

01095



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE
MEXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**RACIONALIDAD TEORICO-METODOLOGICA O
RACIONALIDAD PRUDENCIAL EN LA FILOSOFIA DE LAS
CIENCIAS SOCIALES DE HABERMAS**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA**

**PRESENTA:
MTRO. PABLO FLORES DEL ROSARIO**

**TUTOR:
DR. AMBROSIO VELASCO GOMEZ**

UNAM
POSGRADO
Filosofía de la
Ciencia

MÉXICO, D. F., SEPTIEMBRE DE 2005



m. 345686

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. El problema de la racionalidad en la Filosofía de la Ciencia actual: Racionalidad teórico-metodológica o Racionalidad prudencial.....	8
Introducción.....	
1.1 La racionalidad en la Filosofía de la Ciencia actual: entre racionalidad teórico-metodológica y prudencial.....	9
Conclusiones: un balance necesario en Filosofía de la Ciencia.....	54
II. La phronesis, el buen juicio, la hermenéutica: el Tema de las acciones humanas.....	57
Introducción.....	
2.1 La percepción de Aristóteles sobre la Phronesis.....	57
2.1.1 Relaciones y delimitaciones entre phronesis y techne.....	64
2.1.2 La phronesis: su estilo de razonamiento y su específico saber	73
2.2 La recepción actual de la phronesis.....	80
2.2.1 La fase conservadora del NeoAristotelismo.....	81
2.2.2 La fase crítica del NeoAristotelismo.....	84
2.3 La recepción de la phronesis en la hermenéutica de H. G. Gadamer.....	86
2.3.1 De la precomprensión a la comprensión.....	88
2.3.2 Entre el concepto de experiencia y la experiencia hermenéutica.....	90
2.3.3 Sobre la lógica de la pregunta: fundamento de la hermenéutica.....	94
2.3.4 Filosofía práctica y hermenéutica.....	98
2.3.5 Filosofía práctica: teoría, techne y phronesis.....	99
2.3.6 El conocimiento hermenéutico como conocimiento prudencial, según Gadamer.....	100
2.4 De la phronesis como deliberación y discursividad.....	103
Conclusiones.....	107
III. De la razón prudencial a la teoría de la acción comunicativa.....	114
Introducción.....	
Conclusiones.....	150
IV. ¿La superación de la razón prudencial?: entre consideraciones lógico-metodológicas y hermenéuticas.....	154
Introducción.....	
4.1 El debate Habermas-Popper: las consideraciones lógico-metodológicas.....	155
4.2 El debate Habermas-Gadamer: ¿la 'superación' de la hermenéutica?.....	165
4.3 Reconstrucción y autorreflexión: ¿buscando teorías universales, para domesticar a la racionalidad prudencial?.....	178
4.4 El acuerdo posible y el acuerdo real: ¿Gadamer vuelve otra vez?.....	186
Conclusiones.....	188

V. 'La teoría de la verdad' como 'consenso' en su relación con la racionalidad prudencial.....	194
Introducción.....	
5.1 La teoría 'consensual de la verdad' en Habermas.....	195
5.2 Una teoría hermenéutica de la verdad, como elemento de crítica a la teoría de la verdad como consenso.....	222
5.3 La teoría hermenéutica de la verdad obliga a trazar la distinción entre normas morales y normas jurídicas.....	234
Conclusiones.....	236
Conclusiones.....	240
Bibliografía.....	248

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: PABLO FLORES DEL ROSARIO

FECHA: 16 - junio - 2005

FIRMA: 

Agradecimientos:

El camino de la investigación, en la formación doctoral, en cualquier área, requiere de tiempos arduos de trabajo, de aceptación en las comunidades y del intercambio con expertos, todo lo cual exige una inmersión total. Aún cuando caminar junto a la investigación requiere de voluntad, ésta no podría desplegarse si no contara con apoyos institucionales.

En mi caso particular realizar esta investigación fue posible, en primer lugar al ser aceptado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, para culminar mis estudios de doctorado, en segundo lugar por la beca otorgada por la Dirección General de Estudios de Posgrado, que me permitió disponer de tiempo completo para la investigación, finalmente a los investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas, cuya comunidad hizo posible mi formación como investigador en el campo de la Filosofía de la Ciencia.

