de la reflexión a través de los estadios de la conciencia fenoménica. A diferencia de Hegel, para Habermas este no es un movimiento absoluto de la reflexión, sino un proceso que se da en las condiciones contingentes de socialización de los individuos en la interacción y en las condiciones igualmente contingentes de manejo técnico de la naturaleza.

"En la medida en que el interés de la razón por la emancipación, puesto en el proceso de formación de la especie y que penetra el movimiento de reflexión, se dirige a la realización de esas condiciones de interacción simbólicamente mediada y de la actividad instrumental, asume las formas restringidas que representan el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico."¹⁶

El vínculo entre los tres intereses y su relación con la razón teórica y práctica podría resumirse como sigue: Desde un punto de vista idealista el interés por la emancipación es inherente a la razón. Pero la razón acompaña al interés cognoscitivo práctico y al interés cognoscitivo técnico, al mismo tiempo que estos intereses fijan el sentido de la validez de los enunciados hermenéuticos y nomológicos. A su vez estos intereses tienen raíces profundas en la historia natural de la especie. Desde este punto de vista la razón es immanente al interés. Dicho de otro modo, la razón es la consecuencia del interés técnico y hermenéutico, es la consecuencia del proceso de perfeccionamiento de la manipulación técnica y de la interacción simbólica; a su vez, la razón lleva en sí el germen de la emancipación; la emancipación es el resultado de la acción racional.

Pero si esto es así, falta reconstruir la historia de la especie humana como la historia de la emancipación humana. La historia de la especie que nos presenta Hegel es para Habermas demasiado idealista. La historia de la especie en Marx tiene como eje el trabajo y la producción, pero el elemento de la interacción no está adecuadamente tratado de acuerdo al análisis habermasiano. La referencia a Freud tiene entonces un doble interés. Por un lado sirve para complementar el faltante en Marx y por otro Habermas considera al psicoanálisis como un ejemplo paradigmático de la teoría crítica. Empezaré por describir el nuevo mecanismo de autoformación de la especie que Habermas toma de Freud.

¹⁵Habermas (1968), op.cit. p. 210. El subrayado corresponde al original.

¹⁶Habermas(1968), op.cit. p. 213.

La historia de la especie puede ser entendida, como la historia del conflicto fundamental entre las funciones de autoconservación, por un lado; funciones que deben ser aseguradas por el esfuerzo colectivo de los individuos socializados bajo la compulsión de la "naturaleza externa", y, por otro, el potencial excedente de la "naturaleza interna", que constituye las necesidades libidinosas y agresivas.

El yo dirigido por sus deseos no se enfrenta directamente a la naturaleza externa, la realidad con la que tropieza el yo débil del niño, y frente a la que las mociones pulsionales, origen del conflicto, aparecen como fuente de peligro, es la sociedad representada por los adultos que forman el entorno familiar de la primera infancia.

La motivación de la sociedad humana es económica en su fundamento último, pues si la sociedad no posee suficientes medios de subsistencia para mantener a sus participantes sin trabajar, sus energías deben apartarse de la actividad sexual y orientarse al trabajo (nos dice Freud).

La sociedad representada por los adultos del ambiente familiar, obligan al individuo a reprimir sus deseos, originándose perturbaciones de la comunicación, del comportamiento y del organismo. Así como la represión es una solución individual al problema de la compensación de deseos, las instituciones sociales son un mecanismo colectivo para desviar los deseos insatisfechos por la presión de la realidad. La cultura tiene que asegurar la compulsión al trabajo y la renuncia a los impulsos así como los medios para defenderla de la permanente hostilidad de los individuos. Imágenes religiosas del mundo, ritos, ideales, sistemas de valores, estilizaciones, productos artísticos, Freud lo llama " el patrimonio espiritual de la cultura", " son los medios para conseguir que los hombres se reconcilien con ella y se sientan compensados por sus sacrificios."

Ahora bien, para el individuo el marco institucional de la sociedad es una realidad inmutable. Los deseos, que son incompatibles con esa realidad, son irrealizables y transformados por la "defensa" en síntomas. Pero para la especie en su conjunto las fronteras de la realidad son móviles. El grado de represión socialmente necesario depende del progreso técnico." En tanto que la presión de la realidad sea todopoderosa y sea débil la organización del yo, la renuncia a los impulsos sólo puede ser puesta en pie por las fuerzas de la afectividad. Y por ello la especie encuentra para el problema de la defensa soluciones colectivas que se asemejan a las soluciones neuróticas a nivel individual.(...) Al igual que el impulso de repetición que nace del interior, así también la compulsión institucional desde el exterior da lugar a la reproducción rígida y sin crítica de una conducta uniforme." ¹⁷ Pero con el progreso técnico el marco institucional puede ser flexibilizado, y una parte creciente de los deseos sublimados, de las satisfacciones virtuales que proporciona la tradición cultural, puede transformarse en realidad, es decir, en satisfacciones institucionalmente reconocidas.

Lo que aporta Freud a la reconstrucción de la historia de la especie es un proceso de formación bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionadas que tiene su origen

¹⁷ Habermas(1968), op.cit. p. 272.

en la debilidad del niño y su larga permanencia en la familia.

Pero el psicoanálisis es también para Habermas un ejemplo de ciencia crítica. La reconstrucción de la historia de la especie sólo tiene sentido a partir del interés por la emancipación que como vimos corresponde al interés por la razón. Ahora, una vez reconstruida la historia de la especie, debe concebirse como continuación del interés por la autoconservación.

Un objeto importante de la crítica es, desde Marx al menos, la ideología. Esta noción ha sido proscrita en los últimos años debido a un problema inherente a este concepto. Hay una dificultad para precisar qué se opone a ideología, qué es lo que no es ideológico. Esta dificultad ha dado lugar a una expansión del concepto. Lo ideológico que en Marx comprendía a la religión, al idealismo alemán y al derecho, en el marxismo ortodoxo posterior abarca todas las ideas no científicas, para el humanismo marxista la sociología y psicología positivista y finalmente la noción se queda convertida en un epíteto que las diferentes facciones se lanzan en la lucha política. Poco a poco todo se vuelve ideológico hasta el punto que no se sabe si la crítica ideológica no es ella misma ideológica.¹⁸

En Marx la ideología es el resultado de una inversión de nuestra imagen acerca de la vida real, de la existencia real de los hombres, de la praxis. Lo que para esta praxis es el sujeto, el ser humano actuante, se convierte en predicado. La propiedad privada resultado de la división social del trabajo aparece en esta imagen invertida como la condición natural de una privación inevitable. La dificultad de la noción de ideología como imagen invertida estriba en explicar cómo es posible que esta vida real pueda producir las sombras de la ideología, que se vuelven como un objeto externo contra la vida humana; y cómo de esta misma vida humana real pueda surgir también la crítica ideológica. No voy a discutir aquí otras interpretaciones de la noción de ideología como la estructuralista de Louis Althusser o las interpretaciones sociológicas que explican la ideología como resultado de una crónica mala integración social, porque me interesa más bien retomar esta noción tal como la desarrolla Habermas.

Habermas propone como modelo de esta crítica el psicoanálisis. El psicoanálisis parte de síntomas patológicos en el organismo o en el comportamiento que el paciente quiere curar. Estos remiten a una represión de deseos en una época temprana de la biografía de acuerdo a la teoría (a la metapsicología). El acceso a esas escenas tempranas está obstruido por una deformación sistemática de la comunicación cuyo modelo es el sueño. Habermas describe esta deformación como lenguaje privatizado, excluido de la comunicación pública, como enfermedad de los juegos de lenguaje, como lenguaje "comprimido"¹⁹ que impide al paciente la comunicación consigo mismo. Se trata entonces no de un malentendido, como en el caso de un texto incompleto, una mala traducción; se trata de una deformación sistemática de la comunicación.

¹⁸Paul Ricoeur, (1986) Ideología y utopía, Gedisa, España, 1989. En este libro se discute ampliamente este tema. Ricoeur da una solución al problema muy parecida a la que da Habermas en Conocimiento e interés. En el libro de Ricoeur hay un capítulo dedicado a discutir el texto de Habermas.

¹⁹Habermas (1968), op.cit. p.224.

El terapeuta sugerirá una narración de la biografía del paciente a partir de interpretaciones generales que tendrán que irse precisando en el trabajo entre paciente y médico hasta que el paciente se reconozca en la narración. Lo que impide que esto suceda fácilmente es la resistencia que el paciente ofrece al reconocimiento, porque la deformación del lenguaje representa una huida de una privación dolorosa. La meta es el autoreconocimiento en una historia biográfica unitaria. El resultado es al mismo tiempo conocimiento y curación.

Un análisis de los trabajos de técnica analítica de Freud muestran la necesidad de una noción de desviación y de normalidad. Lo normal sería que coincidan los motivos de la acción y los intereses expresados en el lenguaje. Pero esto es en realidad un caso límite que exigiría una sociedad libre de represión. Lo común son las perturbaciones de la comunicación del comportamiento y del organismo. Por esta razón lo normal o desviado sólo puede determinarse dentro del cuadro institucional de una sociedad.

Lo que en el plano individual son neurosis, en el social son ideologías. Son distorsiones inconscientes y sistemáticas de la comunicación, más allá de lo requerido de acuerdo a las condiciones impuestas por las limitaciones en el dominio de la naturaleza externa. La meta de la teoría crítica es la autorreflexión, la emancipación. Lo que debe descubrir la teoría crítica es una distorsión sistemática de la comunicación, ya no a nivel individual sino en las instituciones sociales.

Es importante también señalar los límites de la analogía entre psicoanálisis y crítica ideológica porque éstos dan la pauta para comprender el giro posterior de la obra de Habermas.

1) En el caso de la crítica ideológica no hay la asimetría que existe entre terapeuta y paciente. El lugar del terapeuta podría ocuparla la filosofía o la sociología, pero éstas son también objeto de la crítica. Porque esta separación entre terapeuta y paciente no puede ser mantenida en la crítica ideológica ocurre que la noción de ideología es asimilada, tragada por su referente.

En los trabajos posteriores de Habermas, la noción de ideología desaparece. La noción de colonización del mundo de la vida que podría ser en cierto sentido análoga a ideología, tiene un uso muy concreto. Sirve para criticar algunos aspectos del capitalismo tardío.

2) En la crítica ideológica no hay algo semejante a la transferencia y reconocimiento. El reconocimiento ocupa el lugar de la verificación en las ciencias nomológicas. Permite al médico medir el éxito del tratamiento. Para Paul Ricoeur este lugar en la crítica ideológica lo ocupa la utopía. La utopía sirve como punto de referencia a la crítica ideológica. Pero así concebida la crítica ideológica es una crítica relativa. Las ilusiones, utopías surgen en tradiciones concretas y como punto de partida para la crítica, la convierten en una crítica desde una tradición concreta.

3) En la experiencia psicoanalítica conocimiento y cura están estrechamente ligados. Este no es el caso de la crítica ideológica. Sin embargo, una de las críticas a Conocimiento e interés es precisamente que no distingue suficientemente entre reflexión teórica y compromiso político.²⁰

²⁰Thomas McCarthy, La teoría crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid 1992, p. 121.

¿Pero entonces que se opone a ideología en Habermas? Me parece que su trabajo sugiere dos alternativas que corresponden a la doble acepción de 'normal' que Habermas descubre en la teoría psicoanalítica: normal en el sentido metapsicológico y en el sentido concreto de la técnica psicoanalítica. En el primer sentido lo que se opone a ideología es una comunicación no distorsionada que sólo podría proporcionar una teoría del lenguaje que Habermas, cuando escribía Conocimiento e interés, aún no había desarrollado. En el segundo sentido ideología se opone a ilusiones, fantasías, utopías; pero se trata de ilusiones y no engaños; ideas como las de la Ilustración que nacen de un fondo de ilusiones transmitidas históricamente y que pueden realizarse.

"El interés por la autoconservación no puede tener como meta, así sin más, la reproducción en la vida de la especie, ya que esa especie, bajo las condiciones culturales de existencia, tiene que empezar interpretando qué es lo que entiende por vida. Estas interpretaciones se orientan, a su vez, según las ideas de la "vida buena". "Lo bueno" no es ni convención ni esencia, es algo fantaseado, pero tiene que estar fantaseado con la suficiente exactitud como para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de la emancipación que históricamente, tanto en las condiciones dadas como en las que pueden ser objeto de manipulación, es objetivamente posible."²¹

En los trabajos posteriores de Habermas se desarrollará la primera interpretación, porque una teoría del lenguaje no distorsionado proporcionaría una base universal a la crítica. La segunda versión no es desechada, sino que, con el nombre de crítica ético-política, quedará confinada al ámbito de comunidades concretas.

Estas dos opciones para concebir lo que se opone a ideología están íntimamente relacionadas con una distinción entre reconstrucción y autocrítica. Habermas reconoce no haber visto, en el tiempo en que escribe Conocimiento e interés que la noción de autorreflexión tiene dos sentidos que en el idealismo alemán se confunden. En la fundamentación trascendental de Kant y sus sucesores se refiere a las condiciones del conocimiento posible. En cambio en Hegel, Marx y Freud la reflexión se refiere a la disolución crítica de una pseudoobjetividad autogenerada. Estrictamente hablando, la crítica ideológica implica una reflexión de este último tipo y de hecho sólo se ha usado dentro de esta tradición.

Habermas ha rechazado la fundamentación trascendental a la manera de Kant por las razones que ya se han mencionado y la ha sustituido por una reconstrucción racional de las condiciones de posibilidad del lenguaje, del conocimiento y de la acción. En cuanto condiciones de posibilidad tienen un status trascendental, pero en la medida en que son el resultado de la historia natural se las concibe como una antropología del conocimiento, que tendría un status empírico aunque no el de las ciencias objetivantes o empírico-analíticas.

Es importante aclarar bien la distinción que Habermas introduce entre crítica, autocrítica o crítica ideológica por un lado y reconstrucción por otro, porque indica el cambio en el

²¹Habermas (1968), op.cit. p.284.

programa que Habermas desarrollará después y porque esta distinción es muy importante para el problema que quiero tratar.

Habermas aclara en el epílogo a Conocimiento e interés que la crítica se diferencia de la reconstrucción por lo siguiente:

-En que se orienta hacia objetos de experiencia cuya pseudoobjetividad aún tiene que ser descubierta, mientras que la base de datos de las reconstrucciones consiste en "objetos" que, como las proposiciones, las acciones, las realizaciones cognitivas, etc., son de antemano conscientes como realizaciones de un sujeto.

-En que, además, se refiere a algo particular, esto es, al proceso de formación peculiar de una identidad individual o de grupo, mientras que las reconstrucciones abarcan sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidas por un número indeterminado de sujetos con las correspondientes competencias.

-Por último, en que hace consciente algo inconsciente de una forma rica en consecuencias prácticas para el individuo, y modifica los determinantes de una falsa consciencia, mientras que las reconstrucciones explican un know-how completamente correcto (es decir, el saber intuitivo, que se adquiere con una competencia formada por reglas) sin consecuencias prácticas.²²

Por esta razón una teoría reconstructiva no parece compatible con la noción de ideología, que es una noción teórica y política al mismo tiempo, y seguramente por ello desaparece del discurso de Habermas cuando su esfuerzo se orienta fundamentalmente a desarrollar esta teoría reconstructiva de las condiciones de posibilidad de lenguaje, conocimiento y acción.

Las dos interpretaciones posibles de autorreflexión, me parece que reflejan una tensión interna al conocimiento: la tensión entre descubrir y crear, entre teoría y praxis. Al decidirse Habermas por uno de los polos de esta tensión, la destruye. Considero que el motivo de Habermas al escribir Conocimiento e Interés era la denuncia de una destrucción de este tipo por parte del positivismo. Al decidirse por una teoría reconstructiva del lenguaje que olvida su vínculo con un proyecto de emancipación "fantaseado" antes de convertirse en un proyecto objetivado, necesario, obligatorio y por ello dominante, reproduce el mismo movimiento reductivo del positivismo que critica. Habría que restituirle a la noción procedimental de verdad y justicia de Habermas la dimensión creativa de un proyecto; proyecto anclado en una praxis vital, estética, productiva, ética y política. La práctica orientada al conocimiento de las distintas disciplinas, sean estas nomológicas, hermenéuticas o críticas juega un papel específico pero no *a priori* más importante que otras formas de conocimiento desarrolladas por las distintas culturas humanas a lo largo de la historia. En qué sentido el conocimiento generado por aquellas disciplinas es superior al que se obtiene a través del arte, el mito, la magia o la religión es algo que no puede ser tratado por esas mismas disciplinas porque todas ellas pertenecen a un tipo de discurso, el discurso conceptual, y no hay un metadiscurso que pueda decidir a favor de una jerarquía de los

²²Habermas (1973), "Epílogo". En Conocimiento e interés, op.cit. p. 334.

discursos. ¿No será que siempre que busquemos un lenguaje no distorsionado, estamos en vías de construir una nueva forma de dominación? ¿No habrá que abandonar esta empresa por quimérica y peligrosa, y buscar los mecanismos que impiden un intercambio fructífero en contextos culturales e históricos concretos? Por lo pronto Habermas no estaría de acuerdo con esta propuesta.

discursos. ¿No será que siempre que busquemos un lenguaje no distorsionado, estamos en vías de construir una nueva forma de dominación? ¿No habrá que abandonar esta empresa por quimérica y peligrosa, y buscar los mecanismos que impiden un intercambio fructífero en contextos culturales e históricos concretos? Por lo pronto Habermas no estaría de acuerdo con esta propuesta.

2. CONTRA LAS IMPLICACIONES RELATIVISTAS DE LA HERMENEUTICA

Aunque Habermas coincide con la teoría hermenéutica en que la realidad social debe ser concebida como dotada de sentido para el agente, como una realidad ya siempre simbólicamente estructurada, después del debate con Gadamer a finales de los sesenta, queda claro que Habermas busca un fundamento más objetivo para la crítica que el que puede ofrecer la teoría hermenéutica. La teoría hermenéutica pone el énfasis en la comprensión que se da siempre desde una situación histórica y cultural. Esta comprensión podrá ampliar el universo de la comunicación humana (como diría Clifford Geertz) o fusionar horizontes (en términos de Gadamer), pero no hay una posición privilegiada fuera de una cultura o por encima de la historia desde la cual contemplar la vida humana. Para Habermas esta interpretación dialógica de los fenómenos del significado, es restringida y tiene implicaciones relativistas.

La alternativa es una teoría de la razón comunicativa que evitaría el relativismo sin recurrir a una fundamentación ontológica de la razón. Esta teoría será desarrollada en tres planos distintos y complementarios entre sí¹:

1) la cuestión metateórica de un marco de teoría de la acción concebido con vistas a los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización. Mi crítica a la teoría de la acción comunicativa será en el sentido de que Habermas interpreta la obra humana como un proceso unívoco, como una larga marcha hacia la autonomía. Considero esta interpretación una forma de violencia, por lo que con el apoyo de Paul Ricoeur trataré de mostrar cómo y por qué podría interpretarse la obra humana como un proyecto abierto, en el capítulo sexto.

2) La cuestión metodológica de una teoría de la comprensión que esclarezca las relaciones internas entre significado y validez. El cuestionamiento que haré a esta parte de la teoría habermasiana irá orientado contra la jerarquización de formas de comunicación o juegos de lenguaje; contra la vinculación exclusiva lenguaje conceptual-validez. Opondré a la pragmática universal de Habermas la teoría de la pluralidad de discursos de Ricoeur en el capítulo quinto.

3) La cuestión empírica de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social. Estos tres planos de la teoría están vinculados entre sí de tal modo que me parece que resulta imposible cuestionar uno de ellos sin verse obligado a revisar los otros dos. Los dos primeros planos son como dos caras de la misma moneda, son el resultado de una teoría social en términos de una teoría del lenguaje y una teoría del significado planteada en términos de una pragmática del lenguaje; por otra parte es necesaria una teoría de la racionalización social si se pretende universalidad para criterios de validez que sólo pueden operar en la modernidad. Mi interés es cuestionar la teoría de Habermas como teoría evolutiva, su interpretación de la modernidad como un proceso de racionalización con validez universal, a lo que dedicaré el próximo capítulo. Ello me obliga a apuntar al menos en qué sentido deberían ser revisados los otros dos planos para que la teoría mantuviera su coherencia, si, como es mi caso, se desea mantenerla. Me parece que el proyecto de democracia participativa de Habermas es muy valioso, pero la forma en que pretende

¹Jürgen Habermas (1981), Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Racionalidad de la acción y racionalización social, Taurus, Madrid 1987, p.22.

fundamentarlo da lugar a una distorsión de la comunicación con comunidades culturales no modernas, que limita los alcances del proyecto y mina su pretensión a la universalidad. En este capítulo me limitaré a describir la teoría en los tres planos y a mostrar su relación con un proyecto de democracia participativa; proyecto que quisiera contribuir a fortalecer y que me obliga a repensar la teoría habermasiana de manera que pudieran evitarse los problemas que dan lugar a la crítica.

2.1. Teoría de la acción comunicativa

Una teoría crítica tiene que adoptar una teoría social en la que el sentido sea constitutivo del objeto, sólo se pueden criticar actos humanos con sentido. El sentido permite distinguir entre acción social y comportamiento. Un tic es un comportamiento que se observa, un guiño es una acción significativa que se puede interpretar en ciertos contextos como signo de conspiración.²

El significado de las acciones es compartido intersubjetivamente porque obedece a reglas públicas que los actores suponen en la interacción y por lo tanto puede ser reconstruido. La sociedad se entiende como un proceso generativo de una realidad estructurada simbólicamente.³

Para una teoría crítica es importante decidir en qué forma se distingue una acción racional de una acción significativa sin más. Una acción puede ser racional desde el punto de vista de un actor aislado. Weber, por ejemplo, distingue la acción teleológicamente racional y la acción valorativamente racional de la acción afectiva y tradicional. En este caso Habermas habla de acción racional con arreglo a fines o acción teleológica. Esta acción puede ser instrumental si se orienta por reglas técnicas, organiza los medios más adecuados o inadecuados conforme a criterios de un control efectivo de la realidad; o estratégica si toma en cuenta la posible acción de otro actor en sus cálculos.⁴ Para una teoría de la acción comunicativa la acción teleológica es un caso límite que se presenta cuando entre los actores queda rota la comunicación en el medio del lenguaje ordinario y cada uno adopta frente al otro una actitud objetivante.

La acción comunicativa, en cambio, es una interacción simbólicamente mediada. Se orienta por normas obligatorias que definen expectativas recíprocas de comportamiento que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes.

²Uso aquí un ejemplo de Ryle citado por Clifford Geertz (1973). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en La interpretación de las culturas. Gedisa, España 1984 pp 21-22.

³Jürgen Habermas, (1970/1971). "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje". En Teoría de la acción comunicativa. complementos y estudios previos. Catedra, Madrid 1989, p. 20.

⁴La noción de acción estratégica no siempre tiene el mismo sentido en la obra de Habermas. En "Lecciones sobre la fundamentación de la sociología" op.cit. esta noción equivale a la de acción racional de acuerdo a valores en Weber. En Teoría de la acción comunicativa. Tomo I se emplea con el sentido indicado en el texto.

⁵Habermas (1970/1971). op.cit. p. 28.

⁶Habermas (1970/1971). op.cit. p. 27.

fundamentarlo da lugar a una distorsión de la comunicación con comunidades culturales no modernas, que limita los alcances del proyecto y mina su pretensión a la universalidad. En este capítulo me limitaré a describir la teoría en los tres planos y a mostrar su relación con un proyecto de democracia participativa; proyecto que quisiera contribuir a fortalecer y que me obliga a repensar la teoría habermasiana de manera que pudieran evitarse los problemas que dan lugar a la crítica.

2.1. Teoría de la acción comunicativa

Una teoría crítica tiene que adoptar una teoría social en la que el sentido sea constitutivo del objeto, sólo se pueden criticar actos humanos con sentido. El sentido permite distinguir entre acción social y comportamiento. Un tic es un comportamiento que se observa, un guiño es una acción significativa que se puede interpretar en ciertos contextos como signo de conspiración ².

El significado de las acciones es compartido intersubjetivamente porque obedece a reglas públicas que los actores suponen en la interacción y por lo tanto puede ser reconstruido. La sociedad se entiende como un proceso generativo de una realidad estructurada simbólicamente.³

Para una teoría crítica es importante decidir en qué forma se distingue una acción racional de una acción significativa sin más. Una acción puede ser racional desde el punto de vista de un actor aislado. Weber, por ejemplo, distingue la acción teleológicamente racional y la acción valorativamente racional de la acción afectiva y tradicional. En este caso Habermas habla de acción racional con arreglo a fines o acción teleológica. Esta acción puede ser instrumental si se orienta por reglas técnicas, organiza los medios más adecuados o inadecuados conforme a criterios de un control efectivo de la realidad; o estratégica si toma en cuenta la posible acción de otro actor en sus cálculos.⁴ Para una teoría de la acción comunicativa la acción teleológica es un caso límite que se presenta cuando entre los actores queda rota la comunicación en el medio del lenguaje ordinario y cada uno adopta frente al otro una actitud objetivante.⁵ La acción comunicativa, en cambio, es una interacción simbólicamente mediada. Se orienta por normas obligatorias que definen expectativas reciprocas de comportamiento que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes.⁶

²Uso aquí un ejemplo de Ryle citado por Clifford Geertz (1973), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en La interpretación de las culturas, Gedisa, España 1989, pp 21-22.

³Jürgen Habermas,(1970/1971) "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje". En Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid 1989, p. 26.

⁴La noción de acción estratégica no siempre tiene el mismo sentido en la obra de Habermas. En "Lecciones sobre la fundamentación de la sociología". op.cit. esta noción equivale a la de acción racional de acuerdo a valores en Weber. En Teoría de la acción comunicativa, Tomo I se emplea con el sentido indicado en el texto.

⁵Habermas(1970/1971), op.cit. p. 28.

⁶Habermas (1970/1971), op.cit. p. 27.

Desde el punto de vista de una teoría de la acción comunicativa ¿qué significa acción racional? Esta pregunta exige la respuesta a una previa, ¿cómo se constituye la realidad social? Se trata de una pregunta análoga a la kantiana de ¿cómo se constituyen los objetos del conocimiento?, pero planteada no desde el marco de una filosofía trascendental, sino de una ciencia reconstructiva; la respuesta no se basa en una prueba *a priori* sino en una reconstrucción de un saber que todo hablante competente posee intuitivamente. Pero aún desde una óptica trascendental la realidad social está constituida con anterioridad a cualquier entendimiento y conocimiento posible. En la filosofía kantiana el sujeto cognoscente constituye él mismo a la naturaleza como ámbito de los objetos de la experiencia posible. Kant había analizado las condiciones subjetivas necesarias para que la experiencia sea posible. Pero una estrategia idéntica no es posible para explicar la constitución de la sociedad porque la realidad social la encuentra el sujeto ya constituida, estructurada. Por ello, la filosofía de Kant resulta limitada para explicar el conocimiento social⁷. Habermas toma de Husserl la noción de 'mundo de la vida' para designar este saber de fondo aporético a partir del cual los sujetos interactúan. "Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aporéticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aporéticas."⁸ El mundo de la vida nunca puede cuestionarse en su totalidad. Los participantes de una comunidad de comunicación, para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que se han vuelto problemáticas, se valen de tres conceptos de mundo.

a) El mundo objetivo o mundo de los estados de cosas existentes acerca del cual el agente puede formarse opiniones sobre los estados de cosas y desarrollar intenciones con la finalidad de traer a la existencia los estados de cosas deseados. Acerca del mundo objetivo versan los contenidos proposicionales de oraciones enunciativas o de oraciones de intención. Las relaciones que el actor contrae con el mundo objetivo pueden ser enjuiciadas como racionales en cuanto que el actor logra poner en concordancia sus percepciones y opiniones con aquello que es el caso en el mundo, y en la medida en que logra ajustar sus deseos o intenciones con el mundo. En el primer caso se dirá que las opiniones son verdaderas o falsas, en el segundo que los deseos o intenciones son eficaces o inadecuados.⁹

b) El mundo social al que pertenece el actor en su calidad de sujeto portador de un rol y otros actores que pueden iniciar entre sí interacciones normativamente reguladas. Un mundo social consta de un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas. Todos los actores para quienes rigen las correspondientes normas pertenecen al mismo mundo social. Las normas vigentes se expresan por oraciones universales de deber o por mandatos, que en el círculo de los destinatarios se consideran justificados. Gracias al mundo social el actor cuenta con un complejo motivacional adquirido en el proceso de socialización que posibilita el comportamiento conforme a normas. Es en relación

⁷Habermas(1970/1971), op.cit. p. 33-35.

⁸Jürgen Habermas(1981), Teoría de la acción comunicativa,I. Racionalidad de la acción y racionalización social, Taurus, Madrid 1987, p. 104

⁹Habermas(1981), op.cit. pp. 125-126.

a ese mundo social que el actor puede ser enjuiciado desde el punto de vista de si sus motivos y acciones concuerdan o se desvían de las normas vigentes. Pero además, las normas vigentes pueden ser enjuiciadas en cuanto a si encarnan valores que en relación con un determinado problema expresan intereses susceptibles de universalización. En el primer caso se enjuician acciones desde la perspectiva de si son correctas o no en relación a un contexto normativo considerado legítimo; y en el segundo se enjuician normas desde el punto de vista de si son legítimas o no lo son.¹⁰

c) El mundo subjetivo como la totalidad de vivencias subjetivas a las que el agente tiene, frente a los demás, un acceso privilegiado y que viene representado por oraciones de vivencia emitidas con veracidad. Al explicitar un mundo subjetivo Habermas evita la asimilación de las vivencias a estados mentales. Las manifestaciones de vivencias en primera persona no pueden ser equivalentes a las expresiones en segunda o tercera persona, no tiene sentido decir "siento tu dolor de muelas".¹¹ Los sentimientos y deseos sólo pueden ser manifestados como algo subjetivo. "La parcialidad de los deseos y sentimientos se expresa, en el plano lingüístico, en la interpretación de necesidades, es decir, en valoraciones para las cuales contamos con expresiones evaluativas.(...) Al caracterizar, por ejemplo, un objeto o una situación como magnífico, rico, conmovedor, afortunado, peligroso, espantoso, terrible, etc., estamos tratando de expresar una toma de partido y al mismo tiempo de justificarla en el sentido de hacerla plausible mediante apelación a estándares de valoración universales o en todo caso a estándares de valor difundidos en nuestra propia cultura."¹² Ante el mundo subjetivo se plantea la cuestión de si el actor expresa las vivencias que tiene o se limita a fingir las vivencias que expresa; de si es veraz o auténtico.

Las relaciones entre los actores en que estos se refieren, desde un horizonte preinterpretado que es su mundo de la vida, a tres mundos, se realizan a través del medio lingüístico. El lenguaje es el medio de entendimiento, para que pueda cumplir esta función tiene que ser inteligible.

Volvamos ahora a la pregunta ¿Desde el punto de vista de la acción comunicativa, qué significa "acción racional"? Habermas hace hincapié en la necesidad de diferenciar acción y comunicación. "Los actores al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persiguen cada uno determinadas metas. En este sentido la estructura teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción, pero los conceptos de acción social se distinguen por la forma en que plantean la coordinación de la acción(...), en el caso de la acción comunicativa se concibe como entendimiento en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación.(...) La acción comunicativa designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, mas que no coinciden con ellos."¹³ Pero la racionalidad de la acción sólo puede explicarse en este caso, recurriendo a la base de validez del habla empleado en la coordinación de las

¹⁰Habermas(1981), op.cit. pp.127-129.

¹¹Ludwig Wittgenstein(1930), Philosophische Bemerkungen, Basil Blackwell, Oxford, Libro VI .pp. 88-97.

¹²Habermas(1981), op.cit. p. 134.

¹³Habermas(1981), op.cit. p.145-146.

interacciones. Para una teoría de la razón comunicativa, la validez no puede reducirse a verdad o eficacia, se requiere una teoría de la validez del habla que no se reduzca a verdad, aunque la verdad se utilice como modelo paradigmático para explicar otros criterios de validez. Por otra parte, si el lenguaje es el medio mediante el que se logra el entendimiento, es necesario aclarar el vínculo entre significado y validez. Habermas desarrollará una teoría verificacionista del significado (entendiendo una oración cuando sé cómo verificarla) pero en este caso lo que es verdadero no son las oraciones porque distintas oraciones pueden reflejar el mismo estado de cosas, sino los enunciados. En los actos de habla constatativos como cuando el niño aclara "mi pelota es roja", se expresa lo que queremos decir con verdad de los enunciados. La verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados cuando los afirmamos. Las afirmaciones se justifican o no, los enunciados pueden ser verdaderos o falsos; son verdaderos si los afirmamos justificadamente. "El sentido de la verdad puede, por tanto, aclararse por referencia a la pragmática de una determinada clase de actos de habla"¹⁴, aunque los actos de habla mismos no son ni verdaderos ni falsos. Una teoría formal de los actos de habla podría proporcionar entonces el sentido de otras pretensiones de validez en analogía a la verdad. Una teoría de la razón comunicativa requiere de una pragmática universal.

Antes de presentar en forma sintética la pragmática universal de Habermas, es necesario justificar la teoría de la verdad como asertabilidad garantizada propuesta por Habermas, frente a dos teorías rivales, porque ello contribuye a justificar su pragmática universal.

Los individuos tienen experiencias acerca de estados de cosas. Mediante experiencias, un individuo puede lograr certeza; alguien puede estar seguro de haber visto un caballo alado. Pero la certeza no es lo mismo que verdad. La noción de verdad implica la posibilidad de comprobación pública y ésta se realiza en el medio lingüístico. La noción de verdad no se refiere a objetos de la experiencia, como supone la teoría de la verdad como correspondencia. Si así fuera, el conocimiento sólo progresaría a partir de nuevas experiencias y no a partir de nuevas interpretaciones de las mismas experiencias. Por otra parte, las teorías de la verdad como correspondencia no pueden explicar cómo se pasa de una serie de experiencias individuales subjetivas, que sólo pueden expresarse en primera persona (veo, oigo, siento que) a afirmaciones justificadas, esto es que "todos" podrían considerar justificadas.

Por otra parte, Habermas no quisiera sacar de esto una conclusión idealista. "Si los enunciados "reflejan" hechos y no se limitan simplemente a fingirlos o a inventarlos, entonces tales "hechos" tienen que estar dados de alguna manera; y precisamente esta es la propiedad que poseen los objetos "reales", es decir, los objetos de la experiencia, los cuales "son algo en el mundo". Los enunciados han de ajustarse a los hechos y no los hechos a los enunciados."¹⁵

La solución a este problema, según Habermas, es distinguir entre estados de cosas y hechos. En el ámbito cotidiano de la acción nos comunicamos experiencias referidas a la acción. La verdad se refiere a hechos y estos "sólo advienen al lenguaje en el ámbito de comunicación que es el

¹⁴Jürgen Habermas(1972), "Teorías de la verdad". En Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid 1989, p 115.

¹⁵Habermas (1972), op.cit. p. 118.

discurso" ¹⁶.

Esto último queda más claro cuando tomamos en cuenta el rechazo de Habermas de la teoría de la verdad como redundancia. Esta teoría afirma que no existe ninguna diferencia entre la expresión "es verdad que la pelota es roja" y "la pelota es roja". ¹⁷ Habermas considera que en el lenguaje cotidiano referido a la acción, efectivamente la expresión "es verdadero" es superflua. Pero esta expresión no es redundante en afirmaciones en las que la pretensión de validez de las mismas es puesta en duda. La cuestión de la verdad se plantea en constataciones metalingüísticas que se refieren reflexivamente a observaciones sobre estados de cosas.

2.2. La relación entre significado y validez: Una teoría pragmática universal

Una pragmática universal tiene como objetivo reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible o los presupuestos universales de la acción comunicativa, esto quiere decir que tiene que reconstruir la base de validez del habla. ¹⁸ Este proyecto exige ciertas predecisiones en cuanto a la parte del habla que se considera relevante para una pragmática universal; vale la pena tenerlas presente para ulteriores reflexiones. Habermas excluye el lenguaje estratégico. Austin distingue entre actos locucionarios (decir algo), actos ilocucionarios (hacer diciendo algo) y actos perlocucionarios (causar algo mediante lo que se hace diciendo algo). Los actos perlocucionarios no son adecuados para reconstruir la base de validez del habla porque el efecto perlocucionario depende del éxito ilocucionario. Los actos perlocucionarios son parasitarios de los actos ilocucionarios. ¹⁹ Así como las acciones estratégicas dejan en suspenso la veracidad, la acción simbólica (por ejemplo, un concierto, un baile, y en general, formas de acción ligadas a sistemas no proposicionales de expresión simbólica) se distingue de la acción comunicativa porque queda en suspenso la verdad. Esto quiere decir que Habermas se decide por actos de habla orientados al entendimiento, actos de habla que tienen como fin el acuerdo.

De los actos de habla orientados al entendimiento excluye el lenguaje corporal o no verbalizado, en el supuesto de que siempre puede ser traducido a uno verbal, aunque no al revés. Excluye también los actos de habla lingüísticos abreviados (como 'hola'), o proposicionalmente no diferenciados, porque permiten menor flexibilidad al lenguaje. Por una razón semejante, tampoco los actos de habla unívocamente ligados a instituciones, como hacer una apuesta o casarse, son candidatos para una reconstrucción de la base de validez del habla. Por otra parte, los actos de habla cuyo significado es implícito o este desviado (como las metáforas), no son adecuados porque Habermas considera que estos podrían transformarse, dado el caso, en actos de habla explícitos que se presentan en la forma standard. ²⁰

¹⁶Habermas (1972), op.cit. p. 118.

¹⁷El último Wittgenstein concibe de este modo la noción de verdad.

¹⁸Jürgen Habermas(1976), "¿Qué significa pragmática universal?" en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid 1989, p. 300.

¹⁹Habermas(1981), op.cit. pp. 367-378.

²⁰Habermas(1976), op.cit. p.340

Los actos de habla standard del tipo "afirmo que la pelota es roja", "te ordeno que dejes la pelota roja", tienen una doble estructura: el componente proposicional mediante el cual un objeto se identifica como algo, "que la pelota es roja"; y el componente ilocucionario que se refiere al modo en que comunicamos acerca de algo (como afirmación, orden, advertencia, confesión). Esta doble estructura del habla: "el plano de las experiencias y estados de cosas" y "el plano de la intersubjetividad en que el hablante y oyente establecen mediante actos ilocucionarios relaciones que les permiten entenderse entre sí," ²¹ es lo que hace posible la reflexividad del lenguaje natural. Los participantes en una comunicación tienen la posibilidad de objetualizar un acto de habla anterior, como contenido proposicional de un nuevo acto de habla con un nuevo contenido ilocucionario ("te digo que afirmaste que la pelota es roja").

Los actos de habla han de servir para coordinar la acción, hay que aclarar de dónde viene la fuerza del componente ilocucionario para lograr tal cosa; cómo es posible que el acto de habla en cuestión cuente como afirmación, mandato etc.

1) Un acto de habla se logra, es decir, produce la relación interpersonal que se pretende:
Si es comprensible y aceptable, y es aceptado por el oyente.

2) La aceptabilidad del acto de habla depende entre otras cosas de que se cumplan dos presuposiciones pragmáticas:

- La existencia de contextos típicos para cada acto de habla (No tiene sentido hacer una promesa si sabemos que lo prometido lo obtendrá el oyente de todos modos).
- La existencia de un compromiso reconocible del hablante de contraer determinadas obligaciones típicas de cada clase de acto de habla.

3) La fuerza ilocucionaria de un acto de habla consiste en que puede mover al oyente a actuar bajo la premisa de que el compromiso del hablante, señalado en el acto de habla, va en serio.
Esta fuerza

- _en el caso de los actos de habla institucionalmente ligados, el hablante puede tomarla directamente de la fuerza vinculante de las normas vigentes (pagar la apuesta cuando se pierde);
- _en el caso de los actos de habla no ligados institucionalmente, el hablante puede desarrollarla de forma que motive al oyente al reconocimiento de pretensiones de validez.

4) Hablante y oyente pueden moverse mutuamente al reconocimiento de pretensiones de validez porque el contenido del compromiso del hablante viene determinado por una referencia específica a una pretensión de validez temáticamente subrayada y susceptible de examen. ²²

Las pretensiones de validez no sólo aseguran que los actos de habla puedan servir para coordinar la acción, sino que también aseguran al mismo tiempo su significatividad. Sabemos lo que se quiere decir con un acto de habla cuando sabemos en qué condiciones sería aceptable un

²¹Habermas(1976), op.cit. p 341.

²²Habermas(1976), op.cit. p 364-365.

acto de habla.²³

Los actos de habla constatativos pretenden ser verdaderos y obligan a fundamentar lo afirmado; en un primer momento al acreditar la certeza de la experiencia y si esto no aclara la duda, con un discurso teórico.

Los actos de habla regulativos pretenden rectitud y obligan a la justificación; primero haciendo referencia a una norma vigente y si esta no se considera legítima, mediante un discurso práctico que tematicice la legitimidad de la norma.

Los actos de habla expresivos pretenden ser veraces y obligan a una conducta consecuente.

Todos los actos de habla pueden ser cuestionados desde estos tres puntos de vista y además desde el punto de vista de su inteligibilidad. Pero la inteligibilidad se tiene que desempeñar antes de establecer la relación intersubjetiva y la veracidad sólo se puede desempeñar en el contexto de la acción comunicativa concreta, en cambio la pretensión de verdad y de rectitud suponen la posibilidad de desempeño discursivo en actitud hipotética, desligada del contexto de acción concreto. Es así como Habermas puede dar un giro pragmático a la teoría verificacionista de la verdad y al mismo tiempo ampliar la noción de validez de modo que pueda ser postulada una razón práctica sin incurrir en la falacia naturalista de asimilar razón práctica a razón teórica. El sentido de verdad y de rectitud está dado por la posibilidad de desempeñar las pretensiones de validez. A la naturaleza de las pretensiones de validez pertenece el poder ser desempeñadas y esto constituye su sentido.²⁴ Las pretensiones de validez universales son la verdad y la rectitud y estas pertenecen a ámbitos de la experiencia categorialmente diferenciables.

Pero si la fuerza del contenido ilocucionario de los actos de habla depende de la posibilidad de desempeño discursivo de pretensiones de validez, falta aclarar de donde viene la peculiar coacción sin coacción del mejor argumento. Habermas sostiene que la fuerza generadora de consenso de un argumento tiene que ver con la adecuación del lenguaje y el correspondiente sistema de conceptos;²⁵ depende de la adecuación de los argumentos a la emisión problemática y de la forma adecuada en que se pasa de reglas generales a evidencias que pudieran justificarlas. "Sólo estamos ante un argumento satisfactorio cuando todas las partes de un argumento pertenecen al mismo lenguaje."²⁶

En el caso de hipótesis nomológicas, el paso entre un número finito de casos y la hipótesis universal se realiza mediante la inducción. Para los discursos prácticos el lugar de las inducciones lo ocupa el principio de universalización que dice que los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas, en beneficio de cada uno, deben poder ser aceptados libremente por todos.

²³Habermas(1981), *op.cit.* p. 381-382.

²⁴Habermas (1972), *op.cit.* p.139.

²⁵Habermas (1972), *op.cit.* p.144.

²⁶Habermas (1972), *op.cit.* p. 144.

El paso de lo concreto a lo general no es ni lógico, ni empírico. La coacción del mejor argumento no es una coacción ni lógica, ni empírica. La coacción del mejor argumento recibe su fuerza de la relación que Habermas sostiene existe, entre el lenguaje de fundamentación y el proceso de formación dependiente de la experiencia del individuo y de la especie. El lenguaje de fundamentación es el resultado de una evolución cognitiva. La evolución cognitiva sale indirectamente fiadora de la validez de los enunciados.²⁷

Planteado así, parecería que se está planteando una nueva forma de verdad como correspondencia, pero ahora no serían individuos los que logran certeza sino la especie. Se trataría de una teoría cibernética de la verdad. Lo que se confronta con la realidad es un sistema de lenguaje adquirido por un proceso de aprendizaje previo. Pero los esquemas cognitivos y los conceptos no pueden ser verdaderos o falsos sino los enunciados que formamos con ellos. La verdad, como ya se dijo, sólo tiene sentido en relación con la argumentación. "Pero ésta sólo puede pretender una fuerza generadora de consenso *qua* argumentación, si está asegurado que no sólo se apoya en una relación entre sistemas de lenguaje y realidad, que *ex antecedente* venga espontáneamente regulada por evolución cognoscitiva, es decir en una relación de "adecuación" entre sistemas de lenguaje y realidad, sino que representa ella misma el medio en que puede proseguirse esa evolución cognoscitiva como proceso de aprendizaje consciente." ²⁸ Esto implica que la argumentación pueda llevarse hasta niveles cada vez más radicales de cuestionamiento hasta abordar el sistema de lenguaje mismo; lo cual es posible gracias a la posibilidad que tiene el lenguaje de cambiar de nivel en el discurso. Sólo si el sistema de lenguaje puede ser cuestionado argumentativamente, es posible concebir el sistema de lenguaje como resultado de un proceso de aprendizaje.

De todos modos considero que el análisis de la acción racional que se apoya en una pragmática universal del lenguaje, se acerca mucho a una teoría cibernética. La evolución cognoscitiva de Habermas se parece más a un proceso objetivo de adaptación que a uno de aprendizaje, ya que este último tendría que estar más cercano a una experiencia cuyo horizonte es la vida finita del que aprende. Espero que esto quede más claro cuando contraste la teoría de la acción comunicativa de Habermas con las reflexiones acerca del tiempo y la persona de Paul Ricoeur. La consecuencia de esta tendencia objetivante del análisis habermasiano es la dominación cultural. Pero antes de hacer la crítica en este sentido hay que reconocer que la pragmática universal de Habermas se concibe como resultado de un proceso de evolución estructural, pero capaz de continuarse como aprendizaje consciente.

Habermas distingue cuatro niveles de argumentación en el discurso teórico y en el discurso práctico. Un primer nivel de problematización de aserciones o mandatos concretos. Un segundo nivel de explicación teórica acerca de las aserciones problematizadas o de justificación teórica de los mandatos. Un tercer nivel de ponderación de los sistemas de lenguaje elegidos para el discurso metateórico, metaético o metapolítico. Un cuarto nivel de reflexión sobre los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación. En el cuarto nivel se rompe el límite entre

²⁷Habermas (1972), *op.cit.* p. 145.

²⁸Habermas (1972), *op.cit.* p. 148.

discurso teórico y práctico porque se pone en cuestión lo que debe valer como conocimiento. Al mismo tiempo lo que se considera que debe conocerse depende de lo que puede conocerse. Existe a este nivel una relación entre crítica del conocimiento y política del conocimiento.²⁹

Un consenso argumentativamente alcanzado sólo puede considerarse racional si es posible el paso libre entre todos los niveles de la argumentación. Esto solamente puede lograrse en las condiciones de una situación ideal de habla en la que se excluyen todas las distorsiones sistemáticas de la comunicación y en la que se da una distribución simétrica de posibilidades de elegir y ejecutar actos de habla.

Si se considera posible distinguir entre un consenso racional y uno solamente fáctico, la distinción tiene que realizarse en referencia a una situación ideal de habla. La situación ideal de habla es un supuesto inevitable de la argumentación. Pero no es sólo una ficción, es una ficción operante. "La anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva, que a la vez es barrunto de una forma de vida. Ciertamente que *a priori* no podemos saber si ese barrunto es sólo una subrepción, por más que tenga su fuente en suposiciones inevitables, o si pueden producirse en la práctica las condiciones empíricas para la realización, aunque sea aproximativa, de la forma de vida supuesta en las propias estructuras de la comunicación. Bajo este punto de vista, las normas fundamentales del habla racional, inscritas en la pragmática universal, contienen una hipótesis práctica"³⁰

Pero si el sentido de verdad y rectitud está vinculado a la posibilidad de la argumentación y al libre movimiento entre todos los niveles del discurso, hay que explicar cómo es posible que existan culturas y lenguajes concretos en los que no se dan algunas de las condiciones necesarias para la argumentación.

Por ejemplo, el traductor de la Biblia al trique, Robert E. Longacre menciona las siguientes características de la lengua trique:

"A un punto de vista concreto y nominalista de la realidad se suma una preferencia por dejar las relaciones lógicas implícitas sin una marca obvia. Lo que hace especialmente interesante la forma trique de codificar estas relaciones es que no pueden marcarse abiertamente dentro de la oración. Muchas lenguas tienen marcas opcionales que pueden especificar las relaciones en circunstancias donde no parece buena estrategia dejarlas implícitas, pero la implementación otomangueana de la yuxtaposición según se ejemplifica en el trique no cuenta con esta opción; como quien dice, se rechaza. Todo esto separa al trique del uso general de las lenguas europeas.

Esta distancia es aún mayor cuando consideramos que el trique no tiene recursos internos para el metalenguaje. Así, en lenguas como el español, el lenguaje puede invertirse para hablar de sí mismo.(...) Una lengua como el trique no tiene ninguno de estos recursos internos de metalenguaje, ni verbos nominalizados ni predicados abstractos ni palabras relacionales. En consecuencia, dentro del mundo del discurso en trique, no podemos extraer las nociones

²⁹Habermas (1972), op.cit. p. 152

³⁰ Habermas(1972), op.cit. p. 156-157

lógicas o cognitivas de su matriz lingüística y exhibirlas para su examen. ¡Me resulta difícil imaginar un manual de lógica escrito en trique!"

A todo esto hay que añadir que el trique emplea habitualmente términos emocionales adaptados de contextos físicos y la categoría de posesión está restringida y es relativamente inextensible a otros usos. Esta orientación práctica del trique obligó a traducir una frase como " Dios es amor" por "Dios es uno que ama a los hombres" . "La traducción de argumentos lógicos tales como los que se encuentran en las epístolas a los Romanos y a los Hebreos resultó extremadamente difícil. Se tuvo que recurrir a interpretaciones sumamente oblicuas y parafrásicas." El autor concluye sus reflexiones sobre el trique diciendo que " se puede decir cualquier cosa que se desee en cualquier lengua, pero algunas cosas son más fáciles, mucho más fáciles, de decir en ciertas lenguas que en otras; y la traducción es posible, pero las versiones son versiones donde si no se pierde nada al menos se sufre una transformación..."³¹

Según la descripción que Longacre hace del trique considero que no sería posible en trique pasar del primer nivel del discurso. Para que los trique pudieran moverse libremente en todos los niveles del discurso que menciona Habermas, tendrían que aprender el español, la lengua de los colonizadores.

Otro ejemplo. Clifford Geertz, en un artículo en el que describe la caracterización de individuos humanos en distintas culturas señala que:

"Hay en Bali un intento persistente y sistemático de estilizar todos los aspectos de la expresión personal, hasta el punto donde la idiosincrasia, lo característico del individuo, simplemente por ser quien es, física, psicológica o biográficamente, es silenciado, sacrificado en aras del papel que le corresponde representar en lo que se considera el continuo y nunca cambiante espectáculo que es la vida balinesa. Son los "dramatis personae", no los actores, quienes perduran; de hecho, son aquellos quienes realmente existen, en el verdadero sentido. Físicamente, los hombres vienen y van, meros incidentes en una historia preestablecida, sin importancia real ni para ellos mismos. Pero las máscaras que usan, el escenario que ocupan, los papeles que tienen, y lo más importante, el espectáculo que montan permanece, e incluye no la fachada, sino la sustancia de las cosas. Esta concepción de persona como actor en el eterno teatro del mundo está vinculada a mecanismos culturales que hacen que se esfume la temporalidad y con un radical esteticismo de las relaciones interpersonales en las que resulta terriblemente vergonzoso si por falta de destreza o en un momento de descuido la etiqueta resulta chapucera y la personalidad individual irrumpe, a través de la mala actuación, para disolver la identidad pública estandarizada."³² En una sociedad como Bali la argumentación debe percibirse como una grosería."³³

³¹Robert E. Longacre, "Características gramático-léxicas del trique". En Relativismo cultural y filosofía, perspectivas norteamericana y latinoamericana ,Universidad Nacional Autónoma de México, México 1992, pp. 186-192.

³²Clifford Geertz(1973),"Persona, tiempo y conducta en Bali" en La interpretación de las culturas, Gedisa, España 1989, pp. 323-332.

³³Habermas opone a la imagen moderna del mundo una descripción de la imagen mítica del mundo tomada de la antropología estructural. Decidí sustituirla por estos ejemplos porque resulta, según creo,

Habermas aclara: para que todos los que comparten un mundo de la vida puedan configurar sus vidas de un modo racional se requieren ciertas condiciones que las estructuras de las imágenes del mundo en su función de orientar la acción deben cumplir. Estas condiciones son 1) la diferenciación de los conceptos formales de mundo objetivo, social y subjetivo; 2) una tradición que permita una relación reflexiva consigo misma; 3) la tradición cultural tiene que permitir, en lo que concierne a sus componentes cognitivos y evaluativos, una conexión retroalimentativa con formas especializadas de argumentación hasta el punto de que los correspondientes procesos de aprendizaje puedan institucionalizarse socialmente; 4) la formación de subsistemas especializados y deslingüistizados, en la acción económica y en la administración.³⁴ Estas condiciones sólo se dan en la modernidad. ¿Cómo puede entonces pretender universalidad la razón comunicativa?

La respuesta de Habermas se expresa en una hipótesis evolutiva acerca de la racionalización de las imágenes del mundo mediante un proceso de aprendizaje.

2.3. La modernidad como resultado de un proceso de racionalización

Para Habermas la modernidad es el resultado de un proceso estructural de aprendizaje de la especie humana, o lo que es lo mismo, el resultado de un proceso de racionalización. Aunque no trata de probar una evolución lineal, sino un desarrollo estructural de la capacidad cognitiva de la especie humana, se trata de una teoría evolucionista porque el elemento consciente del aprendizaje está inmerso y supeditado a un proceso objetivo. Nuevamente, espero que el exceso de objetividad que Habermas atribuye al aprendizaje humano quede más claro mediante el contraste con las reflexiones de Paul Ricoeur.

La hipótesis evolutiva que Habermas tratará de probar con la ayuda de los resultados de las investigaciones de Weber sobre sociología de la religión, es la siguiente:

"El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disenso que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso. Pues en la acción comunicativa los agentes sólo pueden entenderse a través de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. La importancia relativa de estas dos magnitudes cambia con la decentración de las imágenes del mundo. Cuanto más avanzado está el proceso de decentración de la imagen del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta de antemano por una interpretación del mundo de la vida sustraída a toda crítica; y

artificialmente plausible la hipótesis evolucionista tomada de la psicología estructuralista de Piaget. Sobre todo, porque Habermas no justifica su elección de la antropología estructural en base a alguna ventaja teórica, no justifica su elección en absoluto.

³⁴Habermas (1981), op.cit. pp. 105-106.

cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes mismos, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más frecuencia cabe esperar orientaciones racionales de acción.³⁵

2.3.1. La psicología evolutiva de Jean Piaget

La idea de una evolución cognitiva como resultado de un proceso de aprendizaje le viene sugerida a Habermas por Piaget. Este autor se interesó por el estudio del desarrollo cualitativo de las estructuras intelectuales en el niño, pero consideró que los resultados de su investigación podrían aplicarse también al proceso histórico desarrollado por una cantidad de mentes adultas. Piaget consideraba que su investigación podría contribuir a responder a la pregunta epistemológica ¿cómo es posible el conocimiento? y aplicó su teoría ontogenética a la historia del desarrollo de algunas ciencias como las matemáticas y la física y al análisis de las relaciones mutuas entre los diversos campos científicos epistemológicamente orientados.³⁶ Voy a presentar muy sucintamente las ideas básicas de la teoría ontogenética de Piaget y cómo el autor concibe su aplicación a procesos históricos, porque esto será útil para reflexionar posteriormente sobre la pertinencia del modelo de Piaget a los propósitos de Habermas.

El enfoque evolutivo de Piaget supone la descripción cuidadosa y el análisis teórico de los estados ontogénicos sucesivos en una cultura particular. El dato primario es el cambio del comportamiento desde un funcionamiento menos avanzado hasta otro más avanzado. El interés de Piaget se orienta primordialmente a la esfera de la inteligencia. Los valores y las actitudes son vistos como sistemas cognoscitivos que en etapas posteriores del desarrollo están imbuidos de la misma organización formal que las conquistas más claramente intelectuales.³⁷

Piaget distingue la estructura de la inteligencia en desarrollo de la función y del contenido. El contenido se refiere a los datos brutos de la conducta observada. Por función entiende Piaget las características amplias de la actividad inteligente que se aplican a todas las edades y que definen la esencia misma de la conducta inteligente. "La actividad inteligente es siempre un proceso activo, organizado, de asimilación de lo nuevo a lo viejo y de acomodación de lo viejo a lo nuevo. En el desarrollo ontogénico el contenido intelectual variará enormemente de una edad a otra, pero las propiedades funcionales generales del proceso adaptativo permanecerán idénticas."³⁸ Las estructuras se refieren a las propiedades organizativas de la inteligencia que se infieren de la conducta y explican por qué se ha presentado un contenido y no otro. Las estructuras como el contenido cambian de una edad a otra.

La psicología evolutiva de Piaget se interesa en las características cualitativas del desarrollo y concibe a éste como un proceso continuo de equilibración, como un movimiento que va desde

³⁵Jürgen Habermas(1981), op.cit. p. 104.

³⁶John H. Flavell, La psicología evolutiva de Jean Piaget, Paidós, México 1983, p. 270-281.

³⁷Flavell, op.cit. p. 36.

³⁸Flavell, op. cit p. 37.

el desequilibrio estructural al equilibrio estructural. Este proceso ocurre en etapas cualitativamente diferenciables y con una secuencia invariable en el que el proceso de equilibración se repite a sí mismo en niveles cada vez más elevados de funcionamiento. Esta secuencia se debe a que las propiedades estructurales de las etapas previas se incorporan a las etapas posteriores. Esto no impide que la edad cronológica en que aparece como dominante una etapa estructural varíe de unos niños a otros. Asimismo, un individuo particular no funciona necesariamente en un mismo nivel estructural ante todo tipo de tareas.³⁹

Piaget consideró que la naturaleza del funcionamiento intelectual hay que entenderlo como una extensión de determinadas características biológicas fundamentales. Las características invariables, que definen la esencia del funcionamiento intelectual, son también las mismas características que tienen validez para el funcionamiento biológico en general. Toda la materia viva se adapta a su ambiente y posee propiedades organizativas que hacen posible la adaptación.⁴⁰ La adaptación se divide en asimilación (la capacidad que tienen los organismos vivos para alterar los elementos del ambiente en forma tal que puedan ser incorporados a su estructura) y acomodación (la capacidad de los organismos de acomodar su funcionamiento a los objetos que tratan de asimilar). La asimilación y la acomodación son actividades organizadas que lleva a cabo un ser organizado. La adaptación cognoscitiva se entiende igualmente como un proceso simultáneamente organizativo. "El " acuerdo del pensamiento con las cosas" y el " acuerdo del pensamiento consigo mismo" expresan esta doble función invariable de la adaptación y la organización. Estos dos aspectos del pensamiento son indisolubles: al adaptarse a las cosas el pensamiento se organiza a sí mismo y al organizarse a sí mismo estructura las cosas."⁴¹

Si bien todo el proceso de desarrollo está regido por las funciones de asimilación y acomodación, la relación entre ambos varía. "La transformación fundamental en la relación entre la asimilación y la acomodación que tiene lugar en el curso de los dos primeros años de vida puede expresarse, en términos generales, del siguiente modo: el desarrollo pasa de un estado inicial de profundo egocentrismo, en el cual la asimilación y la acomodación están indiferenciadas y, a pesar de ello, son mutuamente antagónicas u opuestas en su funcionamiento, hasta un estado final de objetividad y equilibrio en el cual las dos funciones son, por una parte, relativamente separadas y distintas y, por la otra, coordinadas y complementarias."⁴² En el bebé el actor y el objeto, el yo y el mundo exterior están inextricablemente ligados y la oposición entre asimilación y acomodación surge de esta misma indiferenciación. "Dado que el bebé no puede distinguir sus acciones de las consecuencias ambientales de las mismas, la necesidad de hacer acomodaciones nuevas y difíciles con el fin de asimilar objetos nuevos a los esquemas ya establecidos sólo puede experimentarse como frustrante."⁴³ Durante la primera etapa de la infancia se da un proceso simultáneo de

³⁹Flavell, *op.cit.* p. 40.

⁴⁰Flavell, *op.cit.* p. 63.

⁴¹Jean Piaget, *The Origins of Intelligence in Childre*, Nueva York, Int. Univer. Press, 1952 p 8, citado por Flavell *op.cit.* p. 67.

⁴²Flavell, *op.cit.* p 78.

⁴³Flavell, *op.cit.* p 79.

objetivación de la realidad externa y un proceso de surgimiento de la autoconciencia. Este mismo proceso de equilibración descrito para la etapa senso-motora del niño se repite en la siguiente etapa de manipulaciones simbólicas o representativas en operaciones concretas, las cuales ya suponen las capacidades adquiridas en la etapa anterior. Igualmente la etapa de desarrollo de las operaciones formales en la adolescencia inicia con un fuerte egocentrismo y discurre hacia el equilibrio entre asimilación y acomodación.

Paralelamente el niño también experimenta cambios en actividades cognoscitivas en las que este equilibrio entre funciones no ocurre, como es el caso del juego y la imitación en las que prevalece, en un caso la asimilación y en el otro la acomodación.

En los estudios de epistemología genética, Piaget aplica los mismos conceptos de su ontogénesis a procesos históricos como la historia de la ciencia. Piaget supone que "toda evolución, sea histórica u ontogénica, parte de un estado de egocentrismo y fenomenismo relativos: por una parte, el sujeto sólo conoce aquello que es inmediatamente evidente y obvio en las cosas, o sea, sólo unas pocas características superficiales (fenomenismo); por otra parte, es incapaz de estimar las contribuciones de su propia perspectiva a la forma en que se manifiestan las cosas; no puede dirigir hacia él mismo sus instrumentos intelectuales de modo de convertir sus propias cogniciones en un objeto de inspección crítica (egocentrismo). Al desarrollo le corresponde corregir de dos maneras este egocentrismo-fenomenismo inicial. El fenomenismo deja abierto el camino para una construcción progresiva: el sujeto penetra de modo cada vez más profundo y amplio en el objeto de su cognición. Y el egocentrismo es reemplazado por la reflexión; el sujeto repiensa y reestructura aspectos de un objeto del pensamiento "construido" anteriormente, reanaliza de modo crítico sus supuestos iniciales respecto de estos aspectos, y en general somete sus cogniciones anteriores a una indagadora *prise de conscience*." ⁴⁴

Según Habermas, la racionalización del mundo de la vida se cumple a través de procesos de aprendizaje concebidos en analogía con las etapas del desarrollo cognitivo que desarrolló Piaget para explicar la ontogénesis de las estructuras de conciencia. La noción de aprendizaje se refiere a las estructuras y no al contenido, de tal modo que las interpretaciones de una etapa superada quedan categorialmente devaluadas con el tránsito a la siguiente. ⁴⁵

2.3.2. El proceso de racionalización de las imágenes religiosas del mundo en Max Weber

Habermas señala que utilizará el marco teórico de Piaget para entender la evolución de las imágenes religiosas del mundo a partir del material proporcionado por Weber, desde el punto de vista del desarrollo de conceptos formales de mundo, es decir, como un proceso de objetivación y descentración. ⁴⁶ Para este fin, emplea la obra en tres tomos de Max Weber titulada Ensayos sobre sociología de la religión. De esta obra Habermas se apoya sobre todo en

⁴⁴Flavell, *op.cit.* p. 276.

⁴⁵Habermas(1981), *Teoría de la acción comunicativa, I*, *op.cit.* p. 101.

⁴⁶Habermas (1981), *op.cit.* pp. 101-103.

la introducción, el capítulo titulado: "La Ética protestante y el espíritu del capitalismo" y en el Excurso que se encuentra al final del primer tomo, titulado "Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo".

El objetivo de Weber en esta obra era encontrar las relaciones causales que explican cómo la modernización que conocemos pudo darse sólo en occidente. A pesar de que se dio un proceso de racionalización en las cinco religiones mundiales: el confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo, sólo en occidente se da una peculiar ética económica que pudo dar origen al capitalismo.

Weber no pretende hacer una tipología sistemática de las religiones ni un estudio puramente histórico. Resalta únicamente aquello que es importante para contrastar las distintas mentalidades económicas. Tampoco considera que las grandes religiones puedan ordenarse "en una cadena de tipos, cada uno de los cuales signifique frente a otro un nuevo estadio. Son, cada una de ellas, individuos históricos de elevadísima complejidad, y agotan, si se las toma todas juntas, tan sólo una fracción de las combinaciones posibles que la imaginación puede formar a partir de los numerosísimos factores individuales que hay que tener en cuenta."⁴⁷ Explicitamente se opone el autor a una evaluación de las culturas que se comparan; "quien desee sermones que vaya a la iglesia. No se dedicará una palabra a examinar la relación de valor que existe entre las culturas que se comparan."⁴⁸ La estrategia metodológica de Weber consiste en relacionar la racionalización religiosa entendida como sistematización y coherencia interna con la dinámica de los intereses que mueven la acción, sea esta de tipo económico, político, artístico, erótico o cognitivo; con las instituciones por medio de las cuales se realizan esas acciones y con los estratos sociales a los que pertenecen los hombres religiosos. El modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero también, por otra parte, el tipo de una religión, una vez acuñado, suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas.⁴⁹ El estudio comparativo de las grandes religiones y su influencia sobre la ética económica no proporciona a Weber una imagen muy optimista del futuro de occidente. Veía, más bien, en la modernidad una tendencia hacia una nueva irracionalidad.

Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada, orlada de una especie de agarrotada petulancia. En este caso los "últimos hombres" de esta cultura harán verdad aquella frase: "Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón, estas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores."⁵⁰

En Ensayos sobre sociología de la religión alternan los estudios sobre una religión con estudios comparativos. Después del capítulo "la ética protestante y el espíritu del capitalismo", Weber

⁴⁷ Max Weber (1920), Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I, Taurus, pp. 258-259.

⁴⁸ Weber (1920), op.cit. p. 23.

⁴⁹ Weber (1920), op.cit. p. 236.