Especial agradecimiento para mi tutor, Doctor Ambrosio Velasco Gómez, por su confianza y apoyo a mi formación y por sus sistemáticas observaciones en el desarrollo del trabajo, ya que éstas permitieron darle un curso más ordenado y pertinente, logrando que éste llegará a buen término.

INTRODUCCION

La tesis expuesta en esta investigación, parte del problema que Habermas expone. El problema que Habermas tiene ante sí, puede plantearse del siguiente modo: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo, sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social, en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?. Desde el punto de vista de nuestra tesis aquí se apunta a una paradoja, pues la primera parte de la pregunta remite a la recuperación del mundo de la vida, mientras que la segunda parte remite a su clausura, bajo la forma de la objetividad de la metodología de la ciencia. Pero es justamente la respuesta a este problema el que configura los compromisos teóricos de Habermas: con la teoría crítica, la hermenéutica, las ciencias del espíritu, el psicoanálisis y la ciencia empírico-analítica.

El problema de investigación, de este trabajo, consiste en mostrar dos cosas. Primera, que en Habermas hay dos proyectos, originados por su mismo problema de investigación, uno de esos proyectos intenta rescatar el mundo de la vida, bajo la forma de una orientación práctica sobre lo que en una situación dada hay que hacer, el otro pretende cancelar este mundo, bajo la pretendida objetividad de la metodología de la ciencia contemporánea. Segunda, que Habermas finalmente se inclina por la metodología científica contemporánea¹.

¹ Cabe aquí, exponer otras investigaciones realizadas sobre la obra de Habermas. De este modo, para Bubner (Bubner, 1983), hay dos argumentos centrales en Habermas. El primer argumento expresa que el lenguaje se revela a sí mismo como un interés de la razón, este hecho se fundamenta en un status apriori sin tomar en cuenta ningún dato empírico de la experiencia, en consecuencia el diálogo se revela como la verdadera realización de la habilidad lingüística del ser humano y representa la concreción del mutuo reconocimiento del otro como sujeto con iguales derechos. El segundo argumento, afirma que el interés emancipativo debe ser siempre considerado, como una anticipación de una condición que por definición todavía no existe. Estos dos argumentos tienen severos problemas. Primero, es un singular argumento decir que el lenguaje representa *por sí* un principio racional, pero que al dar nombre a este principio uno podría llamarlo un ideal *apriori*, el cual no es idéntico con el lenguaje como tal, pero se tiene que regresar al lenguaje para mostrar lo que el principio significa. Para Bubner, se puede afirmar que Habermas toma implícitamente apoyo en la doctrina Kantiana del 'hecho de la razón'. Pero esta doctrina Kantiana está basada sobre la estricta separación entre un uso teórico y un uso práctico de la razón que Habermas trata de anular. Al parecer, para Bubner, la *reflexión trascendental* es la que promete resolver la paradoja, pues la brecha entre condiciones ideales y circunstancias actuales parece ser necesaria y legítima si uno nota que es solamente desde un punto de vista trascendental que tal brecha existe (Bubner, 1983: 52). Pero es justamente esta 'reflexión trascendental', como

Sólo que, debido al problema que plantea, ello le lleva a revestir su proyecto con tesis de carácter hermenéutico.

La tesis, desprendida del problema de investigación que se trabajará, consiste en probar la necesidad de la razón prudencial en la misma estructura del proyecto filosófico de Habermas, lo que es posible una vez aclarada la confusión en que éste cae. Tal proyecto se resume en su metodología de la reconstrucción racional, articulada con su pragmática formal y con su teoría de la verdad, y es justamente aquí donde hallamos una confusión entre *praxis* y *techne*. Tal confusión le obliga al desarrollo de metareglas procedimentales.

El desarrollo de nuestro problema de investigación, requirió destejer una malla gruesa, cuyo contenido es la filosofía de las ciencias sociales de Habermas, cada parte de esta malla nos llevaba a una tesis, cada una de ellas resultaba provocadora, generaba preguntas que llevaban a plantear nuevos problemas. Cada uno de los problemas nos llevaba a una serie de tesis, que nos permitían dialogar con los problemas hallados. Al final nos vimos en la necesidad de darle cierta forma a esta malla destejada. E intentamos tejer la nuestra. El resultado es

base de la 'fundamentación última', la que queremos dejar de lado. Por su parte Mary Hesse (Hesse, 1983) centra su crítica en la ausencia de contenido empírico en la teoría de la verdad de Habermas, tal ausencia lleva a ver a la acción humana como necesariamente invariante con respecto a los cambios de las ciencias empíricas e inmunes a la crítica (Hesse, 1983: 115). Nosotros hemos criticado tal ausencia del componente empírico en una teoría de la verdad, pero también hemos apostado por un tipo de acción humana que está necesariamente articulada por la incertidumbre. Tengo la impresión que Martin Seel (Seel, 1991) se acerca a nuestra crítica. Para Seel hay una asunción de las teorías básicas del lenguaje en la Teoría de la Acción Comunicativa. Me parece que el problema no es la asunción como tal, sino el introducir el concepto sustantivo de validez en el contexto de actos de habla estandarizados intentando demostrar estos diferentes aspectos de la referencia constitutiva de la validez inherente en el habla en la cual cada acto de habla está más o menos explícitamente relacionada (Seel, 1991: 39). Cierto, pensar una referencia constitutiva de validez en el habla, que se exhiba en cada acto de habla, es pensar en un 'fundamento último'. Por nuestra parte hemos optado por la tesis de aceptar la propuesta de un racionalidad discursiva, del mismo Habermas, pero sin los componentes de la teoría del lenguaje, tales como las pretensiones de validez, que en Habermas se ven conducidas al absolutismo. Para Gunter Dux (Dux, 1991), la crítica central a Habermas es que éste desarrolla la estructura de la acción comunicativa a través del discurso y no de la interacción práctica (Dux, 1991: 95). Cuando nosotros hablamos de una racionalidad discursiva, a ésta no la reducimos a simple 'discurso' sino que la ponemos en acción en el medio de las interacciones prácticas. Aquí el problema sería ciertamente cómo igualar conceptos como el de deliberación con el de acción comunicativa. Me parece que la deliberación es una forma de acción comunicativa, pero que aquélla puede operar en la dimensión práctica, en tanto ésta, privilegiadamente se mueve en la dimensión teórica. Así podríamos afirmar que Habermas soluciona problemas de la dimensión práctica usando elementos de la dimensión teórica. Otras críticas discurren en torno al uso del funcionalismo en la Teoría de la Acción Comunicativa (Berger, 1991). Me parece que todas las críticas a Habermas no abordan el problema de investigación que nosotros hemos desarrollado en nuestro trabajo. Salvo las tesis de Alexandro Ferrara. Estas son las tesis más cercanas a nuestro trabajo.

este trabajo. Pero lo hemos dividido en capítulos, para que resulte accesible de leer.

El trabajo se articula en dos grandes bloques. El primer bloque formado por los capítulos uno², dos³ y tres⁴, tiene tres pretensiones: por una parte apunta a clarificar el debate entre racionalidad teórico-metodológica y racionalidad prudencial, en Filosofía de la Ciencia y el modo en que la primera domestica a la segunda; por otra parte se hace la articulación de lo que se entiende por racionalidad prudencial y su relación con la hermenéutica de Gadamer; finalmente se expone la pretendida despedida, de Habermas, de la razón prudencial y cómo ésta vuelve y se incrusta en la misma teoría de la acción comunicativa.

Articulamos la racionalidad prudencial en la medida en que trabajamos dos niveles: el nivel que llamamos estilo de razonamiento, y el que llamamos un saber específico. Lo que significa que la racionalidad prudencial tiene un estilo de razonamiento que puede ser caracterizado como ejercicios de discernimiento, buen juicio o lo que el mismo Aristóteles llamo juicio prudencial. Este estilo de razonamiento solo opera en el espacio de lo contingente, esto es, el espacio de