⁵⁰ Weber (1920), op.cit. p. 200.

introduce un artículo en que se describe la racionalización religiosa como una transformación de las explicaciones dadas frente al sufrimiento y la muerte. En las comunidades primitivas el sufrimiento es interpretado como signo de antipatía de los dioses, como culpa. Esta interpretación negativa del sufrimiento puede derivar en múltiples formas de emplearlo como técnica mágica; son los brujos los que la emplean. Estos brujos, sacerdotes o mistagogos capaces de hacer milagros se convierten en redentores y consejeros de los sufrientes. Los profetas y sacerdotes se ven con el tiempo obligados a dar explicaciones coherentes acerca del sufrimiento y la injusticia. La clase de explicaciones y el tipo de sublimación religiosa difiere en relación a los estratos sociales de los que proceden los profetas o sacerdotes, "pero tras cualquiera de ellas se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente "sin sentido", así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un "cosmos" dotado de un sentido, o al menos, podía y debía serlo."⁵¹ Esta racionalización de las imágenes del mundo dejó siempre un elemento irracional que se consideró como dado, y estuvo condicionado por los intereses sociales y psicológicos de los estratos a que pertenecían los representantes de la respectiva metodización de la vida en la época decisiva de su formación.⁵²

Weber contrasta el tipo contemplativo u orgiástico-extático con la religiosidad activa. El primero se caracteriza por una concepción del hombre como receptáculo de una divinidad despersonalizada e immanente; es propio de sectas, monjes y mistagogos que aunque influyen en el resto de la población, viven de limosnas y se desinteresan por los asuntos de este mundo. El segundo tipo concibe un Dios creador supramundano. El hombre religioso se concibe como mensajero de Dios que debe moldear la vida mundana conforme a sus designios. La ética protestante es el resultado de las contradicciones propias de este tipo de religión.

Al final del primer tomo de la obra, Weber incluye un Excurso, en el que explica las contradicciones con que se topa la racionalización de las religiones de orientación activa, al enfrentarse con el mundo. Estas contradicciones las desarrolla Weber en la esfera económica, política, estética, erótica y en la intelectual. Al final concluye que existen tres soluciones racionales posibles a estas contradicciones: El dualismo (la coexistencia de los poderes del bien y del mal); la fe en la predestinación (el hombre no puede desentrañar los designios de Dios y renuncia a la posibilidad de encontrar un sentido del mundo); y la renuncia al mundo (las religiones místicas).

La respuesta específica del protestantismo a la teodicea, favoreció el desarrollo del capitalismo, pero este mismo desarrollo acabó con la religiosidad y la unidad ética del mundo. El ascetismo puritano convirtió al mundo en un férreo estuche del que se esfumó el espíritu religioso, dejando en su lugar una pluralidad de valores, científicos, económicos, estéticos, políticos, imposibles de reunir ya en una unidad superior.

⁵¹Max Weber(1920), Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I, Taurus, Barcelona, 1987, p. 247

⁵²Weber(1920), op.cit. p. 248.

2.3.3. La modernidad como resultado de un proceso de racionalización (Habermas) frente a la racionalización de las imágenes religiosas del mundo (Weber)

Habermas desea defender frente a Weber una posición universalista en el sentido de que la diversidad cultural se restringe a los contenidos de la cultura. "Toda cultura, si alcanzara un determinado grado de "consciencia" o de "sublimación", tendría que compartir las propiedades formales de la comprensión moderna del mundo. La hipótesis universalista hace, pues, referencia a algunas características estructurales necesarias de los mundos de la vida modernos."⁵³

Por otra parte, Habermas considera que una teoría de la acción entendida como acción significativa tiene que tomar el punto de vista del participante. No es compatible con un punto de vista no valorativo como el que pretende Weber. El interés de Habermas es mostrar que la pérdida de sentido a que condujo la racionalización de occidente no se debe a una racionalización paradójica como cree Weber, sino más bien a una racionalización parcial; a una primacía de la racionalidad cognitivo-instrumental a costa de la racionalidad práctico-moral y de la práctico-estética. Habermas cuestiona a Weber el no distinguir suficientemente entre la problemática de contenido, al hilo de la cual se desarrolla la racionalización, y las estructuras de conciencia que resultan de la etización de las imágenes del mundo. Al hacerlo sería posible distinguir la materialización institucional desequilibrada en el capitalismo del potencial cognoscitivo que libera la descentración de la imagen del mundo. Desde este punto de vista, otra limitante del estudio de Weber sería que no considera la racionalización del componente cognitivo y expresivo, que son parte también de la imagen descentrada del mundo.⁵⁴

Como hemos visto, para Habermas acción racional supone criterios de validez diferenciados para tres mundos categorialmente distintos: mundo objetivo, social y subjetivo. Esta imagen descentrada del mundo se alcanza mediante un proceso de aprendizaje de acuerdo al modelo de la psicología evolutiva. El aprendizaje va de un punto de vista egocéntrico a uno descentrado en niveles estructuralmente superiores para cada etapa. La estrategia de Habermas consiste en probar que los resultados de la investigación de Weber se pueden ajustar a este modelo.

Con este objetivo Habermas reconstruye el tema tratado por Weber como sigue: La racionalización religiosa parte de un problema común a todas las religiones: el absurdo del sufrimiento que surge con la diferenciación de las sociedades en clases. La solución a este problema tiene también una estructura común: el orden del mundo es pensado de modo que los aspectos ónticos, normativos y expresivos se funden entre sí⁵⁵. Las diferentes soluciones a la teodicea se deben a condiciones externas. Estas soluciones las presenta Habermas, al estilo de

⁵³Habermas(1981), op.cit. p. 243.

⁵⁴Habermas(1981), op.cit. pp. 263-264.

⁵⁵Habermas(1981), op.cit. p. 269.

Levi-Strauss, como dos pares opuestos: imágenes del mundo teocéntricas vs. cosmocéntricas y la postura frente al mundo de afirmación o negación. Después discute las posibilidades que cada una de las posibles combinaciones ofrece para lograr una objetivación del mundo social y cognitivo. Según Habermas en el caso de la imagen del mundo teocéntrica con una postura de negación del mundo (judaísmo y cristianismo) es más lógica la posibilidad de una objetivación del mundo social. En cambio con la misma imagen del mundo y una postura de afirmación del mundo (griegos) sería probable una objetivación para el ámbito teórico. En occidente habrían actuado conjuntamente las religiones judeo-cristianas y la visión del mundo griega para dar origen a la racionalización moderna.

Para explicar cómo se pasa de una ética protestante a una racionalización moral laica una vez desencantado el mundo religioso Habermas requiere un paso más. La ética protestante representa una recaída particularista si se considera el nivel de universalismo alcanzado por las éticas de la fraternidad. Pero la posibilidad de racionalización moral no queda cancelada con la crisis de la ética protestante, sino que más bien se desarrolla en el terreno jurídico. La crítica a Weber es ahora en el sentido de que habría analizado el derecho únicamente desde el punto de vista de la racionalidad medios-fines y la legitimidad en términos empiristas. Habermas considera que el sistema del derecho requiere de una justificación de acuerdo a criterios de validez alcanzada mediante la argumentación cuyos antecedentes se encuentran ya en el derecho natural. Esta justificación equivaldría al nivel postconvencional de la evolución moral en la psicología evolutiva.

El derecho positivo que analiza Weber, "las tendencias a la juridificación de las relaciones comunicativas comportan una organización formal de los sistemas de acción, la cual, en efecto, tiene como consecuencia que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajen de sus fundamentos práctico-morales. Pero esta independencia que frente a un mundo de la vida estructurado comunicativamente adquieren unos sistemas que ahora se autoregulan o bien de espaldas a ese mundo, o bien colonizándolo, no tiene tanto que ver con la racionalización de las orientaciones de acción como con un nuevo nivel de diferenciación sistémica."⁵⁶

La hipótesis evolutiva, explicitada mediante el apoyo en la obra de Weber, se busca probar mediante la reelaboración de la teoría sociológica de la racionalización social que ya existe. Si la nueva teoría puede proseguir con naturalidad ideas de tradiciones teóricas anteriores, esta sería una prueba de la validez de la hipótesis propuesta. Ello porque, "los paradigmas guardan en las ciencias sociales una conexión interna con el contexto social del que surgen y en el que operan. En ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de intereses sociales, a la interpretación de horizontes de aspiración y de expectativa."⁵⁷

2.4. El proyecto de democracia participativa de Habermas.

⁵⁶Habermas(1981), op.cit. p. 350

⁵⁷Habermas(1981), Tomo I, op.cit. p. 195

Hasta aquí he presentado la teoría evolutiva como una respuesta a los contra ejemplos a la "pragmática universal". Habermas mismo presenta su reconstrucción de la sociología de la religión de Weber de este modo. Pero el autor aborda la racionalización del mundo de la vida como una evolución desde el lenguaje de gestos animal hasta la comunidad ideal de comunicación, con el interés de justificar una propuesta ética y política, la democracia participativa. En este inciso voy a abordar este tema. Si en el anterior me interesó aportar material para la crítica de la hipótesis evolutiva de Habermas, aquí trato de presentar la parte de la obra de Habermas que me interesa rescatar, su teoría moral y política, en el contexto de justificación en que el autor sitúa su teoría, para que me sea posible después reubicar las propuestas de Habermas en un marco de justificación que pueda hacerlas compatibles con las relaciones interétnicas.

2.4.1. Ética y moral discursiva y su relación con el tema de la legitimidad del poder político

Apoyándose en la obra de J.H. Mead y Emile Durkheim y con el apoyo de la filosofía analítica, Habermas reconstruye el desarrollo del lenguaje humano que interpreta, a partir del marco teórico de Piaget y L. Kohlberg, como un proceso de diferenciación y racionalización del mundo de la vida. Voy a reproducir muy esquemáticamente esta teoría evolutiva del lenguaje deteniéndome únicamente en aquellos aspectos más importantes para una ética discursiva.

En los animales, la coordinación mediante un lenguaje de señales se basa en estímulos instintivos que provocan los gestos. Este lenguaje da origen a uno simbólico a partir de una interiorización de los efectos provocados en los otros. El lenguaje simbólico no permite una diferenciación entre mundo objetivo, social y subjetivo. Este lenguaje coordina la acción mediante disposiciones, pulsiones, cuasi-instintos. En cambio en un lenguaje proposicionalmente diferenciado se pierde la fuerza vinculante del sistema disposicional, por lo que no resulta evidente como pueden ahora realizarse tres operaciones complementarias: el entendimiento, la coordinación de la acción y la socialización del sujeto. Combinando los estudios de psicología social sobre la ontogénesis de la personalidad y los estudios sobre la religión de Durkheim, resulta la siguiente respuesta:

La coordinación de la acción mediante símbolos se realiza sin una diferenciación entre mundo objetivo, social y subjetivo. En el proceso de lingüistización se formaría primero el componente proposicional que permite realizar enunciados acerca del mundo objetivo en el que se interviene teleológicamente. A los enunciados asertóricos se responde con un "sí" o con un "no" y con ello el lenguaje proposicional permite coordinar la acción a través de un acuerdo motivado racionalmente. Pero este lenguaje no es capaz de asegurar la integración social. Las raíces prelingüísticas del mundo social las encuentra Habermas, siguiendo a Durkheim, en el ritual y la integración social mediante lo sagrado. Con el surgimiento del habla gramaticalmente estructurado aparecería primero una separación entre lo sagrado y lo profano; lo sagrado coordinado por símbolos, lo profano mediante un lenguaje proposicional. En la medida en que la coordinación lingüística se extiende a lo sagrado se forman las imágenes religiosas del mundo que propician un lenguaje de fundamentación y proporcionan el sentido de universalidad a la noción de verdad proposicional. En estas condiciones ya es posible una socialización del

individuo que no sólo interioriza las expectativas del otro sino también roles sociales y finalmente lo que Mead llama " el otro generalizado"; interiorización que explica la fuerza ilocucionaria de los actos de habla que hacen posible la coordinación de la acción. Pero frente al " otro generalizado" se destaca también el yo espontáneo con deseos y sentimientos. Este yo es el que toma decisiones, es capaz de ser responsable y responder con un sí y con un no frente a las normas. Este yo posibilita la actitud reflexiva consigo mismo y en las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, daría lugar a un sujeto autónomo. De este modo está abierto el camino para una racionalización de las imágenes religiosas del mundo.⁵⁸

A partir de este punto lo importante para Habermas es aclarar por qué puede ser reemplazado el poder de integración social de las imágenes religiosa del mundo en una sociedad racionalizada. La respuesta a esta pregunta explica la orientación ético-política de toda la obra de Habermas hasta *Factizität und Geltung*. Para Weber y después Luhman la integración social se logra mediante un derecho positivo y un Estado gendarme. Para Habermas las instituciones jurídicas y políticas tienen que contar en última instancia con una justificación moral. En este punto la teoría evolutiva da lugar a una crítica de una tendencia posible pero no deseable, la colonización del mundo de la vida.

Habermas retoma aquí una cuestión tratada por Weber, Lukács y Adorno: la cuestión de si la organización capitalista puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral. En este punto la crítica de Habermas a la teoría de la racionalización del derecho moderno que Weber desarrolla en *Economía y Sociedad*, es muy esclarecedora. Las reglas de acción que poseen el carácter de derecho, originalmente poseían una legitimidad en base a su santidad absoluta, por lo que sólo podían ser modificadas por profetas carismáticos. Estos serían sustituidos posteriormente por notables, después por poderes teocráticos, emperadores y finalmente por un derecho sistemáticamente estatuido, ejercido por juristas especializados. Weber enfatiza aquí la positividad del derecho moderno, su profesionalismo o legalidad y su formalidad interna. Lo que Habermas cuestiona es la interpretación del sistema legal como un medio de organización que se legitima de modo empirista, de acuerdo a una racionalidad medios fines, descuidando la necesidad de fundamentación, sino de las leyes individuales, sí al menos, del sistema legal en su conjunto. Esta fundamentación pertenece al ámbito práctico-moral y tiene su origen en el derecho natural. Weber supone que el derecho moderno como medio de organización de la actividad privada y de la dominación política, de la dominación legal, extrae su legitimidad de la fe en el procedimiento legal. "Pero si la legalidad no significa otra cosa que concordancia con un orden jurídico fácticamente vigente, y si éste, como derecho estatuido que a su vez es, no resulta accesible a una justificación de tipo práctico-moral, entonces no queda claro de dónde extrae la fe en la legalidad su fuerza legitimadora"⁵⁹

La legitimidad del sistema legal generalmente se expresa en las constituciones, lo que no quiere decir que tengan que ser entendidas siempre como materializaciones de estructuras

⁵⁸Habermas(1981), *op.cit.* Tomo II. pp. 9-161.

⁵⁹Habermas(1981), *op.cit.* p. 343.

postradicionales de conciencia en el sentido de Kohlberg⁶⁰. Mediante un análisis funcional de los sistemas jurídicos es posible una crítica, con la finalidad de acusar fundadamente a éstos de no ser en realidad lo que normativamente pretenden ser, de no cumplir sus propias pretensiones de validez, pero no con el fin de dejar en suspensos esas pretensiones.⁶¹ No es empíricamente sostenible la hipótesis con que opera el positivismo jurídico, y que el funcionalismo sociológico extrema aún más: que las pretensiones de validez normativa podrían atrofiarse en la conciencia de los miembros del sistema sin que ello tuviera consecuencias notables para la pervivencia del sistema jurídico.⁶²

Para Habermas una cosa es reconocer la ambigüedad del derecho que se desgaja del mundo de la vida estructurado comunicativamente en forma de un subsistema autoregulado y los peligros que ello comporta, y otra, desconocer la necesidad de fundamentación del derecho que representa precisamente la posibilidad de controlar los excesos del sistema legal como sistema autonomizado.

Para comprender el origen de esa ambigüedad, hay que regresar a la teoría evolutiva de la coordinación lingüística de la acción. Actores y hablantes coordinan sus acciones y se entienden entre sí en el trasfondo de su mundo de la vida cotidiano. Con la ayuda del mundo de la vida los agentes localizan y datan sus emisiones en el espacio social y en el tiempo histórico. En este mundo de la vida se desarrolla la identidad personal, como las propias acciones que constituyen una vida susceptible de narrarse y como participante de un grupo social involucrado en una historia colectiva.⁶³

En este mundo de la vida ocurren tres procesos simultáneamente: la reproducción cultural, la integración social y la socialización, a la que corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad.

La hipótesis de la evolución estructural del mundo de la vida en base a procesos de aprendizaje que, según Habermas, deben darse de igual forma para todo mundo de la vida histórico, dice: Cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso, que en última instancia se basa en la autoridad del mejor argumento.⁶⁴ Esto es lo que Habermas llama la racionalización del mundo de la vida, que representaría la liberación del potencial racional que la acción comunicativa lleva en su seno.

⁶⁰L. Kohlberg distingue el nivel preconvencional, en el que sólo se enjuician consecuencias de la acción; el nivel convencional, en el que ya se enjuician la observancia y la trasgresión de normas, y, finalmente, el nivel postconvencional, en el que también se enjuician las normas a la luz de principios. Citado por Habermas(1981), Tomo II, op.cit. p. 246.

⁶¹Habermas(1981), op.cit. p. 339.

⁶²Habermas(1981), op.cit. p. 348.

⁶³Mas adelante veremos como Paul Ricoeur desarrolla esta noción de identidad narrativa. Por lo pronto basta señalar la relación entre la noción de mundo de la vida de Habermas y la de identidad narrativa de Ricoeur.

⁶⁴Habermas(1981), Tomo II, op.cit. p. 206.

Pero como la coordinación de la acción se apoya cada vez más en un entendimiento racionalmente motivado el riesgo de disenso aumenta.

Pero la integración social no se realiza exclusivamente sobre la base de procesos de entendimiento, también ocurre a través de plexos funcionales no pretendidos por los actores que, a partir de una teoría social que toma el punto de vista del participante, no son visibles. Aquí Habermas añade un elemento más a su teoría evolutiva. Desde un punto de vista objetivo, la diferenciación estructural del mundo de la vida puede verse también como un proceso de complejización de un sistema. La evolución social representa entonces un proceso de diferenciación de segundo orden. Al aumentar la complejidad del uno y la racionalización del otro, sistema y mundo de la vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de la vida, sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro.

Desde el punto de vista objetivante, esto quiere decir que las sociedades modernas alcanzan un nivel de diferenciación sistémica, en que la conexión entre organizaciones que se han vuelto autónomas queda establecida a través de medios de comunicación deslingüistizados. Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores, es decir, a aquellos subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines que según el diagnóstico de Weber se han independizado de sus fundamentos práctico-morales.⁶⁵

Desde el punto de vista del participante, el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida es una respuesta al incremento en necesidades de interpretación y riesgo de disenso; a la sobrecarga que la comunicación recibe con la racionalización del mundo de la vida. Esta sobrecarga peligrosa puede ser absorbida por dos tipos de medios: La especialización en determinados aspectos, como los institutos científicos. En este caso el vínculo lingüístico con el mundo de la vida no se rompe; en principio los resultados científicos podrían ser accesibles a todos. No es este el caso de los medios deslingüistizados, como son el dinero y el poder administrativo que concatenan interacciones en el espacio y en el tiempo produciendo redes, cada vez más complejas, a las que no se puede mantener presentes en conjunto, ni pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie. Estos medios no tienen necesidad de participantes en la interacción que sean capaces de responder de sus acciones y por ello quedan descolgados de todo consenso alcanzado comunicativamente.

Así es como la racionalización del mundo de la vida aparece como paradójica con el tránsito a la sociedad moderna: el mundo de la vida racionalizado posibilita la aparición y aumento de subsistemas cuyos imperativos autonomizados reobran destructivamente sobre ese mismo mundo de la vida, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica. Esto es lo que Habermas llama colonización del mundo de la vida.

Esta situación puede desarrollarse en dos sentidos, que desde el punto de vista práctico-moral no son indiferentes: o bien las instituciones mediante las que quedan anclados en el mundo de la

⁶⁵Habermas (1981), Tomo II, *op.cit.* p. 217.

vida mecanismos de control tales como el dinero y el poder administrativo, canalizan la influencia del mundo de la vida sobre los ámbitos de acción formalmente organizados; o bien a la inversa, estas instituciones canalizan la colonización del mundo de la vida por los sistemas. La primera situación podría ejemplificarse con una sociedad en que organizaciones civiles controlan la actividad de instituciones del gobierno, la administración de justicia y los partidos. La segunda con una sociedad despolitizada que sólo se relaciona con el sistema político mediante la emisión de un voto que será utilizado por los partidos en función de una distribución de cuotas de poder.

La ética y la moral discursiva de Habermas tienen como uno de sus objetivos, proporcionar una fundamentación racional de las instituciones políticas que posibilite la crítica, evitando con ello la segunda situación y propiciando la primera.

2.4.2. Ética y moral discursiva

Las éticas clásicas se referían a preguntas acerca de la vida buena, en cambio la ética kantiana trata los problemas relativos a la acción justa. El problema básico a ser explicado por las éticas deontológicas es la obligatoriedad de preceptos y normas. Estas entienden la justeza de las normas en analogía con la verdad de proposiciones asertóricas, por lo que se habla también de éticas cognitivistas. Se trata de contestar a la pregunta acerca de cómo justificar las expresiones normativas. Se habla también de ética formal porque todos los seres dotados de razón deben de poder asentir a lo que se justifica moralmente⁶⁶.

Para la teoría discursiva es importante la distinción entre ética y moral discursiva. La moral discursiva que representa el punto de vista universal⁶⁷, pone en lugar del imperativo categórico el siguiente principio discursivo "D":

-sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.

Al principio "D" se llega con el procedimiento "U". En el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.⁶⁸

⁶⁶Jürgen Habermas(1991), Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991, p. 12.

⁶⁷Habermas ha precisado los conceptos usados en relación a esta temática. Lo que en artículos anteriores a 1988 se llamó 'ética deontológica o ética formal', a partir de esa fecha se denominó 'moral discursiva'. El artículo que justifica la nueva denominación se encuentra en Jürgen Habermas, "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", en Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt, 1991. En un libro posterior, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, Habermas distingue entre 'principio discursivo', 'principio moral' y 'principio democrático'.

⁶⁸Jürgen Habermas(1986), "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" En Escritos sobre moralidad y ética, Paidós, España 1991, pp 101-102.

La fundamentación de este principio se deduce de las condiciones pragmáticas de la argumentación. Una ética formal proporciona una regla que explica cómo debe verse algo desde el punto de vista moral. Rawls⁶⁹ consideraba que la justeza del procedimiento se lograría imaginando una "situación originaria" en la que los implicados se encontrarían, en desconocimiento de su condición social real, en igualdad de condiciones. G.H. Mead⁷⁰, en cambio, considera necesario que el sujeto que realiza el juicio moral asuma en su imaginación los roles de todos los posibles afectados por la norma o acción en cuestión.

Frente a ambos procedimientos la moral discursiva tiene ventajas. Por una parte, porque la operación imaginaria (la actitud hipotética y el supuesto contrafáctico de la comunidad ideal de comunicación) que requiere la moral discursiva no tiene un carácter ficticio, ya que ésta siempre se lleva a cabo en la práctica argumentativa. Por otra parte, la asunción de los roles que en Mead es una operación limitada a un ámbito local, por estar basada en la capacidad intuitiva de ponerse en lugar del otro, en la moral discursiva se amplía con las posibilidades de abstracción que se abren al transformarse el modelo de intercambio de roles a una forma reflexiva de la acción comunicativa, la argumentación.⁷¹

La moral discursiva aclara también cómo el principio de justicia y el de benevolencia pueden retrotraerse a una única raíz moral. Habermas parte de una teoría evolutiva de la sociedad cuyo eje sería una creciente individuación; en el origen se encontraría la estructura misma del lenguaje. Este proceso de individuación va acompañado de una creciente dependencia de una red sutil de recíproca necesidad de protección. La consecuencia es una constitucional amenaza, una crónica labilidad de la identidad. Todas las morales giran alrededor de los temas de trato justo, solidaridad y bienestar común; estas son intuiciones que se pueden retrotraer a la esperanza de reciprocidad de la acción comunicativa⁷²:

"Toda moral autónoma tiene que resolver dos cuestiones al mismo tiempo: 1) hacer valer la inviolabilidad del individuo socializado en tanto que exige trato igual, y por lo mismo igual respeto a la dignidad de cada uno; 2) proteger la relación intersubjetiva de recíproco reconocimiento, en tanto que exige solidaridad de los miembros de la sociedad en la que se socializaron"⁷³.

Las dos tradiciones de la filosofía moral, especializadas la una en problemas de justicia y la otra en la vida buena, que Hegel pretendía reunir en la *Sittlichkeit*, la moral discursiva las reúne, con medios kantianos. La moral discursiva aventajaría a las éticas de la vida buena por el hecho de que rebasa las condiciones concretas de una forma de vida. Por otra parte, ampliaría el concepto deontológico de justicia kantiano con aquellos aspectos estructurales de la vida buena

⁶⁹J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975, 341. Citado por Habermas(1991), *op.cit.* p. 13

⁷⁰G. H. Mead, "Fragmente über Ethik". En *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968. Citado por Habermas(1991), *op.cit.* p. 13

⁷¹Habermas (1991), *op.cit.* pp. 13 y 58-61.

⁷²Habermas (1991), *op.cit.* p. 16.

⁷³Habermas (1991), *op.cit.* p. 70.

que se pueden separar, bajo el punto de vista general de una socialización comunicativa, de las totalidades de formas de vida específicas ⁷⁴.

¿Cuáles serían las condiciones en que puede surgir, y después operar, una moral discursiva? ⁷⁵

En una forma de vida guiada por la *Sittlichkeit*, las obligaciones están entrelazadas con costumbres concretas de tal forma que alcanzan su evidencia desde un saber de fondo incuestionable. De esta manera los problemas de justicia se presentan como cuestiones de la vida buena desde siempre respondidas.

Desde la óptica moralizante de un participante en el discurso, esta unidad se divide en problemas de justicia que pueden resolverse racionalmente, y preguntas evaluativas que sólo se pueden resolver desde el horizonte histórico concreto de una forma de vida. Se presentan entonces problemas morales, éticos y pragmáticos que la teoría discursiva enfrenta de diferente modo.

a) Los problemas pragmáticos se resuelven encontrando la técnica, estrategia o programa adecuados para la consecución de un fin. Cuando se plantean en plural, los discursos pragmáticos llevan a compromisos en cuanto los intereses propios y los ajenos entran en conflicto.

b) Los problemas éticos se refieren a la clase de vida que se quiere llevar y a la clase de persona que se quiere ser. Se refieren a preguntas clínicas acerca de la vida buena o feliz. A éstas se puede responder por la vía hermenéutica de la autocomprensión. El máximo bien es aquí una vida autárquica, valiosa en sí misma. También se plantean problemas éticos desde el punto de vista de una comunidad política concreta. En discusiones ético-políticas se trata de aclarar la identidad colectiva, dejando lugar a la diversidad de proyectos de vida individuales. Los valores culturales que forman parte de las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona comportan pretensiones de validez intersubjetiva, pero por estar entrelazados con la totalidad de una forma de vida particular, se trate de una biografía individual o de la historia cultural de una comunidad, no pueden pretender validez universal.

c) La pregunta acerca de ¿qué debo hacer? se resuelve de un modo diferente cuando se trata de responderla imparcialmente, desde el punto de vista moral. Las normas morales son categóricas, obligatorias e independientes, tanto de objetivos o preferencias subjetivas, como de mis objetivos absolutos acerca de una vida, para mí, buena o acertada. Lo que se debe de hacer, tiene aquí el sentido de que es justa y por lo tanto obligatoria tal acción. El punto de vista moral exige elevarse por encima del contexto concreto de una forma de vida particular y adoptar la actitud hipotética de los intereses de todos los afectados.

A cada una de estas formas de la razón práctica corresponde una forma diferente de voluntad.

⁷⁴Habermas(1991), *op.cit.* p. 20.

⁷⁵Para contestar a esta pregunta me serviré del artículo, Habermas(1991), "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft". En *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, pp. 100-119.

A la razón pragmática corresponde la libre elección de medios adecuados a fines. A la razón ética corresponde la fuerza de voluntad para realizarse en forma auténtica; y a la razón moral una voluntad autónoma del sujeto capaz de juzgar moralmente, una voluntad racional.

Para los tres aspectos de la razón práctica la relación razón y voluntad es también diferente. En el caso de la razón pragmática la validez de una recomendación estratégica es independiente del hecho de que el destinatario la lleve a cabo o no. En discursos éticos existenciales razón y voluntad se suponen mutuamente. El contexto de socialización en un mundo de la vida concreto provee tanto de los conocimientos prácticos como de las disposiciones para actuar de acuerdo a ellos.

Los discursos práctico-morales requieren, en cambio, la ruptura con todos los supuestos de la acostumbrada y concreta *Sittlichkeit* y el distanciamiento de los contextos de vida en los cuales está entretejida la identidad; aunque esta ruptura no implica el distanciamiento de la actitud de participante en el discurso. Los discursos morales equivalen a la acción orientada al entendimiento en un nivel superior de reflexión, se trata de un discurso público efectivamente realizado en términos intersubjetivos por los afectados mismos. Claro que el discurso, por sí sólo no puede asegurar las condiciones necesarias para que los afectados de cada caso queden en situación y disposición de participar adecuadamente en discursos prácticos. Las condiciones de justicia social, educación e institucionalidad requeridos para que los discursos morales puedan realizarse, son también y sobre todo, el resultado de procesos sociales y políticos.

En el caso de las normas fundamentadas a partir de discursos morales, se presenta el problema de cómo pueden ser aplicadas. La justificación de las normas se realiza en condiciones de abstracción, por lo que sólo pueden ser aplicables, sin problemas, en aquellos casos concretos semejantes a la situación standard considerada para elaborar la norma. En las demás situaciones la aplicación de la norma requiere de una clarificación argumentativa propia. Pero la argumentación para la aplicación de las normas, al igual que la encaminada a la justificación de las mismas, es un asunto exclusivamente cognitivo, independiente de la voluntad para actuar de acuerdo a las normas consideradas justas. Como tal no puede obligar: ni a tomar la vía de la argumentación moral; ni a seguir lo comprendido moralmente. Sin la ayuda de los correspondientes procesos de socialización e individuación, y el trasfondo de instituciones y contextos normativos adecuados, un juicio moral aceptado como válido sólo puede asegurar al destinatario que no tiene buenas razones para actuar de otro modo.

La característica precisamente de una voluntad autónoma, que es obligada por una razón moral, es el hecho de que pudiera actuar de otra manera. Pero esta autonomía sólo puede pedirse a alguien en un contexto social que ya es racional, esto es, que asegura que una motivación basada en buenas razones no se contraponga a los propios intereses. La exigibilidad de normas morales está ligada a las condiciones que aseguran un seguimiento general de las mismas. Requiere por tanto instituciones adecuadas y la interiorización, en el proceso de individuación, del punto de vista moral ⁷⁶. El problema de lo exigible de las normas morales motiva el paso de la moral al derecho; y con la implementación de objetivos y programas se plantean los

⁷⁶Habermas(1991), *op cit.* pp. 92-94.

problemas acerca de la utilización neutral del poder político.

2.4.3. El sistema de derecho

A partir de la razón discursiva Habermas puede plantear una teoría del derecho basada en una relación complementaria y no jerárquica (como la conciben todas las teorías de influencia platónica) entre moral y derecho. Ambos, moral y derecho, validez y facticidad se complementan.

En una sociedad premoderna la integración social se asegura gracias a la fuerza de la costumbre y mediante la sacralización de temas que de este modo se apartan de la discusión, facticidad y validez de la norma se fusionan. En el derecho moderno ambos momentos se separan, la capacidad de imposición del orden legal es diferente de su legitimidad. El derecho toma su capacidad de integración de la conjunción de la positividad del derecho con la exigencia de legitimidad. Como ya se mencionó el juicio moral es independiente de la voluntad para actuar y requiere del apoyo de instituciones adecuadas. Es el sistema del derecho el que media entre razón y voluntad. La moral racional se especializa en preguntas acerca de la justicia y ve todo desde el ángulo preciso pero limitado de lo universalizable. Aunque orienta la acción no genera la disposición para actuar bien. No tiene un contacto en sí con los motivos y las instituciones. La moral depende de una estructura de la personalidad poco probable y de un sistema institucionalizado de derecho.⁷⁷

Por derecho entiende Habermas el derecho reglamentado moderno que va unido a la exigencia de justificación sistemática así como a la interpretación e implementación obligatoria. El derecho es un sistema legítimo en el sentido de que los sujetos de derecho deben poder suponer que suscribirían, en una formación libre de la opinión y voluntad política, las leyes a las que se encuentran supeditados; y es un sistema de acción capaz de imposición fáctica que libera al individuo de las exigencias cognitivas y motivacionales que la razón práctica le impondría si no estuvieran complementadas con un sistema institucional de derecho.

Con ello Habermas se opone a las concepciones sistémicas "realistas" y cínicas del derecho que dejan de lado la pregunta acerca de cómo se legitima el derecho. En estas teorías lo que los implicados toman por justificaciones resultan ser ficciones necesarias, ya que las leyes sólo se basan en otras leyes. De este modo resulta un enigma la cultura de la argumentación en derecho.

Para Habermas el derecho hay que explicarlo al mismo tiempo como sistema funcional de acción y como dependiendo de idealizaciones. En una sociedad funcionalmente cada vez más diferenciada, cada vez más personas adquieren derecho al acceso a cada vez más ámbitos funcionales (mercado, lugar de trabajo, juzgado, escuelas, partidos etc.) Pero este cuadro de progreso lineal oculta la pérdida de autonomía que resulta para el individuo. Los derechos a la

⁷⁷ Jürgen Habermas (1992), Factizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1992, p 146.

libertad formulados negativamente pueden ser otorgados aún sin democracia, pero con ello se rompe desde dentro el modelo de una comunidad de derecho. La tensión entre paternalismo y democracia está incluida en el status de democracia social de masas. Una teoría empírica del poder que permanezca sensible a esta tensión, que no quiera renunciar a la crítica de un poder ilegítimo, no puede prescindir de la reconstrucción racional de los derechos civiles. Según este autor, las dos ideas de derechos humanos y soberanía rigen los supuestos de una Estado democrático hasta hoy y no pueden desecharse ni trivializarse.⁷⁸ Los proyectos de vida conscientes de las personas individuales se miden en el ideal expresivista de la autorealización, en la idea deontológica de la libertad y en la máxima utilitarista del incremento de oportunidades de vida individual, estos son los ideales que incluye la noción de derechos humanos. Las formas colectivas de vida adecuadas se miden en las utopías de una convivencia no enajenada y solidaria, en el horizonte de una tradición adoptada crítica y conscientemente y por otra parte en el modelo de una sociedad justa cuyas instituciones están de tal manera construidas que regulan las expectativas de acción y los conflictos en interés de todos por igual; la noción de soberanía se basaría en estos ideales.

Por otra parte Habermas pretende con la razón discursiva haber encontrado un modo de salvar la tradicional oposición entre liberales y republicanos. La discusión entre liberales y republicanos refleja el acento puesto en los derechos humanos vs. en la soberanía. Según Habermas derechos humanos y soberanía no son directamente complementarios pero sí están relacionados; en un caso predomina el momento moral-cognitivo, en el otro el ético-volitivo. La relación entre derechos humanos y soberanía está en el modo de ejercer la autonomía política. El punto de vista liberal considera que la voluntad racional se forma en el sujeto individual; el punto de vista republicano considera que la voluntad racional se forma en la colectividad. Para Habermas la voluntad racional se apoya en la razón discursiva. Entonces el derecho legítimo se apoya en un orden comunicativo: como participantes en un discurso racional los sujetos de derecho deben poder comprobar si normas conflictivas podrían contar con la aprobación de todos. La relación entre derecho subjetivo y objetivo, entre autonomía privada y pública se aclara cuando se explicita la estructura intersubjetiva del derecho y la estructura comunicativa de la autolegislación.

La estructura intersubjetiva del derecho se basa en un sistema de principios:

El 'Principio discursivo' se encuentra en un nivel neutral frente a moral y derecho y dice: "Normas de actuación válidas son aquellas, a las que todos los posibles afectados, como participantes de un discurso racional, podrían asentir."⁷⁹

El 'Principio moral' resulta de la especificación del principio discursivo para aquellas normas de acción que pueden ser tratadas desde el punto de vista de la consideración igualitaria de intereses. El principio democrático resulta de la especificación del principio discursivo para aquellas normas de acción que aparecen en forma de derecho y que se justifican sobre la base de argumentos pragmáticos, ético-políticos y morales y no sólo mediante argumentos morales.

⁷⁸Habermas (1992), *op.cit.* p. 124.

⁷⁹Habermas (1992), *op.cit.* p. 138.

La diferencia entre argumentos morales y ético-políticos está en que los primeros tienen como horizonte la humanidad y los segundos la comunidad política.

El 'Principio democrático' dice: Sólo aquellas leyes jurídicas que en un proceso discursivo de legislación legalmente implementado pueden alcanzar la aceptación de todos los sujetos de derecho, pueden pretender legitimidad.

El principio democrático supone el principio moral, porque el principio democrático dice, bajo el supuesto de que es posible una voluntad y opinión política racional, cómo esta podría institucionalizarse.

Normas morales regulan relaciones interpersonales y conflictos entre personas naturales que se enfrentan como miembros de una comunidad concreta y como individuos no representables. Normas jurídicas regulan relaciones interpersonales y conflictos entre actores, que se conciben como miembros de una comunidad abstracta, una comunidad creada por normas jurídicas. Se dirige a sujetos que pueden tomar la postura de miembros socialmente típicos de una comunidad jurídicamente constituida. Las normas jurídicas sólo pueden regular materias que se refieren a situaciones externas porque en dado caso tienen que ser exigibles coercitivamente.

A partir de estos principios Habermas construye un sistema de derechos orientado a crear una estructura comunicativa de autolegislación, de tal forma que los sujetos sometidos al derecho deben entenderse al mismo tiempo como autores del mismo. Estos derechos son:

1) Derechos básicos que resultan de la autonomía política: del derecho sobre la mayor cantidad posible de libertades subjetivas de acción iguales para todos.

Estos derechos básicos se concretan en:

2) derechos básicos que resultan de la formación políticamente autónoma del status de miembros de una asociación libre de sujetos de derecho.

3) Derechos básicos, que resultan de la formación políticamente autónoma de la protección del individuo por el derecho.

Estos tipos de derechos resultan del principio discursivo

4) Derechos básicos sobre la oportunidad igual de participar en procesos de formación de la opinión y de la voluntad, en la que los ciudadanos ejercen la autonomía política y construyen derechos legítimos. De 1 a 4 son derechos políticos.

5) Derechos básicos a obtener condiciones de vida que están social, técnica y ecológicamente aseguradas, en la medida en que son necesarios para ejercer en condiciones de igualdad los derechos de 1 a 4.⁸⁰ Aunque 5 es condición para los otros tipos de derechos, el sistema jurídico no puede controlar por sí sólo estas condiciones.

El sistema de derechos depende de una cultura política liberal ya que exige la participación ciudadana, depende de la racionalización del mundo de la vida; aunque la reglamentación jurídica puede, según Habermas, asegurar que las exigencias en cuanto a las virtudes de los ciudadanos se reduzcan.⁸¹

⁸⁰Habermas (1992) op.cit. pp. 155-157.

⁸¹Habermas (1992), op.cit. p. 165.

2.4.4. Estado de derecho democrático

Este sistema de derechos sería la base para una política deliberativa o democrática que Habermas concibe como una conjunción de las virtudes de los puntos de vista republicanos y liberales, tomando de los primeros su concepción de voluntad democrática como un consenso culturalmente alcanzado, y de los segundos su idea del proceso democrático como un compromiso de intereses. La Teoría del discurso integra estas ideas en un procedimiento ideal de consulta y toma de decisiones que parte del supuesto de que, con un flujo de información adecuado a la problemática y una elaboración objetiva de la misma, se obtendrán resultados razonables y leales. Este procedimiento deliberativo está integrado por dos vías: Uno institucionalizado con participación del Gobierno, de justificación de soluciones; el otro de formación de la opinión en la sociedad civil. Este último es un proceso que se da en forma anárquica, abarca lo público y lo privado y es el proceso que orienta y nutre al proceso institucionalizado con problemas. De este modo la idea de soberanía del pueblo se transforma en un proceso doble de formación de la opinión y la voluntad política.⁸²

Para nuestros fines es importante explicitar un poco más las características del proceso deliberativo tal como lo entiende Habermas. Coherentemente con la noción de razón comunicativa, el Estado de derecho democrático tiene que ser concebido como una implementación históricamente situada de la idea de soberanía y derechos humanos. Como tal, tiene que tomar en cuenta los resultados empíricos de las teorías realistas de la democracia en dos sentidos: para presentar una adecuación del ideal a la situación concreta de sociedades funcionalmente complejas; y para hacer una crítica a los Estados reales como Estados dotados de poder ilegítimo y que por ello se encuentran en peligro de fallar en su papel de integrador social.

Desde el punto de vista ideal, la noción de Estado cambia al combinar la concepción liberal y republicana. Ya no es la noción de Estado como un sujeto colectivo, ni representa la totalidad de un sistema de normas que logran equilibrar inconscientemente intereses y poderes según el modelo del mercado. Implica también cambios en la noción de legitimación y de soberanía. De acuerdo a la concepción liberal, el proceso democrático debe legitimar el ejercicio del poder. De acuerdo a la concepción republicana la formación de la voluntad democrática debe constituir la sociedad como comunidad política. En cambio, el procedimiento comunicativo de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como mecanismo de racionalización de las decisiones. Racionalización es más que mera legitimación y menos que la constitución del poder.⁸³ Se trata de una noción de Estado como autoorganización de la

⁸²Habermas (1992) *op.cit.*, cap VII.

⁸³Habermas (1992), *op.cit.* p. 364

sociedad de derecho que se describe tanto desde el lado de la legitimidad como de la acción fáctica. El Estado de derecho democrático puede describirse como un flujo comunicativo entre formación de la voluntad pública en la sociedad civil, decisiones institucionalizadas mediante elecciones y acuerdos legislativos, que deben asegurar que la influencia alcanzada mediante publicidad y el poder alcanzado comunicativamente, sea transformado mediante la legislación en poder utilizable administrativamente (leyes, programas, instancias administrativas). Esto es así, porque la opinión pública, convertida en poder comunicativo mediante el procedimiento democrático, no puede gobernar por sí misma, sólo puede orientar el poder administrativo.

Queda ahora por responder la pregunta acerca de cómo es posible la realización del ideal de autoorganización de la sociedad de derecho en una sociedad funcionalmente compleja.

Las teorías realistas que han descrito las sociedades políticas complejas, lo han hecho desde el punto de vista del individuo egocéntrico (teoría pluralista de la democracia y teoría económica de la democracia) y desde el punto de vista de la sociedad política como sistema.

La teoría pluralista sustituyó en el modelo liberal al ciudadano individual por actores colectivos, grandes organizaciones y partidos que compiten entre sí por el poder político; pero estos actores colectivos se suponían dirigidos por sus miembros. Cuando la base empírica de esta teoría resultó falsa, la teoría del pluralismo se reivindicó como la lucha por el poder entre élites. La democracia se convirtió en un proceso de selección de líderes, y el sistema administrativo se vio como independiente de la sociedad y buscando la lealtad de masas por diversos medios. Desde el punto de vista normativo se presenta entonces el problema de cómo el aparato de Estado, si no es dirigido por los intereses de la sociedad, al menos mantenga la sensibilidad necesaria para esos intereses. La prueba de la importancia de este problema son las evidencias empíricas que, a partir de los sesenta, muestran un aparato administrativo limitado en su acción a implementar políticas para evitar crisis, porque las grandes organizaciones económicas y otras instancias se cierran a la intervención del Estado; y porque un electorado apático y voluble no asegura la continuidad en el poder de los partidos.

En la teoría de sistemas, la sociedad se ve como una red de subsistemas para las cuales los otros subsistemas son su ambiente, que desarrollan semánticas propias provocando el aislamiento. Para la interacción en estos subsistemas, sólo son relevantes las propias formas de operación y no los intereses e intenciones de los actores. La administración se programa a sí misma, en la medida en que dirige la legislación mediante las propuestas gubernamentales y exprime la lealtad de masas mediante partidos de Estado. Lo que no queda claro es cómo se logra la integración social cuando la sociedad está dividida en sistemas autónomos que no se comunican entre sí.⁸⁴

El modelo de democracia participativa habermasiano concibe los procesos de comunicación y discusión del sistema político ordenado sobre un eje centro-periferia: de más cerrado a la discusión y más eficiente para la solución de problemas a más abierto en la periferia. El centro representa la parte institucional del sistema conformado de manera poliarquica. De este centro

⁸⁴ Habermas (1992), *op.cit.* p. 405.

el núcleo representa el complejo administrativo muy eficiente en la solución de problemas pero más cerrado a la tematización de alternativas que los partidos. El borde del centro está conformado por diferentes instituciones autónomas (universidades, sindicatos, fundaciones). La periferia del sistema está representado por las organizaciones de la sociedad civil. El flujo de información de la periferia al centro va transformando las exigencias originales, de manera que estas exigencias puedan traducirse en autoridad. Pero el centro controla la dirección y dinámica del proceso sólo parcialmente; si esto no estuviera asegurado no sería un proceso democrático.

Normalmente el centro del sistema funciona de manera rutinaria, con la excepción de los momentos de crisis en que la opinión pública presiona para la procesualización de los problemas de tipo extraordinario. Esta opinión pública tiene que estar anclada en organizaciones de la sociedad civil.

La sociedad civil se conecta con los derechos de asociación y reunión. La asociación sólo puede afianzar su autonomía y preservar su espontaneidad en la medida en que se puede apoyar en un pluralismo de formas de vida, subculturas y creencias. Pero los derechos básicos por si solos no pueden garantizar contra una deformación del ámbito público y de la sociedad civil. Esta se tiene que autoconstruir. Pero la sociedad civil no debe entenderse como un foco en el que se pudieran concentrar los radios de la autoorganización de la sociedad en su conjunto. La sociedad civil tiene dos límites. Por un lado requiere de una cultura política liberal, si no se convierte en movimientos populistas que son en la forma de su movilización modernos, pero en su contenido antidemocráticos. Por otra parte, los actores del ámbito público sólo pueden, al menos en un ámbito público liberal, lograr influencia no poder político. De ello resulta que los movimientos democráticos de la sociedad civil tienen que renunciar a la aspiración de una sociedad que se auto-organiza, subyacente a la imagen marxista de la revolución social. La sociedad civil solo puede directamente transformarse así misma e indirectamente influir en la autotransformación del Estado de derecho.

En una situación de crisis la sociedad civil puede tomar un papel sorprendentemente activo, a pesar de la falta de organización, escasa capacidad de acción y estar estructuralmente en desventaja. La periferia tiene frente al centro la ventaja de mayor sensibilidad ante problemas.⁸⁵

En el último escaño de la escala de recursos que moviliza la sociedad civil está la desobediencia civil. Estos son actos no violentos de ruptura simbólica de las reglas, que se dirigen por un lado a los funcionarios y mandatarios para que retomen deliberaciones políticas formalmente cerradas; por otra parte, se dirigen al sentido de justicia de la mayoría, a la que tratan de movilizar con medios desacostumbrados. La justificación de la desobediencia civil se basa en una comprensión dinámica de la constitución, como un proyecto inconcluso. Desde este punto de vista el Estado de derecho se entiende no como una construcción concluida, sino como una empresa falible y necesitada de revisión, interesada en rehacer el sistema de derecho ante nuevas circunstancias.⁸⁶

⁸⁵Habermas(1992), op.cit. p. 460.

⁸⁶Habermas(1992), op.cit. p.464.

Ahora ya podemos ver, desde una visión reconstructiva, los derechos básicos y los principios del Estado de derecho simplemente como la autoconstitución de una sociedad de sujetos de derecho libres e iguales. Históricamente toda constitución es un acto de fundación; al mismo tiempo su carácter normativo dice que la interpretación y especificación del sistema de derechos tiene que realizarse en cada generación nuevamente. Como proyecto de una sociedad justa, la constitución articula el horizonte de expectativas de un futuro cada vez actualizado.⁸⁷

El sistema político, como un sistema de acción funcionalmente específico está limitado por los otros subsistemas. Por otra parte, como sistema de acción regulado legalmente la política se vincula con el ámbito público y depende del poder comunicativo, porque la política no tiene a su disposición las fuentes que generan el derecho legítimo. Por ello, el sistema político puede fallar por ambos lados: puede fallar en la efectividad de sus acciones o en la legitimidad de sus decisiones. Lo primero ocurre cuando el sistema político falla en su capacidad de regular o sus acciones tienen efectos desintegradores entre los subsistemas de acción. Lo segundo cuando se independiza de la periferia. El poder de los sistemas funcionales y grandes organizaciones se convierte en poder ilegítimo y el sistema político falla como preservador de la integración social. Las dos cosas juntas pueden generar un círculo de crisis. Estas crisis se explican históricamente pero no están inscritas en la estructura de sociedades diferenciadas.

La virtud del modelo de Habermas está en que simultáneamente explica cómo pudo suceder que las relaciones políticas de la sociedad capitalista actual se encuentren tan alejadas de los ideales de derechos humanos y soberanía que se encuentran en la base de la noción de democracia y más bien se parezcan a una relación de transacción mercantil; y que propone un sistema de principios e instituciones adecuados a una sociedad moderna y compleja que retomen aquellos ideales.

Pero Habermas reconoce que el Estado de derecho tal como él lo entiende tiene un núcleo dogmático: la idea de autonomía según la cual los hombres sólo actúan como sujetos libres.⁸⁸ El Estado de derecho democrático sólo sería posible en sociedades con una cultura política liberal, al mismo tiempo requiere de la diversidad cultural y de formas de vida que puedan nutrir la opinión pública. Esto, en algunos contextos parece una contradicción que requiere de algunas revisiones si se quiere implementar en una sociedad pluricultural.

⁸⁷Habermas(1992), op.cit. p. 465.

⁸⁸Habermas(1992), op.cit. p. 537.

3. CRITICA A LA HIPOTESIS EVOLUTIVA DE HABERMAS

Mientras que nos quedamos en un plano vulgar de la verdad -en el enunciado perezoso de las proposiciones rutinarias (por el estilo: "llueve")-, el problema de la mentira sólo atañe al decir (digo falsamente lo que sé o lo que creo que no es verdad; no digo lo que sé o creo que es verdad). Esa mentira, que supone por tanto la verdad tiene como contrario al error. Las dos parejas de contrarios - mentira- verdad, error-verdad- parecen entonces que no guardan relación.

Sin embargo, a medida que nos vamos elevando hacia verdades que hay que formar, elaborar, la verdad entra en el terreno de las obras, especialmente de las obras de civilización. Entonces la mentira puede afectar muy de cerca a la obra de la verdad buscada; la mentira verdaderamente "disimulada" no es la que concierne al decir de la verdad conocida, sino la que pervierte la búsqueda de la verdad.

Paul Ricoeur, Historia y Verdad

El interés por cuestionar la forma en que Habermas defiende su tesis de la modernidad como resultado de un proceso de racionalización de validez universal, se debe a la sospecha de que esta parte de la teoría de la razón comunicativa la convierte en ideológica, esto es, en una teoría que fomenta una distorsión sistemática de la comunicación innecesaria. Esto equivale a decir que la teoría de Habermas no sería adecuada, sin algunas modificaciones, como fundamento de legitimación de instituciones democráticas. Me parece especialmente importante este tipo de crítica porque Habermas nunca ha abandonado la pretensión de que la teoría crítica tendría un contenido práctico.¹

La estrategia para la crítica la sugiere el propio Habermas. Como se señaló más arriba, la forma del discurso tiene que hacer posible el movimiento entre diferentes niveles de reflexividad. El nivel más radical de reflexividad es aquel que se refiere a "los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación" y a "la dependencia de las estructuras de nuestras necesidades respecto del estado de nuestro saber y de nuestro poder." Este último paso rompe los límites entre discurso teórico y práctico. "Con la ayuda del movimiento peculiarmente circular que caracteriza a las reconstrucciones racionales, nos aseguramos de qué debe valer como conocimiento: ¿qué aspecto han de tener los rendimientos cognitivos para poder pretender el título de conocimiento? En la reconstrucción del progreso del conocimiento las normas teóricas básicas revelan su núcleo práctico: el conocimiento se mide tanto por la cosa como por el interés con que en cada caso ha de acertar el concepto de la cosa." Mediante discursos prácticos "nos ponemos de acuerdo sobre las interpretaciones de las necesidades a la luz de las informaciones existentes acerca de lo factible y lo conseguible. A qué clase de informaciones queremos dar preferencia en el futuro se convierte entonces a su vez en una cuestión práctica que afecta, por ejemplo, a las prioridades en el fomento de la ciencia (formación de la voluntad colectiva en punto a política del conocimiento). En este plano del discurso se plantea la cuestión: ¿qué debemos querer conocer?"²

¹Jürgen Habermas(1980), "Réplica a objeciones". En Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, España 1989, p. 401.

²Habermas (1972), op.cit. p. 151-152.

Una teoría que afirma que la modernidad es el resultado de un proceso de racionalización de validez universal, de un proceso de aprendizaje de la especie, pertenece a este último nivel de reflexividad en el discurso. Se trata de una teoría que se refiere a "los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación".

Para cuestionar esta teoría habría que, por un lado; aportar razones para dudar de la posibilidad de que pudiera ser concluyentemente probada; y por el otro, habría que probar que la cuestión acerca de si la modernidad es el resultado de un proceso de aprendizaje de la especie o sólo de una cultura particular, no es algo que debamos querer conocer por medios reflexivos, esto es mediante la ciencia y/o la filosofía. Esto sólo podría conocerse como resultado del intercambio entre las distintas culturas.

3.1. Acerca de la posibilidad de probar la teoría evolutiva de Habermas

La teoría de la modernidad como resultado de un proceso de racionalización con validez universal, tal como la desarrolla Habermas depende (A) de la consistencia y universalidad de los resultados de la psicología evolutiva, y de su aplicabilidad a la evolución de la cultura. (B) Si los resultados de esta teoría fueran universales y aplicables a la evolución cultural en principio, deberíamos revisar la pertinencia de las pruebas empíricas para demostrar que efectivamente la modernidad es el resultado de un proceso de racionalización con validez universal. Habermas se apoya, para ello, en la sociología de la religión de Weber. Una prueba adicional pretende ser la facilidad con que la tesis de Habermas complementa los resultados de las obras sociológicas más sobresalientes.

(A) Acerca de las dudas con respecto a la universalidad de los resultados de la psicología evolutiva ha llamado la atención Thomas McCarthy. Los estudios transculturales de las etapas finales del desarrollo, así como estudios longitudinales que tracen íntegramente el curso del desarrollo de individuos particulares, son hasta la fecha muy escasos. Y "sin una comprensión adecuada de los "estadios finales" de la evolución en otras culturas y, por tanto, de los modos de pensamiento y de los tipos de conocimiento valorados por los sujetos socializados en otras culturas, nos hallamos predeterminados a interpretar sus realizaciones como si mostrasen un dominio más o menos deficiente de nuestras propias competencias en lugar de expresar el dominio de un conjunto completamente distinto de habilidades. La cuestión de si hay estructuras cognitivas alternativas más adaptadas a un ambiente dado y más valiosas culturalmente, y por tanto de si hay líneas alternativas de evolución, no puede explorarse adecuadamente dentro de los límites de la investigación transcultural piagetiana prototípica." ³

Por otra parte, no me parece muy plausible que los resultados de la ontogénesis de las capacidades cognitivas de individuos particulares puedan aplicarse a la descripción de la evolución cultural de la especie.

³Thomas McCarthy (1992), Ideales e ilusiones, reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea, Tecnos, Madrid 1992, p. 151.

La ontogénesis de las capacidades cognitivas de los seres humanos es un proceso de aprendizaje que discurre a través de una secuencia necesaria de etapas, ocurre simultáneamente a un proceso de maduración física. Esto sin duda proporciona al proceso una direccionalidad condicionada genéticamente. Para poder tener ciertas experiencias se requiere un determinado grado de movilidad física, desarrollo cerebral, etc.

La especie humana (*homo sapiens*) parece ser el resultado de la evolución de *hominidos*, más o menos erectos y de pequeño cerebro que con sus manos liberadas de la función locomotora, fabricaron herramientas y probablemente cazaron animales pequeños. "Como la fabricación de herramientas depende de la destreza manual y de la previsión, su implantación debe haber determinado un desplazamiento en las presiones de la selección, de suerte que éstas favorecieran el rápido crecimiento del cerebro anterior, así como con toda probabilidad favorecieron los progresos en la organización social, en la comunicación y en la regulación moral, fenómenos que tenemos razón para creer que se dieron también durante este periodo de superposición de cambios culturales y de cambios biológicos." (...) Pero la diferenciación filogenética producida en la línea de los *hominidos* cesó efectivamente con la difusión (al terminar el período pleistoceno) del *homo sapiens* por casi todo el mundo y con la extinción de cualquier otra especie de *homo* que pueda haber existido en aquella época.⁴

El *homo sapiens*, a partir de entonces, quedó capacitado y obligado genéticamente a adquirir cultura. Pero el desarrollo de la cultura ocurre sobre la base de un sistema informativo con un tipo de memoria radicalmente diferente del sistema genético. El sistema genético cuenta con un substrato bioquímico para la información que hace posible que incluso aquella que no se usa quede almacenada. Por ello, es posible que en la evolución del embrión reaparezcan estadios evolutivos anteriores ⁵. En el sistema de información cultural lo que deja de usarse se pierde (con la excepción de la cultura escrita y otras formas físicas de conservar la cultura).

El desarrollo ontogenético de las capacidades cognitivas de los individuos es un desarrollo a partir de información genética y cultural. Desde el final del pleistoceno el desarrollo de la cultura se basa sólo en nueva información cultural porque la especie humana ya no ha evolucionado físicamente desde entonces. Eso tiene como consecuencia que las diferencias culturales no puedan ser explicadas por diferencias físicas entre los distintos grupos humanos.

⁴Clifford Geertz (1973), "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente". En La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona 1989, pp. 67-71

⁵"En ciertos aspectos, la ontogenia, durante el estado embrionario, refleja o repite de manera modificada la filogenia." "La semejanza que tienen los embriones de animales superiores en los primeros estadios de su desarrollo con las formas inferiores es un fenómeno llamado recapitulación y ha sido atribuido a la acción de ciertos genes "primitivos" que regulan los procesos de desarrollo en estos estadios. Posiblemente, mutaciones genéticas adquiridas en las últimas fases de la evolución de las especies, se presentan en fases subsecuentes del desarrollo embrionario y están indicadas por los cambios sucesivos que experimenta el embrión." "Indudablemente que ocurren varios estados evolutivos en el curso original del desarrollo embrionario (filogenia) y que se eliminan en el curso del desarrollo evolutivo (ontogenia). En ciertos casos, la secuencia de eventos en la ontogenia de una parte del cuerpo, es al revés de su historia filogenética conocida." Alvin Nason (1965), Biología, E. Limusa, México 1993. p 649 y p. 272

Por la misma razón me parece poco probable que los avances en el conocimiento acerca de la ontogénesis (que se basa en información no sólo cultural sino también física) tengan mucha aplicación para la reconstrucción de la filogénesis de la especie humana actual. (basada sólo en información cultural) Aunque Piaget creía que esto sería posible, los estudios sobre epistemología genética no fueron tan ambiciosos, se aplicaron más bien a la historia de ciertas disciplinas. John H. Flavell considera que "la teoría de Piaget, en su estado actual, parecería estar preparada para considerar exclusivamente los aspectos normativos, "en general", de la ontogénesis cognoscitiva; vale decir, no contiene una maquinaria conceptual manifiesta para manejar las diferencias individuales en el desarrollo".⁶ Estas diferencias se refieren a la variación en el número, la naturaleza y la sucesión de etapas de una adquisición particular, la variación individual en el rol y el status funcionales de formas o disposiciones cognoscitivas evolutivamente inmaduras, una vez que han entrado en vigor las más maduras. Asimismo se refieren a diferencias individuales en la estabilidad de una forma madura, ya desarrollada, por ejemplo, la susceptibilidad del sujeto a la regresión, sea inadaptativamente, en una situación de crisis, o adaptativamente, cuando esa regresión podría ser necesaria como una condición para el desarrollo posterior.

Piaget no ha estudiado tampoco el desarrollo cognitivo en la etapa adulta y acerca del periodo de desarrollo tampoco trata todo lo que puede llamarse "cognición". Flavell se refiere sobre todo a "esa gran esfera de la adaptación humana, en parte intelectual y en parte afectiva. (...)El efecto neto de muchas de estas operaciones semicognoscitivas es en algún sentido distorsionar la realidad, arribar a una aprehensión no veraz de ella en servicio de alguna necesidad. Esto se halla en marcado contraste con las operaciones impecablemente lógicas y ligadas con la realidad cuya génesis estudió Piaget."⁷ Suponiendo que la estructura de la ontogénesis tuviera alguna aplicabilidad para la comprensión de las estructuras del desarrollo del conocimiento de comunidades humanas de individuos adultos, estos aspectos no tratados por Piaget en el plano de la ontogénesis serían imprescindibles si se quisiera aplicar el modelo a lo que Habermas llama "la racionalización del mundo de la vida".

B) En beneficio del argumento, consideremos por un momento la posibilidad de que el estructuralismo de Piaget fuera un marco teórico prometedor para abordar la hipótesis de la modernidad como resultado de un proceso de racionalización de validez universal, y revisemos el modo en que se pretende probar la hipótesis. Como hemos visto Habermas recurre a Ensayos sobre sociología de la religión de Weber en apoyo de esta hipótesis. Habermas no concuerda con la interpretación que Weber hace de la racionalización de las grandes religiones. Weber encontró tres respuestas posibles a la teodicea que en la práctica aparecen combinadas de diversas formas. Habermas, en cambio, considera que las respuestas teóricamente posibles serían cuatro y que todas ellas corresponden a una etapa evolutiva de acuerdo al marco teórico de la psicología evolutiva. En occidente se habrían combinado dos de ellas, la de más alto potencial de racionalización cognitivo y ético respectivamente, haciendo posible sólo allí el paso a una etapa evolutiva superior.

⁶Flavell, op.cit. p. 462.

⁷Flavell, op.cit. p. 462-464.

Weber aclara explícitamente que parte de información de segunda mano seleccionada de acuerdo a los objetivos restringidos que persigue⁸. Esto era lo pertinente para Weber, pero cuando esta obra en su totalidad es reinterpretada para otros fines, cuando a Weber se le obliga a decir algo que él no quiso decir, surge la duda de si los datos empíricos que seleccionó Weber para sus propósitos aún son los pertinentes para el nuevo marco teórico. Para apoyar su tesis, Habermas tiene que introducir a los griegos que Weber no estudia y cuestionar su interpretación del confucianismo en base a un trabajo más reciente. Uno se pregunta por qué los resultados de Weber acerca de las otras religiones no fueron revisados también a partir de información más reciente, bien sea para confirmar o refutar las conclusiones de Weber; y por qué si se decidió completar el estudio de Weber con los griegos no se incluyeron también las religiones de las civilizaciones del continente americano. En resumen, uno tiene la impresión que la reconstrucción de la obra de Weber por Habermas está llena de hipótesis ad hoc.

Con respecto a la coherencia de la tesis de Habermas en relación a los resultados de las distintas teorías sociológicas. Habermas pretende probar su hipótesis acerca de la evolución de la especie mediante la reelaboración de la teoría sociológica de la racionalización social que ya existe. Si la nueva teoría puede proseguir con naturalidad ideas de tradiciones teóricas anteriores, esta sería una prueba de la validez de la hipótesis propuesta. Ello porque, "los paradigmas guardan en las ciencias sociales una conexión interna con el contexto social del que surgen y en el que operan. En ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de intereses sociales, a la interpretación de horizontes de aspiración y de expectativa."⁹

Las teorías que Habermas toma para su reconstrucción de la teoría sociológica en términos de la acción comunicativa son de Weber, Alfred Schutz, J.H Mead y Parsons principalmente. Si de lo que se trata es evitar la sospecha de etnocentrismo, no resulta evidente cómo las teorías de sociólogos alemanes y norteamericanos que, según Habermas, "guardan una conexión interna con el contexto social del que surgen" puedan expresar algo más que "intereses sociales" y "horizontes de aspiración y de expectativa" de sociedades concretas, portadoras de la cultura occidental que domina económica y culturalmente sobre otras culturas.

El argumento de la coherencia de la teoría con el resto de teorías relacionadas, como prueba de la validez de la hipótesis en cuestión, resulta aquí circular. La hipótesis dice que los criterios de validez propios de la ciencia y de la argumentación jurídica moderna son universales. Porque hay culturas no modernas que no cuentan con las mismas formas de justificación, hay que prevenir la sospecha de etnocentrismo con una prueba que recurre a la coherencia interna de la ciencia sociológica moderna.

Con estas observaciones espero haber mostrado que la hipótesis evolutiva de Habermas no puede considerarse concluyentemente demostrada. Tampoco espero que mis argumentos hayan refutado definitivamente esta hipótesis. Para mis propósitos es suficiente que se me permita abrigar algunas dudas acerca de su plausibilidad, porque considero mucho más importante

⁸Weber(1920), op.cit. p 22-24.

⁹Habermas, Teoría de la acción comunicativa, I, op.cit. p. 195

aclarar en qué sentido considero que esta hipótesis es ideológica; en la medida en que se la acepte como válida fomenta una innecesaria distorsión sistemática de la comunicación.

3.2. ¿Es la teoría evolutiva de Habermas una ideología?

Puesto que esta teoría corresponde a la temática que Habermas ubica en el último nivel de reflexividad, desde el punto de vista práctico la pregunta pertinente sería ¿Por qué debemos o no, querer probar la hipótesis que pretende que la modernidad occidental es el resultado de un proceso de aprendizaje de la especie con validez universal? La respuesta a por qué no debemos querer probar la hipótesis en cuestión es: porque se trata de un discurso ideológico. Antes de intentar probar esta afirmación es necesaria una digresión acerca de la noción de ideología.

Ya he señalado antes que la noción de ideología pertenece al lenguaje político. Para decirlo en términos de Ricoeur, "el concepto de ideología en el discurso filosófico quizás entrañe siempre la experiencia específica del político con la realidad (...) la ideología nunca es un concepto puramente descriptivo"¹⁰

Podemos coincidir con Habermas en que el poder no se reduce al arte de gobernar, siempre tiene que tener una base de legitimidad. La legitimidad no se reduce tampoco a aceptación empírica del poder. Efectivamente una pretensión a la legitimidad tiene que justificarse.