² El primer capítulo ofrece una reconstrucción del debate entre racionalidad teórico-metodológica y racionalidad prudencial. Esta reconstrucción tiene como objetivo destacar el uso que se ha hecho de la razón prudente, como metodología de análisis en Filosofía de la ciencia. Desde luego este hecho ha sido más bien esporádico y poco aceptado por la comunidad de Filósofos de la ciencia. Pues como metodología de análisis, dominante en este campo, destaca la racionalidad algorítmica. Esta racionalidad tiene un carácter normativo, pues dice lo que los científicos deben hacer, y si no lo hacen peor para ellos, como sostiene Popper. Una racionalidad, de carácter más bien descriptivo, surge con la filosofía de Kuhn, sin embargo aquí el problema es que describir no ayuda a la actividad científica en sus problemas centrales, apenas podría dar cuenta de algunos de ellos. Contra esta dos ideas reduccionistas, nos parece que hace falta una racionalidad que aborde la complejidad de la empresa científica. Que sea a la vez descriptiva y normativa. Que exponga los problemas de la empresa científica, pero que a la vez diga cómo resolverlos, sin que este 'cómo' termine siendo una regla computacional. Pues este mismo 'cómo' debe atarse a las circunstancias donde opere. Desde luego hablamos de la razón prudente. En este sentido, se puede ver que en Filosofía de la ciencia existe la dualidad de la racionalidad: entre la racionalidad algorítmica y la racionalidad prudencial. Lo que ocurre al final de esta historia, es la domesticación de la racionalidad prudencial por la racionalidad teórico-metodológica.

³ En el capítulo dos, se hace una exposición de la razón prudencial, aquí delimitamos las relaciones entre phronesis y techne, además de que exponemos su tipo de razonamiento y de saber. De ahí pasamos a la recuperación actual de la phronesis, en su versión conservadora y crítica. Finalmente exponemos la recepción de la phronesis en Gadamer. Aquí articulamos varios conceptos del ámbito de la razón prudente, intentando hacer ver que la hermenéutica y la razón prudente son una continuación del mismo ámbito objetivo.

⁴ En el capítulo tres se confrontan la razón prudente y la razón comunicativa. Las tesis sobre la razón comunicativa son de mucho rigor y coherencia, sin embargo nos parece que el debate que ahí dimos da en el corazón del mencionado rigor, haciendo que éste permitiera la entrada de la razón prudente. Aquí usamos el concepto de vida, que está presente en el mismo Habermas.

las acciones humanas, donde en la medida en que guiemos nuestras acciones por este estilo, podremos llegar a ser virtuosos. Esta virtud se adquiere en la medida en que nos hacemos conscientes de que nuestras acciones ocurren en un contexto cada vez diferente, lo que requiere en cada caso de este ejercicio de discernimiento, que si logramos aplicarlo a nuestras acciones cotidianas nos puede dar la virtud del tino, que no es otra cosa que el juicio prudencial. Por otra parte, el saber específico que se produce, es un saber de lo contingente que somos en cada caso en que tenemos que actuar, y que al final nos lleva a lo que aquí se llamo un saber-se. Este es un conocimiento de nosotros mismos. Pero este conocimiento se abre en dos vertientes: el de la vertiente epistémica, como el saber quiénes somos, y en la vertiente más cercana a la praxis, en términos de sí queremos mantener, o no, eso que se es.

El mismo Gadamer nos ofrece la posibilidad de ver una continuidad entre la razón prudente y su hermenéutica. Esto en la medida en que Gadamer reconoce que el saber de la razón prudente y el saber de la hermenéutica son similares. Ambos llegan a un saber-se. Esta conclusión, que articula el capítulo dos, es la que nos ha permitido afirmar que Habermas abandona el ámbito Hermenéutico para anclarse en el ámbito lógico metodológico, peculiar de la metodología científica contemporánea. La crítica que se hace a Habermas desde la perspectiva de la razón prudente es un intento inicial por ubicar algunos aspectos de esta razón, que se ubican en el nivel del estilo de razonamiento y del saber específico, en los intersticios de la teoría de la acción comunicativa. Me parece que esto se logra cuando retomamos el concepto de vida Habermasiano, y a este concepto le adjudicamos el estilo y el saber propio de la razón prudente.

Un segundo bloque del trabajo esta constituido por los capitulos cuatro⁵ y cinco⁶. Donde se aborda, en primer lugar, el debate entre Habermas, Popper y

⁵ El capítulo cuatro expone los debate entre Habermas y Popper, por una parte, y por otra, el debate Habermas-Gadamer. En el primer debate se discuten las consideraciones teórico metodológicas de la Filosofía de la Ciencia, desde Popper. En el debate Habermas contrasta tesis de la dialéctica y de su teoría del lenguaje, pese a ello, esta es nuestra tesis, optará por las consideraciones lógico-metodológicas. En el segundo debate se discuten las tesis hermenéuticas de Gadamer, básicamente se le critica el no articularse a la metodología científica contemporánea. Cuestión refutada por el mismo Gadamer. Sin embargo este punto problemático, para Habermas, es el que le lleva a rechazar a la hermenéutica. Como bien se puede ver en su idea de pragmática universal.

Gadamer, y en segundo lugar una discusión acerca de la teoría de la verdad de Habermas. Para abrir el debate con Popper y Gadamer, Habermas hace planteamientos pertinentes acerca de los problemas metodológicos, epistemológicos, políticos y morales por los que actualmente atraviesan las ciencias sociales. En este apartado se ha formulado la crítica sobre la pretendida hermeneutización en Popper. Aquí hemos expresado que la hermenéutica es asunto de la razón prudente, no de la razón teórica. Popper, sin embargo, usa la hermenéutica para justificar su idea de los tres mundos, no para apuntar a la idea de una razón prudente que pudiera dar cuenta de los problemas de las ciencias sociales. Esto queda claro en su polémica con Adorno sobre las ciencias sociales. Si la hermenéutica es asunto de la razón prudente entonces debe enfocarse a otros estilos de pensamiento y a otros rendimientos cognitivos. Popper no apunta a esto. Y no puede hacerlo por estar atrapado en el pensar naturalista. La razón prudente es una razón enfocada a lo contingente y que produce saberes locales. En este ámbito se mueve la hermenéutica. El pensar naturalista apunta a la elaboración de teorías universales a través del pensamiento deductivo. Popper se mueve en este último ámbito.

A partir de este debate Habermas llega a la conclusión de que todo problema relativo a las ciencias sociales o es planteado como un problema técnico o no es problema alguno. Sin embargo esta conclusión deja de lado preguntas propias de la razón prudente, que requieren de la auto comprensión en una situación concreta. Esto lleva a Habermas a plantearse su pregunta de investigación: ¿cómo se puede unir la orientación práctica sobre lo que hay que hacer de un modo correcto y justo sin renunciar al carácter científico del conocimiento que pretende la moderna ciencia social?. En la solución a la pregunta, Habermas intenta unir procedimiento empírico analíticos con procedimientos hermenéuticos, como una forma de enfrentar los problemas

Y sin embargo Gadamer es difícil de dejar de lado. Aquí ubicamos una confusión fundamental de Habermas, él confunde praxis con techne.

⁶ El capítulo cinco, es una exposición y crítica a las concepciones de teoría de la verdad de Habermas. Un punto de crítica tiene que ver con la concepción de realidad, que queda fuera de consideración, con lo resulta una versión epistémica de la verdad. Hay otros puntos críticos en esta teoría de la verdad. Lo que nos parece fundamental, es la crítica a la teoría consensual de la verdad, desde una teoría hermenéutica de la verdad.

actuales de las ciencias sociales. Esto es lo que justifica el debate con Popper y Gadamer.

Desde nuestra perspectiva, aunque esto implique rechazar la tesis de quienes ven una continuidad entre el proyecto filosófico de Habermas y Gadamer, Habermas termina asumiendo la idea de que los procedimientos empírico analíticos son los que pueden permitir superar los problemas de las ciencias sociales. Lo que se prueba con la idea, del mismo Habermas, de que los procedimientos de reconstrucción racional pueden alcanzar el estatus de una teoría general. Pues de lo que se trata es de reconstruir saberes preteóricos que aparecen en forma de lenguaje, esto es en el fondo, reconstruir lo que posibilita las emisiones con las que nos entendemos. Si esto es así, entonces estamos aspirando a una teoría con pretensiones universales. Contra esta idea hacemos ver que hay una confusión entre *praxis* y *techne*. Esta confusión es la que permite hablar de que la reconstrucción racional puede alcanzar el status de una teoría general.