Pero, por otra parte, la justificación del poder no se agota en la justificación formal, tiene que recurrir a una retórica política, al arte de la justificación política. La noción de ideología pertenece al lenguaje político y se usa para poner en cuestión la legitimidad de instituciones políticas mediante el cuestionamiento a esos discursos de justificación. Tanto la justificación como el cuestionamiento tienen que recurrir a una "retórica de la comunicación básica"¹¹. Porque en el lenguaje político como en el ético se trata de justificar al mismo tiempo que se renuevan o provocan actitudes, estados anímicos, el lenguaje adecuado es simbólico.

Es posible incluso, que el lenguaje muy formal renueve nuestra fe en la ciencia, con lo que nos resulte más difícil descubrir lo que presentado en otro lenguaje no aceptaríamos¹². Por esta razón voy a comenzar expresando la intuición en la que se basa mi crítica mediante un ejemplo intencionalmente emotivo. Claro que este ejemplo supone (hasta podría decirse que mañosamente) que la teoría evolutiva de Habermas es falsa. Ya he señalado que no pretendo haber probado esto concluyentemente. La crítica va en realidad contra el intento de probar la superioridad de una tradición de ese modo.

¹⁰Ricoeur (1986), *op.cit.* p. 193.

¹¹Ricoeur(1986), *op.cit.* p. 279.

¹² Clifford Geertz, señala que el símbolo podría derivar su fuerza de su capacidad de aprehender, formular y comunicar realidades sociales que se sustraen al templado lenguaje de la ciencia, y puede expresar significaciones más complejas de lo que sugiere su lectura general. "La ideología como sistema cultural". En La interpretación de las culturas. Gedisa, España, 1989 p. 184.

Pensemos en una madre que ve como su hijo es asesinado a sangre fría. Acude a la justicia y en el juicio observa horrorizada, como el juez concede al asesino que emita el juicio acerca de su acción. Un principio elemental de justicia dice que no se puede ser juez y parte. Imaginen la impotencia de la madre al ver que el asesino se absuelve a sí mismo.

Si Habermas pretende probar que la razón comunicativa, que sólo puede desempeñarse en las condiciones propias de la cultura moderna, que surge de hecho en la tradición occidental, son universales porque son superiores (son la expresión de una potencialidad propia del lenguaje); es como si Dios le hubiera concedido el juzgar a *posteriori* y valorar positivamente la superioridad de su cultura; cultura que históricamente alcanzó el dominio en todo el mundo mediante la violencia, el saqueo y la explotación económica. Alcanzó el dominio gracias a la superioridad de una tecnología de guerra y sin duda no gracias a la superioridad de los argumentos morales. Nuestra intuición moral dice que si Dios existiera no podría haber concedido tal cosa. Si Dios no existe, si no hay juez, no se sigue que se puede ser juez y parte. Si no hay juez no hay juicio.

El punto nodal del cuestionamiento que sugiere esta analogía está en un exceso de la teoría reconstructiva sobre la que se construyó la teoría de la justicia de Habermas. Esta teoría tomaría el lugar de un observador neutral como Dios sin tener derecho a ello. Veamos cuál es el problema.

Una teoría reconstructiva procede del siguiente modo: A partir del conocimiento intuitivo que cualquier hablante competente tiene del lenguaje, se construye un modelo hipotético acerca de como opera el lenguaje, que tiene que defenderse de contraejemplos. El modelo de la pragmática universal propuesto por Habermas se enfrenta a muchos contraejemplos como los que he descrito para el caso de los Triques y de Bali. Habermas mismo señala el caso de la brujería de los azande.¹³ Existen dos respuestas posibles ante estos contraejemplos:

a) El modelo no corresponde al conocimiento intuitivo acerca del uso del lenguaje que los hablantes competentes de algunas culturas tienen, pero conviene a aquellas culturas en el sentido de que representa un desarrollo con respecto a cualquier lenguaje empírico. El modelo sería universal en el sentido de que, aunque no se ajusta empíricamente al uso actual de todas las lenguas, si conviene a todas en vistas a un desarrollo. Esta es la respuesta habermasiana.

b) El modelo no se ajusta al conocimiento empírico que tenemos de las distintas lenguas y su uso, por lo que es necesario pensar en uno más general o nuevo que de cuenta de los casos problemáticos para el modelo anterior. Por ejemplo la "teoría"¹⁴ de los juegos de lenguaje y formas de vida de Wittgenstein es el resultado de desechar el modelo pictórico del lenguaje defendido en el Tractatus ante las dificultades que este modelo enfrenta para explicar el lenguaje acerca de los colores.

¹³Habermas(1981), op.cit. pp. 86-88.

¹⁴Pongo teoría entre comillas porque Wittgenstein no aceptaría ese título para sus reflexiones acerca de los juegos del lenguaje.

En este caso la decisión entre una vía u otra tiene que ver con la manera en que concebimos las relaciones entre las distintas culturas. No es lo mismo acercarse al diálogo con miembros de otra cultura cuando se los concibe como personas que no dominan más que incipientemente o de manera defectuosa el arte de la argumentación, que en el modelo es considerado la base para llegar a un acuerdo justo y un conocimiento verdadero; que buscar el intercambio con estas mismas personas en el entendido de que tienen diferentes formas de relacionarse con los hombres y con las cosas de los hombres. De lo que se trata en el último caso es de encontrar un denominador común (valga la metáfora matemática). El cómo concebimos las relaciones entre las distintas culturas es un tema que forma parte de la problemática general acerca de las relaciones con los demás que Habermas ubica como uno de los problemas básicos humanos (junto con el de la manipulación de la naturaleza). A esta problemática de las relaciones entre los hombres corresponde la razón práctica. El problema de cómo interpretar las relaciones entre culturas distintas es un problema teórico, pero es también y al mismo tiempo un problema de justicia. Si una pragmática del lenguaje que pretende ser universal se enfrenta a contra ejemplos, la decisión por la solución a) o b) es un asunto de relaciones justas o no entre distintas culturas; es un asunto de razón práctica más que teórica.

3.3. ¿Debemos querer probar la hipótesis evolutiva planteada por Habermas?

Recordemos la estrategia de nuestro argumento hasta aquí: Primero nos aseguramos de que la hipótesis evolutiva de Habermas no estuviera concluyentemente probada. Sin lugar a dudas, el asunto acerca de si, las sociedades que no exhiben las propiedades que Habermas considera deben poseer las tradiciones culturales para que resulte posible un modo de vida racional¹⁵, son primitivas, -se encuentran en una etapa inferior de una evolución cognitiva- o más bien son el resultado de procesos de desarrollo divergentes, no ha sido concluyentemente decidido. Nuestros conocimientos teóricos no han proporcionado un criterio definitivo para colocar a las distintas tradiciones culturales en una única escala de primitivo a desarrollado.

Después hemos mostrado que cuando se intenta probar una hipótesis acerca de la evolución de toda la humanidad, o más bien se elige explicar desarrollos divergentes entre las distintas tradiciones, la estrategia de prueba es diferente. No se trata de un sólo proceso de análisis cuyo resultado pudiera ser, o bien la evolución unitaria de la especie, o bien desarrollos múltiples, de manera que la información empírica nos orientara hacia la solución verdadera. La decisión entre una vía de análisis u otra es un asunto de relaciones interétnicas, es un asunto de razón práctica más que teórica. Se trata de la elección entre el intercambio y el dialogo entre diferentes comunidades culturales o la asimilación de una cultura dominada a la tradición dominante.

¹⁵a) La tradición cultural tiene que poner a disposición de los agentes conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo y los criterios de validez correspondientes.

b) La tradición cultural tiene que permitir una relación reflexiva consigo misma.

c) Tiene que permitir una conexión retroalimentativa con formas especializadas de argumentación.

d) La tradición cultural tiene que interpretar el mundo de la vida de modo que la acción orientada al éxito quede desconectada, a lo menos parcialmente, de la acción orientada al entendimiento. Con ello resulta posible la formación de subsistemas especializados en la acción económica racional y en la administración racional, regidos por los medios dinero y poder. Habermas(1981) *op.cit.* pp. 105-106.

Resta ahora una última pregunta ¿Cuál sería la elección más justa? ¿Sería justa la asimilación de las culturas dominadas a la tradición dominante o lo que deberíamos buscar es el diálogo entre tradiciones culturales que posiblemente continúen desarrollos divergentes? Estas preguntas equivalen a estas otras: ¿Suponiendo que nosotros tuviéramos absoluta certeza, como miembros de la cultura occidental, que la razón tal como la describe Habermas fuera LA RAZON universal, deberíamos en nombre de la razón clausurar teóricamente la razón de ser de otras culturas, clausurar su propia búsqueda de verdad y justicia? ¿Sería justo que quisiéramos descubrir que otras tradiciones han errado el camino y por lo tanto no pueden más que desaparecer y que sus esfuerzos por continuar su tradición no tienen sentido? Si tuviéramos absoluta certeza estaríamos ante una situación trágica, tendríamos que inclinarnos ante los hechos y no quedaría más que la compasión por tantas vidas inútiles. Lo que traté de mostrar más arriba es que no existe tal certeza. Ahora añadiré: y esta no debe buscarse.

Es necesario aclarar aquí que al tratar de responder a esta pregunta nos colocamos en el plano de los discursos acerca de la justicia. Estamos, por tanto suponiendo la posibilidad de una razón práctica universal aun cuando la respuesta fuera negativa. En tal caso quedamos comprometidos a señalar una forma alternativa de concebir la razón, lo que intentaré con el apoyo de la obra de Paul Ricoeur en el capítulo siete.

Pero continuemos con la respuesta a las preguntas anteriores. Empezaré con un argumento en contra de probar la hipótesis evolutiva. Tomar el punto de vista moral exige, según Habermas, rebasar las condiciones concretas de una forma de vida, en este caso la de los científicos y sus programas de investigación y preguntar si los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento de la norma pueden ser aceptados libremente por todos los afectados.

¿Cuales son las consecuencias de intentar probar la hipótesis evolutiva mencionada?

Si se llegara a probar, las consecuencias serían nada menos que: la cosmovisión, concepción del tiempo, de la persona, creencias religiosas, mitos, instituciones políticas y religiosas, prácticas cotidianas como la magia o la medicina tradicional y muchos otros aspectos de la vida cotidiana de todas las culturas no modernas serían consideradas irracionales (con la carga negativa que ello tiene). Serían irracionales si son refractarios a la crítica mediante procesos argumentativos en base a los tres criterios de validez supuestamente universales. Pueden ser refractarios a la crítica debido a que la argumentación no es una práctica tan aceptada socialmente, ni tan coherente con el resto de creencias y prácticas y por lo tanto se emplea en contextos más reducidos en comparación con lo que se acostumbra en sociedades occidentales. Hay que aclarar aquí que estas creencias o prácticas no por ello tienen que ser inamovibles. La etnografía a veces da esa impresión porque generalmente no cuenta con datos históricos, pero los resultados de aquellas disciplinas cuyo objeto de estudio es diacrónico, como la historia comparada de las religiones, muestran que los cambios de hecho se dan (En el capítulo cinco aportaré elementos para explicar estos cambios en las creencias y prácticas al margen del recurso a un lenguaje conceptual).

Si tomamos en cuenta que la cultura, estructura simbólica o mundo de la vida, ese saber de

fondo presente en toda práctica y en toda comunicación, no puede ser transformado en su totalidad; que los agentes o sujetos se mueven siempre dentro del horizonte que es su mundo de la vida, su cultura; entonces es inconcebible que los integrantes de las culturas que se encuentran en las condiciones arriba señaladas, acepten que su cultura como totalidad sea irracional y primitiva. Desde luego Habermas se ha defendido de esta objeción remitiendo precisamente a la formalidad de su teoría. El carácter formal y procedimental de la razón práctica evitaría el cuestionamiento del contenido de formas de vida concretas. En relación a una objeción de Agnes Heller Habermas afirma: La teoría "en modo alguno puede erigirse en juez y pretender decidir sobre el valor de formas de vida que en su diversidad compiten unas con otras."¹⁶ Pero si se toma en cuenta que en la mayoría de las culturas, si no es que en todas, es imposible separar la forma de vida de sus fundamentos ontológicos, lo que Habermas realmente hace es erigirse en juez de formas de vida diversas.

Oigamos ahora un argumento a favor de probar la hipótesis en cuestión. Argumentos como el anterior, desde luego suscitan la duda acerca de por qué las consecuencias de una teoría afectarían a la teoría misma. Como hemos visto, Habermas desarrolla su teoría de la validez del habla como una teoría reconstructiva. La validez del habla remite a la argumentación; la coacción del mejor argumento recibe su fuerza de la creencia o el hecho (según Habermas) de que el lenguaje de fundamentación es el resultado de una evolución cognitiva de la especie. Parecería que si la teoría es verdadera, lo sería independientemente de sus consecuencias; y si hasta ahora no ha sido satisfactoriamente probada, habría que trabajar más en ella.

Pero, como hemos visto, sin el supuesto de la comunidad ideal de comunicación esta teoría queda reducida a una teoría cibernética; a una nueva versión de la verdad como correspondencia. Pero los sistemas de lenguaje no pueden ser verdaderos o falsos, sino las emisiones formadas con ellos. La argumentación tiene que ser entendida como continuación de un proceso de asimilación-adaptación y al mismo tiempo como un medio para continuar el aprendizaje de forma consciente, bajo el supuesto de una comunidad ideal de comunicación. Esta no es una ficción es un supuesto operante; es por tanto también un proyecto. La teoría de la validez del habla de Habermas necesariamente repercute en la autocomprensión de nosotros mismos. No se trata por tanto sólo de una teoría, sino también de una propuesta práctica. Desde este punto de vista, el fundamento de una teoría consensual de la verdad como la de Habermas no puede escapar él mismo al consenso.¹⁷

Pero si una teoría reconstructiva pudiera mostrar, como pretende Habermas, que la significatividad del lenguaje supone criterios de validez y estos remiten a la argumentación; si la mayoría de las culturas no han desarrollado suficientemente este aspecto, sin embargo, fundamental del lenguaje, ¿no debería aquella cultura que lo ha desarrollado aportar los criterios universales de justicia en bien de todos, incluso de aquellos que, dadas sus características culturales, no pudieran objetarlos por medios discursivos? Este tipo de

¹⁶Jürgen Habermas (1980), "Réplica a objeciones" en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid 1989, p. 410.

¹⁷Habermas ha querido escapar a esta exigencia mediante una teoría de la argumentación. Habermas(1972), op.cit. p. 140.

argumento remite a un consentimiento hipotético. Se está suponiendo que si aquellas culturas hubieran desarrollado ya suficientemente la práctica de la argumentación, aceptarían los principios universales de justicia obtenidos discursivamente. Los ejemplos paradigmáticos para el consentimiento hipotético son los que se refieren a los niños. Los padres pueden prohibir algunas acciones a los niños porque si estos fueran adultos concordarían con los padres en no realizar tales acciones. Para que el consentimiento hipotético pudiera emplearse en este caso sería necesario tener una prueba segura de la inmadurez de las culturas no modernas; prueba que no tenemos, pero concedamos por un momento que pudiera llegar a obtenerse.

Pero -argumento en contra- el consentimiento hipotético, como ha mostrado Carlos Pereda, es fuente de argumentos resbalosos. "La historia del argumento del consentimiento hipotético posee, de hecho, tras de sí, algo más que huellas de barbarie: es una historia de barbarie. En contra del consentimiento efectivo de las personas, de los grupos, de los pueblos, y en nombre de su consentimiento hipotético, se ha reprimido y hasta exterminado a personas, grupos y pueblos; se ha condenado toda diversidad cultural y hasta la menor desviación individual. Poco exagero si afirmo que gran parte de las matanzas de la modernidad, tanto individuales como colectivas, se han justificado apelando al argumento del consentimiento hipotético." ¹⁸ Hasta aquí se trata de un argumento a favor de la cautela en materia de consentimiento hipotético.

Pero, -continúa el argumento en contra- si se pudiera llegar a demostrar que existen otras formas de aprendizaje independientes de la argumentación; si los actos de habla que Habermas excluye de su pragmática universal como los simbólicos, sintéticos y desviados, pudieran decir algo más, que al ser traducidos a actos de habla standard se pierde,¹⁹ entonces el consentimiento hipotético estaría dando origen a una distorsión sistemática de la comunicación, a una represión innecesaria del ideal de una comunicación ilimitada, cuando se trata de relaciones entre la cultura moderna y culturas en las que la argumentación es una práctica poco desarrollada y en cambio otras formas de lenguaje son más frecuentes.

La teoría de los criterios universales de validez de Habermas está construida sobre el supuesto de que todo aprendizaje posible puede ser reconstruido en términos de una argumentación, puede ser reconstruido como si el aprendizaje se hubiera dado conscientemente.

"La adecuación de los sistemas de lenguaje y de los sistemas conceptuales sólo podríamos ponerla directamente en relación con la verdad de los enunciados formados en ellos si las evoluciones cognitivas, que (según nuestra hipótesis) subyacen en cada caso a la "adecuación", se hubieran efectuado conscientemente en forma de procesos de aprendizaje discursivos, es decir, en el medio de la argumentación. Esto sólo sería el caso si las evoluciones cognitivas que, bajo la presión de la acción y la experiencia, discurren de forma no discursiva, quedaran desconectadas de sus mecanismos empíricos de control y ligadas

¹⁸Carlos Pereda, "Lógica del consentimiento". En *Ética y diversidad cultural*, UNAM y FCE. México 1993, pp. 126-131. En este artículo se discuten precisamente las dificultades del consentimiento hipotético en relación a las culturas tradicionales. Claro que Pereda reconoce que existen ocasiones en que recurrir al consentimiento hipotético es lo pertinente.

¹⁹Como lo suponen Paul Ricoeur y Clifford Geertz, tema que trataré en el capítulo 5.

*estructuralmente a discursos. Pues bien, a mi juicio tenemos que suponer ya siempre cumplida esta exigencia".*²⁰

Pero este no es el caso, como lo demostraré en el capítulo cinco. Otras culturas pueden "aprender" acerca de asuntos importantes de la vida humana y los resultados de estos aprendizajes pueden no ser traducibles a las formas lingüísticas propias de la argumentación, ni ser considerados asuntos completamente separados e independientes de los problemas de verdad y de justicia. Por ello la teoría evolutiva de Habermas, al considerar a las culturas no modernas como inferiores, contribuye a limitar la posibilidad de adquirir conocimientos de otras tradiciones, privando a la humanidad de futuras alternativas. La teoría evolutiva de Habermas está fomentando una distorsión sistemática de la comunicación. Esto es así porque la comunicación supone que todos los implicados se toman en serio. El supuesto de inmadurez de alguno de los participantes impide la comunicación y hace de la razón discursiva una razón contradictoria.

En conclusión: la razón discursiva de Habermas es -frente a tradiciones culturales que no exhiben las propiedades que él considera imprescindibles para un modo de vida racional-irracional. Es irracional en los términos de su teoría, porque limita la comunicación y cancela posibles aprendizajes. Acerca del valor de los conocimientos que guardan otras tradiciones mediante formas discursivas diferentes al discurso conceptual, la filosofía no puede decir nada. La filosofía sólo puede contribuir a un proyecto de humanidad como aprendizaje señalando las condiciones que posibilitarían un intercambio entre tradiciones culturales distintas. Sobre esto volveré en el capítulo siete.

El problema de la dominación cultural que la moral discursiva no puede resolver, se inserta en una problemática más amplia acerca de los límites de las ideas práctico-morales. Habermas señala que la naturaleza en sí, la naturaleza no objetivada no puede ser objeto de normas morales. Podemos sentir compasión ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, pero la relación establecida por la compasión se sitúa allende las ideas práctico-morales. La naturaleza sólo sería accesible a una consideración moral, si la ética se ampliara allende el ámbito de las relaciones interpersonales y se extendiera a la relación con criaturas que no pueden cumplir con las condiciones de una acción imputable o responsable.²¹

En el mismo sentido, Habermas recuerda una discusión entre Horkheimer y Benjamin. Horkheimer decía entonces:

*"Es espantosa la idea de que las oraciones de los perseguidos en extrema necesidad, de que los inocentes que hubieron de morir sin que su causa fuera aclarada, de que esas esperanzas últimas que se ponen en una instancia suprahumana, no den con meta alguna y de que la noche que ninguna luz humana ilumina tampoco se vea transida por ninguna luz divina."*²². A

²⁰Habermas(1972), *op.cit.* p. 147.

²¹Habermas (1980), *op.cit.* pp. 432-433.

²²Citado por Habermas (1980), *op.cit.* p. 432.

esto Habermas responde:

"La idea de una justicia, conseguida al precio de la injusticia hecha a generaciones anteriores, lleva en sí una mancha; y tal mancha no puede lavarse, puede a lo sumo olvidarse; pero ese olvido no podría menos de dejar huellas de represión; la contradicción es inmanente a la idea de una justicia, a causa precisamente de su universalismo que en principio no puede desempeñarse, es decir, de un universalismo que nunca puede tornarse efectivo, es algo que no puede disolverse." ²³ Ante el sufrimiento de las generaciones pasadas sobre los que se construyeron los logros del presente, igual que en el caso de la naturaleza, sólo queda la compasión.

Si la posibilidad de incluir contrafácticamente a los miembros de otras culturas, que en los hechos no pueden participar en la justificación de las normas universales, es dudosa; si el consentimiento hipotético encubre una relación de dominación, las culturas no modernas representan otro caso límite de la moral discursiva, junto con la naturaleza y las generaciones pasadas.

Si este es el caso, si las culturas no modernas no quedan incluidas en los procedimientos discursivos que justifican las normas universales, también las generaciones futuras quedarían relegadas a los límites de lo moralmente decidible. Las generaciones futuras podrían reclamar a la presente el haber descalificado y reprimido desarrollos culturales en nombre de la ciencia y de la justicia sin haberlos comprendido; de haber desacreditado opciones alternativas que han costado a la humanidad millones de vidas e inteligencias dedicadas a su desarrollo, sin que pudiéramos ya responder por estas pérdidas.

Cabe preguntarse ahora, qué clase de justicia universal es ésta que sólo puede referirse con seguridad a la generación presente de seres humanos de la cultura occidental.

²³Habermas (1980), op.cit. p. 433.

4. UNA TESIS ALTERNATIVA: LA RACIONALIDAD DE LA TRADICION

Hasta aquí los argumentos en contra de la teoría evolutiva de Habermas parecen mostrar que una posición universalista dura no cuenta con posibilidades de fundamentarse. Las nociones de justicia y vida buena por igual, permanecen y deben permanecer vinculadas a un entramado lingüístico-cultural concreto. Veamos algunas de las implicaciones para las teorías que retoman esta tesis. Me parece que Alasdair MacIntyre defiende una posición especialmente radical en este sentido.

4.1. Alasdair MacIntyre

4.1.1. El fracaso del proyecto ilustrado

El diagnóstico que realiza MacIntyre en torno al estado del discurso ético contemporáneo, muestra que el proyecto ilustrado de justificación de la moral ha fracasado y tiene que seguir fracasando, ya que no se puede encontrar en la modernidad algún relato que pueda justificar el sentido de las acciones humanas y su relación con la comunidad. El rasgo fundamental del lenguaje moral de la actualidad, sostiene nuestro autor, es que sólo expresa desacuerdos. La posibilidad de poder encontrar un acuerdo racional sobre asuntos morales parece clausurada. Ello se debe a que las diversas posturas morales se presentan con tres características fundamentales: la primera de ellas es la de la inconmensurabilidad, esto es, cada postura moral parte para su desarrollo de premisas que no pueden justificarse en último término. Aunque sus argumentaciones sean correctas desde el punto de vista lógico formal, no existe la posibilidad de decidirse racionalmente por alguna de ellas, dado que sus puntos de partida permanecen injustificados.¹ La segunda es que todas ellas pretenden ser argumentaciones impersonales, sin mencionar relación alguna a preferencias personales, ello determina que no se pueda reconocer que la inconmensurabilidad arriba descrita se configura como una caprichosa serie de afirmaciones y contra afirmaciones reguladas por preferencias puramente individuales, sino más bien se pretenda que por naturaleza, todo debate moral está condenado a no terminar nunca. La tercera característica es de vital importancia para el argumento de MacIntyre, ella consiste en que el instrumental con el que operan todas las controversias sobre temas morales ya no tienen la fuerza que tuvieron en el mundo premoderno. En éste, conceptos como el de "virtud" estaban incorporados a narrativas en las que todavía tenían sentido. La pérdida de estas narrativas es lo que ha determinado que el empleo de conceptos morales en la modernidad carezca de sentido, pues ella es heredera de múltiples tradiciones históricas en las que dichos conceptos sí se articulaban adecuadamente con los contextos que les dieron origen. Estos tres rasgos fundamentales del actual debate moral explican por qué en él prevalece el desorden. En un primer momento las categorías de orden moral se hallaban integradas en narrativas que proporcionaban el telón de fondo para constituir un discurso moral coherente. La desarticulación de estas tradiciones es lo que ha determinado el desorden que priva en las sociedades actuales.

¹ Alasdair, MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2ª Ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1982, p.8.

El proyecto moderno de justificación de la moral, argumenta MacIntyre, estuvo desde el principio condenado al fracaso porque los filósofos encargados de llevarla a cabo heredaron un esquema conceptual de justificación de la moral incoherente. Autores como Kant, Hume, Diderot y Kierkegaard concuerdan en lo referente a cómo debe construirse una justificación moral y en la forma que deben tener los preceptos de ésta. Todos ellos parten de una cierta concepción de lo que debe ser la naturaleza humana y el conjunto de normas que deben seguirse para poder llevarla a su término. Este es un esquema que han heredado de la tradición aristotélica y que ha prevalecido en Europa desde el siglo XII. El problema consiste en que, con el advenimiento de las tesis protestantes aunada a los postulados teológicos del Jansenismo en torno a la imposibilidad de determinar racionalmente cuál sea el último fin del hombre, el esquema moral básico "El-hombre-como-de-hecho-es y El-hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial, deviene un sinsentido.² De esa forma el esquema teleológico que permite a los juicios evaluativos significar algo, termina no significando nada. Ello determina la imposibilidad de los filósofos iluministas para justificar la moral. MacIntyre dice sobre ellos:

"Heredaron fragmentos incoherentes de lo que alguna vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción, y como no reconocieron su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer la característica imposible y quijotesca de su tarea."³

Una de las consecuencias del fracaso del proyecto ilustrado es la situación del discurso moral actual con las características anotadas; pero un rasgo más de este retrato es la invención del individuo liberado de toda encarnación social específica. Una vez que han sido eliminadas todas las categorías jerárquicas en lo que concierne a como debe estructurarse la acción moral humana, el agente moral individual empieza a concebirse a sí mismo como soberano y como autoridad última de su hacer moral. Este tipo de fenómeno determina la aparición de teorías tales como el utilitarismo y análogas, que toman los principios del sujeto como horizonte último de fundamentación moral. Kant mismo pertenece, con muchos matices, a esta nueva versión de interpretación moral.⁴ Una de las paradojas de la educación moral en la actualidad es que se le dice al sujeto que es libre y autónomo y en la vida social se ve envuelto en las redes de la racionalidad medios-fines de la administración burocrática. Dicha racionalidad no distingue entre relaciones de manipulación y aquellas que no lo son. Tal es la situación de muchas de las ficciones sobre las que opera la modernidad, se apela a la no determinación de la voluntad de los agentes morales, y se les considera como realidades evanescentes no identificables con los múltiples roles sociales que adoptan. Se sostiene que no existe identidad sustantiva alguna, no hay acciones humanas predeterminadas que sirvan para llevar a su término la naturaleza humana. Aquello que alguien decida hacer depende sólo de preferencias totalmente subjetivas que no pueden fundamentarse. El yo emotivista es el punto culminante del desarrollo moderno.

²MacIntyre, 1982, pp. 52-53.

³MacIntyre (1982), op. cit. p.55. "they inherited incoherent fragments of a once coherent scheme of thought and action and, since they did not recognize their own peculiar historical and cultural situation, they could not recognize the impossible and quixotic character of their self-appointed task."

⁴MacIntyre (1982), op. cit. p. 61.

A la anterior caracterización de la identidad MacIntyre opone otra que se funda en la práctica de las virtudes. La virtud, según este autor está íntimamente vinculada al concepto de bienes sustantivos para el hombre, cuya última justificación se encuentra en las prácticas que son internas a tradiciones. MacIntyre define del siguiente modo el concepto de virtud:

Una virtud es una cualidad humana adquirida cuya posesión y ejercicio tiende a permitirnos lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas, y cuya falta nos impide llevar a cabo esos bienes⁵

El modelo que toma MacIntyre de la virtud es aristotélico, pero transformado, pues lo libera de su contenido metafísico biologista y lo vincula con el concepto de prácticas internas a tradiciones. Siendo así, ¿Cómo decidir entre tradiciones rivales?

4.1.2. Concepciones rivales de razón y justicia

MacIntyre parte del hecho de que en el fondo de las discusiones cotidianas acerca de temas morales se encuentra un conflicto radical acerca de la naturaleza de la justicia porque no hemos sido educados en una forma coherente de pensar y juzgar, sino en un conjunto de fragmentos originarios de diferentes tradiciones de las que derivó nuestra cultura y de diferentes etapas de desarrollo de la modernidad. Ante esta situación ¿cómo decidir entre principios de justicia rivales e incompatibles?

El tema de la justicia está estrechamente ligado a una concepción de racionalidad práctica y MacIntyre distingue tres versiones incompatibles entre sí:

1. Racionalidad entendida como el cálculo de los beneficios y costos en relación a un fin, considerando las distintas alternativas disponibles.
2. Racionalidad como la decisión imparcial sin considerar el beneficio propio.
3. Racionalidad como el actuar de tal forma que permita la realización del verdadero y último Bien del ser humano.

Estas diferencias en la modernidad se ocultan tras un velo de consenso. En el ambiente académico esto ocurre porque se discuten los problemas de justicia y racionalidad con independencia del contexto de relaciones sociales, creyendo que así se argumenta en forma neutral. Esto trae como consecuencia que se oculte la concepción de justicia particular sobre la que se está operando realmente, esto es, la del individualismo liberal.

En las comunidades religiosas y de otro tipo no se aborda la discusión fundamental, porque el discurso no adopta la forma de una argumentación racional, sino más bien el de arma para defender intereses específicos.

⁵MacIntyre (1982), *op. cit.* p. 191, "A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods"

MacIntyre pretende desarrollar una teoría que denomina investigación constitutiva y constituyente de tradición ("tradition constituted and tradition-constitutive enquiry"). Este tema tendría que dar cuenta de las siguientes consideraciones:

1. El concepto de justificación racional es histórico.
2. El desarrollo o progreso de las tradiciones.
3. La diversidad de problemas heredados de las distintas tradiciones de las que emerge la Ilustración no pueden ser abolidos, pero con esta teoría pretenden ser transformados de manera que puedan encontrar una solución adecuada.
4. El concepto de investigación constitutiva y constituyente de tradición tiene que ser dilucidado a través de ejemplos, en una narrativa que implica participar en el conflicto.

Lo que una tradición tiene que decir a los que están en ella y a los que están fuera es inseparable. Ser adherente de una tradición, es siempre sancionar la etapa siguiente en el desarrollo de ésta; entender otra tradición es intentar suministrar la clase de razonamientos que daría un adherente. La forma en que se escribe esta historia es parte de la tradición.⁶

En Whose Justice? Which Rationality?, MacIntyre desarrolla el concepto de justicia aristotélico en el contexto de la polis y en el cristianismo medieval de Tomás de Aquino. La versión agustiniana del cristianismo que se desarrollará en el calvinismo y aristotelismo renacentista se fusiona en el siglo XVII en Escocia; tradición que llegará a su culminación con Hume. Finalmente el liberalismo moderno nace en el antagonismo de todas las tradiciones y se va transformando el mismo en una tradición más.

4.1.3. La racionalidad de la tradición

Al final del libro, MacIntyre describe, contando con la narrativa anterior, su modelo de racionalidad de las tradiciones.

Las tradiciones difieren en cuanto a la concepción de justicia y racionalidad práctica, en el catálogo de virtudes, en su concepción de la personalidad y en su cosmología metafísica. Difieren también en cuanto a la forma en que se llegó a su concepción de racionalidad y justicia y en cuanto a las relaciones de unas con otras. Para MacIntyre, no es posible aceptar o rechazar argumentos de alguna de estas concepciones al margen de la tradición a la que pertenecen. Cada tradición, en una etapa dada de su desarrollo provee de justificaciones racionales para sustentar sus tesis centrales. Pero no existen estándares independientes para decidir entre tradiciones rivales. Sin embargo, cada tradición concede a las otras cierta autoridad lógica sin la cual no habría un conflicto real.⁷

Con esta afirmación nuestro autor pretende alejarse del relativismo y del perspectivismo, que considera el resultado del derrumbe de una forma específicamente ilustrada de concebir la verdad. El relativismo no cree posible la elección racional entre tradiciones rivales, y el

⁶ Alasdair MacIntyre (1988), Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1988, pp. 1-11.

⁷ MacIntyre (1988), op.cit. pp. 349-352.

perspectivismo duda de la posibilidad de hacer afirmaciones verdaderas desde una tradición, ya que cada una contempla el mundo desde una perspectiva.

La racionalidad de la tradición se basa en un progreso del pensamiento en etapas bien definidas:

1. Una forma de pensar empieza de manera históricamente contingente dentro de creencias, instituciones y prácticas dadas. En estas comunidades, la autoridad la confieren textos, voces del profeta etc. Sin embargo, aún este tipo de comunidades se encuentran en constante cambio.⁸
2. Con el tiempo se presentan nuevas situaciones y las antiguas creencias se vuelven incompatibles con los nuevos problemas. En otros casos la confrontación con tradiciones paralelas origina nuevas preguntas.
3. La respuesta de los miembros de una comunidad a estos retos, no sólo dependerá del conjunto de razones y habilidades disponibles, sino de su capacidad de inventiva y esto a su vez se revierte a la forma de rechazo, enmienda y reformulación de las creencias.⁹

Cuando se ha alcanzado la última etapa de desarrollo, algunos miembros de la comunidad han adoptado las creencias de la tradición en su nueva forma, percibiendo la radical discrepancia entre las viejas y las nuevas creencias, ello los lleva a afirmar la falsedad de las primeras.¹⁰

La verdad se refiere a la correspondencia entre las aserciones y la realidad del mundo social y racional, se trata de una correspondencia no en el sentido cartesiano. Para MacIntyre la opinión es adecuada al objeto en la medida en que las expectativas que genera, sobre la base de las acciones, no sufren un desengaño y el recuerdo que hace posible al emplearlas regresa, recupera lo que había encontrado ya antes; los objetos no están simplemente ahí.¹¹ La correspondencia o falta de ella es una cuestión de desarrollo de una cada vez más compleja concepción de verdad. La forma más primitiva es la ostensividad de los objetos que se presentan a sí mismos a la opinión. La falsedad como inadecuación de las opiniones a los objetos aparece cuando la opinión para representar la ostensividad de los objetos falla. Esta se reconoce retrospectivamente como un pasado inadecuado, cuando la discrepancia entre anteriores creencias es contrastada con el mundo de personas y cosas en una etapa posterior.

Al mismo tiempo se desarrolla también la forma de preguntar y se institucionaliza. Tradiciones rivales llegan a percibir diferentes formas de uso de la verdad. De este modo se desarrolla una concepción de verdad cada vez menos vulnerable.¹²

En cada etapa de una tradición hay problemas sin resolver. El progreso racional es evaluado de acuerdo al grado de éxito obtenido para resolver dichos problemas. En algún momento de su desarrollo, la tradición, desde su propia óptica, deja de progresar y se vuelve estéril. Las formas de investigación y argumentación empiezan a producir cada vez más incoherencias, para

⁸MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 359.

⁹MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 355.

¹⁰MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 356.

¹¹MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 356.

¹²MacIntyre (1988), *op.cit.* pp. 357-359.

las que no tienen solución. Esta clase de disolución de la seguridad histórica es el indicio de una crisis epistemológica.¹³

La solución de una crisis epistemológica requiere de conceptos genuinamente nuevos que tienen que:

1. Solucionar los antiguos problemas.
2. Explicar porqué la tradición anterior se volvió estéril.
3. Los nuevos conceptos tienen que presentarse como continuación de la tradición anterior.¹⁴

Con este modelo de desarrollo o aprendizaje, MacIntyre pretende sostener una concepción de verdad no relativa. Para las afirmaciones que se refieren a un tiempo y espacio específico él utiliza el concepto de asertabilidad garantizada, pero el concepto de verdad es atemporal, significa que la opinión que se expresa en un pensamiento o tesis es de hecho adecuada a su objeto.¹⁵

4.1.4. Traducibilidad

La verdad no sólo no es relativa a una época, tampoco es relativa a una tradición, porque la solución a una crisis epistemológica puede provenir también de la confrontación con una tradición rival. Esto ocurre en dos pasos: primero se adquiere una segunda lengua materna, aprendiendo a usarla en su contexto cultural; y, segundo con la nueva lengua materna es posible captar lo que es intraducible a la primera lengua materna, lo nuevo que ahora es posible decir en la segunda lengua materna. Las tradiciones pueden ser muy diferentes en muchos sentidos pero la mayoría de las cosas se pueden traducir literalmente de una tradición a otra. Sin embargo, siempre existe la posibilidad de que alguien que aprendió la lengua de una tradición rival, encuentre, en una área más o menos importante, algo que no es traducible a su lengua original y capte en una forma no posible dentro de su tradición las limitaciones, incoherencias, las posibilidades y recursos en que sus propias creencias pueden ser identificadas, caracterizadas y explicadas.¹⁶ También en este caso los nuevos conceptos y teorías tomadas de la tradición rival tienen que presentarse en la propia como superación de la anterior tradición.

Los límites a la posibilidad de habla más allá de las creencias dominantes de una comunidad, los impone el lenguaje en uso de ésta, romper estos límites implica, en mayor o menor medida, un proceso de transformación de un lenguaje en uso a otro. La comunidad lingüística es también una comunidad social, por lo que aprender otra lengua y conocer su cultura es inseparable.¹⁷

Para MacIntyre, el reconocer que puede haber elementos intraducibles de una lengua a otra es

¹³MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 362.

¹⁴MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 387.

¹⁵MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 363.

¹⁶MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 387.

¹⁷MacIntyre (1988), *op.cit.* p. 373.

una fuente de evolución conceptual dentro de una tradición. Cuando se traduce de una lengua en uso asociada a un sistema bien definido de creencias a otra igualmente constituida puede haber inconmensurabilidad. Aunque se identifique un mismo problema en las dos comunidades lingüísticas los criterios de evaluación pueden ser radicalmente diferentes. En este caso, una traducción implica que en la segunda lengua se dice algo diferente que en la primera. La traducción implica un rechazo de creencias. Tal es el caso en la forma de poner nombres, relación de virtudes, lenguaje acerca de la génesis de la acción.¹⁸

Pero, ¿qué sucede cuando una lengua en uso de una tradición se traduce a una lengua moderna universal?

Las afirmaciones ligadas a creencias no se traducen a partir de otras creencias, a la luz de las cuales necesariamente tienen que aparecer como falsas o verdaderas, sino más bien, en ausencia de todo criterio sustantivo. El resultado es la presentación de las concepciones de verdad históricamente contextuales en una forma neutralizada. La concepción de verdad y racionalidad se vuelve no parte de una estructura de creencias en la cual el autor apela a una audiencia, que comparte o compartía esa estructura, sino se dirige a una audiencia caracterizada por no poseer ninguna estructura.

Para los que hablan una lengua internacional como su primera lengua parece que nada es intraducible. Esta es una creencia de la modernidad.¹⁹ Una lengua internacional como el inglés parece que pudiera ser una lengua universal. Sólo es posible descubrir en otra tradición el poder explicativo a nuestras incoherencias si se admite la posibilidad de intraducibilidad. Se descubre ésta por medio del aprendizaje de una segunda lengua y al hacerlo se admite la posibilidad de una explicación superior a la de nuestra tradición.²⁰

El libro de MacIntyre es una crítica a los post-ilustrados que proponen estándares de juicio racionales impersonales e independientes de toda tradición para concluir que ningún conjunto de creencias se justifica, todo mundo es tratado como uno con necesidades pragmáticas y toda creencia que se extiende más allá de éstas se considera injustificada.²¹

La propuesta de MacIntyre para superar esta limitación post-ilustrada es reconocer que las concepciones de justicia y racionalidad son parte de una tradición. No existen estándares de racionalidad independientes, principios últimos igualmente adecuados para evaluar los problemas en debate. En un proceso de autoconocimiento, cada persona debe ubicar su propio lenguaje en uso perteneciente a una tradición particular y es desde este lenguaje que puede entablar un diálogo con otras tradiciones.

Podemos extraer de los planteamientos de MacIntyre al menos tres tesis que comparte con todos los comunitaristas y que representan el lado fuerte de estas teorías. 1) La idea de bien

¹⁸MacIntyre (1988), op.cit. pp. 375-383.

¹⁹MacIntyre (1988), op.cit. p. 385.

²⁰MacIntyre (1988), op.cit. p. 387.

²¹MacIntyre (1988), op.cit. p. 395.

FALTA PAGINA

No. 75

manera los sociólogos de la educación hablan de una primera educación en la familia y una segunda educación a través del sistema escolar.

Se habla también de aprendizaje en otro sentido más cercano a adquirir experiencia. Las personas aprenden a aplicar las reglas adquiridas a nuevos casos, descubren fallas en anteriores creencias y formas de interpretar los hechos y se crean nuevas reglas. En este sentido la noción de aprendizaje se aplica también entidades colectivas y entonces es equivalente a progreso. Las tradiciones o comunidades culturales aprenden en el sentido de que amplían su o el mundo al resolver crisis epistemológicas al modo en que lo describe MacIntyre o al aportar nuevas explicaciones racionales tal como lo entiende Habermas. El problema consiste en determinar si se trata de una ampliación de su mundo o del mundo en un sentido universal. Este problema aparece cuando el aprendizaje ocurre entre dos comunidades culturales o tradiciones diferentes.

Para Habermas aprender es una variante humana de la adaptación y asimilación común a todas los seres vivos. En cuanto categoría que describe una destreza humana se define como la capacidad de justificar, con nuevos y mejores argumentos, viejas y nuevas hipótesis. El aprendizaje como proceso, si ocurriera en condiciones ideales, al margen de relaciones de dominación o violencia y sin límites materiales y de tiempo, daría lugar a un consenso. El proceso de aprendizaje a muy largo plazo dará lugar a un consenso universal justificado siempre y cuando no sea impedido por relaciones de poder. Se trata muy claramente de un proceso de ampliación del mundo.²³

Como hemos visto MacIntyre insiste en que al aprender de otra tradición se trata de un aprendizaje desde nuestro punto de vista, pero señala también que la suya no es una concepción relativista ni perspectivista, lo cual querría decir que se trata de una ampliación del mundo. Para aclarar esta aparente contradicción será de utilidad revisar un debate sostenido entre Peter Winch y MacIntyre como respuesta al libro de Winch, The idea of a Social Science publicado por primera vez en 1958.²⁴

4.2.1. El debate Winch- MacIntyre

En el mencionado libro Winch sostiene que las acciones sociales tienen que ser interpretadas como acciones significativas, lo que implica entender los motivos de los agentes como radicalmente diferentes de causas. Comprender los motivos asociados a acciones es hacerlas inteligibles en términos de modos de conducta comunes en la sociedad a la que pertenecen los actores; es hacerlas inteligibles señalando las reglas según las cuales pueden ser identificadas por los propios actores como correctas o equivocadas.

²³ En su crítica a MacIntyre usa la noción de fusión de horizontes de Gadamer. Habermas(1991), op.cit. p. 218.

²⁴ Peter Winch(1958), Ciencia social y filosofía, Amorrortu editores, Argentina 1971

En ese texto Winch aplica los hallazgos de Wittgenstein acerca del lenguaje a las acciones en tanto que acciones significativas para el actor y la comunidad a la que pertenece. La obra de Habermas, MacIntyre, Ricoeur y mis propias reflexiones están fuertemente influidas por Las investigaciones filosóficas de Wittgenstein, por lo que es natural que existan muchos más acuerdos que desacuerdos en cuanto a lo que Winch plantea en su libro. Pero hay una afirmación que resulta inquietante.

“La ciencia, a diferencia de la filosofía, esta tan embebida en su propia forma de hacer inteligibles las cosas que excluye todas las otras formas. Esta falta no-filosófica de su propia conciencia (....) resulta desastrosa en la investigación de una sociedad humana, cuya naturaleza misma reside en el hecho de estar compuesta por modos de vida diferentes y competitivos, cada uno de los cuales ofrece una explicación distinta de la inteligibilidad de las cosas. La tarea peculiar de la filosofía consiste en adoptar un criterio no comprometido de tales concepciones competitivas; su misión no es otorgar premios a la ciencia, la religión, o cualquier otra cosa.”²⁵

Esta es una afirmación análoga a la de Wittgenstein “la filosofía deja todo como está” citada inmediatamente después, o la de Weber “quién desee sermones que vaya a la iglesia” que ya hemos citado antes.

La cuestión ahora es esta: ¿puede comprenderse una forma de vida y las reglas de acuerdo a las que se rige en sus propios términos sin recurrir a ninguna comparación o juicio? En un artículo posterior en el que se refiere a la comprensión de otras culturas esta acepción tan extremadamente internalista y neutral se suaviza mucho al señalar que la interpretación de la brujería azande, si bien no debería realizarse de acuerdo a las reglas de la ciencia, si que requeriría “encontrar formas de pensamiento en nuestra propia sociedad que nos ayude a ver las instituciones azande más claramente”²⁶. Habría que comprender la brujería azande considerando la red de acciones significativas a la que pertenece y ello nos hará ver que no resulta compatible con el concepto de concordancia con la realidad en que se basa la ciencia. De acuerdo con Winch la brujería azande podría comprenderse mejor relacionándola con la plegaria en la tradición religiosa judeo-cristiana. La brujería como la plegaria es un modo de enfrentar un mismo problema existencial, la finitud humana. Pero esto plantea algunas cuestiones:

Winch considera que la comprensión de los ritos mágicos de los azande nos permiten “aprender otras posibilidades de darle sentido a la vida humana”, “nuevas posibilidades de bueno y malo en relación con las cuales los hombres pueden aceptar la vida”²⁷, y pretende evitar el relativismo ético que resulta de ello haciendo referencia a nociones limitantes: el nacimiento, la muerte y la sexualidad como rasgos importantes de cualquier sociedad a las que las concepciones del bien y el mal estarían necesariamente ligadas. El artículo termina con una cita de Vico: “Observamos que todas las naciones (....) mantienen tres costumbres humanas: tienen

²⁵ Winch(1958), op.cit pp 96-97. El subrayado es mio

²⁶ Peter Winch(1964), “Para comprender a una sociedad primitiva”, Alteridades 1(1), p.96.

²⁷ Winch(1964), op.cit p.97.

alguna religión, celebran matrimonios formales, entierran a sus muertos.²⁸

Sobre las dificultades de esta especie de *consensus gentium*²⁹ volveré enseguida. Pero primero hay que aclarar más la cuestión acerca de la interpretación desde nuestro punto de vista y el de ellos y la cuestión de la neutralidad de la interpretación que está en el centro del debate entre Winch y MacIntyre. Este último cuestiona a Winch por excluir las explicaciones en base a relaciones causales de las ciencias sociales porque privaría a estas de su función crítica. Si no contáramos con un criterio independiente del punto de vista de los actores no sería posible evaluarlo como ideológico.³⁰ MacIntyre resalta la importancia de la comprensión de la acción significativa como contrapeso del reduccionismo que implica una ciencia social que traduce las acciones a relaciones exclusivamente causales, restando todo valor a lo que los actores creen acerca de lo que hacen. Pero considera que Winch incide en un reduccionismo semejante aunque inverso. Me parece que es este reduccionismo el que da lugar al relativismo que critica MacIntyre y que da la apariencia de neutralidad a la ciencia social. Se trata del relativismo en el juicio.

Sobre las razones por las que habría que interpretar las acciones como significativas para un agente y también sujetas a relaciones causales volveré en el capítulo seis con el apoyo de Paul Ricoeur. Por el momento interesa resaltar que la comprensión de las acciones como significativas para el agente al igual que las explicaciones en base a relaciones causales parten de conceptos e hipótesis que pertenecen al contexto de inteligibilidad del investigador. Pero en tanto que las interpretaciones pretenden ser correctas tienen que acercarse al significado que tienen las acciones para los actores.

Las explicaciones en tanto que versan sobre acciones que tienen un significado para los informantes tienen que ser adecuadas a ese significado.³¹ Las explicaciones en términos tecnológicos no son adecuadas a la brujería tal como la entienden los azande.

De esto resultan tres conclusiones:

1) En cuanto al tema de la intraducibilidad puede decirse que es posible aprender de otras culturas porque todas las lenguas son parcialmente traducible; existen algunas "nociones limitantes" que permiten el acercamiento a problemas para los que no encontramos un equivalente en la propia tradición. O lo que es lo mismo, no nos enfrentamos a un relativismo absoluto en el significado. Pero la traducción no es sencilla y directa porque nociones fundamentales como realidad, verdad, racionalidad, tienen un sentido diferente de una tradición a otra. La dificultad en la traducción, lejos de representar un impedimento al conocimiento es

²⁸ Giambattista Vico. *The New Science*, pp. 332-333. Citado por Winch (1964), *op.cit.* p. 100.

²⁹ El término fue tomado de Geertz (1973), *op.cit.* p.47.

³⁰ Alasdair MacIntyre (1967), "La idea de una ciencia social". En *La filosofía de la explicación social*, FCE. México 1976.

³¹ Anthony Giddens (1967), *Las nuevas reglas del método sociológico, Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993.p.165. Se refiere a ello en términos de una doble hermenéutica, la que corresponde a las hipótesis y conceptos utilizados por el investigador y la que corresponde a los conceptos empleados por el informante.

fuerza de creatividad e innovación. Veremos más adelante la relación entre el mecanismo creativo de la intraducibilidad y el de la metáfora.

2) La comprensión-explicación-comprensión de las instituciones y formas de vida de otras culturas aporta elementos para una evaluación crítica de nuestra propia cultura o tradición. Se trata de una comprensión-explicación-comprensión desde nuestro punto de vista que representa un juicio acerca de nuestras instituciones, actitudes, formas de comportamiento común en nuestra sociedad.

La descripción de Winch parece sugerir que se trata sólo de conocer otras formas de dar sentido a la vida. MacIntyre tiene razón al señalar que no nos podemos interesar por otras formas de enfrentar problemas humanos más que en tanto resuelven de un modo nuevo problemas ya planteados en nuestra tradición y esto implica un juicio, aunque se trata de un juicio aplicable a la propia tradición.

3) Las dos formas de conocimiento complementarias en ciencias sociales³² implican un distanciamiento de una interpretación ingenua de los conceptos, de lo que se considera real o irreal, y de lo que vale por aprendizaje o progreso. Implican una actitud reflexiva con respecto a la propia tradición; o como lo expresa Charles Taylor, el lenguaje en que entendemos la cultura ajena y la propia es un lenguaje de contraste.³³

De todos modos este nuevo lenguaje de contraste tiene que ser inteligible para nosotros en el sentido de que "una nueva descripción de una acción debe ser inteligible a los miembros de la sociedad en la cual es introducida". Para Winch, y en esto creo que tiene razón, "esto determina el futuro desarrollo de reglas y principios ya implícitos en las formas de actuar y de hablar previos."³⁴ Tanto Taylor como Winch enfatizan la necesidad de ampliar nuestro modo de comprender de tal modo que abramos un espacio a las categorías de los otros.

Los críticos a los comunitaristas han enfatizado la especificidad de la tradición moderna precisamente porque se caracteriza por ese distanciamiento reflexivo de la propia tradición. Esta actitud reflexiva es la que hace posible concebir los cambios culturales que ocurren en todas las tradiciones como aprendizaje en el segundo sentido, como ampliación del mundo, como progreso. Como veremos más adelante con Paul Ricoeur, esta concepción del mundo supone una noción histórica del tiempo no compartida por todas las culturas, por lo que hay que mantener la radical asimetría al considerar el aprendizaje en relación al tema del universalismo. Todas las culturas cambian, pero el sentido que se le da al cambio difiere entre tradiciones culturales.³⁵

³² Aunque la comprensión tiene prioridad sobre la explicación. Ambrosio Velasco Gómez, "Explicación, comprensión y crítica racional en las ciencias sociales". En Alfredo Andrade (coord), Perspectivas teórico metodológicas contemporáneas en las ciencias sociales, FCP y S, UNAM, en prensa.

³³ Charles Taylor, "Understanding and ethnocentricity" en Philosophy and the Human Sciences, Cambridge University Press, Canada 1985, p. 125.

³⁴ Winch, op.cit. p. 92.

³⁵ Habermas (1981), op.cit. p. 95. En su discusión con Winch recurre a la noción de sociedades abiertas o cerradas que emplea también Popper y Horton. Este recurso no resuelve nuestro problema.

Hay que señalar también que dado que existen relaciones de dominación entre los distintos grupos étnicos, el aprendizaje como ampliación del mundo es una ficción de la cultura dominante. Los miembros de las culturas dominadas cuando se enfrentan a una segunda educación en la cultura dominante al ingresar al sistema escolar o al trabajo asalariado, no aprenden según el modelo de MacIntyre, sino que se ven obligados a sustituir la educación recibida en el ambiente familiar por la segunda, lo que nunca se logra del todo. La primera educación se abandona al precio de su desvalorización y sin que por esa razón medie el esfuerzo comparativo del que habla MacIntyre. El consiguiente sentimiento de inferioridad contribuye a reproducir las relaciones de dominación.³⁶ Se trata de una forma diferente de interpretar lo que en antropología se llama aculturación.³⁷

Otra alternativa para las etnias dominadas es el aislamiento y el rechazo de la cultura dominante, lo que igualmente afirma las relaciones de dominación al reducir a la comunidades dominadas a la anemia cultural y a la pobreza económica, por lo que finalmente aparecen como justificadamente dominadas. Las regiones de refugio que describe Aguirre Beltrán son la expresión de este proceso.³⁸

4.2.2. Universalismo o relativismo

Por último queda pendiente la cuestión de si aprender en el segundo sentido equivale a ampliar nuestro mundo o el mundo. El problema de un planteamiento como el de MacIntyre, Winch y otros comunitaristas, es que en un momento dado de crisis, no nos proporciona un modo de resolver imparcialmente los conflictos entre las diversas tradiciones y culturas en un mundo cada vez más interrelacionado. Las ideas de verdad y bien se apoyan en la historia de desarrollo y conflicto de estas nociones al interior de una tradición, aun cuando se haya visto confrontada con otras en diversos momentos de esa historia. Si la idea de bien sólo puede concebirse a partir de una tradición, nada nos protege de la posibilidad de que pueda surgir un profeta o personaje influyente que encuentre en su tradición suficientes elementos para justificar el exterminio de todo opositor, como ya ha ocurrido tantas veces en la historia humana.

Por otra parte, nuestra noción de verdad y justicia dejaría de tener sentido si no le podemos adjudicar de algún modo validez universal. Cualquier cultura sin una noción de verdad y bien o al menos de justicia universales resulta autodestructiva, como lo muestra la descripción catastrófica que hace MacIntyre de la modernidad.

Un supuesto implícito en la idea de universalidad es que debe haber algo que nos une como especie humana. Este supuesto se apoya convincentemente en el hecho indiscutible de que es

³⁶ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1972), La reproducción, Editorial Laia, Barcelona 1981, pp. 43-48.

³⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán (1957), El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México, FCE México 1992.

³⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), Regiones de refugio, El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México 1973

posible traducir buena parte de todas las lenguas que conocemos y que en general somos capaces de comprender algo del sentido de las acciones que realizan los integrantes de las comunidades más distantes desde el punto de vista cultural.

Un primer problema es que este mundo común no puede ser descrito. Cuando se intenta o bien:

- a) La descripción resulta vacía porque se intenta buscar una especie de *consensus gentium* que no existe. Por ejemplo, afirmar que el matrimonio es un principio universal es quitarle tanto contenido a la multitud de descripciones particulares, que el principio universal equivaldría a decir que la especie humana se reproduce sexualmente. Lo mismo pasa con las otras nociones limitantes de Winch.
- b) Si se intenta describir ese mundo común de modo más preciso, la descripción puede no resultar universal porque una nueva investigación antropológica la desmiente. Esto siempre es posible porque la comprensión de otra cultura nunca equivale a la interpretación que de sus acciones hacen los nativos³⁹, por lo tanto siempre se pueden mejorar las interpretaciones de una cultura. A su vez las culturas cambian ellas mismas.
- c) Para evitar el problema anterior se recurre, como hemos visto en el caso de Habermas, al evolucionismo.

Cualquiera de estas alternativas no puede dar como resultado la descripción de un mundo común porque esta es una descripción que sólo puede realizar un ser que conoce todas las culturas sin que el mismo pertenezca a ninguna, y ese ser simplemente no podría hacer descripciones.

Un segundo problema que se abordará más ampliamente en el próximo capítulo, es que el mundo humano no está de una vez por todas ahí para que los antropólogos lo descubran, es un mundo que sólo en parte se descubre, es un mundo creado por los hombres que pertenecen a comunidades culturales diferentes y viven en tiempos históricos diferentes, pero también es un mundo creado por sus intérpretes. Para resumir la idea podríamos decir que seguramente los hombres enfrentan semejantes problemas existenciales pero los resuelven de modo muy diverso y las soluciones crean nuevos problemas que se pueden enfrentar nuevamente de modo diverso. A ello contribuyen también las interpretaciones que científicos y legos hacen de otras tradiciones.

Tal parece que la noción de universalidad no encuentra apoyo alguno. Esto además de resultar contradictorio tiene graves consecuencias prácticas. La tarea es, sin abandonar la noción de aprendizaje como esencialmente asimétrica, como desde nuestro punto de vista, concebir un proceso libre de dominación, en que todas las tradiciones culturales queden involucradas a

³⁹ "Lo cual significa que las descripciones de la cultura de beréberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que beréberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas beréberes, judías o francesas, es decir, parte de la realidad que están describiendo; son antropológicas pues son parte de un sistema de desarrollo de análisis científico." Geertz(1973), *op.cit.* p. 28.

partir de una especie de pacto no idealizado; un pacto que parte de las actuales relaciones de dominación.

Mi propuesta es retomar la noción de aprendizaje en un sentido más amplio que el asumido por Habermas. Su pragmática universal y su teoría de la acción conceden un lugar subordinado a formas de lenguaje y acción que podrían resultar complementarios a las formas "standard" que Habermas analiza.⁴⁰ La teoría de la acción comunicativa de Habermas permite suponer que, si la humanidad aprendió en etapas anteriores a la imagen descentrada del mundo, este aprendizaje podría reconstruirse en los términos de la razón comunicativa. Si este supuesto no fuera aceptable, habría que retomar la idea básica inserta en la comunidad ideal de comunicación de Habermas, la idea del progreso sobre la base del diálogo libre de dominación, la idea de verdad y ética procedimental, en un sentido más cercano a la praxis que al discurso. Esto quiere decir que la universalidad que requieren nuestras nociones de verdad y justicia tiene que quedar fincada en la esperanza de que, en el intercambio entre culturas distintas en condiciones libres de dominación, prevalezcan las instituciones para las que la razón comunicativa como la entiende Habermas tenga un valor; valor que se podrá comprobar retrospectivamente, o más bien narrar como aprendizaje, en un futuro indefinido. Nuestras nociones de verdad y justicia tienen un fundamento para nosotros razonable, pero cuando se trata de las relaciones con otras culturas con una imagen del mundo diferente, posiblemente tengamos que reemplazar la idea de fundamento por la de esperanza. Ello implica que tenemos que evitar aquello que frustraría nuestra esperanza. Aquello que debe evitarse porque frustraría nuestra esperanza es también lo que asegura relaciones justas entre culturas. Si nuestras ideas de verdad y justicia están basadas en una comunicación libre de dominación, una relación de dominación frustraría nuestra esperanza de que la verdad y la justicia mantengan viva la cultura humana. Lo que hasta aquí he tratado de demostrar es que un fundamento teórico para nuestras nociones de verdad y justicia como el de Habermas, sería una de las condiciones que contribuye a frustrar esta esperanza de que nuestras nociones de verdad y justicia prevalezcan en el tiempo gracias a su superioridad cognitiva y moral y no gracias a que fueron impuestas por fuerzas ajenas a la verdad y la justicia. Lo dicho hasta aquí puede parecer contradictorio, espero mostrar más adelante que no lo es; que es posible apoyándose en una idea básica de Habermas recuperar el elemento de verdad de una teoría como la de MacIntyre sin incurrir en sus dificultades. Trataré este tema de forma más amplia en un inciso posterior. De momento nos queda la tarea de buscar en que sentido la razón comunicativa de Habermas resulta restringida hasta el punto que requirió de una teoría evolutiva para preservar su coherencia.

⁴⁰No es una buena estrategia dejar fuera del análisis de la base de validez del habla a los actos de habla simbólicos porque todavía no han sido analizados suficientemente. Ver Habermas (1976), *op.cit.* p. 340.

5. CRÍTICA A LA TEORÍA PRAGMÁTICA UNIVERSAL DE HABERMAS

En este inciso pretendo demostrar que Habermas tiene por una teoría universal de los actos de habla la correspondiente a únicamente ciertos tipos de discurso: el discurso científico, filosófico y jurídico. La pragmática universal de Habermas no hace justicia a la dimensión retórica del discurso jurídico e incluso del científico y filosófico. Mucho menos es capaz de representar adecuadamente la base de validez del discurso poético y del religioso.

Recordemos los actos de habla que Habermas excluye de su análisis por no considerarlos adecuados para reconstruir la base de validez del habla. Primeramente excluye el componente perlocucionario de los actos de habla porque sería parasitario del ilocucionario, el efecto perlocucionario dependería del éxito ilocucionario¹. A su vez excluye también las acciones simbólicas, porque a diferencia de la acción comunicativa se caracterizarían por dejar en suspenso la verdad. De los actos de habla que Habermas considera orientados al entendimiento; que tienen como fin el acuerdo, elimina el lenguaje corporal o no verbalizado por considerarse traducible a uno verbal. No considera los actos lingüísticos abreviados o proposicionalmente no diferenciados porque permiten menor flexibilidad al lenguaje; corresponderían a una forma lingüística más primitiva. Tampoco son tomados en cuenta los actos de habla cuyo significado es implícito o está desviado porque éstos podrían transformarse en actos de habla explícitos de la forma *standart*. Habermas considera igualmente inadecuados para reconstruir la base de validez del habla los actos lingüísticos unívocamente ligados a instituciones. No trataré este último tipo de actos de habla porque considero que, a diferencia de todos los demás excluidos en el análisis de Habermas, éstos quedan bien explicados con su teoría.

Comenzaré por mostrar que el supuesto de que los actos de habla cuyo significado es implícito o está desviado (la metáfora, la ironía, la hipérbole, el lótopo, la alegoría, el enigma, el proverbio) pueden traducirse sin pérdida de sentido a un lenguaje literal, de grado retórico cero o "*standart*", pertenece a un cuerpo teórico basado en una teoría atomista del lenguaje que centra su atención en la palabra y el nombre y en una semiótica que se interesa únicamente por la relación de los signos entre sí y se desentiende del lenguaje como habla. Este es un cuerpo teórico incompatible con una teoría de los actos de habla como la de Habermas, que se beneficia de los hallazgos de Frege, Wittgenstein y en general de la filosofía analítica anglosajona. Me serviré, para demostrar esta tesis, de la minuciosa obra de Paul Ricoeur acerca de la metáfora.²

La argumentación que voy a construir a partir de esta obra es en el sentido de que las figuras del lenguaje no pueden interpretarse exclusivamente en términos de polisemia y sustitución de signos o significados sin pérdida ni ganancia de información. El lenguaje retórico y poético

¹Jürgen Habermas (1988), "Crítica de la teoría del significado", en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México 1990, p. 136, distingue entre un uso manifiestamente estratégico del lenguaje "de los casos de entendimiento indirecto, el cual permanece *subordinado* al fin de la acción comunicativa." Esta aclaración necesaria para evitar algunas objeciones, deja intacta su tesis acerca de la base de validez del habla a la que no contribuyen los actos perlocucionarios.

²Paul Ricoeur (1975), *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.

FALTA PAGINA

No. 84

con la teoría general de las desviaciones, a la que sin embargo pertenece su decisión de excluir los actos de habla de significado implícito o desviado de la reconstrucción de la base de validez del habla. Voy a mostrarlo al filo de la historia problemática de las teorías acerca de la metáfora, tal como la reproduce Ricoeur.

Según Aristóteles "la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía"⁷

El énfasis en esta definición está puesto en el hecho de que la metáfora es algo que le sucede al nombre. La tesis de Ricoeur, desde el punto de vista de los objetivos de este inciso y muy esquemáticamente planteada, sería la siguiente:

1) Una teoría de la metáfora que aborda sólo la transformación que ocurre en el nombre no puede reconocer la unidad de determinado funcionamiento en la diversidad de figuras.

2) En Aristóteles la metáfora es tratada dentro de un marco más complejo, que sin embargo, permite la reducción posterior de la metáfora a un tropo o figura de un nombre.

3) Esta reducción orienta hacia la clasificación y la taxonomía de las figuras o tropos y finalmente a la ruina de la retórica como arte del bien decir. La retórica desaparece como disciplina en el siglo XIX.

4) El resurgimiento de la retórica en este siglo ocurre a partir de dos cuerpos teóricos diferentes. a) La teoría del discurso desarrollada por la tradición inglesa "no ha sido obra de lingüistas sino de lógicos y epistemólogos, más preocupados de ordinario por la crítica literaria que por la lingüística de los lingüistas."⁸ La semántica filosófica de la tradición anglosajona ha desarrollado una teoría en la que la metáfora es entendida como un fenómeno de predicación, la producción del sentido metafórico, que se realiza en la interacción o tensión entre un sentido literal y un sentido metafórico. La teoría de la interacción se opone a la de la sustitución de la retórica tradicional. b) La semiótica de los lingüistas interesados en el estudio de la lengua y no en la del habla, en cambio mantiene, aunque tratada a partir de una herramienta conceptual mucho más sofisticada, la misma hipótesis de base de la retórica tradicional: la metáfora es una figura de una sola palabra. Ricoeur integra ambas vertientes al considerar que el cambio de sentido a nivel de la palabra es sólo la consecuencia de un fenómeno que ocurre a nivel predicativo.

5) Ello lleva a Ricoeur a defender la irreductibilidad del discurso poético y el especulativo, así como explicar el fenómeno de creación de sentido que subyace al efecto metafórico, que sería el reverso de un fenómeno de creación de referencia. Esto conduce a una noción tensional de verdad. Esta noción de verdad me parece más abarcante que la idea de desempeño discursivo

⁷Poética, 1457 b 6-9. Traducción francesa J. Hardy (Ed. Del Belles Letres, col. "Budé", 1932, 2^o 1969. Citado por Ricoeur(1975), op.cit. p. 23.

⁸Ricoeur(1975), op.cit. p. 99.

de pretensiones de validez de Habermas que considero adecuada únicamente para el lenguaje conceptual. En contra de la apreciación del autor⁹, considero que la razón discursiva no es aplicable a todos los tipos de discurso porque no hace justicia a la complejidad del fenómeno de creación de sentido y referencia.

Voy a permitirme citar en extenso la serie de postulados que en conjunto constituyen el modelo implícito de la tropología, de un enfoque puramente retórico de la metáfora, porque es contra ellos que Ricoeur dirige toda su obra.

a) Algunos nombres pertenecen en propiedad a determinadas clases (géneros y especies) de cosas; se puede llamar sentido propio al sentido de estos términos. En cambio, la metáfora y los demás tropos son sentidos impropios o figurados (postulado de lo propio y de lo impropio o figurado)

b) Ciertas cosas son designadas con un término impropio, por no emplear la palabra propia adecuada; esta ausencia de la palabra propia en el discurso concreto proviene de una elección de carácter estilístico o de una carencia real; en ambos casos, el recurso a un término impropio tiende a llenar una laguna semántica, o mejor dicho, lexical, en el mensaje concreto o en el código (postulado de la laguna semántica).

c) La laguna lexical se llena recurriendo a un término extraño (postulado del préstamo).

d) El término advenedizo se aplica al objeto en cuestión, pero esto comporta una desviación del sentido impropio o figurado o del sentido propio del término advenedizo (postulado de la desviación).

e) El nuevo término, en su sentido figurado, sustituye a una palabra ausente (que no existe o que no se quiere emplear) que hubiera podido emplearse en el mismo lugar en su sentido propio. Esta sustitución se hace por preferencia y no por obligación cuando existe la palabra propia adecuada; se habla entonces de tropo en sentido estricto. Cuando la sustitución viene impuesta por una verdadera laguna en el vocabulario, se habla de catacrexis (postulado de la sustitución).

f) Entre el sentido figurado de la palabra sustitutiva y el sentido propio de la ausente sustituida por la primera, existe una relación que se podría llamar la razón de la trasposición, esta razón constituye un paradigma para la sustitución de los términos. En el caso de la metáfora, la estructura paradigmática se basa en la semejanza (postulado del carácter paradigmático del tropo)

g) Explicar (o comprender) un tropo consiste en encontrar la palabra apropiada ausente, dejándose guiar por la razón del tropo, es decir, por el paradigma de sustitución. Consiste, pues, en restituir el término propio que ha sido sustituido por otro impropio; la paráfrasis, base de esta restitución, es, en principio, exhaustiva, siendo igual a cero la suma algebraica de la sustitución y de la restitución (postulado de la paráfrasis exhaustiva).

De estos presupuestos citados derivan los dos últimos, que caracterizan el enfoque propiamente retórico de la metáfora y, en general, de los tropos:

h) El uso figurado de las palabras no implica ninguna información nueva. Este postulado es solidario del anterior; si la restitución anula la sustitución y, por tanto, puede darse una paráfrasis exhaustiva de la metáfora y en general del tropo, entonces la metáfora no transmite

⁹ Habermas(1981),Tomo I, op.cit. p.421

ninguna información (postulado de la información nula).

i) El tropo, al no enseñar nada, tiene una simple función decorativa y ornamental; su finalidad es agrandar decorando el lenguaje, dando "colorido" al discurso y "vestido" a la expresión desnuda del pensamiento.¹⁰

Las conclusiones de esta concatenación de presupuestos son el resultado de una decisión inicial atribuible a Aristóteles: la de considerar la metáfora como una manera insólita de llamar a las cosas. Sin embargo, el capítulo dedicado a la Retórica y Poética de Aristóteles está enfocado a demostrar, por una parte que la metáfora pertenecía a un marco mas amplio y por la otra, que el ambicioso y complejo proyecto de la retórica y de la poética de Aristóteles contiene también rasgos que apuntan a una teoría más discursiva que nominal. Ricoeur encuentra los puntos de apoyo para todas la críticas a la teoría posterior de la metáfora y las ideas que le servirán para construir su propia teoría, ya insinuadas en las obras del filósofo griego.

Lo primero que Ricoeur hace notar es que la teoría de las figuras es heredera no sólo de una disciplina muerta, sino también de una disciplina mutilada. La retórica en su lugar de origen, Siracusa, se había propuesto regular todos los usos de la palabra pública, buscaba dominar, mediante una técnica especial el temible poder de la palabra. El programa de Aristóteles representaba ya una racionalización de esta disciplina. La retórica de Aristóteles abarca tres campos: una teoría de la argumentación que proporciona la articulación con la lógica demostrativa y con la filosofía, una teoría de la elocución y una teoría de la composición del discurso. La retórica posterior se redujo a la elocución y esta a la teoría de los tropos, quedando así destruido el nexo que la unía a la filosofía a través de la dialéctica. Pero ésta es una grave pérdida porque el discurso filosófico no es más que uno entre otros y nunca pudo destruir ni absorber la retórica; el poder de la elocuencia que despliega sus recursos en los espacios públicos no le pertenece. La filosofía, al estar comprometida con la verdad no cuenta con las fuerzas para destruir el lazo entre discurso y poder. Pero si puede pensarse en la posibilidad de establecer filosóficamente los vínculos entre la esfera de validez de la retórica y la de la filosofía. La filosofía puede proponerse elaborar una teoría de lo verosímil que proteja a la retórica frente a sus propios abusos: la adulación, la seducción, la amenaza, es decir frente a las formas más sutiles de la violencia. En este cruce entre el poder de la elocuencia y la lógica de lo verosímil se situaba la retórica de Aristóteles.

Pero la metáfora no sólo es un recurso de la retórica, lo es también de la poética. La diferencia entre estas formas del discurso está sobre todo en su función. La primera se orienta a la persuasión; la poética (arte de componer poemas, principalmente trágicos) en cambio, produce la purificación de las pasiones del terror y de la compasión. Esta dualidad de función en la única estructura de la metáfora, orientada tanto a las artes miméticas como a la prueba persuasiva es, según Ricoeur, la justificación última de la metáfora. Esto quedará más claro cuando se explique, en el próximo inciso, lo que Ricoeur entiende por referencia desdoblada de la metáfora que orienta hacia una tensión en la noción misma de verdad entre interior-exterior, descubrir y crear, ser-no ser.

¹⁰Ricoeur(1975), op.cit. pp. 73-74.

Pero no sólo la metáfora en Aristóteles pertenece a un marco teórico mucho más complejo que la retórica posterior; la misma teoría de la metáfora permite una doble interpretación.

a) Si bien es cierto que la metáfora queda vinculada a la retórica y a la poética no a nivel del discurso, sino a nivel de un segmento del mismo, el nombre; su ubicación en la lexis y su relación con el verbo y el logos autoriza a separar, en el momento de la crítica, el privilegio otorgado al nombre dentro de la teoría aristotélica, de la unidad semántica propia del nombre, verbo y locución que Aristóteles llama "sonido complejo dotado de significación". Es la dictadura de la palabra la que da origen al destino posterior de la retórica.

b) La metáfora se define en términos de epifora, desplazamiento desde... hacia y se aplica a toda transposición de términos. Esta definición orienta más a la forma de funcionamiento de la metáfora que a una taxonomía, que será el camino tomado por la retórica posterior.

c) La trasposición afecta a la noción de "sonido complejo portador de significación", abarca al nombre, al verbo y a la locución. La trasposición afecta a todas las entidades del lenguaje portadoras de sentido, se refiere al cambio de sentido como tal. Pero Aristóteles emplea una metáfora del orden del movimiento, el cambio según el lugar, para explicar el funcionamiento de la metáfora. La ambigüedad de esta metáfora es la que dio origen a las interpretaciones posteriores ya citadas. Además de indicar la posibilidad de interpretaciones diferentes, el hecho de que se explique la metáfora con otra metáfora indica la imposibilidad de dominar y controlar la metáfora y las figuras en general. "No hay un lugar no metafórico desde donde se pudiera considerar la metáfora".¹¹

d) La metáfora es la trasposición de un nombre extraño al que se opone ordinario, corriente. La metáfora es entonces una desviación del uso ordinario. También está relacionada la idea de préstamo de un campo de origen y la de sustitución con respecto a una palabra ordinaria ausente. Estas ideas son las que dieron origen al modelo de la retórica nominal y atomista posterior y que serán combatidas por las teorías, que como la de Ricoeur buscan explicar la metáfora a partir de su funcionamiento en una semántica del discurso y de su lugar en una teoría de la interpretación de la obra. Pero la oposición entre sentido figurado y sentido propio de la tradición posterior no parece implicada en la idea de Aristóteles, porque uso ordinario no equivale a propio en el sentido de primitivo, originario, nativo.

e) "Al tiempo que la idea de epifora garantiza la unidad de sentido de la metáfora, cosa que no ocurre con el carácter de clasificación que prevalecerá en las taxonomías posteriores, queda esbozada una tipología de la metáfora en la continuación de la definición: la trasposición, se dice, va de género a especie, de especie a género, y de especie a especie o se realiza según la analogía(o proporción)"¹² Esto indica que la metáfora es un fenómeno que afecta al menos dos palabras; que aparece en un orden ya constituido por géneros y especies y en un juego de relaciones ya determinadas y; que la metáfora consiste en violar este orden y este juego. Ricoeur hace aquí alusión a la trasgresión categorial de Gilbert Ryle. Todo ello hace pensar que

¹¹Ricoeur(1975), op.cit. p. 30.

¹²Ricoeur(1975), op.cit. p. 35.

la metáfora debe explicarse más que como algo que afecta únicamente a la palabra, como un fenómeno que afecta al discurso. Por otra parte la trasgresión de sentido sugiere la hipótesis de que la metáfora deshace un orden sólo para crear otro, que el error categorial es únicamente el reverso de una lógica del descubrimiento. Esta es una hipótesis que Ricoeur tratará en diferentes partes de su obra y que retomaremos en el inciso próximo.

En la retórica posterior se llamará metáfora únicamente a la figura afín a la cuarta especie definida por Aristóteles.

f) Aristóteles resalta el carácter enigmático de la metáfora a diferencia de la comparación. Al contrastar metáfora y comparación se alude a dos formas de predicación: ser y ser como. Por otra parte el carácter enigmático de la metáfora reclama una teoría de la tensión más que de sustitución. Por otra parte, a diferencia de la retórica posterior, Aristóteles señala que el enigma es instructivo mediante las semejanzas que descubre. Primero causa sorpresa, después desorienta y finalmente se descubre una finalidad oculta en la paradoja que causa el placer de aprender. La metáfora enseña al poner ante los ojos, hacer ver, hacer imagen. "Digo que las palabras pintan, cuando significan las cosas en acción"¹³ La metáfora significa la actualidad.

g) Para Ricoeur es importante mencionar el vínculo que la Retórica establece entre el arte de la persuasión y el de la prueba guiada por el principio de verosimilitud. El cómo y el qué del discurso son diferentes, pero lo primero no es exterior al discurso, por ello la metáfora debe mezclar en la debida proporción virtudes de la lexis como la claridad, el agrado y la nobleza del lenguaje. Además la metáfora debe tener las virtudes de la conveniencia o propiedad; lo apropiado para la poesía no lo es para la retórica. Todo ello para que con el mecanismo anteriormente descrito la metáfora resulte instructiva y agradable. En Aristóteles la metáfora no se reduce a un ornamento del lenguaje.

h) Ricoeur llama la atención acerca de la relación entre el orden del mythos o trama de la tragedia con el orden de la lexis de la que la metáfora es una parte en la poética. El orden de la trama sería un orden interno de la tragedia como la lexis es un orden externo.

Entre mythos y mimesis hay también una relación. La mimesis se realiza en el mythos. No debe entenderse mimesis como copia. La noción de mimesis implica una tensión entre la sumisión a lo real, la acción humana y la creación, ya que la tragedia presenta las acciones humanas de un modo más transparente. Además la tragedia es una imitación que enaltece las acciones humanas. Estos rasgos son también los de la metáfora. "Considerada formalmente, como desviación, la metáfora no es más que una diversificación del sentido; puesta en relación con la imitación de las mejores acciones, participa de la doble tensión que caracteriza a la imitación: sumisión a la realidad e invención de la trama, restitución y elevación. Esta doble tensión constituye la función referencial de la metáfora en poesía."¹⁴

A partir de la relación entre mythos, mimesis, metáfora y la correspondiente elevación del

¹³Retórica, III 11, 1411 b 24-25, citado por Ricoeur (1975), op.cit. p. 56.

¹⁴Ricoeur (1975), op.cit. p. 64.

sentimiento, la katharsis, Ricoeur considera planteadas en Aristóteles las características de la verdad de lo imaginario. La mimesis, presenta a los hombres "como actuando" y todas las cosas "como en acción". Sobre este tema volveremos con más detalle en el próximo inciso.

La prueba más importante de que un enfoque puramente retórico de la metáfora proviene del excesivo privilegio concedido a la palabra y, más concretamente al nombre, a la denominación, en la teoría de la significación, se obtiene al analizar el fracaso de la retórica decadente. Los problemas que dieron lugar a la decadencia de la retórica tradicional sugieren la necesidad de apoyar la teoría de la metáfora en una del discurso como lo hacen la mayoría de los autores anglosajones. Ricoeur se sirve para este análisis de uno de los últimos tratados de retórica, Les Figures du discours de Pierre Fontanier.

Para este autor el pensamiento se compone de ideas, y la expresión oral del pensamiento se compone de palabras. La retórica depende de una teoría extralingüística, de una ideología, en el sentido propio del término, que garantiza el movimiento de la idea a la palabra. La ideas son los objetos que ve nuestro espíritu. Toda la gramática está ya contenida en nuestro espíritu y lo que se puede decir de las palabras proviene de su correspondencia con las ideas. Hablar de ideas y de palabras es hablar dos veces de ideas: una en sí mismas y otra en cuanto representadas por las palabras. En la clasificación de ideas y palabras tiene primacía la idea sustantiva y de las palabras el nombre.

La obra taxonómica de Fontanier no se reduce a los tropos de una sola palabra, más bien, se trata de un tratado de las figuras en la que los tropos constituyen el paradigma. Los tropos representan la unidad básica de todas las figuras. Dos rasgos caracterizan a las figuras según Fontanier: 1) la desviación, "el discurso, en su expresión de las ideas, de los pensamientos o de los sentimientos, se aleja más o menos de lo que hubiera sido su expresión simple y común" ¹⁵. 2) El uso de la figura debe ser libre, la catacrexis o extensión forzada del sentido de las palabras queda excluida del campo de las figuras. El uso libre supone que la expresión propia esté disponible y que haya sido sustituida por otra en virtud de una elección. La figura sólo existe en cuanto se le puede oponer una expresión literal; el criterio de la figura es la sustitución de una expresión que el retórico debe poder restituir mentalmente por otra expresión.

El conjunto de las figuras se dividen en tropos y no tropos y la metáfora forma parte de los tropos. Las especies posibles de tropos se determinan en base a la relación por la que estos acontecen. La relación por la que los tropos tienen lugar es una relación entre dos ideas. Se distinguen las relaciones de correlación o correspondencia, las relaciones de conexión y, las de semejanza, que corresponden a tres clases de tropos: metonimias, sinécdoques y metáforas. Ricoeur hace notar que las dos primeras se relacionan entre si como la exclusión y la inclusión y únicamente afectan la designación por los nombres mientras que la metáfora tiene un lugar un tanto aparte. Ella actúa sobre toda clase de palabras, lo que sugiere su vínculo con la predicación, pero esta consecuencia no es percibida por Fontanier.

La clasificación de la metáfora se realiza en base a la naturaleza de las cosas que definen el

¹⁵Fontanier, citado por Ricoeur (1975), op.cit. p. 82.

campo de préstamo o el ámbito de aplicación. El eje de la diferencia se coloca entre lo animado y lo inanimado, apoyándose así en la distinción metafísica entre lo físico y lo moral que denunciará Jacques Derrida en La mythologie blanche.

Ricoeur señala dos problemas en la teoría de las figuras de Fontanier que muestran más claramente la dificultad de una teoría atomista y nominal de la metáfora. 1) La división en clases que construye Fontanier no tiene que ver con la relación de semejanza propia de la metáfora. Presentar una idea bajo el signo de otra más incisiva o más conocida no exige la distinción entre lo animado y lo inanimado. La oposición más apropiada a la definición de metáfora sería en cuanto al grado de viveza y familiaridad, pero ello exige concebir a la metáfora como un acontecimiento de predicación más que de denominación.

2) Fontanier no incluye la catacrexis entre las figuras. Pero no es posible distinguir entre el primer uso y el uso posterior y entre uso libre y forzoso de la figura, sin tomar en cuenta el discurso completo.

Para Ricoeur Fontanier representa la prueba de la necesidad de abandonar el nivel de la palabra y pasar al nivel de la frase y del discurso en el estudio de la metáfora. Para nuestra crítica a la pragmática universal de Habermas, la obra de Fontanier es la prueba de que la teoría de la sustitución, a la que la decisión de Habermas de excluir la metáfora de su reconstrucción de la base de validez del habla remite, se apoya en una teoría mentalista y dualista del lenguaje. Las teorías mentalistas suponen la posibilidad del lenguaje privado y son el apoyo de todas las filosofías de la conciencia. El núcleo de lo que Habermas y otros llaman giro lingüístico está precisamente en el rechazo a este tipo de filosofías. Frente a ellas, la teoría de la acción comunicativa pretende ser una alternativa. Para Habermas el lenguaje es algo que tiene que ver con la comunicación entre participantes en el discurso, no entre ideas y palabras. Creo que es evidente la incompatibilidad del cuerpo teórico de Habermas con el de Fontanier. Habrá que ver si resulta más compatible con las teorías más recientes de los neoretóricos que básicamente se mantienen dentro del mismo modelo de la desviación-sustitución más arriba desglosado.

Será conveniente detenernos con la ayuda de Ricoeur, en una teoría de la denominación y del concepto lógico. Veamos como puede explicarse la metáfora a partir de un marco explicativo de este tipo. Hay que recordar que las filosofías del lenguaje en las que se apoya Habermas, al igual que Ricoeur (Frege, Wittgenstein) son el resultado de la búsqueda de alternativas a los problemas planteados por este tipo de marco teórico. Ricoeur se apoya aquí en Hedwig Konrad(1939),Etude sur la métaphore.

Para este autor "el concepto no debe considerarse como una generalidad cuya función sería la de reunir en una clase, y por lo mismo clasificar, objetos sensibles; su función consiste en distinguir, definir, asignando al objeto de referencia un orden, una estructura. La primera función del concepto es la de reconocer la naturaleza individual del objeto y no la de constituir los atributos generales." ¹⁶ La abstracción conceptual a diferencia de la metafórica, consiste en la manifestación del conjunto de elementos que simboliza el concepto; la abstracción

¹⁶Ricoeur (1975), op.cit. p. 148.

conceptual es una norma para completar y diferenciar la estructura del concepto.

La metáfora no forma parte del uso normal de la palabra, se apoya en un funcionamiento diferente de la abstracción. No consiste en percibir el orden de una estructura, sino en olvidar, en eliminar varios atributos que el término metaforizado evoca en nosotros en su uso normal. De este modo la abstracción metafórica queda orientada en sentido inverso al concepto, comporta una generalización en vez de una individualización. "La metáfora denomina un objeto con la ayuda del representante más típico de uno de sus atributos"¹⁷ La metáfora funciona como una especie de clasificación; "los dos miembros de una metáfora se comportan como dos especies unidas por la representación de un género".¹⁸

Ricoeur señala tres problemas importantes con respecto a esta teoría: a) A la hora de extender este esquema a las metáforas de adjetivos y de verbos y de discutir la diferencia entre comparación, metáforas en presencia y metáforas en ausencia (Juan es como un asno.- Juan es un asno.- ¡Asno!) resulta claro que se incurre en un equívoco sobre denominar. En realidad la clasificación a la que se refiere el autor no es aquí un fenómeno de denominación sino de predicación.

b) El autor distingue metáfora lingüística y estética, lo segundo se refiere a la expresión estilística de la metáfora. Esta distinción hace ver que la metáfora no queda del todo explicada como un proceso de denominación.

c) Por último, esta teoría orientada a la denominación no puede distinguir entre metáfora viva, de invención y metáfora gastada, en proceso avanzado de lexicalización. Muchas metáforas con el tiempo se convierten en metáforas de uso común y finalmente forman parte de la polisemia normal del lenguaje. Este es el problema que tienen todas las teorías sustitutivas de la metáfora, no pueden explicar de dónde viene la fuerza de las metáforas de invención. De este modo la metáfora queda reducida al fenómeno de la polisemia. Esto quedará más claro con el estudio de la semántica de Stephen Ullmann que se orienta a explicar los cambios de significación mediante la herramienta metodológica de Saussure.

En toda la obra, Ricoeur establece una oposición en el plano de la metáfora entre una teoría de la sustitución y una de la interacción que refleja una oposición entre una semántica de la palabra y una de la frase y la obra. Esta oposición se concreta en la que se establece entre el monismo semiótico de Ferdinand Saussure, que se radicalizará aún más en la lingüística estructural posterior, y el dualismo de lo semiótico y lo semántico de Emile Benaviste y de la filosofía del lenguaje anglosajona para los que el lenguaje gravita sobre dos clases de unidades, las de discurso o frase y las de la lengua o signos. Para Saussure "las unidades características de los diversos niveles de organización del lenguaje son homogéneas y competen a una ciencia única, la ciencia de los signos o semiótica."¹⁹

¹⁷ Konrad, p. 106, citado por Ricoeur(1975), op.cit. p. 151.

¹⁸ Konrad, p. 91, citado por Ricoeur(1975), op.cit. p. 150.

¹⁹ Ricoeur(1975), op.cit. p. 142.

La teoría acerca de los cambios de sentido de Stephen Ullmann es heredera de la lingüística de Saussure. Como éste, considera que el nivel lexical de la lingüística es el de la palabra y que esta disciplina se interesa únicamente por la relación entre significante y significado o name y sense, desentendiéndose de la referencia. La relación recíproca entre name y sense se expresa mediante el término meaning. A esta tesis central Ullman añade dos complementos importantes. Primero, la relación nombre-sentido rara vez es una relación de término a término; para un sentido puede haber muchos nombres y para un nombre, varios sentidos. Segundo, para cada nombre y para cada sentido hay un "campo asociativo" que activa las relaciones de semejanza y contigüidad.

A esto hay que añadir una apreciación general del lenguaje: su carácter vagamente ordenado. En el centro de esta apreciación está la polisemia. Este fenómeno significa que en las lenguas naturales la identidad de una palabra en relación con las demás admite al mismo tiempo una heterogeneidad interna, una pluralidad, de modo que la misma palabra puede tener diferentes acepciones según los contextos. Esta heterogeneidad no destruye la identidad de la palabra porque 1) se pueden enumerar estas acepciones, es decir identificar por sinonimia; 2) pueden clasificarse, es decir, reducir a clases de usos contextuales; 3) pueden ser ordenadas, es decir, presentar cierta jerarquía que establece una proximidad relativa y una distancia variable de los sentidos más periféricos respecto a los más centrales; 4) finalmente, la conciencia lingüística de los locutores sigue percibiendo una determinada identidad de sentido en la pluralidad de las acepciones.

El cambio de sentido tiene su explicación en estas características de la polisemia y sobre todo en su carácter acumulativo. No es suficiente que una palabra tenga, en un momento dado, varias acepciones; es necesario, además, que pueda adquirir un sentido nuevo sin perder el anterior. A este carácter abierto de la estructura de la palabra se añade un mecanismo psicológico: los "campos asociativos", "capaces de actuar en cada uno de los "sentidos" y de los "nombres" y que permiten matices y sustituciones en el nombre, en el sentido, o en ambos a la vez; estas sustituciones asociativas se hacen por contigüidad o por semejanza, y presentan cuatro posibilidades: asociación por contigüidad y asociación por semejanza a nivel de nombre, asociación por contigüidad y asociación por semejanza a nivel de sentido. Los dos últimos casos definen la metonimia y la metáfora."²⁰

Una explicación del funcionamiento del lenguaje en base a una psicología de la asociación tiene los mismos problemas de todo mentalismo, independientemente de que se llame mente al espíritu, la conciencia, la psicología o el cerebro del hablante, supone algo independiente del lenguaje que reside en nuestro cuerpo y que haría posible un lenguaje privado. Wittgenstein lo expresa de este modo. Donde nuestro lenguaje hace suponer un cuerpo y no lo hay, queremos decir que hay un espíritu.²¹ Ya hemos señalado que una teoría mentalista del lenguaje es incompatible con el cuerpo teórico de Habermas, por lo tanto esta teoría de la sustitución no podría permitir a Habermas justificar la exclusión de las figuras, como la metáfora, de su análisis.

²⁰Ricoeur(1975), op.cit. p. 164.

²¹Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp 1971, parágrafo 37

Ricoeur señala otro problema importante de esta teoría. " El principio asociacionista empobrece tanto las operaciones como las figuras que resultan de ellas; la reducción de la sinécdoque a la metonimia es un caso claro de reducción de una diferencia lógica (coordinación contra subordinación) a un mismo procedimiento psicológico, la contigüidad. Sólo sobrevive a la operación una retórica con dos figuras".²² Recordemos que Fontanier conservaba aún tres. Por otra parte se identifica comparación con sustitución que, en efecto, se realiza entre términos, elementos, átomos psíquicos; el doble juego asociativo entre sentidos y nombres no explica, en definitiva, más que sustituciones que desembocan en nuevas denominaciones: "En lugar de afirmar que las púas (de un peine) son como dientes, se les llama simplemente los dientes del peine. Al hacer esto se traspone el nombre de un órgano humano para designar un objeto inanimado" La semejanza entre los dos sentidos es lo que permite dar a uno el nombre del otro.²³ Recordemos que en Aristóteles la diferencia entre comparación y metáfora reside en el carácter enigmático de la segunda; enigma que hace de la metáfora una figura que enseña. Mediante el recurso a la asociación esta diferencia desaparece y el carácter informativo de la metáfora con ella. Confinado así al espacio de la denominación, el estudio de la metáfora sólo encuentra su amplitud, como en Fontanier, al enumerar las especies.

Los nuevos retóricos franceses Gérard Genette, Jean Cohen, y los autores que trabajaron en la obra Rhétorique générale se apoyan en una semántica estructural llevada a su máxima radicalidad y no cargan ya con ningún lastre psicológico ni sociológico. Su obra se orienta a proporcionar una teoría general de las desviaciones que operan a todos los niveles del lenguaje, incluso a nivel infralingüístico y por lo tanto al margen de la conciencia del locutor. "Todo el esfuerzo de la neoretórica consiste en incorporar la noción de desviación a las otras operaciones que, según muestra la semántica estructural, actúan en todos los niveles de articulación del lenguaje: fonemas, palabras, frases, discurso, etc."²⁴ Esta obra representa una continuación de la retórica tradicional porque sigue considerando a la metáfora como una sustitución de sentido a nivel de la palabra. Pero al mismo tiempo, permite a Ricoeur construir sobre ella debido, precisamente, a que el tropo queda incluido en una teoría general de las desviaciones. Para mis propósitos, esta parte de la obra de Ricoeur permite ver más claramente lo que Habermas sacrifica en su pragmática universal y sobre qué supuestos está construida. Voy a concentrarme ahora en los argumentos de Ricoeur que contribuyen a este propósito; dejaré los argumentos constructivos del autor para el siguiente inciso.

El primer problema que plantea este programa: la teoría general de las desviaciones es: ¿con respecto a qué hay desviación? ¿Dónde está el grado retórico cero con relación al cual podría percibirse, valorarse, incluso medirse la distancia? Un lenguaje no figurado no existe. Si se recurre a buscar el sentido etimológico de las palabras las figuras se identifican con la polisemia. Si el sentido figurado se opone al propio nos damos cuenta muy pronto que un lenguaje neutro no existe. Los nuevos retóricos desarrollan tres respuestas diferentes que no se excluyen entre sí.

²²Ricoeur(1975), op.cit. pp. 166-167.

²³Citado por Ricoeur(1975), op.cit. pp. 167-168.

²⁴Ricoeur(1975), op.cit. p. 190

1) Gérard Genette considera que la oposición de lo figurado y lo no figurado es la de un lenguaje real a otro virtual. "Todo el espíritu de la retórica está contenido en esta conciencia de un hiato entre el lenguaje real (el del poeta) y un lenguaje virtual (el que habría empleado la expresión simple y común) que basta restablecer por medio del pensamiento para delimitar un espacio de figuras." Y añade "El hecho retórico comienza allí donde se puede comparar la forma de esta palabra o de esta frase con la de otra palabra o de otra frase que hubieran podido ser empleadas en su lugar y cuyo lugar parecen ocupar." (...) "Toda figura es traducible y presenta su traducción visible en transparencia, como una filigrana, o un palimpsesto, bajo su texto aparente. La retórica está vinculada a esta duplicidad del lenguaje." ²⁵ Claro que traducible es sólo el sentido; el acrecentamiento de significación que la figura implica no es traducible y remite no a la teoría de la denotación sino a la de la connotación.

Ricoeur retomará, como veremos en el próximo inciso, esta idea de dos lecturas superpuestas en un sentido diferente para incorporarla en una teoría de la tensión en lugar de la traducción.

2) Otra forma de abordar el problema es elegir como punto de referencia, no el grado cero absoluto, sino uno relativo. Sería el de los usos del lenguaje menos figurado. Este es el lenguaje científico. La desviación de este lenguaje, si bien no es nula podría decirse que tiende a cero. Esta es la tesis de Jean Cohen. La idea empírica del grado cero retórico, se complementa con una teórica. La prosa absoluta es el contenido en cuanto diferente de la expresión; por lo tanto la traducibilidad sea a otra lengua o a la propia es la medida de la identidad de información. "El grado cero es la significación definida por la identidad de información." ²⁶

La dimensión empírica de esta forma de concebir el grado cero retórico permite al autor medir el grado de poesía de un poema, claro que comparando el discurso poético con otro discurso sostenido por otros locutores, los científicos.

3) Otra alternativa es una construcción metalingüística. Esta es la vía elegida por los autores de Rhétorique générale, Michel Le Guern, y Roman Jakobson. Así como el significante puede dividirse en unidades cada vez más pequeñas hasta llegar a los rasgos distintivos que no tienen existencia explícita e independiente en el lenguaje; el significado puede igualmente dividirse hasta llegar a los semas que no pertenecen ya al plano de la manifestación del discurso. El grado cero no se halla en el lenguaje tal como lo conocemos sino en el plano infralingüístico. "El grado cero sería entonces un discurso reducido a semas esenciales". ²⁷

El problema con el análisis sémico aplicado a la retórica es que "es imposible determinar a partir de qué grado de acumulación de semas no esenciales se percibe una desviación" ²⁸ por lo tanto no se puede prescindir de un grado cero práctico que pueda localizarse en el discurso.

²⁵ Gérard Genette, *Figures I*, Paris 1966, pp. 205-221. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 193

²⁶ Cohen, citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 196.

²⁷ *Rhétorique générale*, citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 197.

²⁸ *Rhétorique Générale*, citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 198.

Esto es más visible cuando se pasa a explicar el funcionamiento de las figuras, en este caso la metáfora. Todo el procedimiento se reduce a operaciones de adición y supresión de semas. La metáfora consiste en la combinación parcial de una operación de supresión parcial y una de adición parcial. La metáfora se puede entonces desdoblar en dos sinécdoques, una generalizante (supresión de semas) y otra particularizante (adición de semas). La diferencia entre metáfora y metonimia está en el carácter parcial de la combinación de sinécdoques en el caso de la metáfora y total en el de la metonimia. Ricoeur dirá que "se puede así descomponer una metáfora dada en dos sinécdoques, pero no se puede producir una metáfora con dos sinécdoques. La "doble operación lógica" es sólo la reformulación en los términos de la aritmética sémica de una operación cuyo dinamismo pone en juego el funcionamiento predicativo de la frase."²⁹

El problema central del análisis sémico como de todas las teorías atomistas, es que no pueden diferenciar entre polisemia y metáfora viva. El análisis sémico tampoco puede explicar las metáforas con predicados que no se pueden descomponer como los colores, ni las sinestésicas ni las semejanzas afectivas. Pero sobre todo, no puede ir más allá de la explicación de las condiciones que hacen posible la metáfora, sobre la razón de su producción no puede decir nada. "La metáfora no es la polisemia; el análisis sémico produce directamente una teoría de la polisemia y sólo indirectamente una teoría de la metáfora, en la medida en que aquélla atestigua la estructura abierta de las palabras y su capacidad para adquirir nuevas significaciones sin perder las antiguas. Esta estructura abierta es sólo la condición de la metáfora, no la razón de su producción; se necesita un acontecimiento de discurso para que aparezcan, con el predicado impertinente, valores fuera de código que la polisemia anterior no podía contener por sí sola."³⁰

Otra pregunta a la que tiene que dar respuesta la teoría general de las desviaciones es ¿que se entiende por desviación?

En el contexto de este discurso la respuesta sería:- una figura. El problema es que ambas, desviación y figura son metáforas, metáforas espaciales. Metáforas que dicen algo sobre un espacio cuasi corporal delimitado por un dibujo.³¹ Este espacio cuasicorpóreo equivale a la función poética que pone el acento en el mensaje. "Esta función, que demuestra el lado palpable de los signos, acrecienta, por eso mismo, la dicotomía entre los signos y los objetos"³²

Es en este punto donde la crítica de Ricoeur es más importante para mis objetivos. Voy a reproducir su argumento, que se apoya en Gérard Genette, en extenso.

Este autor lleva hasta el fin la metáfora espacial de la figura según sus dos valores, distanciación y configuración. Hay pues, dos ideas: la desviación entre signo y sentido virtual, que constituye " el espacio interior del lenguaje", y el contorno de la figura: " el escritor dibuja los límites de este espacio", que aquí se opone a la ausencia de forma, al menos retórica, del

²⁹Ricoeur(1975), op.cit. p. 228.

³⁰Ricoeur (1975), op.cit. p. 233.

³¹Ricoeur(1975), op.cit. p. 200.

³²Roman Jakobson, "Closing Statements: Linguistics and Poetics", en Style in Language (Nueva York 1969)p. 218, citado por Ricoeur(1975), op.cit. p. 200.

lenguaje virtual.³³ Pero ¿por qué quedarse en la metáfora del espacio en vez de traducirla, según el criterio del propio autor que considera que toda metáfora es traducible? se pregunta Ricoeur. Su respuesta es:

"Fundamentalmente, para dejar actuar el excedente de sentido que, sin pertenecer a la denotación - al sentido común, a la figura y a su traducción-, constituye su connotación. Así, pues, la metáfora del espacio del discurso es parcialmente traducible: su traducción es la teoría misma de la denotación; lo que en ella es intraducible es su poder de señalar un valor afectivo, una dignidad literaria.(...) Así, la teoría de las figuras confluye en una corriente de pensamiento en la que la literatura se significa a sí misma (...) Por tanto, la metáfora del espacio interior del discurso debe tratarse como toda figura: denota la distancia entre la letra y el sentido virtual; connota todo un régimen cultural, el del hombre que en la literatura contemporánea pone de relieve la función autosignificante. Por estas intraducible connotaciones, Gérard Genette no tiene prisa en traducir la metáfora espacial del lenguaje, mas bien se queda a gusto en ella. El espacio del lenguaje, en efecto, es un espacio connotado: "connotado, manifestado más que designado, hablante más que hablado, que se revela en la metáfora como el inconsciente en un sueño o en un descuido"³⁴ Lo que connota el razonamiento de Genette sobre la espacialidad del discurso es la preferencia del hombre contemporáneo por el espacio, tras la inflación bergsoniana de la duración" (...) Por eso, cuando el autor escribe: "Casi podríamos decir que es el espacio el que habla", debemos interpretar su propio discurso como connotación más que como denotación: "Hoy la literatura- el pensamiento- sólo se expresa en términos de distancia, de horizonte, de universo, de paisaje, de lugar, de sitio, de camino y de morada: figuras ingenuas, pero características, figuras por excelencia, en las que el lenguaje se espacia para que el espacio, en él, hecho lenguaje, se hable y se escribe"³⁵ Al escribir este brillante aforismo, el autor crea el símbolo de su pertenencia a la escuela de pensamiento en la que la literatura se significa a sí misma.³⁶

Ricoeur no cuestiona la idea de que las figuras hacen visible al discurso, pero sí que cuestiona las dos consecuencias que explícitamente se sacan de ella. (1) La suspensión de la función referencial, tal como se realiza en el discurso ordinario, para este autor y muchos otros (entre ellos Habermas), implica la abolición de toda función referencial para el discurso poético; a la literatura no le queda más que significarse a sí misma.

(2) La distinción entre denotación y connotación: "¿se puede decir que el lenguaje figurado se limita a significar la poesía, es decir, la cualidad particular del discurso que sustenta la figura? El excedente de sentido sería entonces genérico, como lo es, por otra parte, la advertencia: "¡Esto es poesía!"³⁷ Si se quisiera conservar la noción de connotación habría que estudiarla de un modo más específico. No basta con decir que la cualidad poética se realiza en los múltiples géneros literarios, porque se trata aún de una designación de especies. Pero qué

³³Genette, *Figures I*, p. 209. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 203.

³⁴Gérard Genett, "Espace et figures", en *Figures I*, p. 103. Citado por Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 204.

³⁵Genette, p. 108. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 204.

³⁶Ricoeur(1975), *op.cit.* pp. 203-204.

³⁷Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 205

decir de las connotaciones singulares del poema. Se trata aquí de un modo de enraizarse en la realidad y con ello reaparece el referente, "pero en un sentido radicalmente nuevo con respecto al lenguaje ordinario. Por eso, la distinción denotación-connotación debe considerarse totalmente problemática y ligada a una presuposición, propiamente positivista, según la cual sólo puede denotar el lenguaje objetivo de la prosa científica. Apartarse de ella supondría dejar de denotar"³⁸

La crítica central que quiero hacer a la obra de Habermas se relaciona precisamente con este tema. Me parece que la idea de conocimiento y de comprensión moral de Habermas es muy restrictiva, de tal forma que no puede reconocer otras formas de conocer más que las de la ciencia y otras formas de desarrollar nuestra comprensión moral más que mediante un discurso jurídico idealizado. Es debido a esta restricción que la idea de una comunicación intercultural en la que pudiera concebirse el aprendizaje de culturas no modernas, no tiene realmente cabida en su teoría. A partir de una comprensión más amplia de la noción de verdad y bien es más fácil cumplir con la exigencia hermenéutica de tomar en serio al otro. El problema al que me estoy refiriendo ya podía notarse en las primeras obras de Habermas. Thomas McCarthy, al comentar Conocimiento e interés escribe:

Habermas no excluye la posibilidad de otras actitudes frente a la naturaleza- actitudes miméticas, poéticas, lúdicas, místicas, fraternales- Ni tan siquiera excluye a priori la posibilidad de algún tipo de relación comunicativa con la naturaleza. Sin embargo, su teoría sí que parece excluir cualquier otro tipo de conocimiento de la naturaleza que no sea el empírico analítico. Las objeciones a esta exclusión podrían provenir de posiciones distintas. ¿Sobre qué base podría negarse todo contenido cognitivo a esos modos de conciencia que más arriba hemos descrito como actitudes? La historia de la humanidad, así como nuestra propia experiencia en la vida diaria, está llena de formas alternativas de concebir la naturaleza. ¿Pueden todas ellas ser convincentemente clasificadas como protocientíficas o no cognoscitivas (por ejemplo, como emocionales, apetitivas o expresivas?) Mantener que esa es la clasificación correcta supondría una preconcepción altamente restrictiva de lo que es la naturaleza del conocimiento, por lo menos en lo que atañe al conocimiento de la naturaleza, que necesitaría, cuando menos, de alguna explicación y defensa.³⁹

Habermas ha mantenido la misma posición, pero mientras tanto ha defendido su teoría de los relativismos tanto culturalistas como estetizantes.⁴⁰ Ricoeur, como veremos, defiende la relativa autonomía de los diferentes discursos: filosófico, científico, poético, religioso. En esto se opone a una filosofía estetizante. Pero al mismo tiempo considera que todos los discursos tienen un modo, éste sí peculiar, de referirse al mundo, tienen por tanto un valor de verdad. Puesto que me propongo en este trabajo explorar la posibilidad de reunir de modo fructífero la

³⁸Ricoeur(1975), op.cit. p. 205.

³⁹Thomas McCarthy(1978), La teoría crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid 1992, p. 90.

⁴⁰Habermas ha cuestionado las teorías de los neorristotélicos como Tylor, McIntyre y otros en "Erläuterungen zur Diskursethik" en el libro con el mismo título, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. Sobre su crítica a las teorías estetizantes en filosofía puede verse ¿Filosofía y ciencia como literatura? en Pensamiento postmetafísico, Taurus, México, 1990.

idea de verdad como tensión de Ricoeur con la idea procedimental de verdad y justicia de Habermas, en vistas a proporcionar las bases para una comunicación intercultural, habrá que empezar por explicitar cual es el punto de vista de Ricoeur. En el siguiente inciso resumiré la parte constructiva de Metáfora viva con lo que, mediante el contraste con la obra de Ricoeur, espero hacer más convincentes las críticas hechas a la obra de Habermas hasta aquí y al mismo tiempo ir aportando los elementos para una propuesta alternativa.

5.2. Metáfora, discurso poético; una teoría de la pluralidad de los discursos. Intersección, interanimación del discurso poético y especulativo.

En Metáfora viva Ricoeur defiende dos ideas centrales: 1) El lenguaje poético no es un lenguaje sin referencia, un lenguaje centrado únicamente sobre si mismo. "La suspensión de la referencia, en el sentido definido por las normas del discurso descriptivo, es la condición negativa para extraer un modo más fundamental de referencia, que la interpretación tiene que explicitar." ⁴¹

Esto no puede descubrirse a partir de un teoría de la metáfora-sustitución perteneciente a un modelo que ignora la diferencia entre lo semiótico y lo semántico, entre discurso y signo; que toma la palabra y no la frase como unidad de base de la tropología, que no conoce de la palabra más que el doble carácter de combinación y de selección común a todos los signos, desde el rasgo distintivo hasta el texto, pasando por los fonemas, las palabras, las frases, los enunciados. La referencia metafórica sólo se hace evidente cuando se comprende a la metáfora como un fenómeno que se focaliza en la palabra pero que es el resultado de una impertinencia semántica a nivel del discurso que reclama una nueva pertinencia. El funcionamiento de la metáfora proporciona la pauta para descubrir las características propias de la peculiar forma de referirse al mundo del lenguaje poético.

2) Ninguna filosofía procede directa ni indirectamente de la poética. El discurso que intenta recuperar la ontología implícita al enunciado metafórico es otro discurso. En este sentido, fundar lo que se ha llamado verdad metafórica es también limitar el discurso poético. ⁴² "Lo especulativo sólo verifica las exigencias semánticas instituyendo un corte que señala la diferencia irreductible entre los dos modos de discurso. Cualquiera que sea la relación ulterior de lo especulativo con lo poético, el primero sólo prolonga el enfoque semántico del segundo al precio de una trasmutación que proviene de su transferencia a otro espacio de sentido." ⁴³

Empezaré por explicitar el funcionamiento de la metáfora tal como lo explica Ricoeur, para después abordar su función referencial. Ya hemos mencionado los problemas a los que se enfrenta una teoría de la metáfora sustitución, veamos ahora como Ricoeur construye una teoría alternativa de la metáfora a partir de las reflexiones desde la filosofía del lenguaje de la tradición anglosajona; de otras propias de la crítica literaria y; también de aquellas

⁴¹Ricoeur(1975), op.cit. p 308.

⁴²Ricoeur(1975), op.cit. p. 15-16.

⁴³Ricoeur (1975), op.cit. p. 400.

provenientes de la semántica estructural.

5.2.1. La metáfora como forma constitutiva del lenguaje

Si de acuerdo con Aristóteles "metaforizar bien es poseer el dominio de las semejanzas" entonces debemos pensar que la metáfora no constituye un poder adicional, sino una forma constitutiva del lenguaje. A Ricoeur le interesa explicar el funcionamiento de la metáfora porque la metáfora es un poema en miniatura; si se puede dar razón satisfactoria de lo que está implicado en estos núcleos de significación poética, también debe ser posible extender la misma explicación a entidades más vastas, como el poema entero.⁴⁴ Interesa pues, no la clasificación de la metáfora entre las diversas figuras, sino la explicación de su modo de operar en el discurso.

Ricoeur reflexiona acerca del carácter originario de la metáfora a partir de la tipología de Aristóteles. Ya se ha señalado la relación entre los cuatro tipos que el filósofo griego menciona y una transgresión del orden constituido por géneros y especies y del juego de relaciones analógicas. Ricoeur se pregunta ¿No se puede decir que la estrategia del lenguaje que actúa en la metáfora consiste en abolir las fronteras lógicas establecidas para crear nuevas semejanzas que la clasificación anterior impedía percibir? y aún más ¿no podemos formular la hipótesis de que la dinámica de pensamiento que se abre camino a través de las categorías ya establecidas es la misma que la que engendra cualquier clasificación? Claro que se trata solamente de hipótesis porque no tenemos ningún acceso directo a semejante origen de los géneros y de las clases. Puede decirse que la metáfora revela la dinámica que actúa en la constitución de los campos semánticos, llamada por Gadamer la "metafórica" fundamental.⁴⁵

Otro argumento orientado en el mismo sentido es el de I. A. Richards que se apoya en una teoría contextual del significado. Las palabras sólo tienen significación por abreviación del contexto: " el significado de un signo expresa las partes que faltan en los contextos". Por ello las palabras pueden significar más de una cosa porque al remitir a partes faltantes del contexto, estas pueden pertenecer a contextos opuestos. Por eso el sentido de las palabras debe " adivinarse" en cada caso, sin que se pueda contar nunca con una estabilidad definitiva. El funcionamiento de la metáfora debe descubrirse en el uso ordinario, pues, contra la conocida opinión de Aristóteles para quien el dominio de la metáfora es un don del genio y no cuestión de estudio, el lenguaje es vitalmente metafórico; si "metaforizar bien" es poseer el dominio de las semejanzas, entonces, sin este dominio, no podríamos captar ninguna relación inédita entre las cosas; lejos, pues, de ser una desviación con relación al uso ordinario del lenguaje, se convierte en el "principio omnipresente de toda su acción libre".⁴⁶

⁴⁴ Esta idea la toma Ricoeur de Monroe Beardsley, *Aesthetics*, Nueva York 1958, citado por Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 132.

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, parte III, p.406. citado por Ricoeur(1975), *op.cit.* pp. 269- 270.

⁴⁶ I.A. Richards, *The philosophy of Rhetoric*, Oxford 1936, pp. 35,53,90. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* pp. 112-115.

También la poética estructural de Roman Jakobson, mediante su análisis sémico busca un operador poético general. En su afán binarista y de máxima simplificación esta teoría reduce todos los tropos a dos: la metáfora y la metonimia que equivalen a dos relaciones: las de semejanza-sustitución y contigüidad vinculadas a los modos de ordenamiento y sistematización de los signos, los de selección y los de combinación respectivamente. Todas las operaciones lingüísticas cuentan entonces con un polo metafórico y un metonímico. La función poética no es más que la alteración de la relación entre estos dos ejes. La función poética proyecta el principio de equivalencia del eje de la selección sobre el de la combinación.⁴⁷

Ricoeur reconstruye esta teoría de los polos metafórico y metonímico de un modo diferente. "Como Roman Jakobson, pero en un sentido diferente de él, nos formamos un concepto de "proceso metafórico" en el que el tropo de la retórica juega el papel de revelador. Pero, a diferencia de Roman Jakobson, lo que en la metáfora puede generalizarse, no es su esencia sustitutiva, sino la predicativa. Jakobson generalizaba un fenómeno semiótico la sustitución de un término por otro; nosotros generalizamos un fenómeno semántico, la asimilación mutua de dos áreas de significación por medio de una atribución insólita. Al mismo tiempo, el "polo metafórico" del lenguaje, al ser de naturaleza fundamentalmente predicativa o atributiva, no tiene como contrapartida un polo metonímico. Se rompe la simetría de los dos polos. La metonimia- un nombre por otro- sigue siendo un proceso semiótico, tal vez incluso el fenómeno sustitutivo por excelencia en el dominio de los signos. La metáfora- atribución insólita- es un proceso semántico" (en el sentido de que pertenece no al nivel de los signos sino al del discurso), "tal vez el fenómeno genético por excelencia en el plano de la instancia de discurso."⁴⁸

Pero para que entendamos esta definición de metáfora: "asimilación mutua de dos áreas de significación por medio de una atribución insólita" debemos profundizar en el funcionamiento de la metáfora .

5.2.2. El modo como opera la metáfora en el lenguaje

La función lingüista más general que se expresa en la metáfora sólo se puede descubrir cuando se aborda, no como una figura de una sola palabra, como en la retórica tradicional, sino como un fenómeno que opera a nivel del enunciado completo e incluso de la obra. Esto no quiere decir que la definición de metáfora como transposición del nombre sea falsa. Ricoeur dice: " es sólo nominal y no real", en el sentido de que la definición nominal permite identificar una cosa; la real nos muestra cómo se engendra.⁴⁹ La metáfora es entonces; según la definición de Max Black " una frase, o una expresión de igual naturaleza, en la que ciertas palabras se emplean metafóricamente y otras no metafóricamente." La metáfora se distingue del proverbio, la alegoría y del enigma porque en ellos todas las palabras se emplean metafóricamente. " La

⁴⁷Ricoeur(1975), op.cit. pp. 200, 238-240.

⁴⁸Ricoeur(1975), op.cit. p. 270.

⁴⁹Ricoeur(1975), op.cit. p. 97.

definición anterior permite aislar la palabra metafórica del resto de la frase; se hablará entonces de focus para designar esa palabra, y de frame para el resto de la frase; estas expresiones tienen la ventaja de manifestar directamente el fenómeno de focalización sobre una palabra, sin volver a la ficción ilusoria de que las palabras tienen un sentido en sí mismas.⁵⁰ Max Black opone a la teoría de la sustitución una de la interacción. Según este autor la metáfora no enuncia una semejanza que ya existía antes, la metáfora crea la semejanza. Por esta razón la metáfora de interacción es insustituible y, por lo mismo, intraducible "sin pérdida de contenido cognoscitivo"⁵¹; al ser intraducible, es portadora de significación; en una palabra, enseña.

¿Pero si la metáfora no es sólo una sustitución a nivel del nombre cómo opera a nivel del discurso? Ricoeur se apoya en una explicación tomada de la crítica literaria de Monroe Beardsley. Este autor sustituye la distinción entre lenguaje cognoscitivo y lenguaje emocional, propia del positivismo lógico, por la distinción, interna a la significación, entre significación primaria y secundaria: la primera representa lo que la frase "dice explícitamente"; la segunda, lo que "sugiere". Lo importante en esta doble significación es que ambas pueden ser verdaderas o falsas independientemente. Lo que una frase "sugiere" es lo que podemos suponer que el locutor probablemente cree, más allá de lo que afirma; lo propio de una sugerencia es poder desorientar. Toda frase, en diversos grados, comporta una significación implícita, sugerida, secundaria. Lo característico del discurso literario es que tiene un abanico de significaciones posibles, sin que el lector se vea obligado a elegir entre ellas.

La metáfora no es más que una de las tácticas de una estrategia general: sugerir algo distinto de lo que se afirma. La táctica de la metáfora consiste en generar un "absurdo lógico" en el orden de la significación primaria, como medio para liberar la significación secundaria. El absurdo lógico o la atribución lógicamente vacía puede ser por incompatibilidad: el significado de la palabra usada metafóricamente (el sujeto o el foco), es incompatible con el del resto de la frase (el modificador o marco). El mismo efecto se produce también mediante la redundancia o la tautología. Se trata, pues, de un conflicto entre designaciones en el orden primario de la significación, que obliga al lector a extraer de todo el abanico de connotaciones, las significaciones secundarias susceptible de hacer de un enunciado que se destruye a sí mismo una "atribución autocontradictoria significativa".

Este trabajo de sentido que realiza el lector está regulado por dos principios: uno de selección o de conveniencia; "se trata de decidir qué connotación conviene al sujeto entre las connotaciones del modificador". El otro es un principio de plenitud: todas las connotaciones que pueden "ir con" el contexto deben atribuirse al poema: "éste significa todo lo que puede significar".⁵²

Para Ricoeur el aporte de esta teoría es que acentúa el carácter de invención y de innovación

⁵⁰Ricoeur (1975), op.cit. p. 121-122. El autor se basa aquí en la obra de Max Black, Models and Metaphors, Itaca 1962.

⁵¹Black, op.cit. p. 46. Citado por Ricoeur (1975), op.cit. p. 124.

⁵²Ricoeur (1975), op.cit. pp. 129-136. Se basa aquí en Monroe Beardsley, Aesthetics; Nueva York 1958.

del enunciado metafórico. Veíamos que uno de los principales problemas de las teorías nominales de la metáfora es que no pueden distinguir entre metáfora viva y polisemia. Sin embargo, no considera adecuado el uso de la noción de connotación en esta teoría porque se refiere a significaciones que ya tienen las palabras. La designación como las connotaciones son significaciones de la palabra que se encuentran en el diccionario, pero "no hay metáforas en el diccionario"⁵³ Beardsley lo expresa diciendo que "la metáfora no se limita a poner en el primer plano de la significación connotaciones latentes; pone en juego propiedades hasta entonces no significadas."⁵⁴ "Un rasgo significativo del lenguaje vivo es poder trasladar ilimitadamente la frontera del no-sentido; posiblemente no existen palabras tan incompatibles que impidan a algún poeta tender un puente entre ellas"⁵⁵. Una metáfora nueva no se saca de ninguna parte, ya que Beardsley no desea recurrir a ninguna explicación extralingüística; "una metáfora es por tanto una innovación semántica que no tiene estatuto en el lenguaje en cuanto ya establecido, ni a título de designación ni a título de connotación." Pero, se pregunta Ricoeur "¿cómo se puede hablar de innovación semántica o de acontecimiento semántico, como de una significación susceptible de ser identificada y reconocida? - "Sólo una respuesta es posible: es necesario tener en cuenta al oyente o al lector, y considerar la novedad de una significación emergente como la obra instantánea del lector. Si no tomamos este camino, no nos vemos libres realmente de la teoría de la sustitución; en lugar de sustituir la expresión metafórica, como en la retórica clásica, por una significación literal, restituida por la paráfrasis, la sustituimos, como Black y Beardsley, por un sistema de connotaciones y de lugares comunes; prefiero decir que lo esencial de la metafórica consiste en la construcción de la red de interacciones que hace de tal contexto un contexto actual y único. La metáfora es entonces un acontecimiento semántico que se produce en la intersección de varios campos semánticos. Esta construcción es el medio por el que todas las palabras tomadas en su conjunto reciben sentido. Entonces, y solamente entonces, la torsión metafórica es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento signifiante, una significación emergente creada por el lenguaje."....La acción contextual crea una nueva significación que tiene el estatuto de acontecimiento puesto que existe sólo en ese contexto. Pero, al mismo tiempo, podemos identificarla sin dificultad, ya que su construcción puede repetirse.⁵⁶

Porque la metáfora nueva puede repetirse, puede también convertirse con el tiempo en una significación usual y pasar a formar parte de la polisemia del lenguaje ordinario.

Ricoeur trata de nuevo esta misma idea con la herramienta conceptual propia de la lingüística estructural a partir de la obra de Jean Cohen. Ya hemos mencionado a este autor al tratar el tema del grado retórico cero que supone la teoría general de las desviaciones. Ahora bien, la desviación es una transgresión de una regla, si la transgresión debe ser también regulada es necesario completar la idea con la de reducción de desviación con el fin de dar una forma a la misma desviación. "La poesía no destruye el lenguaje ordinario sino para reconstruirlo a un nivel superior. A la desestructuración operada por la figura sucede una reestructuración de otro

⁵³Ricoeur(1975), op.cit. p. 136.

⁵⁴Beardsley, op.cit. p. 303. Citado por Ricoeur(1975), op.cit. p. 138.

⁵⁵Ricoeur(1975), op.cit. p. 135.

⁵⁶Ricoeur(1975), op.cit. pp. 138-139.

orden".⁵⁷ Esta operación se apoya en la existencia de un código que regula la relación de los signos entre sí. "Hay frases que, aunque correctas según la sintaxis, pueden ser absurdas, es decir, incorrectas según el sentido, por impertinencia del predicado..." Se puede considerar como evidente impertinencia predicativa la expresión de Mallarmé: "El cielo está muerto", pues el predicado "está muerto" sólo corresponde a los individuos que forman parte de la categoría de los seres vivos."⁵⁸ Pero la metáfora no es la desviación, La metáfora es el procedimiento por el que el locutor reduce la desviación cambiando el sentido de una de las palabras; el cambio de sentido es la respuesta del discurso a la amenaza de destrucción que representa la impertinencia semántica. Y esta respuesta, a su vez, consiste en la producción de otra desviación en el propio código lexical. Se trata, por tanto, de dos desviaciones complementarias que se dan, sin embargo, en dos planos lingüísticos diferentes. La impertinencia es una violación del código del lenguaje hablado; la metáfora es una violación del código de la lengua. Existe una especie de hegemonía del lenguaje hablado sobre la lengua: ésta acepta su propia transformación para darle un sentido a aquella.⁵⁹ "El poeta opera sobre el mensaje para cambiar la lengua"⁶⁰ Tenemos entonces un proceso de dos tiempos, que son inversos y complementarios: desviación: impertinencia y reducción de la desviación: metáfora.

Ricoeur añade a estos dos tiempos uno tercero que es a su vez el reverso del segundo; este tercer tiempo es la creación de sentido (el poeta cambia la lengua para actuar sobre el mensaje). "El nuevo orden lingüístico fundado sobre las ruinas del antiguo, mediante el cual... se construye un nuevo tipo de significación"⁶¹ se ubica para Cohen del lado subjetivo de los valores afectivos; para Ricoeur se trata de una nueva manera de ver objetiva; de una nueva referencia. Se trata de un argumento de proporcionalidad: "la otra referencia, la que buscamos, sería a la nueva pertinencia semántica lo que la referencia abolida es al sentido literal destruido por la impertinencia semántica. Al sentido metafórico correspondería una referencia metafórica, de igual manera que al sentido literal imposible corresponde una referencia literal imposible."⁶²

5.2.3. La referencia desdoblada

Pero no basta con afirmar que al sentido metafórico debe corresponder una referencia metafórica, sobre todo porque esta es el resultado de una suspensión del sentido literal o de primer orden; la referencia de segundo orden correspondiente al sentido metafórico debe, por tanto, ser diferente y hay que explicitar en qué consiste su peculiaridad. Por otra parte, el poema es considerado como el ejemplo paradigmático de un discurso no referencial, si se quiere combatir la tesis no referencial del discurso poético es necesario tratar la metáfora como un poema en miniatura y buscar la referencia no a nivel de la palabra o de la frase sino a nivel

⁵⁷ Jean Cohen, *Structure du langage*, París 1966, p. 51.; trad. española: Estructura del lenguaje poético, Madrid 1970. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 208.

⁵⁸ Ricoeur (1975), *op.cit.* pp. 209-210.

⁵⁹ Ricoeur (1975), *op.cit.* pp. 210-211.

⁶⁰ Jean Cohen, *op.cit.* p. 115. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 213.

⁶¹ Cohen, *op.cit.* p. 134. Citado por Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 214

⁶² Ricoeur (1975), *op.cit.* p. 310.

de la obra poética completa.

Recordemos que la obra poética se caracteriza por sugerir algo diferente de lo que afirma. La significación de la obra poética es una de segundo orden. Esta significación puede entenderse en dos sentidos diferentes: a) como el mundo de la obra ¿qué cuenta? ¿qué personalidades refleja?, ¿qué sentimientos expresa?, ¿cuál es su finalidad?⁶³ Estas preguntas están directamente relacionadas con otra ¿debemos aceptar como verdadero lo que dicen metafóricamente la Biblia o la Divina Comedia?⁶⁴ Una respuesta puede ser la de I.A. Richards: existen varios modos de creencia, uno de ellos es según "que podamos aceptar o rechazar el rumbo que conjuntamente tenderían a dar a nuestro modo de vivir"...el "dominio de la metáfora" será entonces el "del mundo que nos forjamos para vivir en él" ⁶⁵. Este es para Ricoeur el paradigma de una concepción hermenéutica de la metáfora.

b) La significación de una obra poética puede ser también, como lo entiende la crítica literaria, su configuración verbal. Es en este sentido que el trabajo metafórico acentúa el mensaje sobre sí mismo y crea el espacio de la figura, esta cuasicorporeidad del lenguaje poético. La destrucción del sentido literal da origen a los dos modos de comprensión: el relacionado con el mundo de la obra: su función poética y el relacionado con la obra en cuanto discurso: su función retórica.

Es necesario ahora aclarar más en qué estriba la particularidad de la referencia metafórica, de la referencia de la función poética de la obra. Para ello será conveniente recurrir a varias nociones que permiten un mayor acercamiento al tema. Northrop Frye dice del poema que no es ni verdadero ni falso, sino hipotético⁶⁶. Pero - reflexiona Ricoeur- "la hipótesis poética" no es la hipótesis matemática; es la proposición de un mundo sobre el modo imaginativo, ficticio, virtual. Pero ¿puede haber una vida virtual sin un mundo virtual en el que sea posible vivir? ¿No es función de la poesía suscitar otro mundo, un mundo distinto con otras posibilidades distintas de existir, que sean nuestros posibles más apropiados?⁶⁷

El mismo autor habla del poema también como estado de alma. Para Ricoeur " un estado de alma es una manera de encontrarse en medio de la realidad. En lenguaje de Heidegger, es una manera de encontrarse entre las cosas."⁶⁸

Roman Jakobson proporciona otra idea a la que Ricoeur recurre constantemente: la referencia desdoblada. "La supremacía de la función poética sobre la referencial no anula la referencia (la denotación), sino que la vuelve ambigua. A un mensaje de doble sentido corresponde un emisor desdoblado, un destinatario desdoblado y, además, una referencia desdoblada. Esto aparece

⁶³Ricoeur(1975), op.cit. p. 130.

⁶⁴Ricoeur(1975), op.cit. p. 119.

⁶⁵I.A. Richards, op.cit. pp.119.120.

⁶⁶Northrop Frye, Anatomy of Criticism, Princeton 1975,p.27 Citado por Ricoeur(1975), op.cit.

⁶⁷Ricoeur(1975), op.cit. p. 309.

⁶⁸Ricoeur(1975), op.cit. p. 309.

perfectamente subrayado en los preámbulos de los cuentos de hadas de numerosos pueblos; por ejemplo, el exordio habitual de los narradores mallorquines: "Aixo era y no era"⁶⁹ La referencia desdoblada es para Ricoeur una idea de tensión en el seno de la semejanza. Lo que mantiene el enigma en la metáfora es que lo mismo y lo diferente no se mezclan, permanecen opuestos.

A esto hay que añadir la noción de "ver como" que Ricoeur toma de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein. El lenguaje poético permite ver al tiempo como un mendigo, pero ello implica precisamente saber también, que el tiempo no es un mendigo. "Semi-pensamiento, semi-experiencia, el "ver como" es la relación intuitiva que mantiene juntos el sentido y la imagen."⁷⁰ El resultado de esta experiencia del "ver como" es la semejanza. La semejanza entre X y Y se crea al ver a X como Y. Es de este modo que "el poeta es ese artesano que suscita y modela lo imaginario mediante el único juego del lenguaje."⁷¹

Si "metaforizar bien es ver lo semejante" esta proximidad en el sentido -se pregunta Ricoeur- "¿no podría ser al mismo tiempo una proximidad en las mismas cosas? ¿No es esta proximidad el origen de una nueva manera de ver? En este caso el error categorial franquearía el paso a la nueva visión."..."La visión de lo semejante que produce el enunciado metafórico no es una visión directa, sino una visión que también puede llamarse metafórica:(...) es un "ver como" (...)La clasificación precedente, vinculada al uso anterior de las palabras, resiste y crea una especie de visión estereoscópica en la que el nuevo estado de cosas sólo se percibe en el espesor del estado de cosas dislocado por el error categorial."⁷²

A la referencia desdoblada del "ver como" hay que añadir un doble sentido de la noción misma de referencia: la descripción y la representación o ejemplificación. La metáfora más que un caso de descripción es de representación o ejemplificación, de este modo se comprende como símbolos no verbales pueden usarse metafóricamente (una pintura de color triste). Los sonidos, imágenes, sentimientos que se adhieren al "sentido" son representaciones y no descripciones; ejemplifican en lugar de denotar y mediante la metáfora transfieren la posesión de cualidades. "Las cualidades en este sentido no son menos reales que los rasgos descriptivos que el discurso científico articula, pertenecen a las cosas antes de ser efectos subjetivamente experimentados por el aficionado a la poesía."..."Las cualidades poéticas, transferidas, colaboran a aumentar la configuración del mundo; son "verdaderas" en la medida en que son " apropiadas", en la medida en que añaden la conveniencia a la novedad, la evidencia a la sorpresa."⁷³

Pero a estas características de la obra poética hay que añadir también su cualidad heurística. El enigma del discurso metafórico consiste en que " inventa" en el doble sentido de la palabra: lo que crea, lo descubre; y lo que descubre, lo inventa.⁷⁴ Por esta razón Max Black compara la

⁶⁹Jakobson, *op.cit.* pp. 239-239. Citado por Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 302-303.

⁷⁰Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 289.

⁷¹Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 287.

⁷²Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 310-311.

⁷³Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 321. Ricoeur toma de Nelson Goodman la doble acepción de la referencia desarrollada en, *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis 1968. Sin embargo Ricoeur cuestiona el nominalismo del autor.