Por otra parte se hace una crítica a la teoría de la verdad de Habermas, básicamente a su idea de situación ideal de habla. Para nosotros la misma situación ideal de habla exige una habilidad *phronetica*, esto es una habilidad para discernir la combinación de factores que representa la mejor aproximación al ideal de habla. Sobre la crítica a la teoría de la verdad destacamos el hecho de que aún cuando Habermas maneja una idea formal de mundo, no la aplica a su teoría de la verdad. Lo que implica una concepción meramente epistémica de la verdad. Las críticas que se hacen a lo largo del capítulo cuatro apuntan no solo a corregir esta situación, sino también a la crítica de conceptos colaterales como el de consenso y el de situación ideal de habla. En primer lugar, veamos la crítica a la idea de consenso. Aceptar que el consenso puede operar, porque la finalidad última del lenguaje es el entendimiento, implica la aceptación de un consenso fuera de la historia. Pues siempre está presente el disenso. Este indica la presencia de lo múltiple y diferente. Todo consenso que quiera articularse a la historia tiene que aceptar la voz de los otros. Esta voz de la otredad es lo que forma el disenso. En consecuencia, debemos introducir, en medio del consenso, la idea de *phronesis*, pues esta idea es la que podría permitir el manejo de la

categoría de disenso. En cuanto a la situación ideal de habla, nosotros vemos la necesidad de reconocer a qué se le podía llamar así. Esto implicaba criterios para su reconocimiento. Tales criterios sólo pueden ser formulados en la medida en que uno sopesa o discierne los factores que dan lugar a una situación ideal de habla. De nuevo nos encontramos ante la necesidad de introducir la razón prudencial en la definición de la situación ideal de habla. Pero la crítica fundamental, aparece en la teoría hermenéutica de la verdad, bajo la forma de dos tesis. La primera tesis habla de que es en la argumentación donde es posible ampliar mi intersubjetividad, donde podemos fusionar verdades o perspectivas del mundo, en la medida en que la verdad es inter esquemática. La segunda tesis habla de espacios de racionalidad con sus propias pretensiones de verdad. Ambas tesis obligan a trazar la distinción entre normas morales y normas jurídicas.

Desde luego lo anterior no niega las tesis de Ambrosio Velasco Gómez, para quien existe una versión de la hermeneutización de la Filosofía de la Ciencia Contemporánea, donde no se trata de desarrollar otro concepto de racionalidad sino de revalorar la sabiduría práctica Aristotélica como fundamento de la racionalidad científica. Lo que implica, que la racionalidad prudencial tiene una constante función.

I. EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD EN LA FILOSOFIA DE LA CIENCIA ACTUAL: RACIONALIDAD TEORICO-METODOLOGICA O RACIONALIDAD PRUDENCIAL.

Introducción.

Lo que pretendemos en este capítulo, es hacer una reconstrucción sistemática de la discusión entre racionalidad teórico-metodológica y racionalidad prudencial en la Filosofía de la Ciencia actual, de Duhem (0.1), al positivismo (0.2), su reaparición en la discusión de Popper (0.3), y de Kuhn (0.4), la misma discusión Popper-Kuhn (0.5), y las discusiones de Feyerabend (0.6), Lakatos (0.7) y Laudan (0.8). La tesis que guía esta reconstrucción, puede expresarse en términos de que la historia de la filosofía de la ciencia se ha visto configurada por un camino de ida y vuelta entre la racionalidad teórico-metodológica y prudencial, terminando ésta por ser domesticada.

De modo que, cuando la racionalidad teórico-metodológica se hace dominante, entonces opera la disyuntiva de que, o se siguen las reglas o procedimientos o no se es racional en la práctica de la ciencia. Cuando la racionalidad prudente aparece en escena parece romperse este ideal metodológico, quedando en su lugar la mera subjetividad, con lo que, dicen los defensores de la razón teórico-metodológica, nos vemos conducidos a la irracionalidad. Desde luego, si pensamos en términos de reglas regulativas y constitutivas, entonces tendremos que aceptar que hacer una práctica, como la ciencia, no implica seguir, mecánicamente, reglas regulativas abstractamente establecidas. Realizar una práctica, es hacerla porque hemos incorporado en nuestro proceso de formación en una tradición particular de investigación, reglas que dan sentido a tal práctica. Pero tales reglas no son formalizables, porque pertenecen a un saber de fondo, mismo que tampoco puede ser formalizable, como sostendrá Habermas. Pues si aceptamos que este saber de fondo puede hacerse formal, para decidir en caso de conflictos entre alternativas de acción, entonces aceptamos que hay reglas formales que guían nuestras acciones o decisiones. Las reglas no formalizables, son las reglas constitutivas, y es lo que hace que la actividad sea racional. En conclusión nuestra tesis, para este