⁷⁴Ricoeur(1975), *op.cit.* p. 322.

metáfora con un modelo científico teórico. En la ciencia los modelos pertenecen a la lógica del descubrimiento; pero no son un recurso provisional, una psicología de la invención, porque la investigación no es deducción; no es posible una estricta relación de deducción entre explanans y explanandum. Si el modelo como la metáfora introducen un nuevo lenguaje, su descripción equivale a su aplicación. "Recurrir a un modelo es interpretar las reglas de correspondencia en términos de extensión del lenguaje de observación por uso metafórico".⁷⁵ El modelo como la metáfora es un proceso imaginativo racional; imaginativo porque permite con facilidad y rapidez llegar a implicaciones lejanas y racional porque se rige por reglas de correspondencia. Pero estos medios heurísticos también ponen a prueba nuestra concepción de racionalidad y de realidad. "La racionalidad - dice Mary Hesse - consiste precisamente en la adaptación continua de nuestro lenguaje a un mundo en continua expansión; la metáfora es uno de los principales medios de realizarlo"⁷⁶ En la metáfora se unen ficción y redescrición y no se oponen invención y descubrimiento, creación y revelación.

5.2.4. Verdad metafórica

La metáfora misma expresa una tensión: Tensión en el enunciado entre el foco y el marco; tensión entre dos interpretaciones: la literal que la impertinencia semántica deshace, y la metafórica que crea sentido con el no-sentido; y tensión en la función relacional de la cópula: entre la identidad y la diferencia en el juego de la semejanza. Ahora bien, la verdad metafórica igualmente se basa en una tensión: "ser como" equivale a "es" y "no es".

La verdad metafórica está entre la ingenuidad del "es" de una filosofía intuicionista y vitalista que espera de la poesía una comunión con las corrientes de la vida; y el "no es". Este se expresa en el hecho de que el "hacer como" de la metáfora puede fácilmente convertirse en "hacer creer". "En la gramática, nada distingue la atribución metafórica de la literal".... sólo la imposibilidad de hacer la suma algebraica de los dos enunciados despierta la sospecha. Es precisamente la trampa que tiende la gramática: no marcar la diferencia y, en este sentido, enmascararla".⁷⁷ El "ver como" es también una máscara que disfraza; integra las diversidades pero lleva también a la confusión categorial.

La verdad metafórica está por tanto vinculada a una paradoja insuperable. "La paradoja consiste en que no hay otra forma de hacer justicia a la noción de verdad metafórica sino incluir el aspecto crítico del "no es" (literalmente) en la vehemencia ontológica del "es" (metafórico). En esto, la tesis no hace más que sacar la consecuencia más extrema de la teoría de la tensión."⁷⁸

⁷⁵Ricoeur (1975), op.cit. p 225-226. Ricoeur se apoya aquí en las obras de Max Black, op.cit., cap. XIII, pp. 219-243. y en Mary B. Hesse, The explanatory function of metaphor, en Logic, Methodology and Philosophy of Science, Amsterdam 1965.

⁷⁶Hesse, op.cit. p. 259. Citado por Ricoeur (1975), op.cit. p. 327.

⁷⁷Ricoeur (1975), op.cit. p. 339

⁷⁸Ricoeur (1975), op.cit. p. 343.

5.2.5. Pluralidad de los discursos e intersecciones entre el discurso poético y especulativo

Como ya he señalado Ricoeur defiende la pluralidad y relativa autonomía de los discursos poético, científico, religioso, filosófico, etc. Se trata de relativa autonomía porque existen las intersecciones e interanimaciones entre ellos. En el texto que nos ocupa Ricoeur dedica un amplio espacio a probar la autonomía del discurso filosófico y el poético; la filosofía no procede de la poesía. En este punto Ricoeur se distancia tanto de Heidegger como de Derrida. No es necesario ahondar más sobre esto porque al respecto no hay diferencia entre Habermas y Ricoeur.⁷⁹

Lo que sí interesa para el propósito de este trabajo es la forma en que Ricoeur concibe la intersección entre discurso filosófico y poético. En esta intersección se sitúa la obra misma de Ricoeur. La estrategia de Ricoeur consiste en partir de la diferencia y especificidad de los dos discursos, constatar su especificidad y su peculiar manera de referirse al mundo, y finalmente preguntarse como debe concebirse la verdad y la realidad para que sea compatible con la interacción entre ellos. La tarea consiste - dice Ricoeur - en "edificar sobre la diferencia admitida entre modalidades de discurso una teoría general de las intersecciones entre esferas del discurso y proponer una interpretación de la ontología implícita en los postulados de la referencia metafórica que satisfaga a esta dialéctica de las modalidades de discurso."⁸⁰

Desde luego que esta teoría general de las intersecciones pertenece al discurso especulativo. Lo que Ricoeur pretende demostrar ahora es que el discurso especulativo tiene "su posibilidad en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica"⁸¹ y su necesidad en sí mismo. Habría que añadir aquí que todo discurso tiene su necesidad en sí mismo, esta es la base de la autonomía de los discursos. El poeta no hace poesía para dar que pensar al filósofo, ni el filósofo reflexiona sobre la referencia metafórica para mejorar la poesía. La pregunta es ¿en qué sentido puede la poesía, dada su especificidad, cuestionar y enriquecer nuestra noción de verdad y de realidad?

Quisiera retener estas ideas porque es especialmente importante para la estrategia general de mi trabajo por lo que las discutiré en función de mis propios objetivos más adelante.

La intersección entre el discurso poético y filosófico se basa en las características del lenguaje mismo. La metáfora remite como hemos visto a un dinamismo del lenguaje; pero este dinamismo es inseparable del conflicto, de la tensión entre lo mismo y lo diferente. Ver lo semejante es captar lo "mismo" en y pese a la "diferencia". El dinamismo de la metáfora viene de su capacidad de operar en dos campos de referencia: uno familiar y otro nuevo. Por ello la enunciación metafórica constituye un esbozo semántico imperfecto con respecto a la determinación conceptual.

⁷⁹ Acerca de la posición de Habermas al respecto se puede ver "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?" en Pensamiento postmetafísico, Taurus, México 1990.

⁸⁰ Ricoeur (1975), op.cit. p. 399.

⁸¹ Ricoeur (1975), op.cit. p. 400.

El discurso especulativo es el que establece las nociones primeras, los principios, que articulan primordialmente el espacio del concepto. Lo especulativo es la condición de posibilidad de lo conceptual. Ahora bien, porque el orden conceptual crea sistema, porque sus recursos son de sistematicidad, puede liberarse del juego de la doble significación y también del dinamismo semántico característico del orden metafórico. Esto quiere decir que desde un punto de vista genético el discurso metafórico se encuentra en el origen de cualquier clasificación, de cualquier orden. Desde el punto de vista del concepto, el discurso especulativo es su fundamento.⁸²

Ahora la pregunta es ¿El orden conceptual tiende a anular o destruir el orden metafórico? Ricoeur reconoce que este peligro es inherente a la interpretación del lenguaje poético por el especulativo. "Toda interpretación tiende a reinscribir el esbozo semántico dibujado por la enunciación metafórica en un horizonte de comprensión disponible y dominable conceptualmente"⁸³ Pero también confía en la posibilidad de una interpretación ubicada en la intersección de los dos discursos. Este sería un discurso mixto que busca al mismo tiempo la claridad del concepto y el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza. La idea clave aquí es "pensar más" bajo el impulso de la metáfora viva.

Una vez explicitada la diferencia entre metáfora y concepto, entre discurso poético y filosófico y señaladas las posibles intersecciones falta responder a otra pregunta ¿a qué clase de mundo pueden referirse estos discursos diferentes? Confío en interpretar correctamente a Ricoeur si digo que se trata de un mundo "inventado" en su propio sentido desdoblado, que implica a la vez descubrir y crear; mundo en el que vacila la distinción entre lo " exterior" y lo " interior" ; la distinción entre encontrar y proyectar.⁸⁴

5.3. ¿Qué aportan las reflexiones de Ricoeur acerca de la metáfora y la pluralidad de discursos y sus intersecciones al problema de las relaciones entre culturas?

1) Aporta una estrategia para evitar los problemas que hemos mencionado al criticar la teoría evolutiva de Habermas. Este último se apoya en una teoría reconstructiva del lenguaje para elaborar los criterios de validez del habla; teoría que inevitablemente está situada en una cultura, y en los recursos del "mundo de la vida" (para decirlo en términos de Habermas) que esta cultura ha forjado a lo largo de su historia. Una vez logrado este primer objetivo, en un movimiento posterior, explica mediante el modelo, las diferencias entre las culturas.

Ricoeur en cambio, parte desde el principio de la relativa autonomía e intraducibilidad de los discursos y las culturas⁸⁵, y se pregunta después cuál sería el mundo en el que pueden

⁸²Ricoeur (1975), op.cit. p.405.

⁸³Ricoeur(1975), op.cit. p. 409.

⁸⁴Ricoeur(1975), op.cit. pp. 409-425.

⁸⁵Paul Ricoeur(1975) Trata el tema de las diferencias entre culturas en la Introducción a Las culturas y el tiempo, Ediciones Sígueme y UNESCO, España 1979.

interactuar. Claro que aquí también se trata de un discurso situado puesto que no hay discurso sin presupuestos. Este discurso está situado en la modernidad y por ello parte de la diversidad de discursos y culturas. Ricoeur usa con frecuencia una metáfora para hablar de estos presupuestos: "Hay que apostar y después tratar de cobrarse la apuesta". Sobre cómo cobrarse la apuesta por la pluralidad cultural creo que hay que decir algo más, pero por lo pronto ya está la apuesta. Ricoeur la expresa de este modo:

No hay un "lugar", decíamos, desde donde se pueda percibir todo el campo de las culturas. Esto es verdad. Pero tampoco estamos condenados a oscilar entre el fanatismo y el esteticismo. Por una parte, percibimos siempre el campo cultural completo desde algún lugar. Y percibimos la diversidad cada vez más cerca. Cualquier esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado. Pero, por otra parte, no podemos practicar una tradición sin introducir la conciencia crítica de su relatividad con respecto a otras tradiciones. Cualquier esfuerzo por reanudar de forma crítica una herencia del pasado irá, desde ahora, acompañado por el sentimiento de su diferencia con esta o aquella visión del mundo. La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo "propio" y "lo extraño" forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta."⁸⁶

2) El modo específico de operar del discurso poético en contraste con el discurso científico y filosófico nos permite imaginar otras formas de referirse al mundo de los hombres y de las cosas, que no por ser diferentes son menos verdaderas; y sobre todo nos permite ver que otros tipos de discurso encierran capacidades de conocer que escapan al discurso especulativo. Esto a su vez nos permite dudar de la capacidad de este discurso para juzgar acerca de lo que debe valer por conocimiento en general.

3) El problema del que partíamos al iniciar esta revisión de la obra de Ricoeur acerca de la metáfora era la sospecha de que Habermas se decide demasiado pronto por el concepto, sin explorar las posibilidades cognitivas de la metáfora y otras figuras del discurso. Espero que después de este rápido paseo por la metáfora resulte más razonable poner en duda la universalidad de la pragmática del lenguaje de Habermas. Hemos insistido en el aspecto creativo del lenguaje gracias al efecto metafórico. No es que Habermas plantee una teoría estática de la comunicación humana, más bien busca explicar su génesis, por lo que no puede negar al lenguaje su capacidad de "abrir mundo", su capacidad de innovación, pero la concibe como inserta en un proceso estructural de aprendizaje en el que se desacreditan anteriores estructuras de la imagen del mundo.⁸⁷ Mientras para Ricoeur la disolución de la tensión entre el es y el no es, entre descubrir y crear, entre lo exterior y lo interior operado por el lenguaje conceptual posibilita una clase de violencia, Habermas no ve en ello violencia alguna. Esta disolución no sería más que la consecuencia de una adaptación a las situaciones intramundanas. Para Habermas, según mi interpretación, se trata de un proceso de aprendizaje en el que tiene que acabar triunfando el es sobre el no es, el descubrir sobre el crear y lo exterior sobre lo

⁸⁶Ricoeur(1975), *Las culturas y el tiempo*, op.cit.p.35.

⁸⁷ Habermas(1988), "Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida" en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, p. 106.

interior, destruyéndose la tensión inherente a la verdad metafórica.

5.4. Lenguaje simbólico y mítico

Habermas distingue la acción simbólica y la acción estratégica de la acción orientada al entendimiento. La acción simbólica que considera aún no suficientemente analizada (por ejemplo, un concierto, un baile y, en general, formas de acción ligadas a sistemas no proposicionales de expresión simbólica) se distinguen de la acción comunicativa porque queda en suspenso la verdad.⁸⁸

Veremos que Ricoeur ofrece una interpretación del lenguaje simbólico que permite conservar la pretensión de verdad que le atribuye tanto el artista como el hombre religioso, aunque en el último caso se pierda irremediamente la immediatez con que experimenta lo sagrado el religioso no moderno.

Ricoeur estudia el modo en que operan símbolos y mitos con el interés de combatir, tanto una interpretación psicologizante y empática a la manera de la hermenéutica romántica, como una interpretación alegórica que permitiría remplazar el mensaje figurado por uno directo. Los mitos son mitos en el sentido de que en la modernidad no pueden ubicarse como ocurridos en un espacio geográfico y en un tiempo histórico, la comprensión del mito en la modernidad se realiza después de un proceso de desmitologización que no permite ya un acceso ingenuo, pero precisamente por ello nos es posible comprender la verdadera dimensión del mito, su función simbólica. Por otra parte, comprender un mito no es descubrir enseñanzas disfrazadas. "Lo que necesitamos es una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que aproveche sus luces y sus lecciones; pero que sobre ese fundamento siga promoviendo el sentido y formándolo en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo."⁸⁹

Los símbolos pertenecen a varios campos de investigación; el psicoanálisis trata los sueños, otros síntomas y objetos culturales afines como manifestaciones simbólicas de profundos conflictos psíquicos. La poética en cambio entiende los símbolos como imágenes privilegiadas de un poema, o como las que predominan en la obra de un autor o incluso como figuras recurrentes dentro de una cultura entera, o aun las grandes imágenes arquetípicas que la humanidad en general exalta. En la historia de las religiones los símbolos son entidades concretas como árboles, laberintos, escaleras y montañas que señalan más allá de sí mismas hacia algo completamente distinto como espacio y tiempo o vuelo y trascendencia, que se manifiesta en ellas.⁹⁰ En todos estos casos la característica de los símbolos consiste en conjugar una dimensión lingüística y otra de orden no lingüística: conflictos psíquicos en el caso del

⁸⁸Habermas(1976), op.cit. p. 340.

⁸⁹Ricoeur(1960), Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid 1986, p. 490.

⁹⁰Ricoeur(1976), op.cit. p 66.

psicoanálisis, una visión poética del mundo en los símbolos de la obra literaria y el ámbito de lo sagrado en el caso de los símbolos religiosos.

La dimensión no lingüística se expresa mediante una semántica del símbolo que opera como la metáfora. Es por ello que Ricoeur aborda la interpretación del símbolo con la ayuda de la teoría de la metáfora. Como en el caso de la metáfora, "no hay conocimiento simbólico salvo cuando es imposible comprender directamente el concepto y cuando la dirección hacia el concepto es indicada indirectamente por la significación secundaria de una significación primaria."⁹¹ También como en la metáfora se preserva el conflicto entre la significación primaria y secundaria, pero en los símbolos estas relaciones son borrosas. Lo engañoso y fascinante de los símbolos es que las fronteras entre las cosas y entre las cosas y nosotros mismos son difusas. Pero esto no quiere decir que el símbolo signifique lo inefable. "Si no hay concepto que pueda agotar la necesidad de que surja un pensamiento subsecuente alumbrado por los símbolos, esta idea significa solamente que ninguna categorización dada puede abarcar todas las posibilidades semánticas de un símbolo. Pero es sólo el trabajo del concepto lo que puede dar testimonio de este excedente de sentido."⁹²

Por contraste con la metáfora se descubre la dimensión no semántica del símbolo. La falta de claridad del símbolo remite a su arraigo en áreas de nuestra experiencia que oscurecen el discurso. El psicoanálisis muestra que los símbolos oníricos se encuentran en la línea divisoria entre bios y logos, que nacen donde la fuerza y la forma coinciden. Por su parte, lo que confina el lenguaje poético es la necesidad de llevar al lenguaje formas de ser que la visión ordinaria oscurece o incluso reprime. En el universo sagrado, en cambio, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar. Su ley es la ley de la correspondencia. Por eso "lo mismo es decir que el cielo manifiesta lo sagrado que decir que el cielo significa lo alto, lo elevado, lo inmenso, poderoso, ordenado, clarividente, sabio, soberano e inmutable. La manifestación hecha a través de la cosa es como la condensación de un razonamiento infinito."⁹³

También hay otra diferencia entre metáfora y símbolo: las metáforas tienden a convertirse con el uso en triviales y después en metáforas muertas, parte de la polisemia del lenguaje ordinario. Los símbolos en cambio muestran una extraordinaria persistencia. Esta diferente temporal de los símbolos tiene que ver con la capacidad de las metáforas de relacionarse en forma de redes metafóricas de tal forma que una metáfora llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. "Así, dentro de la tradición hebrea, Dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor y Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Doliente."⁹⁴ La red engendra metáforas de raíz que tienen el poder de unir las metáforas parciales de diversos campos de experiencia proporcionando entre ellas cierto equilibrio. Al mismo tiempo ellas permiten un número ilimitado de interpretaciones potenciales a nivel conceptual; "son las metáforas dominantes, capaces a la vez de engendrar y organizar una red que sirve como

⁹¹Ricoeur(1976), op.cit. p. 69.

⁹²Ricoeur(1976), op.cit. p. 70.

⁹³Ricoeur(1960), op.cit. p. 174.

⁹⁴Ricoeur(1976), op.cit. p. 77.

empalme entre el nivel simbólico, con su lenta evolución, y el más volátil nivel metafórico.⁹⁵ Por otra parte, el juego metafórico puede ser descrito en diverso niveles de organización del lenguaje: desde una oración aislada, un poema dado, las metáforas típicas de una comunidad lingüística, hasta las propias de toda una esfera cultural o incluso todo el discurso humano. Estas últimas Wheelwright las llama arquetipos⁹⁶. A este nivel se vuelven indistinguibles de los paradigmas simbólicos que estudia por ejemplo Mircea Eliade.

Todo esto hace pensar a Ricoeur que la experiencia simbólica pide a la metáfora un trabajo de sentido que ella puede parcialmente proporcionar por medio de su red organizacional y sus niveles jerárquicos.

Por otra parte, la función heurística de la metáfora, su poder de revelar nuevas dimensiones de la realidad, de presentar, como el modelo científico, una realidad más real que la apariencia, hace pensar no sólo en un lenguaje tenso, sino también en una realidad tensa.

Por esto hay más en la metáfora que en el símbolo en el sentido de que aquélla trae al lenguaje la semántica implícita del símbolo. Lo que permanece confuso en el símbolo- la asimilación de una cosa a otra y de nosotros a las cosas; la correspondencia sin fin entre los elementos- se aclara en la tensión de la expresión metafórica. Pero hay también más en el símbolo que en la metáfora. La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico. El símbolo permanece como un fenómeno bidimensional en la medida en que la faceta semántica remite de nuevo a la no semántica.⁹⁷

Los mitos son tratados por Ricoeur como narraciones simbólicas, como símbolos desarrollados mediante un relato. Toda obra literaria actúa sobre la función referencial, suspendiendo la de primer orden o literal para dar paso a una de segundo orden. Esto hace posible que frente a cualquier obra literaria se adopten dos actitudes diferentes e igualmente legítimas: a) permanecer en la suspensión de la referencia buscando una explicación estructural de la obra; o tratar de actualizar las referencias potenciales de segundo orden. La primera actitud frente a los mitos es la que adopta Lévi-Stauss. Detrás del nivel narrativo manifiesto del mito, este autor descubre una disposición regulada de elementos que forma un orden permanente y constituye el espacio semántico a partir del cual se produce el relato, sin que los usuarios del mito tengan más consciencia de él, que de las reglas fonológicas y sintácticas de las que se sirven espontáneamente cuando hablan en una lengua. Para hacer aparecer esta estructura de los mitos Lévi-Strauss procede localizando los elementos constitutivos del relato (frase cortas que condensan en una relación simple las secuencias esenciales de la narración, y que llama mitemas) y relaciones de oposición y de homología que son independientes del orden narrativo. Los mitemas se distribuyen en dos ejes uno horizontal que sigue el mismo orden del relato y

⁹⁵Ricoeur(1976), op.cit. p. 77.

⁹⁶Philip Wheelwright, Metaphor and reality, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1962, citado por Ricoeur(1976), op.cit. p. 77

⁹⁷Ricoeur(1976), op.cit. p. 82.

uno vertical que agrupa los mitemas en paquetes por orden temático.⁹⁸ Desde luego que para hacer aparecer esta estructura se requieren de gran cantidad de datos contextuales, como lo muestran todos los trabajos empíricos realizados por Lévi-Strauss a partir de mitos de los indios de Norteamérica. También se utilizan varias versiones del mismo mito incluso de regiones diferentes, lo que permite comprobar la permanencia de la estructura o su modo peculiar de transformación de unas regiones geográficas a otras y en el paso de una comunidad lingüística a otra.⁹⁹ Pero en la óptica de Lévi-Strauss el mito no hay que comprenderlo, sino descodificarlo. Como la lingüística estructural, la antropología estructural hace abstracción del mensaje, de esta manera "se le niega al mito su capacidad de decir algo, de formular una aserción, verdadera o falsa, sobre el mundo, sobre los dioses o sobre el hombre. Ningún mito por sí solo diría nada ni podría decir nada sobre ningún orden de realidad. Son todos los mitos juntos los que determinan reglas de transformación estructural análogas a las que presiden la organización de otros conjuntos estructurados, como el sistema de las alianzas matrimoniales, de los intercambios entre grupos sociales y de las relaciones de dominio y subordinación política."¹⁰⁰

Pero no se ve por qué este marco formal o instrumento del pensamiento que representa la estructura mítica no pueda ser utilizado también para expresar y transmitir, en una forma narrativa diferente de los enunciados abstractos del filósofo, un saber concerniente a la realidad, una visión del mundo. "El lenguaje del que se sirve el mito es a su vez, por su organización sintáctica y semántica, una forma de clasificación y ordenación del mundo, una primera reglamentación lógica, en resumen, un instrumento del pensamiento. Mas no por ello deja de utilizarse en la comunicación para transmitir mensajes y decir algo a los demás."¹⁰¹ Esta es también la interpretación que Ricoeur hace de la antropología estructural. Según nuestro autor, no se podrían descomponer los mitos en mitemas si estos no fueran expresados como oraciones con sentido y referencia; por otra parte, "el tipo de juego del lenguaje que el sistema completo de oposiciones y combinaciones entraña carecería de cualquier tipo de significación, si las mismas oposiciones, que Lévi-Strauss tiende a mediatizar en su presentación del mito, no fueran oposiciones significativas concernientes al nacimiento y la muerte, la ceguera y la lucidez, la sexualidad y la verdad. Sin estos conflictos existenciales no habría contradicciones que superar, ni la función lógica del mito intentaría resolver estas contradicciones"¹⁰²

El análisis estructural tiene que dar por supuesto que el mito tiene un significado como una narrativa de los orígenes, por ello se propone concebir este análisis como una etapa necesaria entre una interpretación ingenua y una analítica, entre una interpretación superficial y una profunda, de tal forma que la explicación y la comprensión representen dos diferentes etapas de un único arco hermenéutico. Si esto es así, resta ahora aclarar en que consiste la comprensión

⁹⁸Jean -Pierre Vernant(1974), Mito y sociedad en la Grecia antigua, Siglo XXI Editores, Madrid 1987, p. 209.

⁹⁹Claude Levi-Strauss(1973), "Mitología y ritual" en Antropología estructural, Mito, sociedad, humanidades, Siglo XXI Editores, España, 1991, pp 113-257.

¹⁰⁰Vernant(1974), op.cit. p. 215.

¹⁰¹Vernant(1974), op.cit. p. 215.

¹⁰²Ricoeur(1976), op.cit. pp. 98-99.

del mito como narración que dice algo acerca del mundo.

La referencia no ostensible o inmediata de un texto literario y también del mito, es el tipo de mundo que se abre gracias a la profundidad semántica del texto. Entender un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla. El texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser.¹⁰³

Si hasta aquí he tratado de presentar el punto de vista de Ricoeur acerca del lenguaje simbólico y mítico, es porque considero que la pragmática universal de Habermas está incompleta. No abarca todas las formas de decir acerca del mundo. Cuando habla del lenguaje simbólico lo hace muy escuetamente a partir de la obra de G. H. Mead y cuando trata del lenguaje mítico en La teoría de la acción comunicativa lo aborda a partir del estructuralismo de Lévi-Strauss y Maurice Godelier. Ya hemos visto como el punto de vista estructuralista no es el único aceptado entre los mitólogos. Más bien hay una intensa polémica reproducida por Vernant a quién ya he citado más arriba. Si Ricoeur y otros que defienden su mismo punto de vista, tuvieran razón, como lo creo, la teoría de la acción comunicativa de Habermas tendría que ser reconstruida.

La acción comunicativa, entendida como acción coordinada por medios lingüísticos, puede ser interpretada como acción racional o no, en base a criterios de validez que se desempeñan, en caso de duda argumentativamente, mediante un lenguaje reflexivo, conceptual. Esto supone una teoría pragmática del lenguaje que otorga un valor privilegiado a la lenguaje conceptual, el cual proporciona la base de validez del habla en general.

Si los distintos tipos de discurso tienen su propia capacidad de decir acerca del mundo, la idea de acción racional tiene que ser ampliada. Acción racional no es sólo aquella que puede ser justificada mediante el recurso a la argumentación. La acción racional es toda aquella que se basa en un conocimiento. Pero la racionalidad de la acción basada en el lenguaje simbólico o poético sólo puede desempeñarse reflexivamente de modo parcial. Más completamente se desempeña actuando o absteniéndose de actuar de acuerdo a lo que sugiere el mito, símbolo u obra literaria. En este caso la justificación de la acción se expresa actuando.

¹⁰³Ricoeur(1976), op.cit. p. 100.

6. LAS MEDIACIONES DE LA ACCION

La empresa deconstructiva de la teoría de la razón discursiva de Habermas nos llevó primero a criticar como ideológica la interpretación de la modernidad como un proceso de racionalización. En el capítulo anterior se cuestionó la pragmática universal del lenguaje del mismo autor como restringida en relación a los recursos del lenguaje humano para decir acerca del mundo de los hombres y sus cosas. Ahora cerramos el círculo deconstructivo al reinterpretar su teoría de la acción comunicativa mediante el modelo de acción social entendida como un texto de Ricoeur.

Será bueno aclarar desde el principio que la teoría de la acción de Ricoeur se construye sobre dos ejes simultáneos:

- 1) La acción puede ser concebida como un texto. La acción se objetiva, toma distancia del agente como un texto se distancia de su autor; por eso la acción puede ser narrada y la narración incidir en la acción posterior.
- 2) La acción es la expresión del poder de los agentes y sus límites. Los agentes actúan como personas en el tiempo. Persona y tiempo son ideas aporéticas. El conflicto interno a la noción de persona y de tiempo no puede resolverse, sólo puede hacerse productiva por medios culturales.

Solo al final del recorrido simultáneo por estos dos ejes que atraviesan la teoría de la acción de Ricoeur¹, es posible retomar la apuesta de Habermas por la razón, la apuesta por el proyecto ilustrado, como un proyecto inacabado, evitando los problemas que hemos puesto de manifiesto en su teoría evolutiva.

La teoría de la acción comunicativa y la teoría de la acción como texto de Ricoeur, a primera vista, no parecen compatibles. Sin embargo, resultaría extraño que no pudieran vincularse entre sí, ya que las dos se refieren al mismo objeto: la acción significativa y se alimentan de antecedentes teóricos comunes. La pregunta que guía la exposición de este capítulo se refiere a la relación entre la teoría de la acción comunicativa y la de la acción como texto. Empezaré por mostrar que la primera puede ser interpretada por la segunda. La teoría de la acción comunicativa puede ser interpretada como un caso particular de acción entendida como texto. A lo largo del capítulo iré aportando los elementos para esta interpretación de la acción comunicativa. La mostraré como una forma particular, en el contexto de las culturas del

¹En el recorrido nos acompañan los siguientes textos de Paul Ricoeur: "La simbólica del mal" en Finitud y culpabilidad (1960); "Introducción" a Las culturas y el tiempo (1975); Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido (1976); El discurso de la acción (1977); Tiempo y narración, I, configuración del tiempo en el relato histórico (1985); Temps et Récit, Tome III, Le Temps raconté (1985); Ideología y utopía (1986); From Text to Action, Essays in Hermeneutics, II (1986); y Si mismo como otros (1990). Se trata de textos escritos en diferentes momentos de la historia intelectual de Ricoeur y con objetivos distintos. Espero no hacer violencia a su obra al presentarla reunida alrededor de estos dos ejes.

mundo, de enfrentar las aporías de la persona, su poder y sus límites y del tiempo en que se inserta la acción. Sólo hasta el final del capítulo se abordará la idea, supuesta en la noción de universalidad, de la unidad del tiempo. Ello nos permitirá retomar en el último capítulo el tema de la racionalidad universal.

Según Habermas la acción racional remite a la peculiar coacción sin coacción del mejor argumento, que se basa en su inserción en un proceso de adaptación de la especie, la racionalización estructural del mundo de la vida. Racionalización que se continua en el futuro bajo el supuesto de un diálogo universal irrestricto. Este proceso, en el que Habermas inserta la acción en tanto que racional, representa una objetivación de la acción humana en general. Las acciones son acciones de agentes particulares, contingentes. Pero en la medida en que para ser comprendidas tienen que poder ser justificadas como racionales, las acciones particulares contribuyen a un proceso de racionalización de la acción humana en general.

Ricoeur, a su vez, compara la acción objetivada, objeto de estudio de las ciencias sociales, a un texto. Este resulta ser un paradigma para comprender la acción social.² La obra escrita representa una objetivación del discurso hablado debido a las características estructurales del discurso mismo. La acción humana puede ser interpretada porque se objetiva como acción social por las mismas razones estructurales que el discurso.

Las características estructurales del discurso que hacen posible la objetivación en las obras escritas son:

- 1) El discurso es una realización temporal; se realiza en el presente a diferencia del sistema lingüístico que es atemporal.
- 2) Es autoreferencial, el discurso siempre remite al hablante, lo que se indica mediante un complejo conjunto de indicadores como los pronombres personales.
- 3) Versa sobre algo; un mundo que pretende descubrir, representar o expresar.
- 4) Se dirige a otra persona, un interlocutor.

La escritura opera sobre estas características estructurales del discurso:

- 1) La escritura fija lo dicho, el acto de habla como acto locucionario (lo que se dice), como fuerza ilocucionaria (lo que se hace al decir) y como acto perlocucionario (lo que se hace mediante lo que se dice). Aunque la escritura cuenta con recursos para retener los tres aspectos del acto de habla, estos no son los mismos que los que aseguran la comunicación hablada cuando los interlocutores se encuentran cara a cara.
- 2) Por esa razón, a diferencia del lenguaje hablado, el significado de lo que dice el texto y la intención del autor no coinciden. La obra escrita se distancia de la intención mental, psicológica del autor.
- 3) De este modo la referencia del discurso deja de restringirse al mundo compartido por los hablantes y se abre a los mundos posibles que sugiere el texto.

²Ricoeur describe su modelo de acción como un texto en: Paul Ricoeur (1971) "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text" en From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1991. También en: Paul Ricoeur (1976), Teoría de la interpretación, Discurso y excedente de sentido, Ed. siglo XXI, México 1995.

4) El discurso escrito ya no se dirige a un interlocutor presente sino a un auditorio creado por la obra. El texto tiene potencialmente un auditorio universal.

Las acciones se objetivan mediante los mismos mecanismos que el discurso escrito:

- 1) Las acciones cotidianas que fluyen de un agente a otro se fijan en la historia, porque como los actos de habla, pueden ser identificadas como las mismas y tipificadas.
- 2) Las acciones se distancian de su autor al encadenarse y estructurarse en cursos de acontecimientos y estructuras sociales. El sentido de la historia y de las instituciones ya no coincide con los motivos de los actores.
- 3) El significado de las acciones importantes rebasa las condiciones sociales de su producción. Hay acciones que pueden tener relevancia en nuevos contextos.
- 4) La acción humana es una obra abierta; está dirigida a una infinidad de posibles interpretes. Este es el sentido del juicio histórico.

La cuarta característica estructural del discurso y de la acción, en la clasificación de Ricoeur, equivale a una proyección indefinida de la obra humana; esta se construye a partir de múltiples interpretaciones. El equivalente en Habermas es la proyección indefinida del diálogo universal irrestricto, la comunidad ideal de comunicación. En este caso parece tratarse de la proyección de un único proceso, que sugiere una obra abierta a un solo camino. Habrá que encontrar, más adelante, lo que justifica esta intuición crítica.

Por el momento, continuemos con el método de interpretación de la acción como un texto. Ricoeur considera que las acciones humanas pueden ser interpretadas porque se objetivan como textos. Esta interpretación exige metodológicamente una doble dialéctica de la comprensión-explicación; explicación-comprensión. La interpretación de un texto exige que éste se aborde como una totalidad desde el principio, pero el carácter de esta totalidad no está inscrito en la obra misma. La obra tiene un relieve una perspectiva, que sólo puede orientar la interpretación pero no la determina. Por eso siempre es posible más de una lectura. Porque toda obra humana tiene un carácter metafórico puede haber más de una interpretación. Ello no significa que cualquier interpretación es igualmente válida. Las posibles interpretaciones deben ser validadas a partir de una lógica de incertidumbre y probabilidad cualitativa. Unas interpretaciones son probablemente más convenientes o adecuadas que otras. Ahora bien, validar no es lo mismo que verificar. La validación permite la aceptación de varias interpretaciones. Como en el caso del texto, la plurivocidad de la acción hace posible un conflicto entre interpretaciones. En ciencias sociales, como en la crítica literaria, la adjudicación de responsabilidad no es como un juicio que se decide por una interpretación única, mediante la autoridad de un juez. En ciencias sociales no hay una interpretación última, porque esta sería una forma de violencia.³ La obra humana es una obra abierta cuyo significado está en suspenso. Todo evento significativo está abierto a esa clase de interpretación práctica que es la acción del presente.⁴ Si la acción es como un texto su interpretación depende del que la narra: observador, historiador, sociólogo o antropólogo, como la interpretación de un texto depende del lector. La referencia del texto es el mundo que abre al lector. Mostrar es a la vez crear una nueva forma de ser.⁵ Interpretar la

³ Ricoeur(1971), *op.cit.* p. 162.

⁴ Ricoeur(1971), *op.cit.* p. 155

⁵ Ricoeur(1976), *op.cit.* p. 100.

obra humana del pasado es abrir un futuro posible.⁶ Si alguien pretendiera tener la última interpretación de la obra humana nos privaría de la posibilidad de crear futuros posibles y esta es sin duda una forma de violencia.⁷

La dialéctica de la comprensión-explicación puede ser entendida también en sentido inverso. El origen se encuentra en el distanciamiento del texto de una referencia ostensiva. El discurso se apoya en un sistema de signos; igualmente la acción humana es fundamentalmente simbólica. Por ello un momento de la interpretación es el análisis estructural del texto o de la obra humana, con abstracción del mundo al que se refiere. Pero esta abstracción nunca es completa, porque los textos como las estructuras sociales tienen que comprenderse como expresión de perplejidades existenciales y problemas fundamentales humanos.

En esta tarea interpretativa, las expectativas del intérprete no pueden ponerse al margen, son más bien el punto de partida. El intérprete apuesta por una interpretación hipotética y trata de cobrar la apuesta.

La teoría de la acción comunicativa es una interpretación de la acción humana desde el punto de vista de su racionalidad, por lo que esta obra de Habermas puede reinterpretarse a la luz del paradigma de la interpretación de un texto. De hecho Habermas procede en su trabajo de interpretación como lo recomienda Ricoeur. Parte de un problema discutido por los miembros de la Escuela de Frankfurt y otros: la razón instrumental como nueva forma de dominación. Este punto de partida sugiere una hipótesis acerca de la razón humana más compleja que la razón instrumental, sin abandonar la hipótesis de la modernidad como resultado de un proceso de racionalización que subyace al proyecto ilustrado. Habermas explica el proceso de racionalización como un proceso estructural de aprendizaje. Esta explicación, a su vez, permite interpretar los movimientos sociales del presente como una respuesta a procesos disfuncionales (la colonización del mundo de la vida) característicos de la última etapa del proceso de racionalización del mundo de la vida. De este modo se comprende como democratización política y social, el proyecto que abre la obra humana del pasado. En Habermas el arco entre el pasado y el futuro está tensado por una larga marcha hacia la autonomía.

Ricoeur en cambio, ha insistido siempre en lo que él llama la ontología de la desproporción.⁸ El se interesa por la finitud, lo aporético de las explicaciones humanas. Se reconoce como un filósofo de la sistematicidad quebrada⁹ y la obra de Habermas le parece falta de "sangre y huesos"¹⁰. Sin embargo, cuando se enfrenta al problema de la racionalidad de la acción humana como un todo, ubicada en una historia unitaria, recurre a la razón discursiva de Habermas. Y es que cualquier intento de interpretación de la acción humana como totalidad; en tanto es no sólo comprensión sino

⁶ Ver Ricoeur(1985), *Temps et Récit. Tome III. Le Temps raconté*, Seuil, Paris 1985, cap. 7

⁷ Ver Ricoeur(1985), *op.cit.* Tomo III, cap. 6.

⁸Paul Ricoeur, "Autocomprensión e historia" en Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Antropos, España 1991, p. 29.

⁹Ricoeur(1987), *op.cit.* p. 28.

¹⁰Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 329.

también explicación; en tanto que se basa en una validación justificada con argumentos, quedará subsumida a una interpretación de lo que debe entenderse por acción racional. De hecho Habermas intenta apoyar su razón discursiva en todas las grandes obras de teoría social. Pero, según lo expuesto en el capítulo 3, de esta manera la razón discursiva representa, ante la diversidad cultural, un marco explicativo absoluto de la acción humana, porque la acción racional se inserta en una historia evolutiva unitaria de la especie. Señalábamos que la elección entre probar una hipótesis acerca de la evolución de toda la humanidad o explicar desarrollos divergentes es una decisión *a priori* con consecuencias prácticas. Se trata de la elección entre el intercambio y el diálogo entre diferentes comunidades culturales o la asimilación de culturas dominadas a la tradición dominante. Se trata aquí de qué tan abierta se concibe la obra humana. Considero que Habermas interpreta la obra humana como abierta en el sentido de que las generaciones futuras podrán hacer nuevas interpretaciones. Pero, desde otro punto de vista, se trata de una obra cerrada en el sentido de que en un momento histórico dado, suponiendo la comunidad ideal de comunicación, no puede haber más que una interpretación verdadera. Si de hecho existen varias ello se debe a las deficiencias de la comunicación real. Me parece, apoyándome en las reflexiones de Ricoeur, que esta última interpretación representa una forma de violencia. La diversidad de interpretaciones no se debe sólo a las limitaciones en la comunicación real sino a que el mundo mismo es tenso; *es-como* (Ver 5.2.3. y 5.2.4.).

Ricoeur proporciona suficientes elementos para interpretar la obra humana como un proyecto abierto. El considera que la narración es una mediación cultural que hace a la acción, acción diferente de los acontecimientos físicos; objetivable en una historia que puede ser interpretada; refigurada como una obra que abre un mundo al presente del obrar. Pero la historia humana permite más de una interpretación. Se trata de evitar que la interpretación de Habermas resulte ser la única posible.

Voy a presentar la tesis de Ricoeur, de tal forma que se evidencie que la acción humana depende de mediaciones culturales que varían de modo muy importante de una cultura a otra. De esta manera se tendrán los elementos para invertir el sentido temporal de la teoría procedimental de Habermas. En vez de intentar buscar un fundamento de la razón en la reconstrucción de un supuesto desarrollo estructural de las capacidades cognitivas de la especie ocurrido en el pasado, presentaremos el aprendizaje de la humanidad como un proyecto de racionalización adecuado a las condiciones del presente, como una obra humana abierta y por hacerse. Al mismo tiempo las reflexiones de Ricoeur permiten continuar con la empresa de dotar de sangre y huesos a la obra de Habermas.

Para entender la teoría de la acción de Ricoeur es imprescindible ubicar la narración, que normalmente forma parte de los géneros literarios, como una forma de innovación semántica junto con la metáfora y el discurso poético en general. "El discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre enunciación metafórica y transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras"¹¹. Para Ricoeur hay un sentido metafórico y una referencia metafórica (el poder de la metáfora de redescubrir una realidad

¹¹ Ricoeur(1985), Tiempo y narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico, Siglo XXI, México 1995, p. 35

inaccesible a la descripción directa) que revelan un *ser-como* del mundo.

Pues bien, “en la narración, la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Y es precisamente esta síntesis de lo heterogéneo la que acerca la narración a la metáfora. En ambos casos, lo nuevo -lo no dicho todavía, lo inédito- surge en el lenguaje: aquí, la metáfora viva, es decir, una nueva pertinencia en la predicación; allí, una trama fingida, o sea, una nueva congruencia en la disposición de los incidentes.”¹²

La trama de la narración además de traer a la memoria de manera expresiva, estética, un orden precomprendido de la acción, re-configura nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite muda. Re-configurar nuestra experiencia temporal es la función referencial de la narración.

La narración en Ricoeur tiene una función de mediación entre el antes de cualquier acción y la acción misma; discurre en la estructura contradictoria del tiempo en que se inserta la acción y gracias a la estructura paradójica de la persona como agente. También la argumentación en Habermas tiene una función de mediación entre las acciones siempre ya simbólicamente mediadas por un saber atemático, *el mundo de la vida* que acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas y el diálogo universal irrestricto que se extiende al futuro. Se trata de dos mediaciones distintas y lo que ahora me interesa es aclarar las relaciones que pueden establecerse entre ellas.

Se recordará que Habermas concibe la acción comunicativa como interacción simbólicamente mediada que se orienta por normas obligatorias que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes y realizadas en el horizonte de un mundo de la vida. Este está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aporéticas. Cuando alguna convicción o norma se ha vuelto problemática, el recurso a la argumentación permite asegurar una solución válida, de acuerdo a criterios de validez diferenciados para problemas relativos al mundo objetivo, social y subjetivo. La racionalidad de la acción se explica en base a la validez de los actos de habla que sirven para coordinar la acción.

Para que este procedimiento pueda considerarse universalmente válido, es necesario ubicarlo en una historia de aprendizaje de la humanidad que pueda continuarse por este medio. Esta historia de aprendizaje de la humanidad equivale en Habermas a una racionalización del mundo de la vida. Cada vez menos aspectos del mundo de la vida están al abrigo de la crítica argumentada.

Ya he señalado que en cierto sentido la obra de Ricoeur sobre el mito, la metáfora y la narración está orientada a mostrar que el discurso conceptual, al que pertenece la argumentación, se encuentra limitado para decir algo acerca de algunos temas fundamentales para comprender la acción humana, entre los que se encuentra el mal, el yo y el tiempo; por lo que inevitablemente se recurre al discurso poético, mítico y religioso para abordarlos. Si esto es así, la racionalización del mundo de la vida no

¹² Ricoeur(1985), Tomo I, p. 31.

puede completarse. Este trasfondo de convicciones presupuestas que es "el mundo de la vida", se parece a una caja negra de la teoría de sistemas: conocemos el *in put* y el *out put*, pero no sabemos qué ocurre dentro. La obra de Ricoeur nos permite asomarnos al interior de la caja y ver un mundo dinámico y complejo, en el que se realiza preferentemente la innovación semántica, mediante el trabajo de la imaginación creadora se generan las coordenadas espaciales y temporales que hacen posible la acción y se configura la identidad. Si el "mundo de la vida", lo otro del discurso conceptual, es dinámico, se desarrolla, progresa, la historia de aprendizaje de la humanidad no puede equipararse a la historia de la racionalización del mundo de la vida. Aprendemos por el asombro que produce lo que parece no ir junto. Hay que haber visto a un puerquito salvaje refrescar la cabeza de un niño con fiebre tifoidea, para saber lo que significa una relación armónica con la naturaleza. El aprendizaje lleva a abandonar creencias y adoptar nuevas sin que podamos dar explicaciones acerca del cambio. ¿Qué es la brujería? El terror en los ojos de la víctima y los asesinatos perpetrados para evitarla. Ninguna explicación puede conjurarla, pero en algunas regiones, por ciertos periodos, desaparece como práctica cotidiana. Aprendemos por contraste, por analogía, por los imágenes que suscita la obra poética; por las experiencias vividas y narradas. La mayor parte de estos aprendizajes individuales y colectivos dan lugar a cambios mudos para el lenguaje conceptual, aunque capaces de reproducirse y continuarse por otros medios culturales.

Mientras Habermas coloca la acción mediada por la razón discursiva sobre una línea continua que va desde la protocomunicación animal a la comunidad ideal de comunicación; Ricoeur parte de una estructura temporal y un sí mismo inevitablemente aporético que la narración histórica y de ficción permiten hacer productivos. Veamos cómo la narración media entre una estructura simbólica previa y la acción significativa responsable en el mundo histórico del actuar y sufrir humanos. La hipótesis de Ricoeur es que "el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal."¹³ La configuración narrativa se aplica a una refiguración de la experiencia temporal. Es esta configuración narrativa la que considero representa el contexto en el que hay que valorar la razón discursiva de Habermas. La razón discursiva media entre el mundo de la vida y la acción racional. ¿Puede pensarse la argumentación como una mediación distinta, independiente de mediaciones culturales como la narración? Esta pregunta se impone porque Habermas mismo reconoce que el yo autónomo que puede actuar racionalmente está configurado narrativamente.¹⁴

En el esquema de Ricoeur hay un "antes" de la mediación, la configuración narrativa y un "después", la refiguración según la cual se realiza la acción responsable o acción ética. El "antes" está tratado en Tiempo y narración sólo muy sucintamente, en realidad supone otras obras complementarias¹⁵, voy a entresacar algunos temas que son importantes para mi propia propuesta. La configuración narrativa ocupa en la obra de Ricoeur más de la mitad del espacio, va dirigida a prevenir las posibles objeciones a su tesis proveniente de las distintas corrientes de la historiografía y de la crítica literaria, yo voy a dar por buena su tesis en este punto para concentrarme en el momento de la refiguración de la experiencia temporal que la historia y el relato de ficción hacen posible.

¹³Paul Ricoeur (1985), *op.cit.*, Tomo I, p. 113.

¹⁴ Habermas(1981), Tomo II, *op.cit.* pp.193-194.

¹⁵En especial Ricoeur(1977), El discurso de la acción, Cátedra, Madrid 1988. y Ricoeur(1990), Si mismo como otro, Siglo XXI Editores, México 1996.

6.1. Las competencias supuestas en la acción

Si narrar es imitar la acción, tanto para narrar como para actuar se requieren ciertas competencias previas. Ricoeur señala tres tipos: 1) La capacidad de identificar la acción por sus rasgos estructurales; 2) la aptitud para identificar las mediaciones simbólicas de la acción; 3) estas articulaciones simbólicas de la acción son portadoras de caracteres temporales de donde proceden la capacidad de la acción para ser contada y quizá la necesidad de hacerlo.

6.1.1. La estructura semántica y pragmática de la acción

Dominar la red conceptual de la acción es como hablar una lengua, al usar un concepto están supuestos los demás. Para comprender la noción misma de acción es necesario comprender otras nociones vinculadas con ella. La acción implica fines buscados por un agente que tiene motivos y es capaz de realizar cosas que considera como obra suya, incidiendo en el transcurso de los acontecimientos físicos. Obrar es siempre obrar con otros y la interacción puede ser de cooperación o de competencia y el resultado puede ser un cambio de suerte hacia la felicidad o hacia la desgracia. Dominar esta red conceptual es la competencia que se denomina comprensión práctica.¹⁶ Se trata de reconstruir esta red de modo que aparezcan las relaciones y jerarquías que vinculan los conceptos. Esto se logra mediante preguntas como ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, ¿dónde?, ¿cuándo?

A) Pondremos primero cuidado en la relación entre ¿quién? y el binomio ¿qué?-¿por qué?. B) Después de ubicar el lugar del agente en la acción, aclararemos la diferencia entre adscripción de la acción e imputación moral o jurídica. C) Una vez aclarado este punto, buscaremos una explicación a la resistencia de la teoría de la acción a tomar en consideración al agente. Esto es importante porque al expulsar al agente de la teoría de la acción se elimina también su poder de hacer y las limitaciones a su poder. D) Por último enfatizaremos la relación entre agente y persona. La persona se encuentra en una situación paradójica porque es al mismo tiempo un cuerpo en el mundo y el borde del mundo. Esta paradoja no puede resolverse, sólo puede hacerse productiva por medios culturales.

A) La tesis de Ricoeur es que la teoría de la acción ha tendido a empujar la pregunta por ¿quién? a un lugar secundario a favor de la pregunta ¿qué? y ¿por qué?. Es menester recuperar al agente como persona con un nombre que inscribe su existencia (al inscribirlo en el registro civil) en las coordenadas temporales, espaciales y sociales; que como cuerpo con un nombre propio es un objeto en el mundo; pero como yo que se reconoce a sí mismo, es el borde del mundo.

Originalmente la teoría analítica de la acción, siguiendo a Wittgenstein¹⁷ distinguía radicalmente los enunciados acerca de acontecimientos y acciones. Se trataba de hacer frente a las interpretaciones de los estados mentales (creer que, tener la intención de) como experiencias internas y diferenciar las acciones de los movimientos corporales que las acompañan.

¹⁶Ricoeur(1985), *op.cit.* pp. 116-117.

¹⁷L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafos 611 y 600.

Según esta teoría, los acontecimientos son objeto de observaciones que pueden ser verdaderas o falsas, mientras las acciones hacen que algo ocurra por lo que no pueden ser ni verdaderas ni falsas.

La noción de motivo pertenece al juego de lenguaje de la acción y se opone igualmente a causa que pertenece al lenguaje de los acontecimientos. Las causas son lógicamente independiente de sus efectos. Se puede describir el cerillo sin mencionar el incendio. Los motivos, en cambio están implicados lógicamente en la acción, dado que no es posible hablar de aquellos sin mencionar las acciones que originan. Lo mismo ocurre con una noción muy relacionada con motivo que es el deseo. Hay una implicación lógica entre desear y hacer.

La oposición entre los juegos de lenguaje de la acción y el acontecimiento tuvieron que ser fuertemente matizados porque la noción de deseo es en realidad una noción mixta. El motivo no se reduce a razones, sean estas estratégicas o ideológicas. La relación entre motivo y deseo orienta hacia un aspecto disposicional del motivo. Es este aspecto el que hace posible prever, dominar y hasta manipular la acción.

Ricoeur observa tres casos típicos en que a la pregunta por el motivo se dan explicaciones causales: "¿Qué le ha empujado a hacer esto o aquello?". En este caso se concibe el motivo como un impulso o pulsión. Una segunda situación típica corresponde a la pregunta ¿qué es lo que le mueve habitualmente a comportarse así?, la respuesta menciona una disposición, una tendencia durable, incluso permanente. Tercera situación tipo: si, a la pregunta: "¿qué es lo que le ha hecho sobresaltarse?" se responde: "Me ha asustado un perro". El perro se concibe como la causa del susto o miedo. Es el rasgo específico de las emociones que su objeto sea también su causa.

Estas situaciones hacen ver una cierta pasividad inherente a la acción. Incluso los motivos racionales no serían motivos para la acción si no fueran también al mismo tiempo causas.¹⁸

Según Ricoeur la oposición entre motivos y causas sólo se puede mantener a costa del olvido de la adscripción de la acción a un agente al que se le pueden atribuir dos tipos de predicados: físicos y psíquicos.

Parecería que el análisis de la intención obligaría a considerar al agente, pero no ha ocurrido así. La noción de intención puede emplearse en tres sentidos diferentes: como "haber hecho o hacer algo intencionalmente"; "hacer algo con cierta intención" y "tener la intención de". Las dos primeras permiten distinguir las acciones intencionales de las que no lo son. A la pregunta ¿por qué? se puede responder con una causa sobre la que no se tiene control o con una intención. Es en estos casos en que la cercanía entre causa y motivo es mayor.

En cambio, cuando se trata de "la intención de", la intención mira al futuro, es una intención ubicada temporalmente y que remite a un actor que tiene un acceso privilegiado a su intención.

¹⁸Paul Ricoeur(1990), *Si mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México 1996, pp. 43- 49 . También Ricoeur(1977), *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid 1988. pp 108-109

El describir la intención a partir de la forma adverbial, ha hecho posible la completa asimilación de la acción a los acontecimientos en Donald Davidson. Para este autor, dar una explicación en base a motivos es dar una clase de explicación causal: la que pone en el origen de la acción disposiciones de determinado tipo y razones. Estas disposiciones y razones se explicarían de manera independiente de la acciones que originan.

El problema en esta explicación no está en aclarar si el origen de la acción es una causa o un motivo, sino en ver si la forma prospectiva de la intención puede derivarse de la adverbial, que tiende a ocultar la relación entre acción y actor en beneficio de una relación entre acontecimientos impersonales.

Para Ricoeur, interpretar una acción como intencional es una decisión acerca del tipo de explicación (se trata de una teleológica) que excluye una de tipo mecánico. Pero cuando la acción es interpretada como intencional remite a un agente que tiene o tuvo una "intención de". En la forma adverbial la intención se reduce a una calificación de la acción que puede catalogarse entonces entre los acontecimientos impersonales. Pero en "la intención de" no puede evitarse la referencia a un actor que es un ser como proyecto, al que pertenece la problemática del sí mismo.¹⁹

B) Claro que adscribir la acción a un agente no debe ser confundido con la imputación moral o jurídica. El discurso de la acción es lógicamente anterior al discurso ético. Se trata de un discurso de la distinción y de la diferencia, mientras la ética pertenece a un discurso de la mediación y la totalización. El discurso de la acción muestra los límites del discurso ético. "Pero el conocimiento de las limitaciones de un discurso forma parte de la crítica de ese discurso; pues es la contrapartida de la justificación de ese mismo discurso en el interior de la circunscripción que revela la limitación."²⁰

Cuando se dice "A ha hecho X". Se trata realmente de tres operaciones distintas: 1) En el lenguaje ordinario a veces se usa el término responsabilidad en el campo de los acontecimientos naturales. Se dice de una chispa que es responsable de un incendio. Se usa el término responsabilidad cuando la selección de una causa obedece a una especie de decisión: en efecto, dentro del abanico de las causas seleccionamos aquella que nos importa por una razón u otra, sobre la que podemos actuar. Las personas son causas interesantes; en el juego complejo de los acontecimientos, juegan un papel concreto; por tanto es posible actuar sobre ellas censurándolas o animándolas; se le puede poner impedimentos o refuerzos mediante adiestramiento, educación, amenaza y recompensa. 2) Por otra parte, las personas son sujetos de referencia específica, al adscribir la responsabilidad a una persona se pone fin a la búsqueda de la causa. 3) Por último las personas pueden ser acusadas y pueden excusarse; toda acción puede tener efectos buenos o malos o neutralizados, pero neutro no significa privado de rasgos éticos.²¹

C) Pero si la acción es la acción de un agente ¿ cómo explicar la resistencia observable en las diversas versiones de la teoría de la acción, a cualquier investigación más estricta de la relación de

¹⁹Ricoeur(1990), op.cit. pp. 59-74.

²⁰Ricoeur(1977), op.cit. p 27.

²¹Ricoeur (1977), op.cit. pp. 63-71

adscripción? También Habermas hace a un lado al agente que actúa teleológicamente a favor de la acción orientada al entendimiento en la que, en cierto sentido, se hace abstracción del actor porque el énfasis se coloca en la coordinación por criterios de validez más que en el deseo, el poder, la voluntad del actor.

Parte de la explicación se encuentra ya en la teoría de los actos de habla. Los actos de habla pueden definirse y clasificarse sin que se haga mención del autor del discurso. Mediante esta omisión las condiciones trascendentales de la comunicación pueden despsicologizarse. Ricoeur hace mención de un hecho curioso al respecto. La fuerza ilocucionaria de los actos de habla puede ser remarcada con fórmulas como "te prometo que" , " afirmo que", "te ordeno que". Estas fórmulas generan una especie de referencia invertida, de retroreferencia. Si el enunciado "El gato está sobre la alfombra" enfatiza el referente; la fórmula "afirmo que el gato está sobre la alfombra" enfatiza el acto de habla como hecho. ¿Cómo puede un acto ser también un hecho? Parece que al tematizar la fuerza ilocucionaria, al tomar una actitud hipotética, como diría Habermas, se está perdiendo una de las más importantes conquistas de la teoría de los actos de habla: que no son los enunciados los que refieren, sino sujetos hablantes que emplean los recursos del sentido y de la referencia para intercambiar sus experiencias.²² Parece que entre las dos referencias, una que se refiere a aquello de lo que se habla, y la otra que se orienta al acto de habla como tal, se pierde el yo que habla.

La posibilidad de suspender la adscripción aporta el resto de la respuesta. Los estados mentales: cogniciones, voliciones, emociones, mantienen el mismo significado para la primera y la tercera persona; para sí mismo y para otro, a pesar de una diferencia importante: uno mismo tiene los estados psíquicos y en los otros se observan. Esto hace posible que los fenómenos psíquicos sean comprendidos aún con abstracción de toda atribución explícita. De esta manera puede ampliarse el vocabulario de los pensamientos en el amplio sentido de la palabra y puede decirse que lo psíquico es el repertorio de los predicados psíquicos disponibles en una cultura determinada. Esta suspensión de la atribución de los predicados prácticos a un agente revela la peculiaridad de la relación entre el ¿quién? y el binomio de preguntas ¿qué-por qué? Pertenece a esta relación el poder ser suspendida. Por esa razón, la suspensión metódica de la cuestión del agente por la teoría de la acción no parece violentar la experiencia en el lenguaje ordinario.

Pero la suspensión de la atribución tiene grados. "Entre la suspensión total de la atribución y la atribución efectiva a tal o cual agente, se intercalan , al menos, tres grados: el del se (uno), enteramente anónimo, antítesis absoluta de sí; el del quienquiera que, en el sentido de cualquiera, o sea, en el sentido de una individuación que admite la sustitución indiferente, y, en fin, el de cada cual, que implica una operación distributiva de "partes" distintas, como sugiere el adagio jurídico " a cada cual lo suyo"²³.

Estos niveles de atribución son los que aseguran la posibilidad de la permuta de atribución entre la primera y la tercera persona. Pero para que puede pasarse de la suspensión de atribución a la efectiva y singular es preciso un agente que se reconozca como sí mismo y un otro verdadero al que se le puedan atribuir los mismos fenómenos psíquicos.

²²Ricoeur(1990), op.cit. pp. 27-28.

²³Ricoeur(1990), op.cit. p. 87.

Si la red conceptual de la acción no puede expulsar al agente, tampoco es posible una separación muy clara entre acción y comunicación. Habermas reconoce que, en un sentido lato, hablar y actuar pueden considerarse igualmente acciones. La diferencia entre acciones no lingüísticas y actos de habla estribaría en que las primeras remiten para su interpretación a la intención del actor, a la que él tiene un acceso privilegiado, mientras el componente ilocucionario de los actos de habla "fija, a modo de un comentario pragmático, el sentido en que se está empleando lo que se dice."²⁴ Apoyándome en las reflexiones de Ricoeur, considero que se trata más bien de diferencias graduales. Por un lado, las acciones no lingüísticas (correr, entregar algo a alguien, martillar o serrar²⁵) están ya siempre simbólicamente mediadas, lo que permite su interpretación aún sin una declaración de intención del agente. Pero por el otro, los actos de habla no pueden explicarse atendiendo únicamente a su fuerza ilocucionaria²⁶. Ni las acciones no lingüísticas se interpretan principalmente a partir de la intención de, ni los actos de habla al margen de la intención de.

Considero que la pragmática del lenguaje de Habermas está construida de manera que en ella pudiera encontrarse la medida de la racionalidad de la acción. Haciendo suya la crítica a la semántica veritativa de Russell, Frege y del primer Wittgenstein, Habermas desplaza la sede de la racionalidad desde el componente proposicional o locucionario (lo que se dice) al componente ilocucionario (lo que se hace al decir). Austin, de quien toma Habermas su teoría de los actos de habla, menciona además de los actos locucionarios e ilocucionarios, los actos perlocucionarios. El hablante busca causar un efecto sobre el oyente (convencer, persuadir, disuadir, sorprender o incluso confundirlo). Mientras el objetivo ilocucionario deriva del significado de lo dicho, el objetivo perlocucionario se relaciona con la intención del hablante y no se puede inferir más que indirectamente del contexto.²⁷ Según Habermas, el lenguaje orientado al entendimiento es el modo original, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parasitaria²⁸ o en todo caso complementaria.

En su libro La teoría de la acción comunicativa, al enfatizar la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios, Habermas quería apoyar la distinción entre actos de habla orientados al entendimiento y acción estratégica.

"Los efectos perlocucionarios, lo mismo que los resultados de las acciones teleológicas en general, pueden describirse como estados del mundo producidos por intervenciones en el mundo. Los éxitos ilocucionarios, por el contrario, se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo, en este sentido no son nada intramundano, sino extramundano. Los éxitos ilocucionarios se producen en todo caso en

²⁴ Habermas(1988), op.cit. p. 69.

²⁵ Estos ejemplos son de Habermas(1988), op.cit. p. 67.

²⁶ Sobre este problema ya había llamado la atención Wittgenstein en las Investigaciones filosóficas, parágrafo 21.

²⁷ Austin dice que los actos ilocucionarios son convencionales y los perlocucionarios no lo son. J.L. Austin(1962), Palabras y acciones, como hacer cosas con palabras, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 165.

²⁸ Habermas(1985), op.cit. pp. 367-378.

el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación que constituye el trasfondo de sus proceso de entendimiento."²⁹

Posteriormente reconoce el error de confundir actos perlocucionarios con acción estratégica, pero mantiene su versión de la teoría verificacionista (entendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable³⁰) mediante la cual se explica la relación entre significado y validez haciendo abstracción del momento perlocucionario de la comunicación. El momento perlocucionario no forma parte de la explicación. En Habermas la distinción entre ilocución y perlocución tiene un objetivo diferente al que tenía en Austin, lo que finalmente le obliga a diferenciar entre dos tipos de perlocución, aquella en la que el hablante tiene que ocultar su intención al oyente para lograr el efecto perlocucionario y aquellos casos de entendimiento indirecto el cual permanece subordinado al fin de la acción comunicativa.³¹

Efectivamente, es común señalar expresamente el objetivo ilocucionarios (te prometo que) en el enunciado y no suele señalarse el objetivo perlocucionario. Pero de esto no debe concluirse que los efectos perlocucionarios sean siempre parasitarios de los actos ilocucionarios. Esto sólo es así cuando los efectos perlocucionarios tienen un sentido opuesto a lo que se dice y se hace al decir; cuando se trata de variaciones del engaño. En general, los actos perlocucionarios hacen la comunicación más dependiente del contexto y la alejan de un lenguaje formal. Pero un lenguaje más formal no es por ello más racional, si por racional entendemos basado en un saber³². La filosofía y el lenguaje conceptual en general no puede liberarse de la retórica.

¿Por qué entonces Habermas ubica la sede de la racionalidad en el componente ilocucionario? Porque considera que la racionalidad se apoya en un diálogo entre razones, no entre agentes. El agente con su intención y su poder es expulsado del lenguaje orientado al entendimiento para que este pueda constituirse en medida de la racionalidad objetiva. Sólo si esta expulsión se vuelve problemática aparece en escena el mundo subjetivo como posiblemente inauténtico, a evaluarse con el mismo procedimiento en base a un criterio específico: la veracidad.

Ricoeur en cambio, no considera que esta expulsión pueda completarse, lo que resulta más visible cuando se trata de la veracidad relativa al mundo subjetivo. La distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios es fácil cuando se trata de la acción de otro (advertencia, pedido, pregunta, orden), pero es imposible cuando se trata de la intención voluntaria. La fuerza ilocucionaria de "yo quiero que p" esta en hacer de forma que p. El testimonio de sinceridad de la intención voluntaria es el comienzo del hacer. Las acciones de un hombre son la verdadera medida de sus palabras. En este sentido, "lo que se hace al decir es al mismo tiempo lo que se hace por el hecho de que se dice, pues se hace sobre uno mismo."³³ Esto hace que entre el acto de decir y la acción misma, haya una relación comparable a un llenarse de sentido; también la acción es el llenarse del decir (en el sentido

²⁹Habermas(1985), op.cit. p. 376.

³⁰ Habermas(1988), op.cit. p. 129.

³¹ Habermas(1988), op.cit. p. 136.

³² Incluso una argumentación estrictamente formal causa, por el hecho de serlo, un efecto perlocucionario en aquellos contextos en que se valora la argumentación formal

³³Ricoeur (1977), op.cit. p. 98.

de que mantener una promesa es cumplirla). Es este recubrimiento de sentido lo que permite reconocer la acción hecha como lo que efectivamente he querido. Por otra parte, la acción es la continuación del decir; decir es comenzar a hacer. Toda intención es un: esforzarse por hacer de forma que, esforzarse por obtener el resultado que. Es por lo que una intención puede ser descrita en términos de la acción que comienza, y esta acción a su vez puede ser descrita en términos del resultado que persigue; de forma que el resultado en el que acaba la actuación caracteriza también a la intención que "promete" u "ordena" la acción.³⁴

Esta relación entre decir la acción, el hacer y su agente, se profundiza aún más cuando consideramos que adscribir la acción a un agente quiere decir que esta está en su poder. La acción como iniciativa implica el poder de intervenir en el curso del mundo. Desde este punto de vista la acción tiene el carácter de totalidad. Una acción tiene que ser interpretada como la totalidad de los efectos causados intencionalmente por el actor. Pero esta acción se inserta en el curso de los acontecimientos del mundo. Cuando se interpreta la acción desde el punto de vista de los motivos, la explicación no se detiene en el agente, sino que retrocede indefinidamente insertando la acción en el curso de los eventos físicos y sociales. Hacia adelante, al atribuir la acción a un agente, los efectos que pueden formar parte de su intención son limitados. Las acciones producen efectos imprevistos e imprevisibles, de tal suerte que las acciones quedan integradas a sistemas causales. De esta manera queda el agente vinculado a su poder y al límite de su poder. Falta ahora relacionar al agente con la noción de persona.

D) Dominar la red conceptual de la acción es, como hemos visto, vincular la acción a un agente que como persona es al mismo tiempo el borde del mundo y un cuerpo que está en el mundo. Esta situación paradójica de la persona está regulada por recursos culturales.

Según Geertz, "la concepción occidental de la persona como un universo motivacional y cognoscitivo limitado, único, más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado como un todo distintivo y situado contrastantemente tanto frente a otras totalidades parecidas, como frente a sus entornos sociales y naturales es, por más indudable que pueda parecer, una idea más bien peculiar dentro del contexto de las culturas del mundo"³⁵ El autor compara, en el artículo citado la concepción de persona en Marruecos, Java y Bali. El objetivo fue determinar como la gente que vive ahí se define a sí misma como persona, qué es o qué cabe en la idea que tienen de ser un yo, en base al análisis de las formas simbólicas (palabras, imágenes, instituciones, comportamientos) en términos de los cuales, en cada lugar, la gente realmente se representa a sí misma, frente a sí y frente a sus semejantes. Aunque aquí no se trata de comparar concepciones de persona en diferentes culturas, vale la pena tomar como ejemplo contrastante el caso de Bali, que ya he empleado antes y me servirá aún después para ejemplificar lo que se quiere decir con mediar en las paradojas mediante recursos culturales.

Como ya se ha mencionado antes, *"hay en Bali un intento persistente y sistemático de estilizar todos los aspectos de la expresión personal, hasta el punto donde la idiosincrasia, lo característico*

³⁴Ricoeur (1977), *op.cit.* p. 99.

³⁵Clifford Geertz, "Desde el punto de vista de los nativos" sobre la naturaleza del conocimiento antropológico" *Alteridades* Vol 1 ,nº 1, p. 104

del individuo, simplemente por ser quien es, física, psicológica o biográficamente, es silenciado, sacrificado en aras del papel que le corresponde representar en lo que se considera el continuo y nunca cambiante espectáculo que es la vida balinesa. (...) La visión del actor veterano de Shakespeare de la vanidad de la acción frente a la mortalidad- todo el mundo es un escenario y nosotros sólo pobres actores, contentos de pavonear nuestro momento, etc.- no tiene sentido aquí. No hay ninguna simulación; por supuesto, los actores perecen, pero la obra no, y es esta última, la actuación más que el actor, lo que realmente importa."

Todo esto se lleva a cabo en términos de un repertorio elaborado de designaciones y títulos. Cuando uno aplica una de estas designaciones o títulos (o, como es más común, varios al mismo tiempo) a alguien, lo define así como un punto determinado en un patrón fijo, como el ocupante temporal de un locus cultural particular, bastante atemporal. Para identificar a alguien, a ti mismo o a alguien más, en Bali, basta con localizarlo dentro del reparto acostumbrado de los personajes- "rey", "abuela", "tercer-nacido", "Brahmán"- cuyo drama social está inevitablemente compuesto, como en cualquier obra de una compañía de repertorio callejera.³⁶

La paradoja de la persona como un sí mismo que representa el origen y fin de su mundo y que es al mismo tiempo un cuerpo entre otros cuerpos en el mundo, se resuelve en Bali ajustando el sí mismo a un papel en una obra eterna.

Si la acción remite al agente, que a su vez se vincula a la noción de persona y esta tiene un carácter paradójico que se enfrenta con medios culturales, la teoría de la acción de Habermas aparece como resultado de una distinción entre comunicación y acción y entre mundo objetivo, social y subjetivo, que en tanto pretende ser universal, resulta forzada. La relación entre significado y validez que postula Habermas no es que sea falsa, pero sí que está limitada a las *formas de vida* (en el sentido de Wittgenstein) en que estas distinciones se ajustan aproximadamente al uso ordinario del lenguaje. Si esto es así, la necesaria pretensión a la universalidad de los criterios de validez como verdad y justicia tiene que apoyarse en algo diferente a una pragmática del lenguaje. Iremos precisando y justificando mejor esta hipótesis, a medida que avancemos en la exposición.

Pero volvamos a nuestro problema de la mediación; ¿qué relación tiene la competencia práctica con la narración? Esta relación es doble: por un lado toda narración presupone, por parte del narrador y su auditorio, la competencia práctica que hemos descrito; pero por la otra, no se limita a hacer uso de nuestra familiaridad con la red conceptual de la acción sino que añade las reglas propias de la composición narrativa que permite colocar las acciones en un orden diacrónico propio de la narración histórica y de ficción. Para poder construir y comprender narraciones es necesario estar familiarizado también con la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas y esto es válido incluso para las obras más atípicas.

La comprensión práctica en que se apoya la composición narrativa no se reduce a la semántica y pragmática de la acción, incluye también los recursos simbólicos del campo práctico.

³⁶Clifford Geertz, " Desde el punto de vista de los nativos"; sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Alteridades*, 1(1), p. 106.

6.1.2. Los recursos simbólicos del campo práctico

Si la acción puede contarse es porque está articulada en signos, reglas, normas: está mediatizada simbólicamente. Según Ricoeur, que en esto sigue a Clifford Geertz, las formas simbólicas son procesos culturales que articulan toda la experiencia y tienen un carácter público; es una significación incorporada a la acción y descifable gracias a ella por los demás actores del juego social. La mediación simbólica tiene también un carácter estructurado, se trata de un sistema de símbolos en interacción; Geertz usa términos como programa, mapa, modelo de un contexto social para orientar los sentimientos, la comprensión y la acción. Comprender un rito es situarlo en un ritual, éste en un culto y, progresivamente, en el conjunto de convenciones, creencias e instituciones que forman la red simbólica de la cultura.³⁷

Ricoeur ha tratado este tema en dos vertientes: 2.1. Ha emprendido el estudio de cierto tipo de símbolos, en concreto los símbolos del mal arraigados en nuestra tradición cultural. Este tema permite retomar el problema del agente y su poder de actuar, ya no en el terreno neutral, preético del lenguaje de la acción, sino en el ámbito simbólico de la ética. 2.2. Ha desarrollado una teoría de la imaginación que permite ubicarnos en la simbólica política.

6.1.2.1. Los símbolos y mitos del mal de la tradición hebrea, griega y cristiana.

*Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
la resaca de todo lo sufrido
se empozara en el alma... Yo no sé!*

Cesar Vallejo, Los heraldos negros

La tesis de Ricoeur puede resumirse diciendo que el esquema de respuesta al mal que da origen a una comprensión ética del mundo se encuentra en el mito adámico y la promesa escatológica de salvación cristiana. Pero ¿puede una visión ética del mundo explicar el mal sin residuo? El lenguaje del mito es ya un lenguaje de segundo orden, construido a partir de una simbólica del mal mucho más antigua que sigue presente en nuestro lenguaje jurídico y ético. Además, " el mito de la caída, que es la matriz de todas las especulaciones ulteriores relativas al origen del mal dentro de la libertad humana, no es el único mito; fuera de sí deja la rica mítica del caos, de la ceguera trágica, del alma desterrada; aunque el filósofo apueste a favor de la superioridad del mito de la caída, en virtud de su

³⁷Ricoeur(1985), op.cit. p. 120. Clifford Geertz(1973), La interpretación de las culturas, Gedisa, España 1989.

afinidad con la confesión con que la libertad reconoce su responsabilidad, y aunque esa apuesta nos autorice reagrupar todos los otros mitos en función del mito de la caída, tomado como base de referencia, lo cierto es que el mito de la caída no logra eliminar ni reducir los demás.³⁸

En La simbólica del mal Ricoeur empieza por rastrear la compleja red de símbolos. Los más antiguos y ricos en significado son los de la mancha, el contagio y la purificación. Estos símbolos suponen cierta indistinción entre el mal ético y el mal físico y una idea retributiva entre la culpa y el sufrimiento que se hace insostenible ante el absurdo de algunas desgracias, pero queda una capacidad de trasposición indefinida de esta red simbólica. Se relacionan con ellos la idea del alma desterrada en un cuerpo impuro y la purificación por el conocimiento de origen griego, la exclusión del criminal de los espacios públicos, la relación de la sexualidad con la impureza. El símbolo de la mancha es expresión del terror, de la anticipación al castigo que dará origen a una sublimación del miedo, el castigo justo con la finalidad de restablecer el orden roto. El simbolismo de la mancha no puede considerarse como una supervivencia sino más bien como una matriz preñada de significado.

Un juego de símbolos diferente es el del pecado. El pecado es una magnitud religiosa y no ética, se refiere a una violación de una alianza del pueblo con Dios. El lenguaje simbólico es el del extravío, el camino errado, vinculados a la noción de verdad y la rebeldía, infidelidad, ruptura del diálogo, alienación y desamparo que significan una relación lesionada. La contrapartida de estas nociones son las de perdón, retorno, redención, rescate, cautiverio, éxodo y liberación. Los símbolos del pecado están asociados desde el principio a cierto realismo del pecado, la idea de estar atado, cautivo, lo asocia a los símbolos más primitivos del contacto impuro y la purificación. Por otra parte se trata de algo personal y comunitario al mismo tiempo.

La culpabilidad es la forma subjetiva del mal. Mientras el pecado es una situación en la que la humanidad queda atrapada, conforme al esquema de la culpabilidad, el mal es un acto que inicia cada individuo. El pecado es todo o nada, mientras la culpabilidad tiene grados. En la literatura religiosa nunca se llega a una escisión completa entre pecado y culpa pero esta escisión queda presagiada en las tres modalidades que toma la conciencia culpable. 1) La modalidad ético-jurídica de la culpa es el resultado de la transformación de la conciencia religiosa del pecado operada por la institución de los tribunales que Ricoeur estudia en la tradición griega. Aquí entran en relación los símbolos de la mancha o impureza con el carácter sagrado de la Ciudad y otras series simbólicas como las de la injusticia, la de la desventura y la de la voluntariedad.

Otra modalidad de la culpabilidad es la de la conciencia escrupulosa. Se trata de la vida sometida a la ley de Moisés del fariseísmo. En esta concepción es central el mérito. Si hacer la voluntad de Dios es lo más grande del mundo, es una bendición tener la Ley, y con ella tantas ocasiones de obedecer y tantas posibilidades de adquirir méritos. La culpabilidad es la pérdida de un grado de valor. En esta concepción no tiene cabida la idea del mal radical y la redención radical, se trata más bien de un proceso progresivo de salvación en el que nunca se niega el perdón al arrepentimiento. Pero esta concepción de la culpabilidad da origen a una ritualización de la moral, a un incremento constante de las normas y al sectarismo. Pero la consecuencia más importante es que al mismo tiempo que la ley

³⁸Ricoeur(1960), op.cit. p. 20

se atomiza indefinidamente, se transforma completamente en sistema jurídico. Las nociones de ley, juicio, tribunal, veredicto y sanción abrazan a la vez el dominio público de la justicia penal y el dominio privado de la conciencia moral. Al desaparecer el sentido de ofensa ante los ojos de Dios queda una acusación sin acusador. Ricoeur considera que una condenación radicalmente anónima fija su veredicto en destino porque no hay lugar para el perdón, por eso convertirse uno en tribunal de sí mismo constituye una alienación. La redención de esta esclavitud es la que opera la fe escatológica. La alienación de la que la escatología redime puede entenderse también, según Ricoeur, en sentido hegeliano, marxista, nietzscheano, freudiano y sartriano.³⁹

La matriz de la concepción paulina de la culpa es la siguiente: La conciencia culpable sólo puede comprender sus errores como un proceso de aprendizaje de la libertad retrospectivamente, cuando ya es tarde; por lo que el proceso sólo adquiere sentido desde la óptica de una salvación escatológica. Se trata de una libertad que hay que liberar de la propia esclavitud. Me parece que el interés de Ricoeur es, no sólo justificar su apuesta por este esquema, sino también evidenciar el peligro que le es inherente. La utopía puede quedar convertida en cuadro rígido que ya no mantiene la originaria conciencia de la desproporción, de la finitud humana. La reflexión acerca de los distintos tipos de mitos acerca del origen del mal aclaran más este aspecto de la teoría ética de Ricoeur y al mismo tiempo me proporcionan un elemento importante para justificar mi propia propuesta.

Ricoeur encuentra en la mitología helénica y judía cuatro tipos de mito: 1) El mito del caos original se caracteriza por presentar el mal como algo original y coextensivo con la generación de lo divino. La creación y el orden es el resultado del triunfo, en un combate salvaje, de unos dioses sobre sus progenitores. Esto significa que el hombre no es el causante original del mal; el hombre no hace más que continuarlo. La extirpación del mal y de los malvados pertenece entonces al acto creador en cuanto tal, por tanto no hay historia de salvación diferente del drama de la creación. El rey es el intermediario y representante del dios vencedor y los hombres, los enemigos del rey representan los poderes adversos que ya venció una vez su dios y que continúa venciendo en la repetición ritual del drama de la creación. Este es el mito político por excelencia. Conforme a esta teología, el enemigo es un malvado, la guerra constituye su merecido castigo y la existencia de gente mala se debe a que en el principio reina el mal y sólo después se impone el orden. El mal no es un accidente que perturba el orden preestablecido, sino un factor que pertenece constitucionalmente al mismo establecimiento del orden.

La representación cultural-ritual excluye una historicidad de tipo contingente, vinculada a la interpretación que imagina que el mal entra en el mundo mediante un acto contingente. La visión cultural-ritual de la existencia humana desarrolla una historia específica vinculada a la representación del drama de la creación a través y por medio del rey.⁴⁰

2) El mito trágico presenta el mismo poder divino como principio de sensatez y justicia y al mismo tiempo como poder de extraviar u obcecar al hombre. Pero el carácter trágico sólo aparece cuando el tema de la predestinación al mal choca contra la grandeza heroica. Hace falta que el destino

³⁹Ricoeur(1960), *op.cit.* p. 300.

⁴⁰Ricoeur(1960), *op.cit.* pp. 332-350.

empiece por sentir la resistencia de la libertad, que rebote de alguna manera sobre la dureza granítica del héroe y que luego termine por aplastarlo. El mal trágico excluye cualquier liberación diferente de la emoción impotente que nos hace participar de los infortunios del héroe. Se trata de sufrir para comprender.⁴¹

3) El mito adámico atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, dotado de condiciones homogéneas con la nuestra. De este modo fue posible desdoblar completamente el origen del bien y del mal. El hombre es el iniciador del mal al pasar de un estado de inocencia original a uno de pecabilidad posterior. De este modo el bien resulta originario y el mal histórico y contingente. Pero el mal aparece en medio de un drama, el de la tentación de la serpiente, que según Ricoeur simboliza la experiencia histórica del hombre, cada cual encuentra que el mal estaba ya allí, nadie lo comienza del todo, existe una anterioridad del mal con respecto a sí mismo. Representa también la parte pasiva de la tentación, la cuasi-exterioridad del deseo e igualmente representa el espectáculo de la crueldad de la naturaleza y de los hombres que hace aparecer todo el cosmos como un puro absurdo. "El ofidio representa la cara del mal que escapa a la libertad responsable del hombre".⁴² La imagen escatológica de la salvación es simétrica con este mito del origen. Entre el principio y el fin del mal se desarrolla la historia del drama humano.

4) El mito del alma desterrada "cuenta cómo el alma se hizo humana siendo de origen divino, cómo le tocó a ese alma en lote el cuerpo, extraño a ella y malo por muchos conceptos, como la mezcla del alma y del cuerpo fue el acontecimiento que inauguró la humanidad del hombre e hizo de éste el lugar del olvido, el punto en el que queda borrada la diferencia original entre el alma y el cuerpo. Divino por su alma y terreno por su cuerpo, el hombre es el olvido de esa diferencia."⁴³ Según esta mitología el cuerpo es una cárcel donde el alma expía sus culpas. Pero ese lugar de castigo es al mismo tiempo un lugar de contaminación; el alma encarcelada se convierte en un delincuente reincidente, a quien el mismo régimen penitenciario sigue endureciendo sin cesar. La liberación que corresponde a este mito es el conocimiento. La conciencia del alma desterrada que despierta a sus propios ojos es el molde de toda la filosofía platónica y neoplatónica.⁴⁴

Ya hemos señalado que el mito adámico es la matriz de la concepción ética del mundo porque el hombre aparece como responsable del mal, pero este mito de la responsabilidad humana deja un residuo, porque el destino está integrado en la libertad como el elemento no elegido de todas nuestras elecciones. Por eso el mito adámico no puede eliminar ni absorber los otros mitos. El poder, el azar, la fuerza de los impulsos, no pueden ser absorbidos por la responsabilidad ética.

Me parece incluso que frente a la posibilidad de la absolutización moral, frente al peligro de la totalización, los otros mitos representan un antídoto. Sin duda la conciencia del absurdo existencial previene contra el excesivo celo moralizador. Por otra parte, el recuerdo de que en el origen estuvo la guerra, como lo narran los mitos del caos original, le quita algo del tono triunfal a la seguridad escatológica. Es posible incluso que estos mitos proporcionen la matriz para los saberes sometidos

⁴¹Ricoeur(1960), op.cit. p. 382.

⁴²Ricoeur (1960), op.cit. p. 408.

⁴³Ricoeur (1960), op.cit. p. 428.

⁴⁴Ricoeur(1960), op.cit. pp. 427-450.

por el discurso globalizador. Este es un tema tratado por Foucault en la Genealogía del racismo.

Foucault opone al discurso de la soberanía del cuerpo social y de la delegación, por parte de cada uno, de la propia soberanía al Estado, otro discurso. Si el primero responde a la pregunta clásica de la filosofía política ¿cómo puede la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder?, el segundo responde a otra pregunta: ¿Qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están en una sociedad como la nuestra dotados de efectos tan poderosos? La respuesta la proporciona otro tipo de discurso que establece un vínculo fundamental entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad. En este discurso la pertenencia de la verdad a la neutralidad se disuelve y se dirá la verdad tanto más cuanto más se esté situado dentro de determinado campo. Es la pertenencia a un campo la que permite descifrar la verdad y denunciar las ilusiones y los errores a través de los cuales se hizo creer (los adversarios hacen creer) que nos encontramos en un mundo ordenado y pacífico. Se trata de un discurso histórico- político que si también habla de la verdad, será de esa verdad perspectiva y estratégica que le permite obtener la victoria.(...) Lo que debe valer como principio de desciframiento es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las revanchas; pero también la trama de las circunstancias insignificantes que permiten las derrotas y las victorias. El dios elíptico y oscuro de las batallas debe iluminar las largas jornadas del orden, del trabajo y de la paz. El furor debe dar cuenta de la armonía. Es así como en el origen de la historia y del derecho se hará valer una serie de hechos brutos (vigor físico, fuerza, carácter) una serie de sucesos (derrotas, victorias, éxitos o fracasos de los conjuros, de los levantamientos o de las alianzas). Y sólo por encima de este enredo podrá delinearse una racionalidad creciente, la de los cálculos y las estrategias, una racionalidad que, a medida que crece y se desarrolla, se hace cada vez más frágil, más maligna, más ligada a la ilusión, la quimera y la mistificación; ligada a la malicia de aquellos que, habiendo obtenido previamente la victoria y por tanto se ven favorecidos por la relación de dominación tienen todo el interés de no volver a ponerlo en juego.⁴⁵

Con este discurso, que es justamente lo contrario de la teoría de la soberanía, se narra una historia de la guerra de razas entendidas éstas como grupos que no tienen el mismo origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma religión, dos grupos que han formado una unidad y un todo político al precio de guerras, dos grupos que a pesar de la cohabitación, no se han mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debidos al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder. Para este discurso la ley tiene dos caras: lo que es el triunfo de unos, es la sumisión de los otros.⁴⁶ Foucault descubre este discurso en algunas obras políticas europeas y como sabiduría popular. Como Ricoeur, señala que este discurso representa también un cambio en la valoración del tiempo histórico. El discurso de la lucha de razas buscó a partir del origen la línea de la fuerza verdadera y el presente representaba el momento negativo del que había que salir con un despertar violento e imprevisto. Como ya he dicho, los mitos del caos proporcionan una matriz a este tipo de discurso, Foucault hace también mención de los mitos cuando lo describe. Habría que poner más atención a las variaciones de la mitología del caos y a su persistencia y capacidad de transmutación. Es bueno recordar, por ejemplo, que la promesa salvifica

⁴⁵Michael Foucault, Genealogía del racismo, de la guerra de las razas al racismo de Estado, Piqueta, Madrid 1992, pp. 64 y 279

⁴⁶Foucault, op.cit. p. 78.

de la pasión de Cristo puede ser contada como un mito cercano al del caos original, en el que la problemática del poder es el tema más relevante y Jesucristo aparece como un Dios más bien malvado. Como ejemplo voy a reproducir la narración de la pasión de Cristo por los habitantes de una comunidad indígena de los Altos de Chiapas.

"El Tatic Maestro (o Tatic Jesucristo) residía en el pueblo de los jurás. Pero una vez pensó que era conveniente que lo mataran para que sirviera de ejemplo a los hombres sobre lo que se debía sufrir aquí en la Tierra. Entonces se dedicó a molestar de varios modos a los jurás para que éstos le tomaran rencor y lo mataran." A continuación la narración cuenta varios ejemplos de como Tatic Maestro se burlaba y molestaba a los jurás: endurecía lo terrenos de siembra o los llenaba de piedras, secaba los árboles y las plantas, engañaba a los niños y los convertía en puercos. "Cansados de tanto perjuicio, los jurás decidieron matar al Tatic Maestro. Para esto lo amarraron, lo golpearon, lo apuñalaron y como no moría, optaron por clavarlo en una cruz. Cuatro semanas se pasaron con el Tatic Maestro andando por el monte en busca de un árbol recto para hacer la cruz." A continuación se describen varios intentos de confeccionar la cruz y ninguna le pareció al Tatic Maestro y finalmente acepta que se confeccione de un árbol que crece sobre la tumba de sus padres. Para matarlo piden la colaboración mediante engaño de un ciego y finalmente Tatic Maestro se clava sólo.

"Al día siguiente, que era sábado, el Tatic Maestro empezó a revivir y a subir a los cielos. Una vez allí, empezó a mandar enfermedades y los jurás se fueron muriendo poco a poco hasta desaparecer totalmente." A continuación se narran dos creaciones de hombres que no agradaron a Tatic Maestro y fueron destruidos unos y convertidos en monos otros de acuerdo a la mitología mesoamericana.

"Tatic Jesucristo no quería a lo hombres y les daba mal trato: frecuentemente les mandaba inundaciones, diluvios, sequías, enfermedades, calenturas y hambres." Incluso, debido a la intercesión de una Virgen que tiene su altar en San Cristóbal, se propone remplazarlos por los chinos que viven bajo tierra comiendo una hierba espinosa y mala. Los defensores de los hombres (de los indígenas Tzeltales) son Santas y Virgenes veneradas en la localidad y Santo Tomás. Este Santo engaña A Tatic Jesucristo emborrachándolo con un licor que sale de sus codos y con la ayuda de las Virgenes lo amaran en lo alto de los cielos para disminuir en algo su poder. "Las veces que Tatic Jesucristo ha querido destruirnos se ha opuesto Santo Tomás diciendo que si hacen daño a sus hijos, entonces él romperá las cuatro columnas que soportan el Cielo; de tal modo que éste se vendrá abajo con todo y Tatic Jesucristo".⁴⁷

¿No representan mitos como éste el esquema adecuado para formular discursos que permiten desarrollar estos saberes sometidos de los que habla Foucault, en el contexto de relaciones interétnicas de dominación? Pero estos mitos están contruidos a partir de estructuras temporales diferentes de las que supone la historiografía.

⁴⁷ Alfonso Villa Rojas, Etnografía Tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovision prehispánica, Gobierno del Estado de Chiapas, México 1990. pp. 642-651.

Antes de abordar el tema de la estructura temporal de la acción concederemos un pequeño espacio a la teoría de la imaginación de Ricoeur porque esta pretende ser una alternativa a la oposición que postula Foucault entre una conciencia que domina el sentido, y la pluralidad irreconciliable de los discursos.

6.1.2.2. Una teoría de la imaginación

El tema de la imaginación goza de una mala reputación debido, por un lado a la crítica a la teoría del significado como correspondencia de una imagen con un objeto u hecho; y por el otro a las dificultades de la crítica ideológica. Ricoeur ha evadido estas dificultades relacionando la imaginación con cierto uso del lenguaje, el de la innovación semántica. Las imágenes se dicen antes de que se ven, con lo que el problema del mentalismo desaparece.⁴⁸ Como hemos visto, es la impertinencia semántica producida por la metáfora la que facilita la imagen. Veamos también como la metáfora, además de dar lugar a una innovación semántica tiene también un poder referencial, el de redescubrir la realidad. Pero es necesario aquí dar un paso más; sin imaginación no es posible la acción. No es posible ni en el nivel del proyecto, ni en el de la motivación, ni en el nivel del poder para actuar.

La imaginación es requerida para jugar con posibilidades prácticas, elegir fines y medios. Veremos como el proyecto toma de la narrativa su poder estructurante y la narrativa del proyecto su capacidad de anticipación. Por otra parte, la imaginación proporciona el medio de luminosa claridad en la que podemos comparar y evaluar la diversidad de motivos como deseos, obligaciones éticas, reglas profesionales, costumbres sociales o valores personales. Y por último, es en el medio de la imaginación que mido mi poder de actuar, que me adjudico mi propio poder como agente de mis actos, mediante las variaciones imaginativas del "yo puedo porque pude haber actuado de otro modo".

Ahora bien, la imaginación generada por el lenguaje metafórico no se agota en el nivel de la acción individual. También hace posible la imaginación histórica y las variaciones imaginativas del orden social. Tradicionalmente se ha tratado independientemente el tema de la ideología y el de la utopía y se ha visto principalmente el aspecto negativo de estas dos formas de imaginación social: la ideología como deformación, disimulo y la utopía como sueño social, evasión, una especie de actitud esquizofrénica. Pero si pueden aparecer estas formas negativas de la imaginación social es porque todo grupo social requiere de una imagen de sí mismo. En un nivel más básico la ideología asegura la integración social. Un sistema ideológico es un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que suministran a los participantes una coherente orientación general en cuanto al espacio y el tiempo, en cuanto a los medios y los fines.

La ideología se refiere siempre en última instancia al poder; la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran en definitiva reglas para ejercer el poder. Por eso, las

⁴⁸Ricoeur (1986), From text to action, op.cit. p. 173.

cuestiones de integración conducen a las cuestiones de legitimación y éstas a su vez conducen a las cuestiones de deformación.⁴⁹

Todo sistema de autoridad busca legitimarse apoyándose en esta imagen que la sociedad tiene de sí misma. Esta necesidad de legitimidad de la autoridad es correlativa con la creencia en la legitimidad de la ciudadanía, pero entre la pretensión a la legitimidad de la autoridad y la creencia en la legitimidad de los ciudadanos hay una esencial asimetría. La ideología llena esta distancia entre la pretensión de la autoridad y la creencia de los gobernados. La deformación que la crítica ideológica denuncia, es posible a partir de esta función de la ideología como legitimación del sistema de poder.

La utopía generalmente ha sido estudiada como un género literario que aborda una gran variedad de temas. Ricoeur propone analizar la utopía como la forma imaginativa de repensar nuestra vida social. La utopía presenta variaciones imaginativas acerca de la condición de la familia, el consumo de bienes, la propiedad, la organización de la vida pública, el papel de la religión etc. En la utopía trabaja este poder que tiene la ficción de redescubrir la realidad. La utopía como "ningún lugar" es la contrapartida de la ideología. "Podemos decir que no hay integración social sin subversión social. La reflexividad del proceso de integración se da mediante el proceso de subversión. El concepto de "ningún lugar" pone a distancia el sistema cultural; vemos nuestro sistema cultural desde afuera gracias precisamente a ese "ningún lugar".⁵⁰ La utopía hace aparecer el orden dado como contingente ofreciendo variaciones a lo establecido. Es esta excentricidad de la utopía la que posibilita también la patología. La utopía se vuelve una caricatura, un cuadro rígido porque en la imaginación no hay metas incompatibles, no hay tiempos que respetar, ni dificultades, ni consecuencias imprevistas; es la magia de la imaginación que todo lo puede.

De este modo, para curar la locura de la utopía podemos oponer la estabilizadora función de la ideología, e igualmente la crítica de las ideologías sólo puede realizarse mediante una conciencia capaz de ver desde la perspectiva de un "ningún lugar".⁵¹ Es también desde el supuesto de la comunidad ideal de comunicación que puede verse la posibilidad de un desarrollo indeseable de la modernidad: el crecimiento de medios deslingüistizados de integración social, como son el dinero y el sistema burocrático, más allá de las necesidades generadas por el proceso de racionalización del mundo de la vida. Es desde la comunidad ideal de comunicación que se puede percibir el elemento ideológico de la teoría de sistemas aplicada a la justificación de los subsistemas económico y político como subsistemas autoregulados. Ricoeur considera que la comunidad ideal de comunicación de Habermas debe verse como una utopía en el sentido positivo del término. Pero las utopías son variaciones imaginativas a la tradición. También la crítica es una tradición y no podría haber interés en la emancipación ni anticipación de la libertad, si los símbolos del Exodo y de la Resurrección fueran borrados de la memoria.⁵² Pero no sólo esto, los símbolos mencionados pertenecen a una estructura temporal concreta. Pertenecen a la estructura temporal judeo-cristiana.

⁴⁹Ricoeur(1986), *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona 1989, p. 279-280.

⁵⁰Ricoeur(1986), *Ideología y utopía*, op.cit. p. 58.

⁵¹Ricoeur(1986), *From Text to Action*, op.cit. p. 187.

⁵²Ricoeur(1986), idem. p. 307.

6.1.3. La estructura temporal de la acción

Es fácil ver como algunas categorías de la acción exigen ciertas dimensiones temporales. La noción de proyecto tiene que ver con el futuro, pero de un modo específico que lo distingue de la previsión y de la predicción. La motivación exige la aptitud para movilizar en el presente la experiencia heredada del pasado. Finalmente, el "puedo", el "hago", y el "sufro" contribuyen al sentido que damos al presente.⁵³

Cuando se comparan las distintas lenguas resulta más evidente la relación entre la configuración temporal de la acción, el vocabulario disponible y la estructura gramatical, lo cual no quiere decir que la lengua represente un determinismo para experimentar las condiciones y limitaciones de la existencia. Pero esta configuración verbal del tiempo expresa formas de vivir la temporalidad. Se vive la temporalidad midiendo el tiempo o no midiéndolo, valorando ciertos acontecimientos, realizando rituales, prácticas adivinatorias o programas de gobierno o también ejercitándose mediante técnicas espirituales y corporales para superar el tiempo. La praxis cotidiana ordena las dimensiones del tiempo. Cuando decimos: "en adelante...", "me comprometo a hacer esto mañana"; o "tengo ahora la intención de hacer esto porque acabo de pensar que..."; o también "ahora hago esto porque ahora puede hacerlo", estamos ordenando el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Esta tipo de articulación práctica constituye, en la tradición occidental, el inductor más elemental de la narración; considerando el campo de la narración en un sentido muy amplio que incluye la historia y el relato de ficción.

Para vivir en el tiempo de determinada manera, según las culturas, las acciones se articulan en el lenguaje y esta articulación elemental exige configurar esta práctica mediante determinadas formas discursivas. En Las culturas y el tiempo, obra en la que participan varios autores y Ricoeur escribe la introducción, se detallan las formas discursivas que permiten configurar el tiempo en diferentes culturas. Por ejemplo el estudioso de la cultura china detalla el estilo peculiar de las crónicas y archivos. Cuando se trata de aclarar la específica concepción del tiempo de la India se habla de un modo himnico de decir acerca del tiempo, Ricoeur se pregunta "¿Se podría hablar de otra forma que de modo himnico cuando se hace referencia al tiempo como potencia que "actúa", que "hace madurar a los seres", envuelve a las criaturas, "vigila cuando todos duermen"? La afirmación del tiempo, indivisible y omnipotente, más allá del tiempo divisible y medido, ¿puede llegar al lenguaje de otra forma que no sea mediante el himno, mediante una forma de expresarse que es substancialmente- por el contenido y el continente- celebración?"⁵⁴ Desde luego que la filosofía de los Veda puede ser interpretada conceptualmente, pero esto es decir algo de otra manera y, en definitiva, es decir otra cosa. Lo mismo se puede decir de las obras épicas griegas, la Iliada o la Odisea. La "dependencia del hombre respecto de sus días" parece ser un tema que conviene a toda la Odisea como obra en cuanto poema.

Pero la diversidad de las culturas deriva de la diversidad de las lenguas en un sentido más amplio que la simple diversidad de los vocablos y de las sintaxis e incluso que la diversidad de las formas de

⁵³Ricoeur(1985), Tiempo y narración I, Ed. Siglo XXI, México, 1995, p. 124.

⁵⁴Ricoeur(1975), op.cit. p. 15

discurso (himno, crónica, epopeya, poesía didáctica, tragedia y lirismo). En algunas culturas las concepciones explícitas o implícitas del tiempo van ligadas a textos sagrados que actualizan, con la ayuda de un acontecimiento decisivo de discurso, el conjunto de las experiencias, comportamientos e interpretaciones que, a su vez, constituyen la vivencia singular y característica de dicha cultura. Este es el caso de la cultura judía, cristiana y musulmana.

En este punto viene la pregunta decisiva ¿No existen "concepciones" del tiempo y de la historia que se dejen traducir, transcribir, exponer de acuerdo con un orden "conceptual" que convierta en secundarias todas las formas de decir? No se puede negar que la actuación del concepto se eleva por encima de sus propias expresiones y modalidades lingüísticas. De lo contrario, resultaría imposible traducir algo de una lengua a otra, ni incluso trasladar una modalidad expresiva a otra dentro de la misma lengua. Sin embargo, Ricoeur considera que " el pensamiento humano no ha producido un sistema categorial universal capaz de englobar una experiencia temporal e histórica, teniendo ella misma valor universal."⁵⁵ Por ello lo único que puede hacerse es una operación de contraste. Para probar esta afirmación, se hace referencia a un artículo que aparece en la misma obra que estoy citando, de Alexis Kagame, "La percepción empírica del tiempo y la concepción de la historia en el pensamiento bantú". Kagame establece desde el principio un sistema categorial tomado de la metafísica, a partir del cual podría ser identificada la concepción bantú del tiempo. En un segundo paso muestra por contraste la diferencia entre la concepción del tiempo de la que proceden las categorías familiares y la del pensamiento bantú que se trata de interpretar. Esta estrategia ya se había señalado cuando tratamos el tema del aprendizaje de otra tradición.

A este esfuerzo hermenéutico necesario para comprender otras culturas hay que añadir una situación evidenciada más claramente cuando se estudia la concepción del tiempo y de la historia hindú y budista. Las palabras aproximativas empleadas para describir esta concepción designan oblicuamente un régimen espiritual total, que no puede ser captado sin asumir, del mismo modo, las técnicas espirituales, los ejercicios, las formas de vida, las instituciones, las funciones sociales que constituyen la dimensión concreta de una espiritualidad viviente.⁵⁶

Los ejemplos se podrían multiplicar y la obra que estoy citando proporcionaría material de sobra, pero lo importante es considerar que tampoco el tipo de discurso representa un determinismo. Cada cultura tiene posibilidades limitadas en un momento dado, aunque abiertas en el tiempo, para configurar y refigurar el tiempo vivido en la práctica cotidiana, institucional, política y religiosa. Ricoeur insiste en la necesidad de reflexionar hasta el final el hecho de la diversidad. "La historia nos ha engendrado múltiples y diversos. Y hay que llevar esta convicción hasta el punto en que se convierte en dilema radical, aporía sin recurso aparente."⁵⁷ El dilema radical para Ricoeur está en utilizar la distancia de la modernidad, tanto de sus propios orígenes como de las culturas que siempre nos resultaron extrañas para, a partir de la sospecha de que la ciencia y la tecnología no pueden, sin incurrir en abuso, identificarse con la relación de verdad que podemos tener con el conjunto de las cosas, descubrir lo que de otras culturas todavía nos puede hablar más allá de la

⁵⁵Ricoeur(1975), op.cit. p. 24.

⁵⁶Ricoeur(1975), op.cit. p. 28

⁵⁷Ricoeur (1975), op.cit. p. 11.

revolución galileana y newtoniana.⁵⁸ Me parece que este interés que básicamente no se opone al de Habermas, requiere de una comprensión práctica de nosotros mismos, de una comprensión ética, moral y política, que Ricoeur no desarrolla y Habermas desarrolla, en algunos puntos importantes para este problema, de forma errónea. Para reunir todos los elementos necesarios para lograr esta comprensión, por el momento hay que continuar dilucidando el papel que juega, en nuestra cultura, la narración.

En Tiempo y narración el autor parte de contradicciones insolubles en la reflexión filosófica acerca del tiempo. La tesis que se trata de probar se refiere a la capacidad de la narración histórica y de ficción para hacer productivas estas contradicciones. Al comprender como el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se configura mediante un tipo de discurso que en occidente es la narración histórica y de ficción, podemos comprender de qué manera puede la interpretación de otras culturas, enriquecer las posibilidades abiertas a la cultura moderna. Esto lo abordaré al final de este trabajo. Antes veamos como la narración media entre la estructura semántica, pragmática, simbólica y temporal de la acción y el actuar ético.

6.2. La configuración y refiguración narrativa

6.2.1. Configuración narrativa

Ricoeur considera que el concepto de construcción de la trama o disposición de los hechos, el *mythos* que Aristóteles describe para el caso de la tragedia, es aplicable a la narración en general; este elemento haría productiva nuestra experiencia temporal. Para las dudas que pudiera suscitar la afirmación de que el *mythos* forma parte de toda narración, sea esta histórica o de ficción, remito al lector a la obra de Ricoeur, para concentrarme en la segunda parte de la tesis: el *mythos* de la narración hace productiva nuestra experiencia temporal.

La trama de la narración media entre un "antes" y un "después" por tres razones:

1) Media entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo; lo que equivale a decir también que extrae una historia sensata de acontecimientos o incidentes, o que transforma esos acontecimientos o incidentes en una historia. La que media es la intriga, como historia de acontecimientos y acontecimientos narrados en una historia.

Esto quiere decir, que el acontecimiento no es cualquier hecho singular, sino aquel que contribuye al desarrollo de la trama. Por otra parte, la historia no es una enumeración de acontecimientos en serie, sino una totalidad inteligible por su "tema". Ricoeur denomina configuración a la construcción de la trama de este modo.

2) La trama integra factores heterogéneos como agente, fines, medios, interacción, circunstancias, resultados inesperados. Los incidentes producen compasión o temor, la peripecia, la agnición y los efectos violentos. La trama integra en un orden sintagmático todos estos componentes.

⁵⁸Ricoeur(1975), op.cit. p. 34.

3) La trama combina dos dimensiones temporales: una cronológica y otra no cronológica. La primera constituye la dimensión episódica, la segunda es la configurante, la que transforma la trama en historia. Esta segunda dimensión es la que transforma los acontecimientos en una historia que se deja seguir dando lugar al tiempo narrativo. Además la configuración de la trama impone a la sucesión indefinida un punto final. Este punto final hace posible que las historias conocidas (relatos populares, crónicas nacionales) puedan ser narradas al revés, como si todos los episodios condujeran a ese punto final. De este modo se aprende a leer el tiempo también al revés, en un sentido teleológico, como recapitulación de las condiciones iniciales que conducen a un fin.

La construcción de la trama engendra también la inteligibilidad mixta del tema de la historia y las circunstancias, carácter, episodios, cambios de fortuna, que crean el desenlace. Esto Ricoeur lo denomina el esquematismo de la función narrativa que puede clasificarse en tipos. El esquematismo es el que hace posible una tradición que descansa en el juego de la innovación y de la sedimentación. La sedimentación consta tanto de la forma narrativa como tal, de géneros literarios como de obras típicas. Estos paradigmas nacidos a su vez de una innovación anterior, proporcionan reglas para la experimentación posterior en el campo narrativo.

La tesis central de Ricoeur es que la narración cobra sentido cuando es restituida al tiempo del obrar, el hacer narrativo ressignifica el mundo en su dimensión temporal, en la medida en que narrar, recitar, es rehacer la acción según la invitación del poema.

Aunque narrar la acción para que la narración incida en la acción sea un ejercicio circular, no se trata de un círculo vicioso. Nuestra experiencia no es completamente informe y tampoco es una copia de las historias que hemos leído. Hay acontecimientos que piden ser narrados, son algo así como historias potenciales. "Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración."⁵⁹

La restitución de la narración al tiempo del obrar se realiza en la lectura. La obra escrita es un esbozo de lectura que en algunos casos desafía la capacidad del lector para configurar la trama. Lo que la obra comunica, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte. El oyente o lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo. Como cualquier discurso, la narración dice algo sobre algo a alguien, en un contexto que tiene un mundo como horizonte.

La interacción, intersección, fusión de horizontes entre el mundo del texto y el mundo del lector es el equivalente, en las condiciones de distanciamiento que produce la escritura, de la coordinación de la acción en la situación de diálogo directo, que es la situación que Habermas toma como base de su teoría. Pero la interacción mediante la narración abre todo un abanico de casos: "desde la confirmación ideológica del orden establecido, como en el arte oficial o la crónica del poder, hasta la crítica social e incluso la burla de todo "real". Incluso la extrema enajenación en relación con lo real

⁵⁹Ricoeur(1985), op.cit. p. 145.

es también un caso de intersección.⁶⁰ Esta fusión conflictual de los horizontes se relaciona con la dinámica del texto, con el juego de la sedimentación y de la innovación que incrementa el conflicto de lo posible, por lo que la literatura narrativa modela la efectividad práctica tanto por sus desviaciones como por sus paradigmas.

Habrà que llevar un poco más lejos la comparación de la teoría de la acción de Habermas y Ricoeur. Desde luego que Habermas se interesa por una clase de acción muy especial, la acción racional. La coordinación de la acción de modo racional remite a la argumentación. El equivalente de la narración en Ricoeur es en Habermas la argumentación, pero esta media, permite coordinar sólo una clase de acción, la acción racional. En este sentido parece razonable concebir una complementariedad entre la teoría de la acción como un texto y la teoría de la acción comunicativa que estaría orientada a fundamentar la acción racional. Ricoeur en varios textos parece suponer que esta complementariedad existe⁶¹, aunque reconoce que a la teoría de Habermas le hace falta algo que expresa con la metáfora de la sangre y los huesos. ¿Qué es eso que falta? ¿O cómo puede conciliarse la argumentación y la narración? ¿No se tratará de una mediación cultural muy especial? ¿Si este es el caso en qué se basa su pretensión a la universalidad? Por ahora dejemos pendiente la respuesta porque hay que entender antes por qué la narración es una mediación necesaria en la acción.

Si la narración puede modelar la praxis humana, es porque el trabajo de pensamiento que opera en toda configuración narrativa se aplica a una refiguración de la experiencia temporal. Para mostrar cómo esto ocurre, Ricoeur hace participar en un diálogo triangular el pensamiento reflexivo y especulativo en busca de una respuesta a la cuestión: ¿qué es el tiempo?; la historiografía y la narración de ficción. La primera parte de este diálogo consiste en mostrar que no ha habido, ni puede haber una fenomenología del tiempo libre de toda aporía.

6.2.2. Las aporías del tiempo en la filosofía

Mi paracaídas se enredó en una estrella apagada que seguía su órbita concienzudamente, como si ignorara la inutilidad de sus esfuerzos.

Vicente Huidobro, Altazor

Ricoeur demuestra una radicalización de las aporías a medida que se avanza en la fenomenología de la temporalidad. Voy a presentar muy escuetamente esta idea sin ánimo de reproducir aquí los argumentos probatorios de esta tesis.

⁶⁰Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 151

⁶¹En *Ideología y Utopía* (1986), *op.cit.* cap. 13 y 14; *Temps et Recit, Tome III* (1985) *op.cit.* p. 328; *Si mismo como otro* (1990), *op.cit.* p. 310; *From Text to Action, Essay in Hermeneutic II*, *op.cit.* p. 306. En este último texto Ricoeur muestra que es una falsa antinomia la que se establece entre Gadamer y Habermas. Gadamer pondría el énfasis en el pasado y Habermas en un ideal de autonomía orientado al futuro; posiciones que habría que comprender en su complementariedad.

San Agustín en el libro XI de las Confesiones plantea una concepción psíquica del tiempo que a pesar de representar un avance frente a la cosmológica de Aristóteles, no la puede reemplazar. Al buscar en la distensión del espíritu el principio de la extensión del tiempo, se priva de una medida fija.

Aristóteles en cambio, aborda el tema del tiempo en la Física y lo define como algo relativo al movimiento que no se confunde con él. El tiempo se divide en instantes que se enumeran. El problema aparece cuando se toma en cuenta que el instante se confunde con el punto. En Aristóteles no se puede distinguir el presente como el momento en el que toma la palabra el hablante, de un instante cualquiera de la serie temporal. Por ello tampoco se distingue la pareja pasado-futuro de antes-después. Aunque estas dificultades exigen que el punto de vista psíquico y cosmológico del tiempo sean conciliados, realmente una perspectiva oculta la otra; son como las dos caras de una misma moneda.

La misma oposición entre dos puntos de vista irreconciliables y complementarios al mismo tiempo, que en los antiguos se expresa entre el tiempo del alma y el tiempo del movimiento, la encuentra Ricoeur expresada de un modo nuevo y más contradictorio, al comparar el tratamiento que da Husserl y Kant al tema del tiempo.

En Kant, el tiempo objetivo, esto es el tiempo implicado en la determinación de los objetos, nueva figura del tiempo físico en una filosofía trascendental, no aparece como tal sino que permanece siempre como presupuesto.⁶²

Husserl en cambio pretende una descripción directa del aparecer del tiempo como tal, pretende abordar la conciencia íntima del tiempo con exclusión de toda presuposición trascendente concerniente a los existentes y por ello con exclusión del tiempo objetivo.⁶³ Sin embargo, no puede realizarse este análisis del tiempo inmanente sin préstamos del tiempo objetivo que se pretende mantener en suspenso; préstamos mediante homónimos como "curso de la conciencia" y el "curso objetivo del tiempo del mundo".

Para tratar esta conciencia íntima del tiempo Husserl emplea dos conceptos: La retención que expresa el encadenamiento de presentes extendidos como el resonar de la nota después de ser tocada. De este modo ocurre un engarzamiento de las intenciones en la permanencia(*Dauer*)⁶⁴.

⁶²"...dans la Critique de la Raison pure, sous le titre de temps objectif, c'est-à-dire du temps impliqué dans la détermination des objets. Pour Kant, le temps objectif, nouvelle figure du temps physique dans une philosophie transcendante, n'apparaît jamais en tant que tel, mais reste toujours une présupposition." Paul Ricoeur(1985),*Temps et récit*, tome III. *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, p. 37.

⁶³"C'est la fonction de la mise hors circuit (Auschaltung) du temps objectif de produire cette conscience intime, qui serait, à titre immédiat, une conscience-temps(...). Qu'es-ce, en effet, qui est exclu du champ d'apparition, sous le titre du temps objectif? Exactement le temps du monde, dont Kant a montré qu'il reste une présupposition de toute détermination d'objet. Si l'exclusion du temps objectif est poussée par Husserl jusqu'au cœur de la psychologie en tant que science d'objets psychiques, c'est par mettre à nu le temps et la durée(...) apparaissant comme tels." Ricoeur(1985), op.cit. p. 38-39.

⁶⁴"L'accent porte sur la continuité du tout, ou la totalité du continu, que le terme même de

Cada retención es ella misma modificación continua, que lleva en ella, por así decirlo, en una serie de degradaciones, la herencia del pasado. La reproducción en el presente del pasado como recuerdo es diferente de la retención; implica una ruptura con el presente extendido y un recubrimiento. El presente es al mismo tiempo en el que vivimos y el que realiza las anticipaciones de un pasado recordado. De este modo ocurre un encadenamiento del tiempo, un engarzamiento.⁶⁵ El problema está en saber si la extensión imaginaria del campo temporal en una serie sin fin de cuasi-presentes, puede dar cuenta de un tiempo objetivo con un orden fijo y único.⁶⁶ ¿Cómo se tiene acceso al conjunto de cuasi- presentes para que aparezcan como un flujo? Ricoeur considera que Husserl no logra resolver este problema; en este punto sus argumentos se vuelven circulares. No puede evitar de suponer un tiempo objetivo cuando pretendía constituirlo a partir de un análisis fenomenológico.

Por su parte Kant no puede evitar recurrir a una fenomenología implícita del tiempo.⁶⁷ Para Kant el tiempo y el espacio son la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. No se podrían percibir dos eventos simultáneos o sucesivos si el supuesto del espacio y del tiempo no sirviera de fundamento. Por otra parte, el espacio y el tiempo son lógicamente anteriores a los eventos que en ellos ocurren; y por último no es posible imaginar más que espacios y tiempos que forman parte de un solo espacio y un tiempo unidimensional. "El principio general es que todos los fenómenos están, en cuanto a su existencia, sujetos *a priori* a reglas que determinan sus relaciones entre ellos en un tiempo."⁶⁸ Para que dos cosas puedan considerarse sucesivas o simultáneas hace falta algo permanente frente a lo que lo simultáneo o sucesivo sea un modo de existir. El tiempo es lo que permanece unidimensional e infinito, en el sentido de que todo tiempo concreto es una limitación de un único tiempo, y también en el sentido de que hay un orden del tiempo en el que ocurren las experiencias como sucesivas y regulares, así como las experiencias simultáneas aunque diferentes. Por ello puede decirse que como determinación trascendental, el tiempo determina la naturaleza; pero a su vez, el tiempo está determinado por la construcción de los axiomas de la naturaleza. Esta reciprocidad entre el proceso de constitución de la objetividad del objeto y la emergencia de nuevas determinaciones del tiempo, explica por qué el argumento crítico sistemáticamente reprime la descripción fenomenológica que estas determinaciones podrían suscitar.⁶⁹

Kant distingue entre una sucesión subjetiva de eventos, para la que la orientación es arbitraria, y una orientación necesaria de las relaciones causales entre objetos de la experiencia. Independientemente

durée(Dauer) désigne. Quel quelque chose persiste en changeant, voilà ce que signifie durer. L'identité qui en résulte n'est donc plus une identité logique, mais précisément celle d'une totalité temporelle." Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 46.

⁶⁵"L'abîme qui sépare le souvenir et la conscience rétentive est comblé à la faveur de l'enchevêtrement de leurs intentions, sans que soit abolie la différence entre re-production et rétention." Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 57.

⁶⁶Ricoeur(1985), *Temps et récit*, Tome III, éditions du Seuil, Paris 1985, p. 62. Husserl lo expresa diciendo: "El tiempo es rígido y sin embargo pasa. En el flujo de tiempo, en el descenso continuo al pasado, se constituye un tiempo que no pasa, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Este es el problema" Citado por Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 61.

⁶⁷"J'entends montrer que Kant ne peut, de son côté, construire les présuppositions concernant un temps qui n'apparaît jamais comme tel, sans emprunter à une phénoménologie implicite du temps, qui n'est jamais articulée comme telle, parce que le mode transcendantal de la réflexion l'occulte. Ricoeur(1985), *op.cit.* p.68.

⁶⁸Kant, *Estética trascendental*, citado por Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 76.

⁶⁹Ricoeur(1985), *op.cit.* p.80.

de los nuevos problemas planteados por la física y de la crisis de la causalidad, Ricoeur considera que el argumento trascendental no permite la distinción entre pasado, presente y futuro y una sucesión de instantes. Se trata del mismo problema mencionado al confrontar el pensamiento de San Agustín y Aristóteles. La irreductibilidad del presente a un instante cualquiera evidencia también la irreductibilidad del pasado y del futuro al principio del orden proporcionado por la regularidad causal. Igualmente, una cosa es la simultaneidad entre dos instantes cualquiera fundada sobre la acción recíproca del principio kantiano de la reciprocidad; y otra la contemporaneidad de dos o más cursos de experiencia creados por la reciprocidad del orden existencial según la modalidad de vivir juntos.⁷⁰

Según Ricoeur, la prueba de que una perspectiva crítica y una fenomenológica del tiempo no pueden más que ocultarse mutuamente se encuentra en dos temas importantes: 1) El que trata la paradoja de la autoafectación del sujeto por su propios actos. Si el sentido interno no representa ninguna intuición del sujeto en sí, sino que nos representamos a nosotros mismos a la conciencia del modo en que aparecemos, de la manera en que somos afectados por nuestros actos; entonces aparecemos ante nosotros mismos como objetos empíricos al igual que los objetos exteriores resultan de la afectación por las cosas en sí incognoscibles. Pero en ese caso, no se explica cómo es posible comportarse pasivamente frente a uno mismo. 2) El tema que Kant titula la refutación al idealismo donde se trata la conciencia de la existencia de cosas fuera de mí.

La oposición entre Husserl y Kant es la oposición entre un tiempo en el que el presente separa el pasado y el futuro y un tiempo que no deja marca en el presente porque es el tiempo de la naturaleza. Se trata de la misma oposición entre San Agustín y Aristóteles: Cada uno reenvía al otro, pero con la característica paradójica de un préstamo mutuo. Por una parte no se puede entrar a la problemática husserliana sin descartar la problemática kantiana. Sin embargo, no es posible articular la fenomenología del tiempo sin préstamos del tiempo objetivo, el cual es un tiempo kantiano. Por otra parte, no se entra a la problemática kantiana más que a condición de abstenerse de todo recurso a algún sentido interno que reintroduciría una ontología del alma, que la distinción entre fenómeno y cosa en sí ha descartado. Pero las determinaciones por las que el tiempo se distingue de una simple magnitud no se sostienen más que por una fenomenología implícita.⁷¹

Aunque la relación entre Aristóteles y Kant es menos evidente que la que existe entre Agustín y Husserl, hay que recordar que la objetividad del objeto, de la cual el sujeto trascendental es el garante, es una naturaleza donde la física es la ciencia empírica por excelencia. ¿Pero al vincular el tiempo a una ontología que depende de la naturaleza, Kant no se prohíbe explorar otras propiedades de la temporalidad diferentes a las que requieren sus axiomas newtonianos?

Se podría esperar que las aporías acerca del tiempo en el pensamiento de los filósofos de la antigüedad y de Husserl y Kant serían disueltas por la forma en que plantea Heidegger el problema. En Ser y tiempo la oposición tiempo físico y tiempo psíquico desaparece, ni puede haber una oposición entre naturaleza y *Dasein*, porque el mundo es un existencial de la estructura en todo caso ya siempre unitaria del ser en el mundo (*Dasein*), cuyo último horizonte de sentido es el tiempo.

⁷⁰Ricoeur(1985), op.cit. p. 81

⁷¹Ricoeur(1985), op.cit. p. 87.

de los nuevos problemas planteados por la física y de la crisis de la causalidad, Ricoeur considera que el argumento trascendental no permite la distinción entre pasado, presente y futuro y una sucesión de instantes. Se trata del mismo problema mencionado al confrontar el pensamiento de San Agustín y Aristóteles. La irreductibilidad del presente a un instante cualquiera evidencia también la irreductibilidad del pasado y del futuro al principio del orden proporcionado por la regularidad causal. Igualmente, una cosa es la simultaneidad entre dos instantes cualquiera fundada sobre la acción recíproca del principio kantiano de la reciprocidad; y otra la contemporaneidad de dos o más cursos de experiencia creados por la reciprocidad del orden existencial según la modalidad de vivir juntos.⁷⁰

Según Ricoeur, la prueba de que una perspectiva crítica y una fenomenológica del tiempo no pueden más que ocultarse mutuamente se encuentra en dos temas importantes: 1) El que trata la paradoja de la autoafectación del sujeto por su propios actos. Si el sentido interno no representa ninguna intuición del sujeto en sí, sino que nos representamos a nosotros mismos a la conciencia del modo en que aparecemos, de la manera en que somos afectados por nuestros actos; entonces aparecemos ante nosotros mismos como objetos empíricos al igual que los objetos exteriores resultan de la afectación por las cosas en sí incognoscibles. Pero en ese caso, no se explica cómo es posible comportarse pasivamente frente a uno mismo. 2) El tema que Kant titula la refutación al idealismo donde se trata la conciencia de la existencia de cosas fuera de mí.

La oposición entre Husserl y Kant es la oposición entre un tiempo en el que el presente separa el pasado y el futuro y un tiempo que no deja marca en el presente porque es el tiempo de la naturaleza. Se trata de la misma oposición entre San Agustín y Aristóteles: Cada uno reenvía al otro, pero con la característica paradójica de un préstamo mutuo. Por una parte no se puede entrar a la problemática husserliana sin descartar la problemática kantiana. Sin embargo, no es posible articular la fenomenología del tiempo sin préstamos del tiempo objetivo, el cual es un tiempo kantiano. Por otra parte, no se entra a la problemática kantiana más que a condición de abstenerse de todo recurso a algún sentido interno que reintroduciría una ontología del alma, que la distinción entre fenómeno y cosa en sí ha descartado. Pero las determinaciones por las que el tiempo se distingue de una simple magnitud no se sostienen más que por una fenomenología implícita.⁷¹

Aunque la relación entre Aristóteles y Kant es menos evidente que la que existe entre Agustín y Husserl, hay que recordar que la objetividad del objeto, de la cual el sujeto trascendental es el garante, es una naturaleza donde la física es la ciencia empírica por excelencia. ¿Pero al vincular el tiempo a una ontología que depende de la naturaleza, Kant no se prohíbe explorar otras propiedades de la temporalidad diferentes a las que requieren sus axiomas newtonianos?

Se podría esperar que las aporías acerca del tiempo en el pensamiento de los filósofos de la antigüedad y de Husserl y Kant serían disueltas por la forma en que plantea Heidegger el problema. En *Ser y tiempo* la oposición tiempo físico y tiempo psíquico desaparece, ni puede haber una oposición entre naturaleza y *Dasein*, porque el mundo es un existencial de la estructura en todo caso ya siempre unitaria del ser en el mundo(*Dasein*), cuyo último horizonte de sentido es el tiempo.

⁷⁰Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 81

⁷¹Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 87.

Sin embargo, según Ricoeur, y en contra de la pretensión de Heidegger de derivar la historicidad y la intratemporalidad de la temporalidad radical, aparece una nueva dispersión de la noción de tiempo debido a la incommensurabilidad entre el tiempo mortal con el que se identifica la temporalidad en el análisis de la primera parte de Ser y tiempo; el tiempo histórico que la historiografía funda; y el tiempo cósmico al que la intra-temporalidad remite.⁷² Las tres formas de temporalidad están articuladas en Heidegger a partir del ser-para-la-muerte. Es la deducción de esta articulación la que Ricoeur cuestiona; el privilegio concedido al ser-para-la muerte y al ser-un-todo que estaría condicionado por el estoicismo de Heidegger.

El primer problema que observa Ricoeur se encuentra ya en el punto de partida de la reflexión acerca del tiempo. Heidegger parte de la cuestión de ser un todo, de ser integral. La idea del poder ser no exige esta clausura, al contrario parece sugerir una apertura. Pero Heidegger parte de una unidad articulada de los tres momentos del tiempo. San Agustín había planteado esa unidad a partir del presente, pero para Heidegger el presente es el menos apto para un análisis originario y auténtico debido a la propensión del ser-ahí de confundirse con las cosas dadas y manejables. Si la cuestión del tiempo es primeramente la cuestión de su integralidad estructural hay una relación coherente entre el poder-ser del *Dasein* que deja como opción el ser-hasta-el- fin y ser-para-la-muerte. Si la muerte es el fin del "estar en el mundo", morir constituye la totalidad del *Dasein*. El problema que encuentra Ricoeur en esta forma de abordar la problemática del tiempo es que se mezcla inmediatamente un problema existencial con uno existenciarlo. "La existencia quiere decir una potencialidad de ser - pero también una que sea auténtica"⁷³ Según Ricoeur hay más de una forma existencial de enfrentar la potencialidad de ser.

La originalidad de Heidegger consiste en deducir de la cura, del poder ser auténtico, el principio de la pluralización del tiempo en pasado, presente y futuro. El énfasis está puesto en el futuro desde el momento en que se trata de un proyecto de autenticidad frente al ser-para-la-muerte. Del futuro resulta el pasado como asunción auténtica de lo que se ha sido. El presente de la cotidianidad es el tiempo más inauténtico. El presente auténtico sería hacer presente la resolución frente a la muerte.

El tiempo histórico se deriva de la temporalidad orientada por el ser-para-la-muerte, por esta razón se centra en la asunción individual de las posibilidades heredadas, pero es difícil ver como este tema de la autenticidad puede equipararse a la amplitud del pasado histórico. Es por ello que no es seguro que pueda concederse una prioridad ontológica a la historicidad sobre la historiografía como lo pretende Heidegger. Según Ricoeur habría que concebir una relación en los dos sentidos.

La intra-temporalidad deriva de la historicidad y de la temporalidad radical, gracias a ella el *Dasein* existe entre las cosas como existe con otros, pero las características de la intra-temporalidad, del tiempo cotidiano (databilidad, fraccionamiento del tiempo, su carácter público), hacen posible el tiempo vulgar. El tiempo vulgar es el de la ciencia, de la medida precisa del tiempo mediante el reloj, es el tiempo concebido como una sucesión de horas puntuales y que se supone infinito. Este tiempo vulgar resulta del olvido del ser-para-la-muerte. Este es el punto cuestionado por Ricoeur, porque

⁷²Ricoeur(1985), op.cit. p. 99.

⁷³Heidegger, Ser y tiempo, citado por Ricoeur(1985), op.cit. p.98.

en el proceso de nivelación del tiempo desde la temporalidad orientada por el ser-para-la-muerte al tiempo vulgar se excluye la posibilidad de que simultáneamente se haya liberado un concepto autónomo de tiempo, el tiempo cósmico. Heidegger desconoce la complejidad de la teoría moderna acerca del tiempo físico que vuelve incluso ridículo el título de "tiempo vulgar", porque excluye esta posibilidad de un tiempo físico independiente de la temporalidad orientada por el ser-para-la-muerte. Para Heidegger el tiempo científico está vinculado al tiempo de la preocupación que da lugar al olvido de la estructura fundamental del *Dasein* de la que procede la intra-temporalidad. Ricoeur considera que el tiempo que es algo del movimiento (el tiempo que describe Aristóteles) es incompatible con el tiempo que es algo de nuestra preocupación y es también incompatible con el tiempo de la cura. Incluso la historicidad no sería comprensible sin esta oposición.⁷⁴

Ricoeur reconoce que las características del tiempo cotidiano hacen posible una especie de recubrimiento entre el tiempo existencial y el tiempo empírico. Es lo que ha dado lugar, por un lado a una contaminación, a un intercambio mutuo entre modos de discurso diferentes y por el otro a un contraste entre ellos. Se ha dado una contaminación entre el lenguaje acerca del tiempo humano y el de la geología, de la evolución, de las transformaciones galácticas, al extrapolar la noción de historia propia de la esfera humana a la esfera natural. Igualmente la noción de cambio propio de la evolución de las especies se ha extrapolado a la esfera humana. Esto ha dado lugar a que el tiempo humano parezca insignificante frente a la escala astronómica, siendo que es la fuente de toda significación. Sin pronunciarse acerca de la pluralidad de temporalidades, Ricoeur propone al menos la distinción entre un tiempo sin presente y un tiempo con presente.⁷⁵

Por otra parte, al cuestionar la nivelación de las tres formas temporales a través de una sucesiva reducción de la autenticidad, Ricoeur sugiere la posibilidad de una derivación inversa complementaria de la planteada por Heidegger. La historicidad también depende de la intra-temporalidad, así como la temporalidad radical de la historicidad. De este modo se pone en entredicho también la prioridad del futuro sobre el pasado y el presente y con ello se apunta a una vocación pluralizante de la fenomenología hermenéutica. Aquí es donde Ricoeur encuentra sugerida la tesis que anima su trabajo. "si la intra-temporalidad es el punto de contacto entre nuestra pasividad y el orden de las cosas, la historicidad no será el puente al interior mismo del campo fenomenológico, entre el ser-para-la-muerte y el tiempo del mundo?"⁷⁶

⁷⁴ "On ne comprend pas comment ni pourquoi l'historialité des choses de notre Souci s'affranchirait de celle du Souci lui-même, si le pôle monde de notre être-au-monde ne développait pas un temps lui-même polairement opposé au temps de notre Souci, et si la rivalité entre ces deux perspectives sur le temps, enracinées l'une dans la mondanéité du monde, l'autre dans le "là" de notre manière d'être-au-monde, n'engendrait pas l'aporie ultime de la question du temps par la pensée. Ricoeur(1985), op.cit. p. 133.

⁷⁵ Ricoeur(1985), op.cit. p. 136.

⁷⁶ "si l'intra-temporalité est le point de contact entre notre passivité et l'ordre des choses, l'historialité ne serait-elle pas le pont jeté, à l'intérieur même du champ phénoménologique, entre l'être-por-la-mort et le temps du monde? Ricoeur(1985), op.cit. p. 143.

6.2.3. Poética del tiempo

*Así explicó el gran sabio,
el primer profeta **Napuctun**
primer sacerdote solar, **ah kin**.
Así es la canción.
Sucedió que nació el mes,
allí donde no había despertado la tierra,
antiguamente.
Y empezó a caminar por sí mismo...
Y se explica que haya nacido
porque sucedió que **Oxlahun oc**,
el de los trece pies,
emparejó su pie.
Partieron del oriente.
Y se dijo el nombre del día,
allí donde no lo había antiguamente...
Así nació el mes y nació el nombre del día
y nacieron el cielo y la tierra,
la escalera del agua,
la tierra, las piedras y los árboles,
nacieron el mar y la tierra.
Chilam Balam de Chumayel⁷⁷*

La tesis que Ricoeur trata de demostrar es que la narración equivale a un puente entre el tiempo fenomenológico o el tiempo vivido y el tiempo cosmológico. Para presentar esta tesis es necesario considerar que la narración abarca dos tipos: la histórica y la de ficción.

a) Narración histórica

La historia representa un tercer tiempo, el tiempo propiamente histórico que hace posible una reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico. Esto ocurre mediante los recursos de la historiografía: el tiempo del calendario, la sucesión de generaciones, archivos, documentos, huellas.

La invención del calendario procede de un tiempo mítico, en el que el mito y el rito cumplían la función de mediación. Toma del tiempo físico las características de un continuo uniforme, infinito, lineal, segmentable a voluntad. Del tiempo psíquico toma la noción de presente que proporciona el modelo para el punto cero, el momento axial de un calendario que da lugar a las fechas antes y después del punto cero. Pero realmente representa una invención diferente de los andamios que le dieron origen, porque para el tiempo físico el punto cero es arbitrario, lo cual no es así para el

⁷⁷ Citado por Miguel León-Portilla, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, UNAM, México 1986, pp. 91-92.

calendario. Por otra parte, ese punto cero es también diferente del presente que requiere siempre un hablante.

Otra mediación tomada de la práctica histórica es la sucesión de generaciones. Las generaciones representan un andamio biológico, pero en la medida en que son entendidas en un sentido más cualitativo, representan una mediación entre el tiempo mortal y el tiempo público. El tiempo mortal se relaciona con la cadena de los agentes históricos en la que los vivos reemplazan a los muertos. De esta cadena deriva la noción de especie humana inmortal con una connotación ético-política.

El tiempo público se representa mediante las nociones de contemporáneos, asociados, predecesores y sucesores. Estas son nociones acuñadas por A. Schütz que logra una síntesis sugerente entre fenomenología y sociología. La distinción entre contemporáneos y asociados se basa en el tipo de relaciones anónimas en el primer caso y directas en el segundo. Los asociados son los que envejecen juntos, los contemporáneos viven en la misma época sin contraer relaciones más que a través de roles típicos. Con los predecesores y sucesores por definición no hay relaciones directas, sin embargo, la transición entre asociados por un lado y predecesores y sucesores por el otro, no es tajante. Existen formas de influencia directa, con los predecesores mediante las narraciones de los ancianos acerca de los que ya no existen, y con las generaciones futuras mediante la influencia en las generaciones más jóvenes.

El medio con el que cuenta la historiografía para cumplir con su pretensión a la verdad son los monumentos y documentos. La huella dejada en monumentos y documentos archivados son el testimonio del pasado. Si la historia es una narración verdadera, los documentos constituyen su último medio de prueba. Pero no hay un pasado como tal, son restos, huellas las que significan el pasado. Esta es la razón de toda la crítica a las fuentes históricas, pero estas críticas, so pena del suicidio de la historia, no pueden eliminar la noción de memoria colectiva, la cual no es ni un fragmento del tiempo estelar, ni una memoria personal ampliada a nivel comunitario. Lo más importante a considerar es que la historiografía proporciona el material a la historicidad y los operadores que emplea la historiografía representan un recubrimiento entre el tiempo existencial y el empírico. La huella en tanto que efecto del paso de los hombre y señal al mismo tiempo, es ese recubrimiento. Para que pueda ser remisión del pasado la huella implica una síntesis entre la marca y el hecho concluido, una interpretación.

Para dar cuenta de la peculiaridad de la referencia histórica Ricoeur usa la noción de representante. La historia es un representante del pasado, por ello el historiador se esfuerza en presentar la narración de los hechos tal como debieron haber ocurrido; tiene que hacer justicia al pasado; el historiador paga una deuda contraída con el pasado en representación de todos sus lectores.

El que hacer histórico incluye la prueba documental, la contrastación con modelos, pero sobre todo es una práctica analógica que no puede prescindir de la imaginación histórica, por ello puede decirse que la narración histórica es un discurso metafórico, su modo de referencia es del tipo ser-como. El lector es conducido hacia la clase de figura que asimila los eventos reseñados a una forma narrativa familiar en nuestra cultura. La retórica gobierna la descripción del campo histórico, como la lógica gobierna la argumentación con valor explicativo; porque es por figuración que el historiador

constituye virtualmente el sujeto de discurso. En este sentido la identificación del tipo de intriga proviene de la lógica, pero la visión de conjunto de los eventos que la historia, en tanto que sistema de signos se propone describir, proviene de la tropología.⁷⁸

b) Narración de ficción

A diferencia de la narración histórica, la narración ficticia no tiene que inscribirse en el mapa único del tiempo calendárico. Las experiencias temporales ficticias no son totalizables. Aunque la ficción hace referencia a datos históricos y lugares geográficos, dado que el narrador y sus héroes son ficticios, estas referencias están, por así decirlo, ficcionalizadas. Por ello las obras de ficción no comunican entre sí, ni con el tiempo histórico.

Debido a esta libertad, la ficción puede explorar posibilidades del tiempo fenomenológico que quedan inexploradas, inhibidas por la narración histórica precisamente por su necesidad de inscribirse en el tiempo cósmico. Las narraciones de ficción proporcionan variaciones al tema de la unificación del curso temporal; al tema de la eternidad en ciertas experiencias límite de extrema concentración de la temporalidad; y las modalidades de remitización del tiempo.⁷⁹

Ahora bien la narración no disuelve las aporías del tiempo fenomenológico, resolver poéticamente las aporías es librarlas de su efecto paralizante y volverlas productivas. Veamos como puede lograr esto la narración de ficción.

El equivalente a la realidad del pasado en el sentido de que la historia es su representante, es en la ficción su poder de revelador y transformador de la práctica cotidiana. Revelador en el sentido de que saca a la luz rasgos disimulados, pero con todo ya delineados en la praxis cotidiana. Aquí, descubrir e inventar no pueden distinguirse, por ello en este contexto, en vez de la noción de referencia Ricoeur prefiere emplear la noción de apropiación que expresa la confrontación de dos mundos: el mundo que despliega ante sí el texto y el mundo real en que vive el lector. Esta noción es complementaria a la de representante en historia y juntas dan lugar a lo que Ricoeur denomina refiguración. La refiguración es una operación que ocurre en la lectura, la narración configura y el lector refigura, por ello la narración tiene un lugar de mediación.

En este punto Ricoeur aporta una compleja y detallada teoría de la lectura sobre la que no me extenderé. Basta con tomar en cuenta que el autor de una obra literaria cuenta con diversos recursos para guiar o no guiar la lectura, pero la obra resulta de la interacción entre texto y lector. El texto

⁷⁸la rhétorique gouverne la description du champ historique, comme la logique gouverne l'argumentation à valeur explicative: "car c'est par figuration que l'historien constitue virtuellement le sujet du discours". (Aquí se cita a Hayden White, Tropics of Discourse, John Hopkins University Press, 1978 p. 106). En ce sens, l'identification du type d'intrigue relève de la logique, mais la visée de l'ensemble d'événements que l'histoire, en tant que système de signes, entreprend de décrire relève de la tropologie. Ricoeur (1985), op.cit. p. 223.

⁷⁹Ricoeur explora estas variaciones en la novela de Virginia Woolf, Mrs Dollaway, En la de Thomas Mann, La montaña mágica y en la de Marcel Proust, En busca del tiempo perdido. Paul Ricoeur (1984), Tiempo y narración II, Configuración del tiempo en el relato de ficción, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, También ha sido editado en Siglo XXI Editores. y Paul Ricoeur (1985), op.cit. pp 191-198.

nunca es acabado por lo que exige del lector un esfuerzo refigurativo, además de tener que encontrar un equilibrio entre cierta suspensión de la credulidad y un exceso de familiaridad. Finalmente la lectura representa una interrupción de la acción en la medida en que el lector se somete a las expectativas de irrealidad del mundo ficticio, pero en la medida en que consciente o inconscientemente el lector incorpora las enseñanzas de sus lecturas a su visión del mundo, la lectura es otra cosa que un lugar donde quedarse, es un medio para atravesar, es una provocación para actuar.

En el nivel colectivo esta tensión se traduce en una relación dialógica entre la obra y su público en una época y a lo largo del tiempo en una relación entre la historia literaria y los efectos de la literatura. La recepción de la obra opera una cierta mediación entre las expectativas del pasado y el horizonte de expectativas del presente. Pero esta historia de los efectos es una historia abierta, toda obra no es sólo una respuesta a preguntas anteriores sino una fuente de nuevas preguntas.⁸⁰ De igual modo puede plantearse el tema de los efectos en el plano sincrónico. Tanto en el plano histórico hay grandes obras como en una época hay obras fuertemente integradoras. Lo importante es considerar que el horizonte de expectativas de la obra de arte no coincide con el de la vida cotidiana, si la obra literaria puede crear una desviación estética es porque ya hay una desviación previa entre el conjunto de la vida literaria y la práctica cotidiana. La función de creación social de la literatura se ejerce precisamente en este punto de articulación entre las expectativas frente al arte y la literatura y las expectativas constitutivas de la experiencia cotidiana.⁸¹

A esta lógica de la respuesta hay que añadir otro punto polémico. Contrariamente a la idea común de que el placer es ignorante y mudo, Ricoeur le reconoce un poder de abrir un espacio de sentido en el que se desplegará finalmente la lógica de pregunta y de respuesta. El placer da a comprender; da a comprender mediante la *poiésis* (el hacer aparecer), la estética que libera al lector de lo cotidiano y la catarsis como clarificación. La catarsis no es sólo una clarificación afectiva sino también cognitiva, ejercida mediante un proceso de alegorización que es la réplica más cercana a la aprehensión analógica del pasado por la deuda con él. Incluso la proyección de un mundo ficticio es un proceso creador que puede no estar menos guiado por la conciencia de deuda que el trabajo de reconstrucción del pasado, porque atrás de las estrategias de persuasión del autor implicado hay una fuerza de convicción, la fuerza illocucionaria en el vocabulario de los actos de habla, que sostiene la visión del mundo del narrador.

c) Historia y ficción

Lo que interesa especialmente mostrar ahora es la estructura ontológica y epistemológica en virtud de la cual la historia y la ficción no concretizan su intencionalidad respectiva más que con la ayuda de la intencionalidad de la otra. La historia se sirve de la ficción para refigurar el tiempo y la ficción se sirve de la historia con el mismo fin. Esta concretización corresponde en la teoría narrativa, al fenómeno de ver como mediante el cual se caracterizó la referencia metafórica. No es difícil ver que

⁸⁰En este punto Ricoeur se distancia de Gadamer porque da un valor de verdad a la perennidad de las grandes obras, aunque toma de él la idea de las preguntas y respuestas.

⁸¹Esta misma tensión la ha expresado Ricoeur en el campo político mediante la oposición entre ideología y utopía. Paul Ricoeur (1986), *Ideología y Utopía*, Ed. Gedisa, España 1989.

los mismos operadores usados por la historiografía comportan ya un cierto nivel de simbolismo; pero sobre todo la escritura de la historia no se limita al conocimiento histórico, la historia imita en su estilo las formas recibidas de la tradición literaria. Este préstamo concierne a la imaginación histórica: aprendemos a ver como trágicos o como cómicos cierto encadenamiento de eventos. Lo extraordinario es que este entrelazamiento de ficción e historia no le impide a la última seguir su proyecto de representar al pasado, sino al contrario de cumplirlo cabalmente. Por esta razón se puede leer una obra histórica como una novela.

Pero Ricoeur da aún un paso más, con seguridad el paso mas importante desde el punto de vista ético y político. La ficcionalización de la historia tiene un lugar especial cuando se trata de la narración de eventos que hacen época, que refuerzan la conciencia de identidad de una comunidad determinada y de sus miembros. Estos hechos engendran sentimientos éticos de una intensidad considerable sea que se trate de conmemoraciones edificantes, sea que se trate de la acusación, la indignación, la compasión ante hechos horribles.

Se reconoce el beneficio de una historia sobria cuando se trata de los eventos reverenciados porque estos suelen tener la función de legitimar la dominación de los vencedores, aunque resulte imposible y poco deseable eliminar la admiración y la veneración de las obras históricas. Pero la emoción inversa sí que merece ser defendida, se trata del horror frente a los eventos que es necesario no olvidar jamás, porque ello constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas. (Prefiero decir la historia de las víctimas antes que la de los vencidos porque los vencidos son candidatos a la dominación que han fracasado.) La victimización es el reverso de la historia que ningún éxito de la Razón llega a legitimar y que más bien manifiesta el escándalo de toda teodicea de la historia.⁸² Ricoeur menciona en este punto Auschwitz, yo me voy a permitir citar a Fray Bartolomé de las Casas.

*Ya esta dicho que tienen los españoles de las Indias enseñados y amaestrados perros bravissimos y ferocissimos: para matar y despedaÇar los yndios: sepan todos los que son verdaderos cristianos y aun los que no lo son: si se oyo en el mundo tal obra: que para mantener los dichos perros: traen muchos yndios en cadenas por los caminos que andan: como si fuessen manadas de puercos: y matan dellos y tienen carniceria publica de carne humana: e dizense unos a otros, prestame un quarto de un vellaco dessos para dar de comer a mis perros hasta que yo mate otro: como si prestassen quartos de puerco, o de carnero.*⁸³

El papel de la imaginación en la memoria de lo horrible es un corolario del poder del horror y de la admiración de dirigirse a los eventos en los que importa la unicidad. Ricoeur considera que el horror como la admiración ejercen en la conciencia histórica una función específica de individuación. Estos hechos, en contraste con la individuación que ejerce el tiempo, de la que se hablará después, Ricoeur

⁸²L'horreur s'attache à des événements qu'il est nécessaire de ne jamais oublier. Elle constitue la motivation éthique ultime de l'histoire des victimes (Je préfère dire l'histoire des victimes, plutôt que celle des vaincus: car les vaincus sont, pour une part, des candidats à la domination qui ont échoué)... La victimisation est cet envers de l'histoire que nulle ruse de la Raison ne parvient à légitimer et qui plutôt manifeste le scandale de toute théodicée de l'histoire. Ricoeur (1985), op.cit. p. 273.

⁸³Fray Bartolomé de las Casas, Brevisima relación de la destrucción de las indias, Fontamara, p. 116.

los llama hechos únicamente únicos. Las otras formas de individuación son el resultado de un trabajo de explicación que reúne; el horror aísla haciendo incomparable, incomparablemente único.⁸⁴

No se trata de disociar la explicación y la individuación por el horror y la admiración en una historia de eventos aislados y un recuento puramente emocional. Se trata más bien de que cuanto más explicamos históricamente más nos indignamos y más intentamos comprender.

Por su parte la ficción imita de cierta manera la historia porque tiene que ser creíble. Por ello la voz narrativa habla de un cuasi-pasado que se distingue del pasado histórico porque la noción de probable que conviene a ambos, en el caso de la ficción se refiere a lo que pudo haber tenido lugar. Con ello se convierte en detector de posibles ocultamientos del pasado real.

De este entrecruzamiento entre historia y ficción surge lo que podría llamarse el tiempo humano. El retoño frágil de esta unión entre historia y ficción es la asignación a un individuo, a una comunidad, de una identidad específica que se podría llamar identidad narrativa en un sentido práctico, en el sentido de la pregunta ¿quién hace tal acción? ¿quién es el agente, el autor? Responder a la pregunta ¿quién? es contar la historia de una vida. La identidad, el soporte de la permanencia del nombre propio, es una identidad narrativa. ¿por qué?

6.2.4. Identidad narrativa

La identidad equivale a permanencia en el tiempo. Al hablar de nosotros mismos disponemos de dos modelos de permanencia: Uno el del carácter, que equivale al conjunto de disposiciones duraderas, costumbres adquiridas en una comunidad. El otro es el de la fidelidad a sí mismo, la palabra dada; equivale a lo que en Habermas es la elección acerca de quién quiero ser, la autenticidad. El primer modelo enfatiza la permanencia como continuidad casi física, el segundo el aspecto voluntario, consciente, Ricoeur lo llama *ipseidad*, sí mismo. La narración proporciona una identidad intermedia entre estos extremos.

La identidad narrativa equivale a un personaje. El personaje recibe su identidad de la trama. La trama no sólo reúne acontecimientos contingentes en una historia unitaria aunque esté llena de sorpresas y cambios de fortuna; más bien, porque la historia tiene una unidad, las acciones de los personajes no son acontecimientos que se insertan en el curso indefinido del mundo, sino acciones realizadas o sufridas por el personaje. A su vez los acontecimientos pueden ser narrados como historias que tienen una unidad porque las prácticas (jugar ajedrez o cultivar el campo), como acciones compuestas, obedecen a reglas constitutivas, su organización les confiere una cualidad prenarrativa.⁸⁵ Las respuestas a las preguntas ¿quién? ¿qué? ¿cómo? que designan la red conceptual de la acción, forman una cadena que no es otra que el encadenamiento del relato. Narrar es decir quién ha hecho qué, porqué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de

⁸⁴Ricoeur(1985), op.cit. p. 273

⁸⁵Paul Ricoeur(1990), Si mismo como otro, Siglo XXI, México 1996, p. 158.

vista.⁸⁶ Esto da lugar a una dialéctica interna al personaje. Por un lado, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro, pero también, esta totalidad está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando. La síntesis hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad, en cierto sentido retroactiva, de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino.⁸⁷

La identidad narrativa puede incluir el cambio, la mutabilidad en la cohesión de una vida. El sujeto aparece así constituido al mismo tiempo como lector y escritor de su propia vida. Esta historia de la propia vida no deja de ser refigurada por todas las historias verídicas y ficticias que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Además una vida examinada es en gran parte una vida purificada y clarificada por los efectos catárticos de las narraciones históricas y ficticias aportadas por nuestra cultura, se trata de una vida instruida por las obras de la cultura aplicadas a sí mismo. La identidad narrativa es aplicable igualmente a la identidad de un pueblo.

Pero la identidad narrativa no es una identidad estable, siempre es posible componer varias intrigas al sujeto de los mismos eventos, de igual manera es siempre posible construir sobre la propia vida intrigas diferentes e incluso opuestas. En este sentido la parte histórica de la narración sobre uno mismo jala del lado de una crónica sumisa, incluso a la verificación documental. En cambio el componente de ficción tira del lado de las variaciones imaginativas que desestabilizan la identidad narrativa.

En la medida en que la identidad narrativa se relaciona con la ficción, esta no sólo representa una experiencia de pensamiento en la que nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos, es también una propuesta ética. La estrategia de persuasión fomentada por el narrador se orienta a imponer al lector una nueva visión del mundo que no es nunca éticamente neutra. En este sentido la narración pertenece ya al campo ético en virtud de su pretensión a la adecuación ética. Queda al lector, convertido en agente, elegir entre las múltiples proposiciones de adecuación ética vehiculada por la lectura. Es aquí donde la identidad narrativa encuentra su límite.⁸⁸ Este es el punto donde se cruza el umbral entre acción éticamente neutra y acción responsable. Pero antes de tratar este punto central es necesario tratar aún un punto más acerca de la identidad narrativa.

6.2.5. Tiempo, identidad y diversidad de mediaciones culturales

Es claro que el estudio de Ricoeur describe las condiciones de una cultura letrada, en la que la lectura juega un papel muy importante. En otras culturas la mediación entre el tiempo cósmico y el psíquico se realiza mediante otras formas culturales: narración de cuentos, leyendas, representaciones de sombras, mitos, ritos, fiestas.

Al respecto es importante el estudio de Clifford Geertz "Persona, tiempo y conducta en Bali" que ya

⁸⁶Ricoeur(1990), op.cit. p. 146.

⁸⁷Ricoeur (1990), op.cit. p. 147.

⁸⁸Ricoeur(1985), op.cit. pp. 354-359.

he citado antes, sobre todo porque señala enfáticamente algo muy semejante a lo que plantea Ricoeur pero ejemplificado a partir de una cultura particularmente diferente a las que integran la tradición occidental:

"La estrecha e inmediata interdependencia entre las concepciones de la persona, el tiempo y de la conducta (...) es, según afirmo, un fenómeno general, aun cuando la forma particular balinesa de ese fenómeno sea peculiar en alto grado, por que dicha interdependencia es inherente a la manera en que está organizada la experiencia humana, es un efecto necesario de las condiciones en que se desarrolla la vida humana."⁸⁹

Geertz estudia en la cultura y sociedad Bali la forma en que se emplean los nombres, los términos de parentesco, títulos y otras formas de nombrar a las personas, dos tipos de calendarios y su uso y ciertas formas muy sobresalientes de comportamiento. Geertz utiliza, para el estudio de la concepción de persona en la cultura Bali, los conceptos de: asociados, contemporáneos, antecesores y sucesores tomados de A. Schutz y que Ricoeur también utiliza en su examen de la sucesión de generaciones. *El autor observa que las diferentes formas de dirigirse a las personas y de diferenciarlas de otras esta orientada a hacer desaparecer la diferencia entre asociados, predecesores y sucesores y favorecer la percepción de ellos como contemporáneos, al evitar en el trato entre las personas todo aquello que pudiera individualizarlas: como nombres propios, apodos y utilizando en cambio categorías estereotipadas, que abarcan a vivos, muertos y dioses. "De esta manera, los balineses hacen que se esfumen, aunque, desde luego no pueden borrarlas, tres de las fuentes más importantes del sentido de la temporalidad: aprehender a los semejantes (junto con ellos, pues, a uno mismo) como seres perpetuamente perecederos; darse cuenta de hasta qué punto las vidas ya completas de los muertos pasan sobre las vidas incompletas de los vivos; y apreciar el potencial impacto que pueden tener sobre los aún no nacidos acciones emprendidas ahora. (...) Al minimizar culturalmente estas experiencias- la de la fugacidad del presente que evoca nuestro trato con los asociados, la de determinar el pasado que evoca la contemplación de nuestros predecesores y la de la posibilidad de modelar el futuro que evoca el pensamiento de nuestros sucesores- en favor del sentido de una pura simultaneidad, sentido generado por el anónimo encuentro con sólo contemporáneos, los balineses crean aún una segunda paradoja. Vinculada con su concepción despersonalizante de la personalidad, hay una concepción destemporalizante (siempre desde nuestro punto de vista) del tiempo."*⁹⁰

Para precisar la concepción del tiempo el autor recurre al estudio de dos tipo de calendarios vinculados entre sí. Uno de ellos no tiene ninguna relación con la periodicidad astronómica, se trata de periodos de diferente duración que se repiten de manera que los días se nombran con los signos combinados de diferentes ciclos. Este calendario no tiene ningún punto cero por lo que no sirve para medir el tiempo. Con él se indican días festivos llamados "momentos" y días en que no ocurre nada u "hoyos" que se suceden sin que haya entre ellos intervalos constantes. Este es un calendario que sirve también para ubicar el momento propicio para todo tipo de actividades y para predecir el destino de los recién nacidos. Las fechas de nacimiento son inscripciones en este

⁸⁹Clifford Geertz(1973),"Persona, tiempo y conducta en Bali" en La interpretación de las culturas, Gedisa, España 1989, p. 336.

⁹⁰Geertz(1973), op.cit. p. 323.

calendario, del tipo "viernes 9", que no dicen nada acerca de la edad de la persona sino de su suerte. El calendario solar-lunar orienta las actividades agrícolas y está sobrepuesto al otro. Estos calendarios embotan el sentido de los días y años fugaces que se evaporan al atomizar el flujo del tiempo en partículas inmóviles, sin dimensión, inconexas.

A la forma despersonalizada de concebir la personalidad y a la forma inmóvil del tiempo corresponde un trato social ceremonializado. El atributo cultural más sobresaliente de Bali es su genio artístico. "Las elaboradas ceremonias de los templos, las grandilocuentes óperas, los ballet equilibrísticos y las representaciones de sombras; el discurso sinuoso y los gestos apoloéticos son cosas que corresponden a un todo. (...) Los actos sociales, todos los actos sociales, están primero y ante todo destinados a agradar, a agradar a los dioses, a agradar al público, a agradar a los demás y a uno mismo; pero agradar como agrada la belleza, no como agrada la virtud."⁹¹

Del contraste entre la obra de Ricoeur y el estudio de Geertz puede concluirse que: lo general es la confrontación entre tiempo cósmico y tiempo fenomenológico, que tiene que ser mediado con recursos culturales. La clase de mediación y la concepción de la persona están estrechamente vinculadas. La solución que cada cultura encuentra a este conflicto es diversa dando lugar a un tiempo vivido y una concepción de la persona peculiar para cada cultura.

Con esta aclaración estamos en condiciones de pasar del nivel en el que la pregunta por ¿quién hace? o ¿quién soy? tiene una connotación preética, del nivel de la adscripción y de la identidad, al nivel de la responsabilidad; el nivel ético y moral.

6.2.6. Relación entre ética y moral

La narración hace de mediación, no sólo entre el tiempo cósmico y el tiempo vivido, hace también de mediación entre la acción adscrita a un agente que puede y su imputación a un agente que debe. Esto es posible porque la narración se refiere a acciones compuestas, a prácticas (oficios, artes) configuradas de acuerdo a reglas constitutivas que le dan sentido. Es por ello que pueden ser evaluadas de acuerdo a criterios de excelencia. Por ello también el horizonte de una vida, la unidad narrativa de la vida, ese conjunto inestable de fabulación y experiencia viva⁹², puede ser evaluada de acuerdo a criterios éticos de la buena vida, así como las acciones en el relato no dejan de ser aprobadas y desaprobadas, y los agentes, alabados y censurados.⁹³ El relato imita la acción porque forma parte de la vida antes de exiliarse en la escritura.⁹⁴ Por eso, como hemos visto, la narración histórica o de ficción puede regresar al actuar de la vida cotidiana mediante la apropiación de la lectura.

⁹¹Geertz(1973), *op.cit.* p. 330.

⁹²Ricoeur(1990), *op.cit.* p. 164.

⁹³Ricoeur (1990), *op.cit.* p. 166.

⁹⁴Ricoeur (1990), *op.cit.* p. 166.

En el plano ético la unidad narrativa de la vida se convierte en primer lugar en estima de sí, en la convicción de actuar bien y juzgar bien. Según esta tesis el plano ético es más fundamental que el moral o deontológico, el plano del deber y la universalidad. Si bien, el objetivo ético (la vida buena con otros en instituciones justas) debería pasar por el tamiz de la norma moral, sería, sin embargo, legítimo el recurso a la ética ante los conflictos morales que detallaremos en su momento. La norma moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido incluiría a la moral.⁹⁵ Será necesario desarrollar un poco esta idea.

La convicción de juzgar bien y obrar bien como una aproximación momentánea y provisional del vivir bien, se basa en una interpretación que puede hacerse al menos plausible a los demás. Esta coordinación lingüística se basa en una asimetría y una reciprocidad. El que juzga y obra es un yo diferente de tu. Esta asimetría que ya hemos visto en la semántica, ocurre también en el obrar. Obrar es obrar con otros, por ello el hombre feliz necesita amigos, el actuar se traduce en solicitud por el otro. Pero sólo el que se estima, tiene una identidad, puede tener un otro distinto de sí, frente al que puede actuar con benevolencia y solicitud. Los agentes y los pacientes de una acción son reversibles, pero como personas insustituibles. Esta es la base de la reciprocidad de la amistad, que hace de tu y yo semejantes.⁹⁶

Por otra parte, porque hay una asimetría entre yo y tu, también el poder hacer y el poder juzgar tiene en sí la posibilidad de la violencia. Esta asimetría en la que se basa la alteridad está en la base de la acción y creo que queda oscurecida en la teoría de la acción comunicativa que enfatiza la coordinación.

El vivir en común y el poder en común no se agota en la relación cara a cara. Habrá muchos con los que sólo tendremos relaciones anónimas, como terceros. De este modo se pasa a la acción en su dimensión política. La forma más básica del plano político es el querer vivir juntos que obliga a la concertación y tiene su base en la ambición de perdurar.

"La acción, en su dimensión política, constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a la falta de eternidad, a cosas perecederas".⁹⁷

A partir del querer vivir juntos el objetivo ético se transforma en sentido de justicia como antídoto de la fragilidad propia del poder juntos, la dominación. Para el sentido de justicia la igualdad equivale a la solicitud por el otro en el plano de la relación cara a cara.

Lo justo tiene dos dimensiones: la vida buena con otros en instituciones justas por un lado; y la de la norma moral y la ley por otro. El punto importante aquí es aclarar qué clase de cambio implica el paso de la ética a la moral. Si se trata de una continuidad, la universalidad y la obligatoriedad de la norma moral se pone en peligro. Si se trata de una ruptura, la moral subsume a la ética y la alteridad de la persona como otro es la que puede destruirse.

⁹⁵Ricoeur(1990), *op.cit.* p. 175.

⁹⁶Ricoeur se apoya en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles para tratar este tema. Ricoeur(1990), *op.cit.* p. 176-202.

⁹⁷Ricoeur(1990), *op.cit.* p. 205.

La relación interna y al mismo tiempo conflictiva entre ética y moral que percibe Ricoeur, puede rastrearse en los tres niveles de la ética: la estima de sí; con otros; en instituciones justas.

En el primer nivel de la estima de sí, el autor hace una observación a la fundamentación de la norma moral de Kant, semejante a la que había hecho Habermas en Conocimiento e interés. La autonomía no es tan autónoma como quiere Kant, ya que no se explica de donde viene la inclinación por la razón. Se recordará que Habermas responde a esta dificultad con una tesis evolutiva basada en Freud primero y en la obras posteriores en Piaget. Lo interesante es que Ricoeur aborda este problema de modo tal que afecta también a la moral discursiva de Habermas, como veremos más adelante.

Según Ricoeur el problema estriba en el afán de Kant de purificar la razón de toda heterotomía, de purificar la razón del deseo. La autonomía es la respuesta a la inclinación al mal, la perversión de la estima de sí, el amor de sí, el egoísmo. Pero entonces habría que decir que porque hay el mal, el objetivo de la "vida buena" debe asumir la prueba de la obligación moral.⁹⁸ Esto coloca el tema del deber moral en el centro del problema ya tratado de la inescrutabilidad del bien y del mal y de la libertad, que expresan los mitos. Por otra parte, esto señala también la relación entre ética y moral. El imperativo kantiano podría traducirse en los siguientes términos: "Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que no sea lo que no debería ser, a saber, el mal"⁹⁹

La relación entre ética y moral se preserva también porque la alteridad no puede ser absorbida en la universalidad. La pluralidad de las personas, el momento de la persona como fin no debe desaparecer en la idea englobadora de la humanidad. La mediación entre persona como fin y humanidad como fin se expresa en la regla de oro "no quieras para otros lo que rechazarías para ti". Es porque entre yo y tu hay una asimetría que puede haber violencia o reciprocidad. Por ello, en un sentido primario, el deber de la norma universal es prohibición. Nos indigna la injusticia y es esta indignación la que mueve a procurar justicia.

El vínculo entre ética y moral puede atestiguararse también al constatar un sentido de justicia implícito en una teoría procedimental de justicia como la de Rawls. No me extenderé en este punto porque Habermas pretende, me parece con razón, haber evitado las objeciones a Rawls.

La relación entre ética y moral no sólo puede rastrearse en el momento de la fundamentación de la moral. Esta relación reaparece en el momento de la aplicación de la norma moral como medio para resolver los conflictos morales; como cura de la dimensión trágica de la moral.

Según Ricoeur, la moral discursiva de Habermas, a diferencia de la moral kantiana y la teoría de justicia de Rawls, evita el distanciamiento de la ética en el momento de la fundamentación. "Habermas no niega que sean los conflictos de la vida cotidiana los que suscitan la expectativa

⁹⁸Ricoeur(1990), op.cit. p. 231.

⁹⁹Ricoeur(1990), op.cit. p. 231.

normativa puesta en la lógica de la discusión práctica"¹⁰⁰, pero, en su afán de purificar a la moral discursiva de la convención, no hace justicia a la dimensión trágica, conflictiva de la aplicación de la norma moral.

Esta dimensión trágica de la moral aparece en los tres niveles que habíamos señalado para la ética, que ahora recorreremos en sentido inverso: nivel institucional; de la relación cara a cara; y finalmente de la identidad.

a) Conflicto a nivel institucional

La dimensión trágica en el nivel institucional aparece como conflicto entre norma moral y autolegislación. La autolegislación supuesta en la democracia no equivale a Estado racional. La justicia es un medio de control del poder en común frente a la dominación, pero supone una fuerte dosis de habilidad política y de consecuencias imprevisibles. Sobre democracia y autolegislación, Habermas tiene mucho más que decir que Ricoeur.¹⁰¹ He descrito sucintamente al principio la muy elaborada teoría de la democracia de Habermas, habrá que recordar ahora sus tesis centrales, porque el interés de este trabajo es contribuir a eliminar un núcleo dogmático, que Habermas mismo reconoce en su teoría. Se trata de la incapacidad de su teoría de la democracia para explicar, en forma constructiva, las relaciones entre sociedades liberales y aquellas integradas en base a una cultura política diferente. Entiendo por explicación constructiva de las relaciones pluriétnicas y pluriculturales, aquella que incluye la pluralidad étnica y cultural en el modelo ideal de democracia. Esto es lo que, según creo, falta en la teoría de la democracia de Habermas.

La política deliberativa de Habermas se basa en dos ideas centrales. Por un lado la legitimidad de las instituciones, desde el complejo administrativo; las instancias de deliberación partidaria; hasta las instituciones relativamente autónomas como universidades, institutos, etc., depende del dinamismo de la sociedad civil organizada de manera espontánea y autónoma, al modo de las asociaciones. Esta sociedad civil se apoya en el pluralismo de formas de vida, subculturas y creencias. La legitimidad de las instituciones centrales se pone a prueba sobre todo en periodos de crisis.

Por otra parte, esta sociedad civil no puede gobernar directamente y tiene que traducir sus demandas en influencia sobre las instituciones formales del Estado. Si los sistemas funcionales tanto políticos como económicos se desligan de esta base informal, perderían su legitimidad, fallarían como preservadores de la integración social y aparecerían los síntomas de la colonización del mundo de la vida. Ambitos cuya integración requiere de la comunicación (educación, salud, familia) empezarían a ser afectados por el empobrecimiento cultural, que genera la coordinación por medios sistémicos.

Ahora bien, Habermas considera que la sociedad civil, para poder cumplir con su función de control tiene que basarse en una cultura política liberal, en otro caso degenera en populismo, en

¹⁰⁰Ricoeur(1990), *op.cit.* p. 310

¹⁰¹Los escritos políticos de Ricoeur se encuentran principalmente en Ricoeur(1991), *From Text to Action, Essays in Hermeneutics, II*, *op.cit.* Los primeros escritos recopilados en Ricoeur(1955), *Historia y verdad*, *op.cit.*

movimientos sociales manipulados por líderes desvinculados de su base.

¿No será que esta es la consecuencia de pretender construir la sociedad civil a partir de asociaciones diferentes en su contenido programático, en sus objetivos, aspiraciones, pero iguales en cuanto a su estructura organizativa? ¿No será el populismo la consecuencia de la bien conocida injusticia en la que se incurre al tratar de manera igual a los que son diferentes?

Los pueblos, sujetos de movimientos étnicos y autonómicos no son asociaciones, son pueblos con una tradición cultural que cambia, a veces de manera muy acelerada, pero la permanencia o cambio no siempre es traducible y defendible según el modelo de la razón discursiva.

Si se concibiera la comunicación a nivel de la sociedad civil basada en intercambios más cercanos a la praxis de la convivencia, pueblos autónomos con una cultura política diferente bien podrían aportar, con su existencia misma y las contradicciones que genera su carácter de diferentes en muchos ámbitos de la vida social (jurídico, educativos, de salud etc.), a la regeneración y enriquecimiento del mundo de la vida que es la base del dinamismo de la sociedad civil. Máxime si se toma en cuenta que la proliferación de los movimientos étnicos, como movimientos en defensa de la identidad, son el resultado de la globalización económica y de la expansión de sistemas deslinguistizados a ámbitos de la vida en los que se afecta la reproducción de la identidad que se realiza en el medio lingüístico y simbólico de la cultura.¹⁰²

b) Conflicto a nivel de la relación cara a cara

Ricoeur observa también conflictos entre el respeto a la norma y la consideración que merecen las personas en situaciones concretas. El ejemplifica esto con temas bien conocidos como la eutanasia, el aborto, los experimentos médicos. Habermas trata estos conflictos mediante la distinción entre fundamentación y aplicación de la norma, ambos momentos tienen que ser abordados por medios discursivos. Me parece que en este punto la noción de Ricoeur de juicio moral en situación y el momento de aplicación de la norma de Habermas coinciden básicamente.

c) Conflicto a nivel de la formación de la identidad

Hay también un conflicto entre moral como norma universal y tradición o convención, dramatizado por la disputa contextualismo vs. universalismo. Este conflicto exige, según Ricoeur, poner a la norma en contexto, lo que hace de la norma formal una convicción.

La argumentación es un juego de lenguaje que " en forma codificada, incluso institucionalizada, no es más que un segmento abstracto en un proceso de lenguaje que despliega un gran número de juegos de lenguaje que tienen también una relación con la opción ética en los casos de perplejidad; se recurre, por ejemplo, a relatos, a historias de vida, que suscitan, según los casos, la admiración incluso la veneración, o la repugnancia, incluso la repulsión, o más simplemente la curiosidad por experiencias de pensamiento en las que se exploran, según el modo de la ficción, géneros de vida inéditos. Estos juegos de lenguaje constituyen otras tantas prácticas de comunicación en las que los

¹⁰² Sobre este tema vale la pena leer a Ernest Geller(1983), Naciones y nacionalismo, Alianza Editorial, Madrid 1988.

humanos aprenden lo que significa querer vivir en común, y eso, antes de cualquier formalización argumentadora."¹⁰³

Según Ricoeur la argumentación aseguraría que en el conflicto de las tradiciones se llegara a "convicciones bien sopesadas". El ejemplifica esto mediante la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, lo cual es especialmente favorable al tema que estoy tratando. Aunque la firma de la Declaración por casi todos los países, justifica la hipótesis de que está basada en valores universales, no puede dejarse de reconocer que es producto de una historia singular, en grandes líneas, la de las democracias occidentales. En la medida en que los valores producidos en esta historia no son compartidos por otras culturas, la acusación de etnocentrismo no puede evitarse más que a medida que una historia aún por venir de diálogo entre culturas confirme su verdadero tenor moral. Por ello habría que asumir la siguiente paradoja: por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. Esta discusión resulta inútil si cada parte acreedora no admite que otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas exóticas.¹⁰⁴

Me parece que este diálogo que pudiera asegurar la validez de las normas que consideramos universales, se ubica en un plano más cercano a la acción como intercambio que en el lingüístico de la comunicación. Por ello habrá que tener en cuenta no las condiciones ideales de una comunicación irrestricta, como en Habermas, sino las condiciones que hacen posible un intercambio cultural libre de dominación. Pero esto nos sitúa, no en el ámbito de la coordinación, sino en el del poder hacer, en el de la asimetría, del conflicto, en la dimensión paradójica de la identidad colectiva y del tiempo en el que ocurren las acciones humanas.

Según creo, la incapacidad de la razón discursiva para contextualizarse, armonizar con la convicción, se debe a que ya en el momento de la fundamentación se había alejado de un suelo histórico real. Si bien la razón discursiva no supone un fundamento absoluto sino un proceso de aprendizaje, a este proceso le falta el conflicto entre tiempo lineal y tiempo vivido.

Recordemos que Habermas sostiene que la coacción del mejor argumento recibe su fuerza de la relación que existe entre el lenguaje de fundamentación adecuado al problema y una evolución filogenética y ontogenética de la conciencia moral que puede continuarse mediante la argumentación. La adecuación de los sistemas de lenguaje y de los sistemas conceptuales sólo podríamos ponerlos directamente en relación con la validez de los enunciados formados con ellos si las evoluciones cognitivas, que subyacen en cada caso a la "adecuación", se hubieran efectuado conscientemente en forma de procesos de aprendizaje discursivos, es decir, en el medio de la argumentación. A juicio de Habermas, tenemos que suponer ya siempre cumplida esta exigencia cuando nos plegamos a la fuerza de convicción de un argumento, es decir, cuando nos dejamos motivar racionalmente.¹⁰⁵ Me parece que esta suposición no resulta verosímil cuando se toma en

¹⁰³Ricoeur(1990), op.cit. p. 317.

¹⁰⁴Ricoeur(1990), op.cit. pp. 318-319.

¹⁰⁵Habermas(1972), op.cit. pp. 144- 150.

cuenta el proceso de formación de la identidad descrita por Ricoeur. Claro que podría argumentarse que la refiguración continua de una identidad coherente es un evento que tiene que ver con el contenido intelectual y no con etapas estructurales. Estas se refieren al desarrollo de determinadas capacidades para adquirir saberes prácticos. Así es como hay que entender las etapas de Piaget o los estadios de la conciencia moral de Kohlberg. La evolución filogenética y ontogenética de la que habla Habermas es una evolución de este último tipo. Parece que hacer narraciones coherentes sobre la propia vida y adquirir la capacidad de juzgar moralmente podrían ser dos asuntos independientes; y hasta cierto punto lo son.

Muchos autores han señalado que nuestra capacidad de actuar moralmente tiene que ver con nuestra pertenencia a una tradición cultural, la originalidad y la importancia de la obra de Ricoeur consiste en haber vinculado el reconocimiento de este hecho con el conflicto entre tiempo cósmico y tiempo vivido a que inevitablemente nos enfrentamos. Esta es una explicación estructural que nos permite reflexionar acerca de la concepción temporal que supone la teoría discursiva. Es fácil ver que está calcada del tiempo cósmico. La teoría evolutiva de Piaget opera con conceptos basados en la biología y Piaget mismo consideraba a su teoría como una extensión de determinadas características biológicas fundamentales. Igualmente la teoría del sí mismo de Mead que Habermas desarrolla y completa, se remonta hasta el lenguaje subhumano. A estas teorías evolutivas engarza Habermas una teoría del discurso, de manera que la evolución pueda continuar sin fin.

Desde el punto de vista de un tiempo físico, la pregunta ¿por qué actuar moralmente? no puede responderse, lo único que se puede decir es que no hay razones para actuar de otro modo. Pero desde el punto de vista existencial este no es en absoluto un problema secundario. ¿Pero puede adquirirse una capacidad sin que se reciba al mismo tiempo un sentido de su valor? Habermas no desconoce este problema, la constante referencia a cierta socialización y a instituciones adecuadas lo atestiguan¹⁰⁶. Pero si hay una relación de complementariedad entre la formación de la identidad narrativa y el desarrollo de la capacidad de juicio moral entonces la fuerza que da validez a estos juicios no proviene de la argumentación en sí misma.

Los predicados bueno y obligatorio se aplican primero a las acciones hechas y por hacer, pero finalmente remiten también a un agente. Según Habermas a la razón ética corresponde la fuerza de voluntad para realizarse en forma auténtica y a la razón moral una voluntad autónoma del sujeto capaz de juzgar moralmente. Se trata de una voluntad purificada de toda identidad configurada narrativamente.

De acuerdo con Ricoeur, las nociones adecuadas para expresar la voluntad que corresponde a una identidad ética y moral son: la responsabilidad orientada al futuro que implica que se asuman las consecuencias incluso no deseadas de los actos. La responsabilidad tiene también una cara vuelta al pasado, en el sentido de deuda, que implica que asumamos un pasado que nos afecta sin que sea enteramente obra nuestra. Por último, el reconocimiento del otro que se refleja en el movimiento

¹⁰⁶En *Erläuterungen zur Diskursethik*, Surkamp, Frankfurt 1991, p. 184, Habermas responde a una observación en este sentido de Tylor diciendo que: este no es un problema trivial pero la experiencia de la socialización puede aportar más que cualquier argumento.

que lleva de la estima de sí, hacia la solicitud, y a esta hacia la justicia.¹⁰⁷

Por eso me parece que la fuerza que da validez al juicio ético y moral; a la elección acerca de una buena vida y de la norma obligatoria se construye sobre una base triple: Primero se basa en un proceso de aprendizaje en común. El aprendizaje en común es una noción más amplia que la argumentación porque abarca todas las formas de comunicación humana. Con esta noción se integra la idea de validez de Habermas y la de reconocimiento del otro de Ricoeur. Pero la idea de aprendizaje en común tiene que complementarse con la noción de deuda con el pasado y con la de una responsabilidad con el futuro. De esta forma la base de validez del juicio ético y moral se construye sobre una unidad del tiempo que es narración sin conclusión y poder de actuar en común sin dominación. Para justificar más esta tesis que explicitaré al final habrá que retomar las reflexiones de Ricoeur acerca de la unidad del tiempo.

Al reflexionar acerca de las aporías del tiempo, además de la contradicción entre tiempo cósmico y tiempo fenomenológico, aquellas aparecían también como imposibilidad de pensar sin contradicción la unidad del tiempo en sus tres formas: pasado presente y futuro. Ricoeur observa que la narración histórica y de ficción contribuye a hacer productivo también este tipo de aporías en relación al tiempo, sin embargo, en este caso los límites de la narración para proporcionar una unidad del tiempo son mayores.

6.2.7. La unidad del tiempo

Aquí es donde hay que retomar el punto fuerte de la teoría evolutiva de Habermas. Si la razón no puede ya apoyarse en teorías sustantivas, ni en una filosofía trascendental pura, es inevitable un pronunciamiento acerca de en qué sentido la modernidad alberga un proyecto ético y político que pudiera considerarse racional más allá de su individualidad histórica.

Voy a tratar de demostrar, con el apoyo de los dos últimos capítulos de Tiempo y narración de Ricoeur, que no es un proceso estructural de aprendizaje ocurrido en el pasado lo que fundamenta la universalidad de la razón práctica; esta es un proyecto que recibe del pasado una idea de justicia que pretende ser universal, y el marco institucional y político que hace posible implementar las condiciones para que esa pretensión sea desempañada. Pero se trata de una razón que nace endeudada por la violencia que le dio origen. Es en medio de este juego entre la esperanza y la deuda que la razón puede ser plural y hacer realmente frente (no como algo externo a la razón, sino como inherente a ella) la forma por excelencia del mal en la modernidad que desde Marx a Adorno, Luckas y Weber se llamó alienación, cosificación, razón instrumental o pérdida de sentido, que Habermas llama colonización del mundo de la vida y Ricoeur crisis del presente. Estas no son más que diferentes modos de nombrar a una razón que se basta a sí misma y por ello se convierte en destino más que en libertad.

¹⁰⁷ Ricoeur (1990), op.cit. pp. 325-327.

Empezaré por presentar sucintamente las tesis de Ricoeur acerca de la unidad del tiempo. El inicia reflexionando acerca de las dificultades que enfrenta la totalización del tiempo en un eterno presente tal como aparece en las obras de Hegel. Lo que ya no puede hacerse es igualar a un eterno presente la capacidad del presente de retener el pasado conocido y de anticipar el futuro delimitado por las tendencias del pasado. La realización de la libertad ya no puede ser tenida por la intriga de todas las intrigas. Frente a esta idea el romanticismo ha insistido en la diferencia y se ha revelado contra el desarrollo por etapas (Stufengang). Renunciar a Hegel es reconocer la finitud de la filosofía, lo que equivale a reconocer que todo pensamiento pensante tiene presupuestos que no gobierna.¹⁰⁸

Pero si la historia no puede ser una mediación total, sí que puede pensarse como una mediación abierta. Para ello Ricoeur considera que hay que invertir el orden de los problemas y partir de una historia a hacer, de un proyecto y encontrar en él la dialéctica del pasado y el futuro en su intercambio en el presente.

Se trata de un futuro y su pasado que pertenecen a la categoría del hacer más que del conocer. Por otra parte el futuro y el pasado no son categorías simétricas. El futuro Ricoeur lo caracteriza como horizonte de expectativas que abarca la esperanza y el temor, el deseo y la voluntad, el cuidado, el cálculo racional y la curiosidad, en fin, todas las manifestaciones privadas o colectivas orientadas al futuro.¹⁰⁹

El pasado representa el espacio de experiencia que proporciona al presente, en el doble sentido de ser afectado por el pasado y pasado recibido como posibilidad. El espacio de experiencia nunca puede determinar un horizonte de expectativas. Las dos categorías son asimétricas porque mientras que el horizonte de expectativas se abre, se expande desde el presente al futuro, el espacio de experiencia del pasado se reúne en el presente.¹¹⁰

Según Ricoeur, estas categorías operan como trascendentes para la reflexión acerca del tiempo histórico. Permiten abordar los cambios en la comprensión del tiempo ocurridos en la modernidad y los que caracterizan la época actual.¹¹¹ Desde luego, estas categorías son el producto de ideas y transformaciones semánticas ocurridas como resultado de la Ilustración. Estas transformaciones dieron origen al término de historia como singular colectivo. Ya no se trata de una historia concreta que es al mismo tiempo historia efectiva y historia narrada. Tampoco es la suma de las diversas historias concretas narradas como historia universal, se trata más bien de la historia de la humanidad o de la especie. El paso de la suma de historias particulares a una historia como singular colectivo representa una transformación en la comprensión del tiempo cuyo paradigma es la filosofía de la Ilustración. Esta filosofía se caracterizaba por ver en la modernidad una novedad sin precedente, la

¹⁰⁸Ricoeur(1985), *op.cit.* pp. 296-298.

¹⁰⁹Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 302.

¹¹⁰Ricoeur toma los conceptos de horizonte de expectativa y espacio de experiencia de Reinhart Koselleck. Ricoeur(1985), *op.cit.* p. 301.

¹¹¹Aunque Ricoeur no aborda este tema en *Tiempo y narración*, si se toma en cuenta su introducción a *Las culturas y el tiempo* (1975), *op.cit.*, creo que puede concluirse que estos trascendentes, frente a concepciones del tiempo ahistóricas, representarían las categorías más generales que pudieran ser contrastadas con esas otras concepciones del tiempo. Mediante ese contraste podrían evidenciarse las diferencias y las dificultades para la interpretación de esas culturas.

creencia en la aceleración del progreso en el futuro y en la capacidad de hacer la historia de la especie humana.

Estos tópicos ya no son creíbles para nosotros. Ya no confiamos ni en la idea del origen, ni en el progreso y menos aún en la posibilidad de hacer la historia. Como ya se señaló al hablar de la teoría de la acción, los proyectos de los actores y lo que realmente ocurre no coinciden nunca. Por otra parte, no es cierto que el establecimiento de una sociedad civil y un Estado de derecho sea la esperanza única, ni siquiera la principal de la mayor parte de la humanidad.¹¹² Pero sobre todo cuando se concibe la humanidad con la capacidad de autoproducirse se olvidan, no sólo los efectos no deseados, sino el hecho de que la acción no se produce más que en circunstancias que ella no ha engendrado; que hemos sido condicionados por la historia y nos condicionamos por la historia que hacemos.

Aún así las categorías de horizonte de expectativas y espacio de experiencia son consideradas categorías metahistóricas en el sentido de que permiten pensar las variaciones en la temporalización de la historia. Permiten explicar la disolución de la idea de progreso como resultado de un distanciamiento cada vez mayor entre el pasado superado por la novedad de la nueva era y un futuro que se aleja a medida que se vuelve más irrealizable. De este modo la tensión entre horizonte de expectativas y espacio de experiencia se rompe y queda un presente en crisis.

Pero la capacidad explicativa de las categorías mencionadas no es suficiente para justificar su carácter metahistórico; es necesario considerar sus implicaciones éticas y políticas. Su descripción es inseparable de una prescripción.¹¹³ Se trata para Ricoeur de restituir a la actualidad la unidad y espesor temporal propio del tiempo histórico. La alternativa a la crisis de la actualidad sería concebir un futuro realizable, que en la modernidad tiene que ser una esperanza para la humanidad entera; un horizonte de expectativas capaz de orientar la acción en el presente, a partir de un reconocimiento de nuestro vínculo con el pasado como espacio de experiencia en el doble sentido mencionado arriba. Esto implica abandonar la idea de un pasado cerrado, reabrirlo, revivir sus potencialidades incumplidas, impedidas, incluso masacradas.¹¹⁴

Ser afectado por el pasado reúne una aparente antinomia entre la recepción de un pasado como memoria continua y una reconstrucción del pasado histórico en la que prevalecen los cortes, rupturas, crisis, eventos de pensamiento, en fin, la discontinuidad como lo muestra la obra de Foucault. Según Ricoeur, la alternativa a una conciencia soberana, transparente a sí misma y dueña del sentido, es la receptividad a la eficiencia de la historia. Una historia viviente, continua y abierta, sólo puede añadir una acción política vigorosa a la memoria de las potencialidades olvidadas o acalladas del pasado.¹¹⁵ Explicitar esta noción de receptividad a la eficiencia de la historia es principalmente explicar la noción de tradición. Esta tiene tres sentidos diferentes:

a) La tradicionalidad es el resultado de la dialéctica entre el pasado al que estamos sometidos, del

¹¹²Ricoeur(1985), op.cit. p. 308.

¹¹³Ricoeur (1985), op.cit. p. 311.

¹¹⁴Ricoeur(1985) , op.cit. p. 313.

¹¹⁵Ricoeur(1985), op.cit. p. 318.

que somos víctima y la recepción del pasado que construimos. De este modo la distancia que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una transmisión generadora de sentido.

b) Las tradiciones en plural se refiere al contenido de sentido. Las tradiciones en tanto que portadoras de sentido son las cosas dichas que sólo pueden interrogarnos y respondernos en la medida en que les interrogamos y les respondemos.

c) La tradición en tanto instancia de legitimidad, designa la pretensión a la verdad (el tener por verdadero de toda tradición). Es cierto, como lo explica Gadamer, que para comprender es necesario tomar en serio la pretensión de verdad de toda tradición, que el prejuicio es la condición de un juicio y que ninguna verdad es posible al margen de un orden de sentido previo. Pero al pasar del tema de las tradiciones al de la tradición, se trata de un problema de legitimidad y la finitud del juicio no puede convertirse a su vez en un argumento legitimante. El hecho de que no pueda evitarse la tradición no la hace legítima.

En este punto Ricoeur trata de evitar, tanto cierta apología de la tradición en Gadamer como el formalismo de la razón comunicativa de Habermas. La propuesta es considerar la pretensión de verdad de las tradiciones por una presunción de verdad, mientras no se haga valer una razón más fuerte, esto es un argumento mejor. De este modo se habría echado un puente sobre el abismo entre la ineluctable finitud de toda comprensión y la absoluta validez de la idea de razón comunicativa.¹¹⁶ Con ello Ricoeur pretende haber proporcionado sangre y huesos al planteamiento excesivamente formal de Habermas.

Sobre este punto volveré enseguida. Me parece que Ricoeur se encuentra atrapado entre la alternativa de Gadamer de dar un valor de verdad a la tradición- y con ello desconocer la crítica ideológica- y la de Habermas, que elabora un instrumento crítico que concede poco espacio a la tradición, y con ello es objeto de la crítica de Gadamer al metodologismo, al no reconocer que también la razón comunicativa es el producto de una tradición. Pero antes habrá que concluir el argumento de Ricoeur.

De acuerdo con su interpretación, como se recordará, ser afectado por el pasado ocurre desde un horizonte de expectativas, lo cual permite, por un lado, abrir el pasado a posibilidades olvidadas, potencialidades abortadas y tentativas reprimidas. Por otra parte, el potencial de sentido así liberado de las tradiciones puede proporcionar sangre y huesos a nuestras expectativas, gracias a ese juego entre un pasado inscrito en un tiempo cósmico y fenomenológico en contradicción, historia verdadera y ficticia; la deuda con el pasado y el obrar del presente.

Es en el presente que el espacio de experiencia se reúne y puede distenderse o retrotraerse. La categoría clave del presente es la de iniciativa que permite a Ricoeur ubicar el presente más en el campo del actuar y sufrir que en el cognoscitivo del ver. A la noción de iniciativa se vincula la de mi poder y las circunstancias que impiden mi poder. Además, la iniciativa pertenece a un agente. La intervención de un agente da lugar a una acción intencional que como tal es diferente de los acontecimientos que se observan, pero se inscribe en el curso de los acontecimientos. Finalmente la

¹¹⁶Ricoeur (1985), *op.cit.* p. 329.

acción es acción significativa, está vinculada al lenguaje y al supuesto de que tengo por verdadero lo que digo, que transportado al terreno de la acción equivale a la responsabilidad ética.

"Estas son las fases atravesadas mediante el análisis general de la iniciativa: por el "yo puedo", la iniciativa marca mi poder; por el "yo hago", es mi acto; por la intervención, se inscribe mi acto en el curso de las cosas haciendo coincidir el presente vivido con el instante cualquiera; por la promesa mantenida, da al presente la fuerza de perdurar, en fin, de durar. Por último, la iniciativa sugiere una significación ética que anuncia la caracterización más específicamente política y cosmopolita del presente histórico."¹¹⁷

Pero ¿cómo se ubica la iniciativa que equivale al presente histórico, entre el horizonte de expectativas y el ser afectado por el pasado?

El presente histórico transforma el instante que divide al pasado del futuro en un presente solidario de la inminencia de un futuro próximo y del recuerdo de un pasado reciente. A ello contribuye el tiempo del calendario; el momento axial forma el modelo de todo presente. La sucesión de generaciones, la noción de envejecer juntos constituye la base del espacio común de experiencia. Pero a este vivir en común hay que añadir el momento ético y político: evitar la crisis del presente, resultado de un horizonte de expectativas que se refugia en el utopismo y una tradición convertida en depósito muerto.

Esta propuesta se apoya en una noción vital tomada de Nietzsche, "la fuerza del presente". Es en relación de la fuerza del presente que se tiene el derecho de juzgar, de interpretar el pasado. De esta fuerza procede la fuerza de refigurar el pasado, de transformar lo que es conocido por todos en una verdad totalmente nueva; y de esta fuerza procede también el impulso de la esperanza.

La unidad de la historia queda de este modo planteada primero como una mediación imperfecta, en contra de la pretensión de una totalización de la historia permeable a la luz del concepto y recapitulada en el eterno presente del saber absoluto.

Queda, en segundo lugar, ubicada en el ámbito práctico y dialógico de una historia en común, en contra de las interpretaciones monológicas de los análisis fenomenológicos.

En tercer lugar, el horizonte de expectativas, aunque corresponde al *ser ante sí* de Heidegger, no se encierra en el ser para la muerte, sino que esta proyección está abierta al futuro de las comunidades históricas y de la humanidad entera.

¿Pero puede la narración representar una mediación adecuada a la pluralidad de las dimensiones temporales? Ricoeur hace énfasis aquí en la noción misma de humanidad asociada a la noción de

¹¹⁷ "par le "je peux", l'initiative marque ma puissance; par le "je fais", elle devient mon acte; par l'intervention, elle inscrit mon acte dans le cours des choses, faisant ainsi coïncider le présent vif avec l'instant quelconque; par la promesse tenue, elle donne au présent la force de persévérer, bref, de durer. Par ce dernier trait, l'initiative revêt une signification éthique qui annonce la caractérisation plus spécifiquement politique et cosmopolitique du présent historique" Ricoeur (1985), *op.cit.* p. 336.

historia como un singular colectivo. Esta noción es una idea límite y directriz al mismo tiempo. La noción de humanidad como noción límite de una comprensión temporal histórica, comporta un deber ético y político de hacer que la tensión entre horizonte de expectativas y espacio de experiencia no se rompa. Para evitarlo, Ricoeur propone transformar la imaginación utópica en expectativas concretas y liberar la herencia recibida del pasado de su esclerosis. Ello supone que las ideas de humanidad y de historia única sean percibidas como ya actuantes en la práctica de la comunicación anterior y contemporánea, para que puedan guiar la acción del presente.

Ahora bien, la narración no da cuenta cabalmente de la noción de humanidad y de historia como singular colectivo por dos razones: Primero la narración y la identidad narrativa que hace posible, remiten a historias concretas de individuos y comunidades. Por otra parte, aunque las expectativas futuras pueden presentarse como narraciones de un futuro anticipado, la noción de horizonte de expectativa tiene un sentido más amplio que una narración acerca del futuro.¹¹⁸

6.2.8. La inescrutabilidad del tiempo

Finalmente estamos de nuevo ante los límites de la filosofía. Se trata de los límites del discurso especulativo para pensar el tiempo.

El tiempo pertenece a los constituyentes siempre ya supuestos en el trabajo de constitución. El tiempo como el mal escapan a la voluntad de dominio, porque el pensamiento no puede dominar el sentido.¹¹⁹ Por ello las reflexiones filosóficas acerca del tiempo o bien recurren al mito y a la metáfora, o bien resultan mudas en algún punto. Ricoeur recurre aquí al lenguaje acerca del tiempo que remite a la mitología griega. En ella se concibe el tiempo como un círculo, círculo que en Aristóteles aparece en la idea de estar en el tiempo. Igualmente la noción de eternidad y de idea límite procede de la mitología hebraica expresada en la Biblia.

La narración de ficción tiene la posibilidad de explorar otras posibilidades de concebir el tiempo en sus límites, tiene la posibilidad de explorar nuevas formas de rebasar el tiempo por la eternidad. También la ficción puede adoptar los ritmos y las formas del mito. Más allá del discurso narrativo otras formas de discurso (épico, dramático, lírico) pueden representar variaciones acerca del tiempo. Pero la poética de la narración representa frente a la aporética del tiempo una constelación significativa y no una cadena forzosa que pudiera llevar a deducir de la identidad narrativa, la unidad de la historia y de ésta los límites de la narración. Sin embargo, a la inversa, los límites de la narración no permiten concluir en contra de la unidad de la historia humana; a su vez la unidad de la historia en los límites de su validez, requiere la búsqueda de la identidad narrativa por parte del individuo y de la comunidad.¹²⁰ Esta afirmación, con la que Ricoeur concluye el último tomo de Tiempo y narración previene tanto contra un apresurado universalismo, como contra un relativismo radical. La noción de humanidad tiene que preservarse sin afectar la identidad narrativa de cada comunidad concreta.

¹¹⁸Ricoeur(1985), op.cit. p. 374.

¹¹⁹Ricoeur(1985), op.cit. p. 375.

¹²⁰Ricoeur(1985), op.cit. p. 391-392.

7. EL PROYECTO ETICO-POLITICO DE HABERMAS Y RICOEUR; UNA PROPUESTA DE INTEGRACION

"Comencé con una pregunta ingenua de la palabra tzotzil para delito, mulil, y terminé con una cosmología en la cual los delitos se relacionaban con creencias muy abstractas acerca de la brujería y del poder político."

Jane F. Collier, El derecho Zinacanteco

Me parece que hay una coincidencia en cuanto al proyecto ético y político de Habermas y Ricoeur. Ambos pensadores consideran a la modernidad un proyecto inacabado que habría que proteger, para empezar, de su propensión a los excesos totalizadores. Ricoeur, combate a Hegel; Habermas en cambio tiene un enemigo actual y actuante, los medios sistémicos de integración social.

Por otra parte, los dos pensadores buscan el apoyo de la razón en contra del irracionalismo postmoderno. Se trata de una razón kantiana dialogizada con los recursos de lo que Richard Rorty llamó "el giro lingüístico"; los resultados de la filosofía analítica anglosajona.

He señalado que Ricoeur se encuentra atrapado entre el reconocimiento de lo que llama estar afectado por el pasado y la razón discursiva construida a partir de una pragmática del lenguaje que se pretende universal y que no parece estar afectada por el pasado. La reconstrucción habermasiana de su génesis, no hace justicia a la diversidad de tradiciones. Pensar la razón discursiva como resultado de un aprendizaje de la humanidad, es saltar directamente a la humanidad como singular colectivo sin pasar por la historia universal. De este modo se incurre, no sólo en una abstracción, una humanidad sin sangre ni huesos, sino sobre todo, se da lugar a una nueva forma de dominación en nombre de la razón discursiva. Se está incurriendo en lo que Habermas quiere evitar: resolver en forma teórica algo que tienen que abordar los afectados mismo; el sentido del aprendizaje humano. De las reflexiones acerca del tiempo y de la naturaleza del sujeto debe concluirse que tampoco el sentido del aprendizaje es algo dado; ello es también objeto de aprendizaje. Si no existe un metadiscurso mediante el cual definir lo que debe valer por aprendizaje para toda forma de comunicación humana, entonces el aprendizaje es algo que está supuesto por la idea de razón procedimental pero que no puede describirse como un todo.

Ahora es el momento de dar respuesta a las preguntas que dejamos pendientes ¿cómo debemos interpretar la mediación de la acción racional por la argumentación? ¿Qué relación tiene esta mediación con la narración? Tomando en cuenta las reflexiones del capítulo anterior, considero que la argumentación es una mediación cultural muy peculiar que logra coordinar la acción en base a, no una, sino tres ficciones:

La comunidad ideal de comunicación es un supuesto operante en la coordinación racional de la acción, pero exige una actitud hipotética, exige la suspensión de la adscripción de la acción a

un agente de manera que pueda quedar suspendida también la oposición yo-tu a favor de la coordinación, al dejar valer sólo la fuerza del mejor argumento.

Borra también la paradoja de la persona que es al mismo tiempo un objeto en el mundo y el borde del mundo, al concebirla únicamente como sujeto autónomo y no como paciente. Por último, borra la dimensión fenomenológica del tiempo, el tiempo vivido a favor de un tiempo continuo.

Como hemos visto, nuestra comprensión ética no se construye a partir de un lenguaje tan alejado de la experiencia y la práctica cotidiana; se alimenta de los símbolos, mitos, poemas, narraciones históricas y de ficción legados por la tradición cultural que dan sentido y unidad a nuestra existencia temporal; valor al pasado y proyección al futuro, como individuos y como comunidad. Se alimenta de la capacidad de enseñar de la metáfora a través de su doble estructura y mediante la clarificación que proporciona el placer provocado por la obra poética. Se alimenta de la apropiación del significado de la acción misma como acción que implica ya siempre valoraciones. La acción está ya siempre simbólicamente mediada y los actores se apropian de esta red simbólica de la acción por medios simbólicos que abarcan también el lenguaje extralingüístico. Porque las acciones son ya simbólicas, pueden enseñar por sí mismas y podemos aprender a actuar éticamente mediante el ejemplo. En resumen: como se ha expuesto a partir de las reflexiones acerca de la metáfora y de la narración, el lenguaje simbólico, poético, mítico, así como la acción ética misma, comportan la posibilidad de aprendizaje, de desarrollo de nuestro sentido ético.

La acción comunicativa orientada al entendimiento también posibilita el aprendizaje acerca de nuestra comprensión ética, pero por medios reflexivos, mediante una discurso conceptual. Es necesario recordar aquí el contraste que Ricoeur percibe entre el lenguaje metafórico y el conceptual. La metáfora remite a un dinamismo del lenguaje inseparable de la tensión entre lo mismo y lo diferente; dinamismo que hemos rastreado también en la relación entre narración histórica y de ficción. El dinamismo de la metáfora viene de su capacidad de operar en un campo de referencia familiar y otro nuevo al mismo tiempo. Desde el punto de vista conceptual la metáfora representa un esbozo semántico impreciso. El discurso conceptual puede liberarse del juego de la doble sistematicidad de la metáfora al inscribir el esbozo semántico en un horizonte de comprensión disponible y dominable conceptualmente; pero con ello se reprime también el dinamismo metafórico.

Igualmente es posible contrastar el lenguaje conceptual y el lenguaje simbólico. Este último obtiene su dinamismo de su capacidad de resignificación infinita. Pero el lenguaje simbólico apela a nuestra capacidad directa de respuesta. Para tematizar las transformaciones del lenguaje simbólico es necesario recurrir a un discurso de segundo grado. Los mitos son ya símbolos de segundo grado porque combinan la metáfora, el símbolo y la narración; lo mismo puede decirse de las obras de ficción y de la poesía. Pero estos discursos no permiten una tematización precisa, para ello hay que recurrir al discurso conceptual. En resumen: Si se pretende abordar reflexivamente los procesos de aprendizaje mediatizados por un lenguaje simbólico, por las redes simbólicas de la acción misma, al igual que los aprendizajes mediados por el discurso

mítico y poético que recurren principalmente a símbolos y metáforas, esto tiene que realizarse mediante un discurso diferente, mediante un discurso conceptual.

Aquí voy a recurrir a la diferencia establecida por Wittgenstein entre decir y mostrar¹. Adquirimos la comprensión ética necesaria para actuar de acuerdo al orden de lo bueno, lo deseable o lo reproable; lo elevado o lo grosero; lo elegante o lo burdo, en el trato público con los demás. Estos valores nada tienen que ver con procesos mentales, los adquirimos en gran medida a través de un lenguaje simbólico, mediante el ejemplo, las experiencias compartidas, las narraciones míticas, literarias, en la participación de rituales civiles y religiosos. El desarrollo de las competencias para la actuación ética no puede ser tematizado más que mediante un lenguaje de segundo grado, reflexivo, conceptual; pero sí que puede ser mostrado mediante contraste, ejemplificación, experiencias ejemplares, sin recurrir necesariamente a un lenguaje semejante al filosófico o jurídico.

En base a estas consideraciones, una sospecha no del todo infundada rodea la idea de una progresiva dependencia del desarrollo de las competencias requeridas en la actuación orientada a una vida buena, de los discursos de justificación ética y moral. Si llegáramos a adquirir la capacidad para actuar éticamente en un mundo de la vida cada vez más “racionalizado”, posiblemente ello comportaría una pérdida en las variadas competencias que confluyen en la acción éticamente responsable, respetuosa y solícita. La dificultad estriba en que acerca de esta sospecha no puede decirse nada más, sólo conocemos, con el apoyo de los resultados de la hermenéutica, que se trata de una sospecha razonable. Con la descripción del modo de operar del lenguaje retórico y simbólico y del papel de la narración frente a las aporías del tiempo, esta sospecha adquiere algunos asideros. Pero el contenido de esta posible pérdida sólo puede mostrarse mediante el contraste con otras *formas de vida*. La precisión del lenguaje conceptual, que es su virtud, posiblemente represente también una limitación frente a formas de comunicación más ambiguas y por ello también más dinámicas. El incremento de la reflexividad de segundo, tercer y hasta cuarto nivel en el lenguaje, represente quizás una pérdida de flexibilidad, de sensibilidad y de refinamiento para el empleo de lenguajes ambiguos y creativos y con ello una pérdida de sensibilidad y creatividad en nuestras competencias para actuar éticamente; para actuar con base a un respeto de sí, una solicitud con el otro y una responsabilidad frente al colectivo. Quizás lo que se gana en precisión se pierde en creatividad.

Esta sospecha no desconoce las virtudes de un discurso que remite a la argumentación, pero sí duda acerca del indiscutible progreso que representaría la “racionalización del mundo de la

¹Ludwig Wittgenstein utiliza esta distinción en el Tractatus para expresar la imposibilidad de decir acerca del sentido del mundo, porque si el mundo es la totalidad de los hechos, el sentido de esa totalidad no forma parte del mundo y por lo tanto no se puede decir nada acerca de él. Por ello no podría haber proposiciones acerca de la ética que supondría un sentido del mundo en su totalidad. Ver parágrafos 6.4 a 7.

Si se toma en cuenta la obra posterior al Tractatus, en la que el lenguaje es concebido de modo más amplio, lo que se dice en este libro bien puede considerarse una descripción de las reglas que rigen cierto juego de lenguaje, el de la ciencia. Por eso quizás no sea hacer demasiada violencia a Wittgenstein si la distinción entre decir y mostrar se aplica a la distinción entre lo que puede decirse mediante un lenguaje reflexivo, conceptual, y lo que puede mostrarse con otros recursos simbólicos.

vida” como la entiende Habermas, en tanto se concibe esta clase de racionalización como progreso en sí mismo. Habermas se refiere a este problema al decir que el discurso moral no puede juzgar acerca de la felicidad, de la bondad de una forma de vida en su conjunto. Para él este tema pertenece a los discursos “clínicos” que se realizan desde el horizonte de una tradición concreta, pertenece a los discursos éticos. Lo que aquí se pretende mostrar es que incluso los discursos éticos pudieran ser limitados para decir acerca del bien, de la felicidad y de una forma de vida lograda.

Sin embargo, es necesario un desarrollo de la acción comunicativa orientada al entendimiento, un desarrollo de la argumentación en la práctica cotidiana de los juicios acerca de quienes somos y queremos ser y de lo que debe hacerse desde el punto de vista del discurso ético, para que un discurso acerca de lo universalmente justo, un discurso moral desde el punto de vista de todos los afectados, sea posible. Sin una socialización que propicia la autonomía, y sin la práctica cotidiana de la argumentación, falta la base cultural para que un principio moral pueda ser cuestionado; faltan las condiciones para que la pretensión de validez del discurso moral pueda ser desempeñado.

Esta es una contradicción que no puede resolverse mientras se permanece en la oposición lenguaje poético y simbólico frente al conceptual. No es posible elegir entre estas opciones porque no hay un metalenguaje que justifique la elección. Por eso me parece que habría que entender el aprendizaje en general, el aprendizaje de la humanidad, ese aprendizaje que permite suponer una razón universal atrás de las razones y motivos concretos para actuar, como un aprendizaje que ocurre sin que pueda ser descrito en su conjunto. Lo que si es posible es ir detectando aquello que impide o limita el aprendizaje y aquello que lo favorece. Se trata también de un proceso: del proceso de aprender a aprender y de aprender acerca del sentido del aprendizaje. Este es un proceso en el que no todas las tradiciones culturales participan de la misma manera. En el marco de la filosofía dicho proceso sólo puede plantearse sobre la base de un tiempo histórico y un lenguaje conceptual. Por eso habría que trasladar la base de validez de la argumentación al terreno de una historia real por la que podamos ser afectados y de la que somos responsables, frente a la que tenemos una deuda, en vez de la historia ficticia de la racionalización del mundo de la vida en que se apoya la “razón discursiva” como la concibe Habermas.

En las sociedades modernas la fuerza del mejor argumento remite efectivamente a una historia, a la historia de la Ilustración.² Se trata de la que narra las luchas contra el dogmatismo, el surgimiento del derecho moderno, los hechos horribles que dieron origen a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y de la que narra los eventos revolucionarios que precedieron a las constituciones de las sociedades democráticas. Es esta historia la que justifica el que, ante problemas de justicia, consideremos únicamente legítimo el dejarnos guiar por

²Valdría la pena completar esta historia con una del campo semántico de las palabras: razón, alma y humano y sus intersecciones. Posiblemente una historia así podría explicar el extraño vínculo de la noción de razón no únicamente con un proceso de ilustración, sino también con clasificaciones racistas. Así los mestizos de algunas regiones de México (Costa de Guerrero, Veracruz) se consideran gente de razón, los negros son considerados de media razón y los indios no se aceptan como gente de razón.

razones y no por intuiciones, símbolos o mitos. Claro que una vez que hemos decidido recurrir a argumentos para justificar las acciones, el supuesto de la comunidad ideal de comunicación es inevitable. Pero si no hubiéramos decidido dejarnos guiar por razones, no tendríamos que suponer nada, nos dejaríamos guiar y nada más.³ El que no parezca adecuado a los problemas de justicia el "dejarse guiar nada más", sino que debamos recurrir a la validez de los argumentos, tiene que ver con la historia del conocimiento y de la ciencia, de las instituciones jurídicas y políticas; con el surgimiento del capitalismo y el derecho privado, que Habermas y Weber describen. Lo que no me parece convincente es retrotraer esta historia hasta el surgimiento del lenguaje en los homínidos, como lo hace Habermas.

Los problemas que origina la fundamentación de la razón discursiva frente a otras culturas pueden evitarse al concebir la argumentación como un *juego de lenguaje* que se usa en la práctica científica, filosófica y jurídica. A partir de esta práctica se extiende por analogía a muchos ámbitos cotidianos. La validez que concedemos a los argumentos en general, procede de la que otorgamos a las instituciones científicas y jurídicas y estas a su vez remiten a una historia, la historia en la que nos reconocemos como modernos.

El discurso moral, el discurso conceptual acerca de la justicia, es un discurso que conviene a la fundamentación jurídica. Ello no implica que el discurso moral sea equivalente al discurso legal. Como lo señala Habermas, el discurso legal recurre al discurso moral sólo en última instancia. Más frecuentemente se trata de un discurso ético y estratégico porque el sistema legal tiene que recoger la tradición normativa y ajustarse a las posibilidades institucionales, las leyes tienen que ser operativas dentro de las posibilidades limitadas de las instituciones jurídicas. Pero la precisión y la abstracción del discurso moral anticipa la abstracción y manejabilidad de las leyes. Según la descripción histórica de Weber y Habermas, el discurso moral tiene su origen en la fundamentación de los dogmas religiosos; posteriormente este discurso se desarrolla dando origen al derecho moderno. Se trata de un discurso que no sólo exige el nivel postmetafísico de la comprensión moral según Kohlberg⁴, exige también competencias discursivas poco comunes, incluso en una sociedad moderna. La argumentación moral es realmente una práctica bastante especializada. La competencia para la argumentación coherente y desinteresada la adquieren juristas, científicos, filósofos y teólogos. Sin embargo, puede decirse que en la vida cotidiana de las sociedades modernas, la argumentación es una práctica accesible a la mayoría, aunque en forma mucho más limitada de lo que supone una comunidad ideal de comunicación.⁵

³ Este tema ha sido tratado por Ch. Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass, 1989. Habermas comenta este problema y reconoce que no se trata de uno trivial. Independientemente de la debilidad moral, la disposición a ver algo desde el punto de vista moral, depende de que se perciba la dimensión moral y se la tome en serio. Pero esto, dice Habermas, no es función del filósofo, sobre esto puede informar mejor que ningún argumento la experiencia obtenida en la socialización de lo que es consideración, ayuda solidaria y lealtad. Habermas (1991), op.cit. pp. 184-185.

⁴ Como se señaló en el capítulo 2, Habermas adopta la psicología evolutiva de Kohlberg para explicar el proceso de racionalización del mundo de la vida.

⁵ La habilidad para la argumentación se adquiere también en la formación escolar. Estoy dejando de lado deliberadamente el discurso científico para no complicar el argumento.

Si tomamos en consideración las reflexiones anteriores acerca del modo en que se adquieren las competencias necesarias para actuar éticamente y con un sentido de justicia, debemos concluir que este puede ser un proceso independiente de la adquisición de la habilidad discursiva para iniciar y proseguir una argumentación racional, se refiera ésta a problemas técnicos, éticos o morales. Los discursos de tipo reflexivo regidos por las reglas de la argumentación corresponden a un *juego de lenguaje* y a una *forma de vida* que no coincide con el actuar con un sentido ético y de justicia en general. El progreso en cuanto a formas de convivencia guiados por una orientación de solicitud por el otro y de responsabilidad colectiva y la “racionalización del mundo de la vida” podrían muy bien ser procesos independientes e incluso divergentes. Pero la validez de las normas morales no es comprensible si estas no se conciben como sancionando un progreso de la razón práctica en general. Aunque las normas se refieren a aspectos altamente abstractos, si pretenden ser universalmente válidas, no pueden estar en oposición con las competencias prácticas que rigen nuestras acciones cotidianas; al menos no de manera sistemática. Podrían oponerse esporádicamente y entonces deberían dar origen a nuevos procesos de argumentación.

Este conflicto puede explicarse si se concibe la validez universal vinculada a las normas morales, no como resultado de un proceso de racionalización del mundo de la vida, sino relacionada con las características de un *juego de lenguaje* específico orientado a normar la acción ciudadana y a legitimar instituciones que esperamos proporcionen el marco de seguridad y de integración social adecuado para un progreso cultural y económico en general, un progreso tanto de la ciencia, como del arte, de la religión y de la educación de los individuos. Las normas morales proporcionan una marco de acción ciudadana sin el cual no creemos posible el desarrollo de todo aquello que esperamos pueda alimentar la riqueza de nuestra tradición cultural y las posibilidades de felicidad. En resumen, la validez de las normas morales está en relación con su capacidad de normar la acción, en el sentido restringido del término, y de legitimar instituciones jurídicas y políticas, las instituciones jurídicas y políticas de un régimen democrático. Estas instituciones en su largo proceso de formación han incidido en las formas de comunicación y coordinación de la acción en las relaciones cotidianas y su funcionamiento depende ahora de una racionalización del mundo de la vida. Esto quiere decir que los criterios de validez normativos tienen como origen y como límite la historia de las sociedades democráticas; claro que esta historia puede rastrearse hasta un pasado muy lejano.⁶

Al trasladar el origen de la validez de los actos de habla normativos, de una historia de formación del lenguaje a una historia de formación del sistema institucional, junto con las competencias morales que este sistema exige de los ciudadanos, no hay necesidad de abandonar ninguna de las tesis centrales de la pragmática de Habermas. La única diferencia consiste en que la universalidad de los criterios de validez adquiere un carácter hipotético.

⁶Me parece que con este modo de concebir la relación entre ética y moral no me alejo de la relación que establece Ricoeur, se trata únicamente de presentar el tema de manera que sea posible una integración menos problemática con el proyecto democrático de Habermas.

Mientras estos criterios se refieran únicamente a algunas instituciones de las tradiciones que convergen en la modernidad occidental, son relativos. La ventaja de este giro es que el sistema institucional en su conjunto, puede ser enjuiciado desde el punto de vista de su capacidad para propiciar el desarrollo de la cultura en general. De este modo no sólo puede cuestionarse la expansión de medios deslingüistizados como el dinero y la administración (lo que hace Habermas), sino también la represión de formas de comunicación diferentes a la mediada por un lenguaje conceptual. Pero este giro en cuanto a la fundamentación de los criterios de validez deja pendiente el problema de la universalidad que abordaremos ahora.

De acuerdo con Habermas diremos que la argumentación supone la comunidad ideal de comunicación, pero ésta no es sólo un supuesto necesario a cierta práctica lingüística, es también un supuesto operante, por ello tiene una capacidad crítica. Lo contrario de la comunidad ideal de comunicación es una distorsión sistemática de la comunicación. En Conocimiento e interés esta noción era equivalente a ideología. La idea de la crítica a la distorsión sistemática de la comunicación no ha sido abandonada por Habermas⁷. Un motivo central en Teoría de la acción comunicativa era precisar que clase de problema a criticar debía reemplazar a las nociones de cosificación y alienación, prisioneras de la filosofía de la conciencia. Se trata de los posibles efectos de los sistemas económico y administrativo sobre la cultura, sobre el mundo de la vida que tiene que reproducirse con medios lingüísticos.

Esto quiere decir que la noción de "comunidad ideal de comunicación" comporta también un proyecto. Habermas ha rechazado posibles confusiones de la noción de comunidad ideal de comunicación con una utopía, en este sentido se orienta su crítica a Apel.⁸ Ricoeur siempre ha interpretado esa noción de Habermas como proyecto o utopía en el buen sentido; como no sólo un supuesto necesario para la acción comunicativa orientada al entendimiento, sino como una imagen creativa. Habermas quiere evitar un idealismo moral y con ello se inclina a un realismo que se sostiene en teorías dudosas, y sobre todo hace inútiles y absurdos los esfuerzos de otras culturas por encontrar su propio modo de contribuir en la configuración de la historia humana. En la medida en que se esfuerza por fundamentar más objetivamente la acción comunicativa orientada al entendimiento, su teoría da lugar a una distorsión sistemática de la comunicación. Por esto, más bien habría que recuperar el aspecto de proyecto de la comunidad ideal de comunicación. Se trata de un proyecto ilustrado, el proyecto de una sociedad democrática que se apoya en la ciencia y la tecnología. Este proyecto es, como dirá Habermas, un proyecto inconcluso.

Posiblemente en contra de lo que considera el autor, lo que Habermas describe en Factizität und Geltung como democracia participativa; la democracia legítima que se construye sobre la base del principio discursivo; no es una situación real que encontremos operando en ningún país, es un proyecto futuro, lo suficientemente cercano a las condiciones reales de algunas

⁷Ver al respecto: "Jürgen Habermas: moralidad, sociedad y ética (Entrevista con Torben Hviid Nielsen)". En Jürgen Habermas, Moralidad, Ética y política, Propuestas y críticas, Coord. María Herrera, op.cit. p.81.

⁸Habermas(1991), op.cit. p. 185-199.

naciones, como para que pueda motivar el interés por la justicia y por la acción política orientada a crear instituciones más justas y con ello más legítimas. Para decirlo al modo de Ricoeur, es un proyecto responsable que puede actuar en el presente, como cruce de las expectativas abiertas al futuro y las interpretaciones del pasado; es un proyecto que puede dar a nuestro tiempo histórico el espesor⁹ necesario para salvar la crisis del presente.

Pero cuando se trata de regular las relaciones con pueblos que no han compartido la misma historia y no se conciben como herederos de las mismas conquistas, la validez de la razón comunicativa sólo puede tener un carácter hipotético. Esto quiere decir que la fuerza que da validez al juicio ético y moral, la triple base de validez que señalábamos más arriba: aprendizaje, deuda con el pasado y responsabilidad con el futuro, cambia de significado. Veamos el significado que adopta cada uno de estos aspectos como fundamento de la validez del juicio.

7.1. Aprendizaje

Como hemos visto, de acuerdo con Habermas la validez remite a la argumentación y esta obtiene su fuerza de su inserción en un proceso de aprendizaje que al mismo tiempo continúa. Ya hemos señalado en contra de Habermas que la argumentación no es un *juego de lenguaje* al que se pueda conceder sin más valor universal. ¿Conduce esto a un relativismo cultural y del juicio sin alternativa?

Hay una alternativa entre una historia ideológica de progreso y desarrollo y la multitud de narraciones de tradiciones independientes. Mi propuesta es reemplazar la idea de aprendizaje vinculado a la argumentación por una más amplia que pueda incluir todas las formas de comunicación humana. La argumentación es la fuente de validez ante determinados problemas cognitivos y prácticos en las sociedades que comparten las tradiciones culturales que convergen en la modernidad occidental y cuentan con instituciones especializadas para generar conocimientos y normas por este medio. En las relaciones con pueblos con tradiciones culturales diferentes, la verdad de nuestros conocimientos y la validez de las normas que consideramos universales tiene que ponerse a prueba. Para comprender cómo esto puede lograrse, es conveniente partir de la noción de aprendizaje de otras tradiciones, tal como la describe MacIntyre, pero en vez de concebirla únicamente desde el punto de vista de la racionalización de la propia tradición, es necesario dar un paso más e interpretarla como patrimonio de la humanidad, de tal modo que la unidad de la historia humana pueda encontrar en ella su apoyo.

Tanto Habermas como MacIntyre conciben un vínculo estrecho entre verdad o validez y aprendizaje. Efectivamente, si la verdad no se apoya ya en un fundamento último, inamovible, su lugar lo ocupa un proceso de aprendizaje.

⁹ En la medida en que el pasado y el futuro se conciben más lejanos el presente se vuelve fugaz, lo que origina la crisis.

Siguiendo a Ricoeur, he mostrado como todas las formas de comunicación humana pueden generar un proceso de aprendizaje, no es necesario dar un lugar tan privilegiado a la "racionalización del mundo de la vida" tal como la postula Habermas. Aunque la humanidad como aprendizaje es un proyecto ilustrado, en el sentido de que comporta una comprensión histórica del tiempo, este es un proyecto capaz de incluir a todas las tradiciones. Pero habrá que concebir el aprendizaje como diverso, si se quieren evitar los problemas por los que he criticado a Habermas.

Cuando discutíamos la noción de aprendizaje de otra tradición a partir de los trabajos de MacIntyre, Winch y Taylor, ya señalamos la dependencia de cualquier aprendizaje de algunas nociones fundamentales con un significado previo. Ricoeur expresa lo mismo diciendo que no hay interpretación sin presupuestos. Por esa razón, cuando se trata del aprendizaje de otras tradiciones, no puede rebasarse nuestro punto de vista como diferente del punto de vista de ellos. Entre los significados que produce una tradición y la interpretación que de ellos hace otra, hay una distancia como la que existe entre el autor de una obra y sus lectores. Se trata de una tensión análoga a la que existe entre una interpretación literal y una metafórica; se trata de una tensión productiva. Aprender de otra cultura es pensar más mediante nuestros recursos lingüísticos; es pensar más bajo el impulso de lo diferente, parcialmente incommensurable y a menudo difícil de entender.

La asimetría en el diálogo con otras tradiciones se debe también a la peculiar posición moderna que concibe su propia tradición reflexivamente.¹⁰

Pero hay un motivo más importante aún por el que la asimetría en el aprendizaje no puede rebasarse. Se debe a la condición ambigua misma del aprendizaje como descubrir y crear. Hemos visto con Ricoeur que sólo el lenguaje conceptual aspira a ser unívoco. El lenguaje cotidiano y nuestro modo de ser personas y vivir el tiempo es fundamentalmente metafórico, porque sin la función metafórica no se podría captar ninguna relación inédita entre las cosas. En la función metafórica del lenguaje reside el principio de la libertad para decir cosas nuevas y crear un futuro posible.

Si concebimos el aprendizaje como algo que ocurre mediante todas las formas de comunicación humana, debemos aceptar que el aprender puede tomar más de un sólo rumbo, porque la dimensión del descubrir reúne puntos de vista alejados (cualquiera podría en principio volver a observar un descubrimiento y cerciorarse de su autenticidad), pero la dimensión del crear los dispersa porque las creaciones son únicas. La obra de Ricoeur proporciona suficientes elementos para concebir un aprendizaje que no obligue a elegir entre la irracionalidad y la verdad unívoca. Además de alternativas equivocadas puede haber más de una alternativa adecuada. Precisamente la verdad metafórica del "ser como", al incluir el "no es" literal en el "es" metafórico da lugar a la tensión que abre esta posibilidad.

¹⁰ En este punto han insistido los críticos a las tesis comunitaristas como Carlos Thiebaut, Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neorristotélicas al programa moderno). Centro de Estudios Constitucionales. Colección: El derecho y la justicia. Madrid 1993.

Finalmente hay también una razón política por la que el aprendizaje de otras tradiciones resulta asimétrico. MacIntyre proporciona algunos elementos al respecto. La tradición liberal imagina que puede aprender de todas las culturas adoptando un punto de vista neutral porque se trata de la cultura adecuada al capitalismo, que se expande a todo el mundo junto con la forma económica en que se sostiene. Se trata de una cultura que tiende a reducir todo a una racionalidad instrumental y económica y a interpretar a las otras desde ese punto de vista.¹¹

Pero actualmente existen tradiciones culturales que sin que permanezcan aisladas¹², mantienen diferencias en cuanto a aspectos fundamentales de la concepción del mundo. Estas diferencias subsisten porque existen mecanismos culturalmente establecidos que orientan el intercambio con otras cultura, es lo que comúnmente se denomina etnocentrismo. El término tiene una connotación valorativamente negativa desde un punto de vista cosmopolita. No me extenderé en este tema de las relaciones interétnicas e interculturales tratado por la sociología y la antropología¹³, pero es necesario tomar en cuenta que si entre las culturas humanas existe una radical diversidad como la postulada por Geertz¹⁴, el intercambio o aprendizaje entre culturas supone la subsistencia de una parte de cultura propia, sin la que es imposible ninguna adopción, apropiación o asimilación de aspectos culturales, tan generales o específicos como se quiera, de otra tradición¹⁵. Claro que esta parte de cultura propia no tiene que entenderse como una

11 Un ejemplo es el materialismo cultural en antropología y su principal exponente Marvin Harris. De ese autor véase Harris(1974), Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura. Alianza Editorial, Madrid 1982.

12 Para llegar al momento de formación independiente de una tradición generalmente hay que remontarse muchos siglos atrás en la historia. Actualmente no existen culturas aisladas, los límites étnicos persisten " a pesar del tránsito de personal a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, (...) las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen" . Frederik Barth(1969), Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 10.

13 Además de la obra de Barth que acabo de citar, se puede consultar al respecto a Roberto Cardoso de Oliveira, Etnicidad y estructura social, CIESAS, México 1992. También Donald L. Horowitz, Ethnic Groups in Conflict, University of California Press, Berkeley 1985.

14 "somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella.(...) Si deseamos descubrir lo que es el hombre, sólo podremos encontrarlo en lo que son los hombres: y los hombres son, ante todo, muy variados." Clifford Geertz(1973), "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre". En La interpretación de las culturas, Gedisa, España 1989, pp. 55 y 57.

15 Aquí no interesa describir el contenido mínimo de la cultura propia, necesario para que una cultura pueda reproducirse como comunidad cultural diferente de las que la rodean. Este es un tema de estudio de la antropología. Basta con reconocer que la existencia de una tradición cultural supone elementos culturales que la diferencian de las tradiciones vecinas. "Sin cultura propia no existe una sociedad como unidad diferenciada. La continuidad histórica de una sociedad (un pueblos, una comunidad), es posible porque posee un núcleo de cultura propia, entorno a la cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena (por impuesta o enajenada). La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferenciada, descansa también en ese reducto de cultura propia. Habrá una relación -puede plantearse- entre la profundidad, la intensidad de la

esencia inamovible, lo que posiblemente sugiere la exposición de Bonfil. Todas las tradiciones culturales cambian, tienen una historia; la capacidad de adaptación, transformación, asimilación y protección del núcleo cultural propio varía de una tradición a otra y en muchos casos el proceso de transformación tiene como resultado la asimilación completa a otra tradición; asimilación que puede culminar incluso con la desaparición de las distinciones étnicas, de la identidad como etnia diferenciada. Si un proceso de asimilación debe juzgarse positivamente como aprendizaje o negativamente como pérdida cultural, es algo que sólo puede valorarse retrospectivamente, a partir de la reconstrucción concreta de la historia de una tradición cultural; reconstrucción que está sujeta a todas las consideraciones acerca de la verdad de la historia y el papel de la ficción que hemos tratado con el tema de la narración siguiendo a Ricoeur.

Muchas comunidades lingüísticas y culturales, en las condiciones de dominación y explotación, han perdido gran parte de su riqueza cultural. Si la capacidad de reproducción de una tradición depende entre otras cosas de que pueda reproducir un núcleo cultural mínimo a partir del cual sea posible la asimilación o apropiación de elementos de otra tradición, cuando este núcleo cultural está amenazado, aprender a no aprender demasiado, es quizás el aprendizaje más importante. Para esta empresa estabilizadora (o tradicionalista si se prefiere) una concepción del tiempo diferente al tiempo histórico proporciona un buen servicio. Por ello no puede considerarse que el tradicionalismo sea siempre equivalente a ausencia de aprendizaje. Podría interpretarse también como un aprendizaje cuyo saber consiste en prevenir contra un cambio con consecuencias negativas.

Pero esto supone que el etnocentrismo puede ser valorado en algunos casos positivamente (es posible concebir motivos justos para algunos casos de etnocentrismo), como un mecanismo de defensa de la cultura propia frente a la dominación cultural de una tradición económica y políticamente más poderosa, que centraliza un único sistema educativo y jurídico y cuenta con una lengua oficial; lengua que generalmente incluye mecanismos lingüísticos de discriminación y prejuicio difíciles de percibir.

Aprender siempre implica un juicio, para comprender otras tradiciones es necesario tomar en serio su pretensión de validez, pero este juicio es válido o no, desde nuestro punto de vista. Cuando interpretamos otras tradiciones nos interesa saber si lo que estas tradiciones consideran bueno o justo o aconsejable podría aportar algo a nuestra manera de valorar o juzgar. Nos interesa resaltar mediante el contraste lo valioso o negativo de otras tradiciones; posiblemente aquello que el modo de vida moderno ha olvidado o no ha desarrollado nunca. Para ello es necesario conocer otras tradiciones como se conoce una segunda lengua materna, para percibir lo que difícilmente puede traducirse y pudiera resolver de un modo nuevo viejos problemas de nuestra tradición. Desde luego este es un proceso prolongado que sólo algunos individuos pueden lograr, pero ellos pueden ser los iniciadores de nuevas maneras de pensar. Lo que no puede hacerse es decidir si los herederos de otras tradiciones deben o no cambiar su modo de

identidad social (étnica, en el caso que nos ocupa) y la amplitud y solidez de su cultura propia." Guillermo Bonfil Batalla, "El problema del control cultural". En Pensar nuestra cultura, Alianza Editorial, México, 1991. pp. 52-53.

vida, abandonar sus concepciones del bien y de la justicia. Si aprender es aprender desde nuestro punto de vista, la historia humana como aprendizaje es en realidad una historia de aprendizajes en plural. Nos queda por reflexionar acerca de cómo estos aprendizajes distintos pueden concebirse como integrando una única historia humana, de manera que la idea de racionalidad práctica pueda apoyarse en ella.

7.2. Deuda con el pasado

La validez de la norma ética (en su contexto restringido) y la norma moral (con su pretensión a la universalidad) remite, no sólo a un aprendizaje, tiene también el carácter de deuda con el pasado.

Cuando se trata de normar las relaciones con pueblos dominados, la deuda con el pasado no estará referida a la historia orientada a mostrar la modernidad como resultado de las conquistas sociales y políticas de los pueblos que convergen en las sociedades occidentales dominantes, sino a otra historia que forma también parte de la historia universal.

Se trata de una historia que comienza con las rutas comerciales a la India y los grandes descubrimientos geográficos y continúa con las guerras de conquista y colonización.¹⁶ Es una historia de exterminio y barbarie, de caza de esclavos y muertes en las minas de plata, de difusión del sarampión, la sífilis y el opio, de saqueo de las riquezas naturales y sobre todo de injusticia social. Esta historia, de la que la Brevisima relación de la destrucción de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas quizás sea un ejemplo paradigmático, impide que la historia de la humanidad pueda ser contada como una historia de ilustración. Aquella historia recuerda que en el origen de la lucha contra el dogmatismo y el nacimiento del derecho moderno se encuentra el nacimiento del capitalismo gracias, no sólo a la explotación de los trabajadores en las metrópolis, sino también en gran medida, a las riquezas coloniales.

La historia de la Ilustración puede tratar de olvidar esta parte y construir una pseudo- historia humana de progreso y desarrollo, pero ésta será una historia que tiende a privarse de todo futuro a medida que las víctimas excluidas del progreso del presente aumenten. Cualquier esperanza en el futuro se apoya también en una crítica del pasado. Pero una interpretación crítica encontrará demasiadas huellas de las víctimas de aquella otra historia, huellas fósiles y vivas; encontrará movimientos étnico, mitos que hablan de columnas del cielo derribadas, de dioses que regresan convertidos en líderes nacionalistas, levantamientos en defensa de pueblos que nos resultaban desconocidos, que no permiten abandonar la sospecha de que lo que consideramos resultado de un proceso de aprendizaje y racionalización en realidad no es tal; la sospecha de que si los excluidos en el proceso, aquellos que fueron exterminados o avasallados hubieran participado, hoy contaríamos con mejores instituciones.

¹⁶ Enrique Dussel, 1492, El encubrimiento del otro. Nueva Utopía, Madrid 1992. Ha documentado y discutido ampliamente el significado del descubrimiento de América para la imagen del mundo que subyace a la noción de modernidad.

La modernidad, como discurso de la tradición occidental, necesita narrar una historia unitaria, una historia como singular colectivo, para que pueda servir de fundamento a los criterios de validez que aseguran la legitimidad de las instituciones democráticas y proporcionar la medida para mejorarlas, pero no logra acallar la sospecha de que estos criterios no tienen fundamento. Esta sospecha destructiva tiene su origen en la conciencia de la diversidad moderna y sólo un proceso real de aprendizaje de todas las culturas permitiría desempeñar la pretensión a la universalidad de las normas morales que consideramos obligatorias para todos. En la medida en que la sociedad moderna pueda comprobar mediante el contraste con otras tradiciones la adecuación de sus recursos culturales; en la medida en que frente a prácticas y formas de vida extrañas pueda verse estimulada a mejorar y enriquecer su propio proceso de desarrollo y autocrítica, en esa medida puede ser acallada la crónica sospecha de la modernidad, de que lo que tomamos por válido y verdadero realmente no tiene fundamento.

La idea de deuda con el pasado implica también una idea de responsabilidad. Hay que asumir la deuda y reconocer y restituir el proceso de destrucción, explotación y dominación a que han sido sometidos los pueblos que hoy exigen ser respetados como pueblos autónomos. Hay que reparar el daño que se infringió a aquellos que en buena medida hicieron posible la modernidad, para que la relación con ellos pueda acercarse a una de diálogo y de solidaridad y alejarse de la de dominación.

7.3. Responsabilidad con el futuro

La noción de validez supone también una responsabilidad con el futuro, un proyecto. Si se toma en cuenta que la humanidad no está integrada sólo por pueblos autónomos e independientes; ni todos los pueblos se reconocen como herederos de la Ilustración; ni el establecimiento de una sociedad civil y un Estado democrático es la esperanza principal de todos ellos; entonces la responsabilidad con el futuro de los pueblos dominantes, los pueblos herederos de las tradiciones que convergen en las sociedades modernas occidentales, no puede estar guiada solamente por el proyecto basado en el supuesto de la comunidad ideal de comunicación. El proyecto, de una sociedad civil organizada en asociaciones autónomas y capaz de controlar y enriquecer con propuestas a un Estado democrático, está incompleto porque sólo puede asegurar un proceso de aprendizaje moral y político en el marco de las culturas occidentales. Para que el proceso de aprendizaje sea universal, el proyecto de la democracia participativa tiene que ser completado con la creación de las condiciones necesarias para que pueda darse el aprendizaje en el intercambio cotidiano entre todos los pueblos, a través de la diversidad cultural. Para que este aprendizaje de otras comunidades culturales pueda ocurrir se requieren algunas condiciones mínimas:

Primero es necesario que existan los pueblos con una identidad propia, lengua y cultura diferentes. Esto implica que existan las personas que sostienen la tradición; que existan con condiciones materiales suficientes para reproducirse no sólo físicamente sino también en cuanto individuos pertenecientes a una comunidad cultural y social; comunidad cultural y social que

requiere recursos materiales para su mantenimiento y desarrollo; y un territorio con jurisdicción propia en el cual puedan desarrollarse como pueblos.

Esto implica también que los pueblos existan con la autonomía que requiera su desarrollo independiente y permita su riqueza cultural e institucional. El grado y forma de autonomía económica, institucional (educativa, para la impartición de justicia, uso de recursos) y política posibles, es algo que tienen que definir y acordar los pueblos mismos¹⁷. Se trata de compromisos políticos que tienen que ajustarse a las muy variadas circunstancias concretas. Aquí sólo puede plantearse el principio general a partir del cual derivar las reglas que asegurarían un intercambio cultural con todos los pueblos¹⁸, y las bases para responder a las demandas de justicia social y autonomía de las comunidades étnica y culturalmente diferenciadas al interior de una nación. Para este proyecto de aprendizaje intercultural, los derechos de los pueblos y de las personas conjuntamente, representan un punto de partida, son la condición de posibilidad de este proyecto. Es en función del proyecto de humanidad como aprendizaje que hay que precisar el contenido de los derechos de las colectividades y sus miembros. Estos derechos tienen como objetivo asegurar que los pueblos con identidad propia y cultura diferente puedan reproducirse material, institucional, cultural y políticamente.

Si se toma en cuenta lo que se planteó más arriba, acerca de la asimetría del aprendizaje, no habrá dificultad en admitir que los pueblos y sus miembros tienen derecho a toda la autodeterminación política, económica, administrativa, jurídica y educativa que consideran posible sostener, con sólo restricciones mínimas (aquellas orientadas a impedir prácticas que cancelen el aprendizaje intercultural). Al mismo tiempo los miembros individuales de los pueblos, en las interacciones fuera de su comunidad cultural deberán gozar de todos los derechos humanos que consideramos universales, aún cuando estos derechos no sean reconocidos en su totalidad en las normas, con frecuencia no escritas, que rigen a sus pueblos.

En la medida que hay normas de justicia que pretenden validez universal, debemos asegurar que todos las sigan y queden protegidos por ellas. Pero, en la medida en que la justificación última de estas normas depende de un intercambio, basado en una deuda con el pasado y una responsabilidad con el futuro, entre todos los pueblos, que aún no ha tenido lugar, es necesario asegurar que todos los pueblos puedan aceptar o rechazar estas normas para su ámbito de jurisdicción, y establecer las relaciones con las instituciones nacionales e internacionales

¹⁷ Es muy importante considerar que la autonomía y autodeterminación de los pueblos no es algo que corresponde a todo grupo étnico por el hecho de serlo. Es un derecho que demandan los pueblos indígenas en la medida en que consideran que ello contribuye a la realización del futuro al que aspiran. No se trata de una especie de clasificación territorial como los municipios o las regiones, de manera que todo el mundo tendría que ubicarse en una unidad. Ver sobre esto el artículo de Will Kymlicka, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo". En *Revista internacional de filosofía política*, n° 7, México 1997.

¹⁸ Por ejemplo, este principio permite tomar decisiones acerca de casos en que otras consideraciones deben prevalecer por encima del derecho de los pueblos a la autonomía. El caso de un pueblo autónomo que se negara a participar en las medidas necesarias para evitar una epidemia. Puesto que en ese caso la población de ese grupo y otros está en peligro, se afectaría el proyecto de humanidad como aprendizaje y el derecho a la autonomía del pueblo en cuestión tiene que pasar a segundo término. Esto mismo es aplicable a autoridades que exterminan a su pueblo, al uso de armas de gran alcance y muchos otros.

adecuadas a sus necesidades de desarrollo cultural y a su identidad étnica.

Ahora bien, no sólo es necesario crear las condiciones para que otros pueblos con otra tradición cultural y una historia de dominación, existan y puedan desarrollarse como diferentes. Para que este aprendizaje pueda darse es necesario partir del supuesto de que es posible aprender algo de cualquier tradición, lo que no equivale a tomar un punto de vista neutral. Más bien es necesario tomar en serio la pretensión de verdad de toda tradición y profundizar en la interpretación de lo que parece ininteligible.

Mi cuestionamiento a la teoría discursiva de Habermas se orienta a demostrar que esta teoría resuelve de antemano el sentido del aprendizaje. De esta manera, el esfuerzo de muchas comunidades culturales y políticas por dar soluciones a sus problemas de acuerdo a criterios propios, resultan desvirtuados. Al mismo tiempo las historias de estos pueblos quedan degradadas a eventos secundarios de pueblos primitivos que no merecen ser contadas. Y los esfuerzos de aquellos que intentan comprender otros modos de vivir, se convierten en actividades exóticas.

Considero que así resulta más comprensible la contradicción propia de la historia como singular colectivo, la historia de la humanidad como una empresa propia de tradiciones concretas, que sin embargo es también una empresa de toda la humanidad. Es la tradición moderna con su imagen descentrada del mundo la que necesita fundamentar sus criterios de validez a partir de un proceso de aprendizaje de todas las tradiciones. Porque sólo la modernidad (en su sentido filosófico) padece de una crónica sospecha frente a sus propios fundamentos, sólo la historia moderna puede proyectar un futuro de aprendizaje para la humanidad, en la que estarían involucrados todos los pueblos y comunidades culturales en su diversidad.¹⁹ En esta asimetría encuentro la posibilidad de constituir una sola historia humana sin recurrir a una nivelación de las diferencias. Porque la historia de la modernidad no es sólo una historia de racionalización, es también una historia de poder, por esa razón la modernidad puede romper, y de hecho ha roto el ciclo de vencedores y vencido. Los pueblos sometidos a la economía capitalista y al orden político mundial no lo pueden vencer, pero posiblemente si puedan contribuir a su transformación con los recursos que aporta su identidad diferenciada.²⁰

Es el momento de recordar lo que se dijo en el inciso 6.1.2.1. acerca de los mitos del caos original como mitos políticos por excelencia y del discurso de la guerra de razas que analiza Foucault. Decíamos que aquellos mitos conciben el orden como resultado del triunfo, en un combate salvaje, de unos dioses sobre sus progenitores. Foucault descubre que en el momento de la consolidación de los estados nacionales europeos surge un discurso que se ha mantenido hasta hoy como un saber sometido. Dicho discurso es antagónico al discurso acerca de la legitimidad y de los límites de derecho del poder. Se trata del que habla de la guerra entre pueblos que no tienen el mismo origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma

¹⁹Otras tradiciones posiblemente conciben su futuro como la recuperación de un pasado glorioso que les ha sido arrebatado.

²⁰ Lo que no quiere decir que sólo los pueblos con una identidad étnica puedan contribuir a la transformación de ese orden. No se trata de desconocer el valor de otros movimientos sociales en esta empresa.

religión; que han formado una unidad y un todo político sólo al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas, violencias. Se trata de pueblos que a pesar de la cohabitación, no se han mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debidos al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder.²¹

Se trata de dos discurso antagónicos porque mientras el primero busca criterios de validez universales, el segundo habla de una verdad situada según el lugar en el campo de batalla. Mientras el primero pretende la paz aunque quizás sea, como veremos enseguida, la paz de los sepulcros, el segundo amenaza con prolongar la guerra al infinito.

Si Foucault tiene razón, el discurso acerca de la legitimidad del poder no sirve para domesticarlo sino que oculta un cambio en su mecánica desde finales del siglo XVII. Mientras el poder absoluto del soberano se ejercía matando o dejando vivir a las personas a su modo, la nueva mecánica oculta bajo el discurso universalista es un poder disciplinario que hace vivir según las necesidades del desarrollo tecnológico y del capital o deja morir. Este poder disciplinario en sus fases iniciales se concentró en la disciplina de los cuerpos para que pudieran trabajar según las necesidades del desarrollo industrial, después se orientó a normar las poblaciones mediante el control de la natalidad y la mortalidad de tal modo que en su conjunto permitieran un uso eficiente del poder de disponer de las fuerzas humanas. Pero Foucault no llegó a conocer una nueva fase del poder disciplinario que corresponde al reciente desarrollo tecnológico y a la globalización económica. Se trata de un poder que enfatiza el dejar morir sobre el hacer vivir porque ya no requiere de tanta fuerza de trabajo humana.²² Pero esta es una clase de poder que mina desde dentro y deja sin objeto al discurso de la legitimidad. Si el poder disciplinario que acompaña al desarrollo tecnológico actual puede “prescindir” de pueblos enteros, incluso continentes como África, si el poder deja morir a muchos más que los que hace vivir, aunque sea bajo la férula de la disciplina y la normatividad, ¿cómo puede esperarse que los que serán dejados al arbitrio de los dioses o de los buitres cedan su soberanía o colaboren con un Estado, que aunque se proclame democrático, detenta esta clase de poder: el poder de dejar morir a la mayoría y hacer vivir de acuerdo a la normatividad disciplinaria a una minoría?

Es en este contexto que el discurso de la guerra de los pueblos resurge como respuesta de los que no se dejan morir, de los que exigen al menos el derecho a morir con dignidad. Pero este es un discurso en el que los que hablan son los sometidos. Entre ellos los que tienen mayores

21 La descripción de la noción de “pueblos se tomó literalmente de Michel Foucault, La genealogía del racismo. La Piqueta, Madrid 1992, p. 86, cambiando únicamente la palabra “razas” por “pueblos” con el fin de adecuar la cita a los conceptos usados actualmente al tratar la temática política indígena. Foucault se refiere a un discurso que aparece en los siglos XVI y XVII en Europa como contrahistoria, una vez formados los Estados nacionales y que llama “el discurso de la guerra de razas”. El autor considera que el discurso racista es resultado de una inversión posterior de este discurso, al ubicar al enemigo en el interior de la nación. El discurso de la guerra de razas no lo considera racista. Considero que equivale al de los derechos de los pueblos sobre un territorio como primeros pobladores que se recoge en el derecho internacional.

22 Sobre este tema se ha escrito mucho en los últimos diez años. Entre los primeros que llamaron la atención sobre los problemas ocupacionales que genera el desarrollo tecnológico reciente puede citarse a Oscar Tangelson, “Revolución tecnológica y empleo”. En Economía de América Latina. CIDE n° 13. 1985.

recursos para concebirse así mismos como portadores de una alternativa al poder que los hace “prescindibles”, son los pueblos indígenas porque cuentan con una identidad que apela a una historia y a una tradición cultural diferenciada.²³

Cuando el discurso de la guerra de razas es adoptado por la cultura dominante no puede más que resultar conservador, racista y orientado a justificar un poder autoritario, porque se trata de una inversión del discurso de la guerra de razas; se trata de un discurso orientado, no contra los enemigos externos de un pueblo amenazado, sino orientado contra los enemigos internos de una nación o de un orden económico y político mundial que no quiere poner a prueba la legitimidad de su autoridad. Se trata por ello de un discurso de exclusión. A la filosofía como discurso de la cultura dominante le corresponde hablar de legitimidad, racionalidad y justicia universal. Se trató aquí de construir un discurso de la legitimidad que reconozca la existencia de otro discurso que no puede absorber y al que debe dar un lugar, so pena de legitimar la construcción de una paz de los sepulcros. Se trató de construir un discurso de la legitimidad que como tal hable de normas morales, de gobiernos legítimos y de instituciones justas, sabiendo que no puede decir gran cosa acerca de cómo y porqué no dejarse morir, pero sabiendo también que sin ese otro discurso, el suyo, el de la legitimidad está condenado al sin sentido pues no puede apoyarse en fundamento alguno, sin incurrir en exclusiones y dominación. El discurso de la razón tiene que permitir este otro discurso de la verdad situada, como fuente de crítica radical, sin la cual no puede confiar en su universalidad.

Porque la tradición moderna requiere, según mi tesis, cómo única posibilidad de integración cultural y fuente de legitimidad política; como posibilidad de dar sentido a la noción de razón práctica: proseguir, ampliar y profundizar una historia de aprendizaje de todas las culturas, es posible ver la necesidad de emplear el poder que otorga el discurso de la razón y la legitimidad para evitar la destrucción de cualquier tradición. Sólo una cultura moderna por su carácter reflexivo, o como dirá Heidegger, por concebir el mundo como imagen²⁴, puede interesarse por la subsistencia de la diversidad cultural en general, pero es una cultura mundialmente

23 Para este fin no tiene mayor importancia si se trata de una tradición real o inventada como sostienen Eric J. Hobsbawm(1993), “Identidad”. En *Revista internacional de filosofía política*, n° 3, mayo 1994. También Ernest Gellner(1993), *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, México 1991.p. 71, enfatiza en su análisis del nacionalismo su apoyo en una cultura “cultivada”, resultado de las condiciones que actualmente imperan, si bien es cierto que utilizando como materia prima herencias culturales, históricas y de otro tipo provenientes del mundo prenatalista.

24 Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas Perdidas*, Lozada, 1969 Buenos Aires, p. 80. “imagen del mundo, entendida esencialmente, no significa una imagen del mundo, sino el mundo comprendido como imagen. La totalidad de lo existente se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora. Cuando se llega a la imagen del mundo, se realiza una decisión esencial sobre la totalidad de lo existente. El ser de lo existente se busca y encuentra en la condición de representado de lo existente.

En cambio, siempre que lo existente no se interpreta en este sentido, tampoco el mundo puede pasar a la imagen, no puede haber una imagen del mundo. El hecho de que lo existente pase a ser existente en la condición de representado, determina que la época en que se llega a eso, sea nueva respecto de la precedente. Las expresiones “imagen del mundo de la Edad moderna” e “imagen moderna del mundo” dicen dos veces lo mismo y sobreentienden algo que antes no pudo haber nunca, a saber, una imagen del mundo medieval y otra antigua.”

dominante la que puede romper el ciclo vencedores-vencidos.²⁵ Este asimétrico interés-aceptación de la diversidad cultural es el punto de partida posible para un aprendizaje como patrimonio, ya no de una cultura particular, sino como patrimonio de la humanidad²⁶. Cualquier comunidad cultural y política no moderna con intereses expansionistas, en la actualidad tendría que enfrentarse, no sólo con los intereses de comunidades limítrofes, sino también con el interés de la tradición moderna mundialmente dominante, de asegurar la subsistencia de toda tradición en la medida en que su riqueza cultural e institucional y su capacidad de adecuación y transformación lo permitan.²⁷

Para la tradición moderna, asegurar las condiciones para que pueda darse un intercambio amplio con otras tradiciones es la condición de posibilidad de mantener viva la esperanza de que nuestros criterios de validez y las instituciones que legitiman, tengan una valor no sólo particular. En la medida en que se aseguran las condiciones de posibilidad del aprendizaje, podremos confiar en que en el futuro se podrá narrar una historia, si bien durante mucho tiempo bárbara, continuada por un largo proceso de humanización real, que restituya la seguridad a nuestras ideas acerca de la verdad y la justicia. Esta es una historia de aprendizaje de la humanidad, porque los aprendizajes divergentes de todas las tradiciones se convierten de este modo en un patrimonio inagotable de conocimiento e innovación para todos. Por otra parte, el recuerdo del horror en el pasado y que perdura hasta hoy, pero que de acuerdo al proyecto esbozado aquí desaparecería en el futuro, hará de la validez universal de la norma moral una validez siempre endeudada que previene contra posibles nuevas absolutizaciones.

Se trata también de una historia unitaria de la humanidad, porque el pasado se convierte en un único pasado de conquista y dominación que hay que redimir²⁸. Redención que se logra: asegurando las condiciones para que todo pueblo con una identidad étnica y una cultura diferenciada, continúe el desarrollo económico, cultural e institucional que su tradición permite; y compensando (acción afirmativa) la desigualdad causada por la prolongada dominación. Se trata de un pasado frente al que la modernidad tiene una deuda con las víctimas de la conquista y colonización y de la larga historia de discriminación y explotación. En cambio para las comunidades culturales victimadas, el pasado representa la prueba de sus derechos. Se trata del mismo pasado visto desde el punto de vista del demandante y el demandado, en función de un futuro de aprendizaje de la humanidad; futuro capaz de orientar las acciones del presente y con

25 Es este ciclo de vencedores y vencidos el que se relata en la mitología de los soles mesoamericanos.

26 Prueba de este interés es el artículo 1.1. del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado por las Naciones Unidas en 1966 que dice:

“Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico social y cultural(…)”

27 No es que deba considerarse negativa en si misma la desaparición de tradiciones culturales, lo que es negativo para un proyecto de humanidad como aprendizaje es el hecho de que esto ocurra debido a la dominación cultural.

28 Estoy consciente de que este concepto tiene una connotación religiosa, pero me parece el más adecuado a la idea de corregir aquellos prejuicios, prácticas, relaciones sociales arraigadas en nuestra cultura como resultado de su condición de cultura dominante. Condiciones que pudieran viciar un proyecto futuro que se pretende racional porque estaría construido sobre relaciones sociales y políticas que faciliten el aprendizaje e impidan la dominación.

ello enfrentar la crisis de fundamento de la modernidad.

De este modo el proyecto ético-político de Habermas orientado a resistir la colonización del mundo de la vida, se ve enriquecido con aquellos actores que su propuesta excluye, aún siendo los movimientos étnicos una respuesta de aquellos que se ven doblemente afectados: por las transformaciones en la economía capitalista, ya que esta requiere de los recursos naturales de los territorios en que se asientan los pueblos indígenas pero no de las personas que los integran; así como por la expansión de medios sistémicos de integración social que destruyen su cultura y su identidad como pueblos capaces de encontrar modos de subsistencia alternativos al sistema que los excluye.

A su vez, la contradicción derechos individuales y derechos colectivos a que se enfrenta la normatividad internacional acerca de los derechos humanos y que los movimientos por la autodeterminación de los pueblos indígenas han evidenciado; así como el conflicto derecho nacional y derecho indígena, encuentra una respuesta. Mi tesis es: La pretensión a la universalidad de los derechos individuales no puede desempeñarse si no están asegurados los derechos colectivos. Del mismo modo, el derecho nacional que se apoya en la constitución, en tanto se apoya en última instancia en principios éticos, morales y políticos propios de la tradición cultural dominante, no logra plena legitimidad mientras no está asegurada, para todos los pueblos que se identifican a sí mismos a partir de una tradición cultural diferente, toda la autonomía política, económica, administrativa, jurídica y educativa que sus recursos humanos y su complejidad institucional y cultural pueda sostener²⁹.

Los individuos no pueden llegar a serlo más que en una comunidad cultural que les asegure su formación como humanos, no abstractos sino concretos. Ser un ser humano es ser una persona educada en una cultura. Sólo a partir de esta educación puede alguien (aunque no tiene que) abordar de manera reflexiva esa misma cultura y cuestionar o rechazar algunos aspectos. Por esa razón no se pueden otorgar derechos individuales sin otorgar también derechos a las colectividades que integran esos individuos. Por otra parte, las colectividades existen y se reproducen gracias a sus integrantes. Si existen conflictos entre derechos individuales y colectivos esto se debe a que el límite entre ellos está establecido culturalmente. Los conflictos expresan diferencias culturales. Solo un intercambio real y prolongado entre todas las culturas puede ir resolviendo algunos de esos conflictos. Los derechos colectivos deben asegurar que las colectividades puedan subsistir y desarrollarse de tal modo que ese intercambio real, del que hablábamos, pueda reemplazar al exterminio de los diferentes.

El temor a que los individuos sean sacrificados al conceder demasiados derechos colectivos y se instauren o perpetúen formas de autoritarismo que consideramos superadas, expresa una

²⁹ Son importantes estas dos palabras porque en México con frecuencia se alega contra el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas, señalando las dificultades para su implementación en este o aquel caso particular. Ver la intervención de Fernando Pérez Correa en el debate "Los derechos indígenas" organizado por la revista Este país, n° 74, Mayo 1997, p. 6. La autonomía y autodeterminación es un derecho que unos pueblos pueden exigir con la amplitud adecuada a sus condiciones y otros no. Por ello autonomía no equivale a segregación.

falta de confianza en los individuos que integran los pueblos indígenas. Si lo que consideramos derechos universales, realmente lo son, y si estos fueran respetados realmente por los pueblos que los proclaman, los indígenas que entre sus costumbres tuvieran alguna violatoria a estos derechos, estarían sometidos a una fuerte presión por abandonarla. Si esto no ocurre, es más bien porque los pueblos indígenas no tienen autonomía y sus autoridades no actúan de acuerdo a las costumbre de los pueblos indígenas, y a las exigencias de sus integrantes, sino de acuerdo a las posibilidades y excesos que propicia su dependencia de instancias externas que ni respetan los Derechos Humanos ni cumplen la ley. Con una mayor autonomía la violencia de las instituciones indígenas contra los individuos miembros de la comunidad o extraños, se reduciría a aquella que la comunidad permite y ésta estaría sometida a la permanente exigencia de justificación en los casos de conflicto con las leyes nacionales, por lo que el temor de que la autonomía de lugar a un incremento del autoritarismo local resulta injustificado³⁰. Por otra parte, el beneficio de confiar en la capacidad de decidir y elegir las mejores instituciones por parte de todos los pueblos, es una beneficio para la humanidad porque propicia una presión por revisar las creencias que se consideran inamovibles y con ello se mantiene en marcha el aprendizaje humano.

A su vez, estas condiciones pueden servir también de orientación ética frente a actitudes racistas tan frecuentes en las relaciones interétnicas. En las regiones en que existen intensos contactos interétnicos, estas relaciones sólo son igualitarias en algunos casos de relaciones entre grupos étnicos subalternos. En cambio, según las investigaciones de Cardoso de Oliveira³¹ siempre se trata de relaciones de sujeción y dominación cuando una de las partes pertenece a una sociedad moderna occidental. Esto hace pensar que son necesarias nuevas orientaciones éticas para propiciar relaciones interétnicas justas. El racismo en un sentido amplio, como discriminación de todo grupo racial, cultural o étnico, parece ser una actitud excesivamente generalizada. Una actitud de reciprocidad simple sólo logra justificar la actitud racista por la asimetría inherente a las relaciones interétnicas. En cambio, la necesidad de instrumentar las condiciones para un proceso universal de aprendizaje puede proporcionar la guía para una actitud de respeto, solicitud y responsabilidad frente a pueblos que presentan rasgos raciales diferentes y se rigen según tradiciones culturales que nos resultan extrañas. En base al proyecto de humanidad como aprendizaje que estoy postulando como supuesto contrafáctico de la acción racional, debe considerarse racismo toda acción u omisión que

30Las restricciones que aparecen en todas las legislaciones nacionales e internacionales acerca de los derechos culturales de los pueblos indígenas, en el sentido de que estos no deben entrar en conflicto con el derecho internacional y las constituciones nacionales, reflejan: por un lado el coherentismo del derecho positivo y por el otro este temor. Por ejemplo en el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes, acordado en 1989, en su artículo 8.2 dice: "Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio."

31 Roberto Cardoso de Oliveira, "Procesos de articulación étnica" en Etnicidad y estructura social. CIESAS, México 1992, pp. 62-65. Menciona casos de relaciones intertribales igualitarias y otros de asimetría. En cambio considera que no existen relaciones igualitarias en el caso de relaciones entre sociedades complejas y grupos étnicos menos diferenciados, más que como modelo ideal fuera de las regiones de contacto interétnico.

impide o dificulta la creación de las condiciones que hacen posible un proceso universal de aprendizaje intercultural.

BIBLIOGRAFIA

- ACUERDOS DEL GOBIERNO FEDERAL Y EL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACION NACIONAL SOBRE DERECHO Y CULTURA INDIGENA, Formalizados el 16 de febrero de 1996.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo(1957), El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México, Fondo de Cultura Económica, México 1992.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo(1967), Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México 1973.
- APEL, Karl-Otto(1987), Teoría de la verdad y ética del discurso, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.
- AUSTIN, J.L.(1962),Palabras y acciones, como hacer cosas con palabras, Ediciones Paidós, Buenos Aires 1971.
- BARTH, Fredrik(1969), Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- BENHABIB, Seyla y Fred Dallmayr (ed.) The Communicative Ethics Controversy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1990.
- BEUCHOT, Mauricio, Hermenéutica, Lenguaje e inconsciente, Universidad Autónoma de Puebla.
- BONFIL BATALLA, Guillermo(1991), Pensar nuestra cultura, Alianza Editorial, México 1991.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron(1970), La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza, Editorial Laia, Barcelona 1981.
- CALVO MARTINEZ, Tomás y Remedios Avila Crespo (eds), Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Anthropos, Barcelona 1991.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, Etnicidad y estructura social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, México 1992.
- CONGRESO NACIONAL INDIGENA, Comisión Técnica Legislativa, Propuesto legislativa, 29 de octubre de 1996.
- DASCAL, Marcelo (comp.) Relativismo cultural y filosofía, Perspectivas norteamericana y latinoamericana, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1992.
- DE LAS CASAS, Fray Bartolomé, Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Fontamara, México 1994.
- DIAZ-POLANCO, Héctor y Consuelo Sánchez, " Las autonomías, una formulación mexicana"

- en Ojarasca, n° 44, Mayo-Julio 1995.
- DUSSEL, Enrique, 1492, El encubrimiento del otro; hacia el origen del mito de la modernidad, Nueva Utopía, Madrid 1992.
- ELIADE, Mircea(1963), Mito y realidad, Labor, Barcelona 1985.
- ELIADE, Mircea(1949), Tratado de historia de las religiones, morfología y dinámica de lo sagrado, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.
- FLAVELL, John H., La psicología evolutiva de Jean Piaget, Siglo XXI Editores, México 1983.
- FOUCAULT, Michel(1976), Genealogía del racismo, Piqueta, Madrid, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg(1975), Verdad y método, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.
- GEERTZ, Clifford(1973), La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona 1989.
- GEERTZ, Clifford, " Desde el punto de vista de los nativos" sobre la naturaleza del conocimiento antropológico" , Alteridades Vol. 1, N° 1.
- GELLNER(1983), Naciones y nacionalismo, Alianza Editorial, México 1991.
- GIDDENS, Anthony(1967), Las nuevas reglas del método sociológico, Amorrortu editores, Argentina 1993.
- HABERMAS, Jürgen(1968), Ciencia y técnica como " ideología", Tecnos, Madrid, 1984.
- HABERMAS, Jürgen(1968), Conocimiento e interés, Taurus, Madrid, 1990.
- HABERMAS, Jürgen(1971), " Introducción a la nueva edición". En Teoría y Práxis, Ed. Tecnos, Madrid, 1987.
- HABERMAS, Jürgen(1981), Ensayos políticos, Ediciones Península, Barcelona, 1988.
- HABERMAS, Jürgen(1981), Teoría de la acción comunicativa, Tomo I Racionalidad de la acción y racionalización social, Taurus, Madrid, 1987.
- HABERMAS, Jürgen(1981), Teoría de la acción comunicativa, Tomo II, Crítica de la razón funcionalista, Taurus, Madrid, 1987.
- HABERMAS, Jürgen(1984), Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid, 1989.
- HABERMAS, Jürgen (1984, 1986,1987), Escritos sobre moralidad y eticidad, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.
- HABERMAS, Jürgen(1985), "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horheimer und Adorno" en Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986.
- HABERMAS, Jürgen(1988), Pensamiento postmetafísico, Taurus, México, 1990.
- HABERMAS, Jürgen(1991), Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt/Main,

1991.

- HABERMAS, Jürgen(1992), Factizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1992.
- HARRIS, Marvin(1974),Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura. Alianza Editorial, Madrid 1982.
- HEIDEGGER, Martín, "La época de la imagen del mundo". En Sendas perdidas, Lozada, Buenos Aires, 1969.
- HERRERA LIMA, María(Coord.) Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política, Alianza Editorial, México, 1993.
- HERRERA LIMA, María, "Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de Alasdair MacIntyre". En Sistema 91, Revista de ciencias sociales, Madrid, Julio 1989.
- HOBBSBAWM, Eric J.(19939, "Identidad" . En Revista internacional de filosofía política, n° 3, mayo 1994.
- HOROWITZ, Donald L.(1985), Etnic Groups in Conflict, University of California Press, Berkeley 1985.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURIDICAS, Derechos indígenas en la actualidad, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURIDICAS, Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- KYMLICKA, Will, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo". En Revista internacional de filosofía política, n° 7, México 1997.
- LAPORTA, Francisco(1993), Entre la moral y el derecho., Fontamara, México 1993.
- LERNER, Natan(1990), Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude(1973), Atropología estructural, Siglo XXI Editores, México 1991.
- LEON-PORTILLA, Miguel(1986), Tiempo y realidad en el pensamiento maya, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- LONGACRE, Robert E., "Algunas características gramático-léxicas del trique: ¿una manera de ver el mundo?". En Marcelo Dascal (comp.) Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1992.
- MACINTYRE, Alasdair(1984), Tras la virtud, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.
- MACINTYRE, Alasdair(1988), Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, Indiana 1988.
- MACINTYRE, Alasdair(1967), "La idea de una ciencia social". En La filosofía de la explicación social, Fondo de Cultura Económica, México 1976.

- McCARTHY, Thomas (1978), La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid 1992.
- McCARTY, Thomas(1992), Ideales e ilusiones, Tecnos, Madrid 1992.
- NOLASCO ARMAS, Margarita, (cord.), Estratificación étnica y relaciones interétnicas, Colección científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NAJESON, Jose Luis, "Etnia, clase y nación en América latina". En La cuestión étnico-nacional en América Latina. Instituto Panamericano de Antropología e Historia, 1984.
- OLIVE, León (comp.), Ética y diversidad cultural, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- ORGANIZACION DE LOS ESTADOS AMERICANOS, Borrador de Consulta de la Declaración Interamericana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Sesión 1278, celebrada el 18 de septiembre de 1995.
- ORGANIZACION DE NACIONES UNIDAS, Declaración universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Proyecto presentado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, 1992.
- ORGANIZACION INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989, OIT, Asamblea General, 7 de junio de 1989.
- RAWLS, John(1971), Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- RICOEUR, Paul(1955), Historia y verdad, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990.
- RICOEUR, Paul(1960), "La simbólica del mal". En Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid 1991.
- RICOEUR, Paul(1965), "Libro primero: Problemática: situación de Freud", en Freud: Una interpretación de la cultura, Siglo XXI Editores, México 1990.
- RICOEUR, Paul(1975), Metáfora viva, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.
- RICOEUR, Paul(1975), Las culturas y el tiempo, Ediciones Sígueme y UNESCO, España, 1979.
- RICOEUR, Paul(1976), Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, Siglo XXI Editores, México, 1995.
- RICOEUR, Paul (1977), El discurso de la acción, Cátedra, Madrid, 1988.
- RICOEUR, Paul (1985), Tiempo y narración, I. Configuración del tiempo en el relato histórico, Siglo XXI Editores, México, 1995.
- RICOEUR, Paul(1985), Temps et Récit, Tome III, Le Temps raconté, Seuil, Paris, 1985.
- RICOEUR, Paul (1986), Ideología y utopía, Gedisa, Barcelona 1989.
- RICOEUR, Paul(1986), From Text to Action, Essays in Hermeneutics, II, Northwestern

- University Press, Evanston, Illinois, 1991.
- RICOEUR, Paul(1990), Si mismo como otros, Siglo XXI Editores, México 1996.
- RODIGUEZ Y RODRIGUEZ, Jesús(1994), Comp. Instrumentos internacionales básicos de Derechos Humanos, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos. 1994.
- TANGELSON, Oscar, "Revolución tecnológica y empleo". En Economía de América Latina, CIDE n° 13. 1985.
- TAYLOR, Charles(1985), " Understanding and Ethnocentricity" en Philosophy and the human science, University Press, Cambridge, 1990.
- TAYLOR, Charles(1992) El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- THIEBAUT, Carlos, Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno), Centro de Estudios Constitucionales, Colección: El derecho y la justicia, Madrid 1993
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro(1994), Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas, Grupo Editorial Interlinea, México, 1994.
- TODOROV, Tzvetan(1989), Nosotros y los otros, Siglo XXI Editores, México, 1991.
- VELASCO, Ambrosio, "Explicación, comprensión y crítica racional en las ciencias sociales". En Alfredo Andrade (coord), Perspectivas teórico metodológicas contemporáneas en las ciencias sociales, FCP y S, Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa.
- VERNANT, Jean-Pierre(1974), Mito y sociedad en la Grecia antigua, Siglo XXI Editores, México, 1987.
- VILLA ROJAS, Alfonso(1990), Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1990.
- WEBER, Max(1920), Ensayos sobre sociología de la religión, Tres tomos, Taurus, Barcelona, 1987.
- WINCH, Peter(1979), "Para comprender a una sociedad primitiva" , Alteridades, Vol. 1, N° 1, México, 1991.
- WINCH, Peter(1958), Ciencia social y filosofía, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1971.
- WITTGENSTEIN, Ludwig(1918), Tractatus Logico-Philosophicus, Edición bilingüe de Alianza Universidad, México 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig(1930), Philosophische Bemerkungen, Basil Blackwell, Oxford.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1949), Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1980.