apartado, llama la atención sobre esta tensión. Pero adelante, tal tensión siempre ha terminado en la domesticación metodológica de la racionalidad prudencial.

1.1 La racionalidad en la Filosofía de la Ciencia actual: entre racionalidad Teórico-metodológica y prudencial.

0.1. Pierre Duhem, sostiene una idea central en torno a la elección entre teorías, donde está implicada la racionalidad prudente. En el caso de la relación entre teoría física y experimento, Duhem no la ve como un caso de prueba definitiva de la teoría, sino como una relación compleja, donde el mismo uso de aparatos para hacer el experimento está determinado por alguna teoría. De este modo, "el químico y el fisiólogo cuando hacen uso de instrumentos físicos, como el termómetro, el manómetro, el calorímetro, implícitamente admiten el acudir a las teorías para justificar el uso de estas piezas de aparatos, así como a las teorías que dan sentido a las ideas abstractas de temperatura, presión, cantidad de calor, por medio de los cuales las indicaciones concretas de esos instrumentos son traducidas" (Duhem, 1962: 183), con esto se sostiene que los experimentos no son un método de prueba concluyente para las teorías, dado que el mismo experimento depende de teorías que a su vez requerirían ser probadas, lo cual lleva a una regresión infinita. Esto lleva a Duhem a ver que dependen en parte de la confianza en un grupo complejo de teorías (Duhem, 1962: 183). Conforme avanza en esta discusión, Duhem justifica esta confianza en la idea del buen juicio.

De este modo, Duhem sostiene que un experimento nunca confronta a una hipótesis aislada sino a un grupo de hipótesis. En principio se puede decir que cuando un científico discute una cierta hipótesis e introduce dudas en un cierto punto teórico, entonces éste está ante el problema de probar lo inadecuado de esta ley. Para ello, partiendo de la proposición problemática, elabora la predicción de un hecho que puede producir de modo experimental. En caso de que la predicción falle, la hipótesis a prueba sería refutada (Duhem, 1962: 184). Sin embargo, Duhem afirma que esto no es así de simple. Pues el científico siempre hace uso de un grupo complejo de teorías presupuestas. De este modo si el fenómeno predicho no es producido, no necesariamente es la proposición

cuestionada la que falla, sino que puede ser que el error esté en el conjunto de hipótesis usadas por el físico. Lo que sí se puede afirmar es que el experimento nos muestra que hay un error ubicado entre las proposiciones usadas para predecir el fenómeno y las condiciones experimentales para producirlo; lo que no muestra es dónde descansa el error, ello lleva directamente a lo que se llama la subdeterminación empírica de las teorías. El mismo Duhem concluye "...la gente generalmente piensa que cada una de las hipótesis empleadas en la física puede ser tomada en forma aislada, probada por el experimento, y entonces, cuando muchas variedades de pruebas han establecido su validez, ganan un lugar definitivo en el sistema de la física, en realidad, éste no es el caso. La física no es una máquina que pueda ser a sí misma tomada en partes; no podemos tratar cada parte de modo aislado y, para ajustarla, esperar hasta que su unidad haya sido cuidadosamente revisada. La ciencia física es un sistema que debe ser tomado como un todo..." (Duhem, 1962: 187). En esta última frase se halla la tesis holista de Duhem, misma que será expuesta por Quine años después.

Para Duhem entonces, no es posible hablar de experimento crucial. Pues de hacerlo nos veríamos obligados a aceptar la idea de verdad absoluta. Además de que igualaríamos el método de reducción al absurdo, usado en geometría, con el experimento mismo. Pues a diferencia de la reducción al absurdo empleada por los geometras, la contradicción experimental no tiene el poder de transformar una hipótesis física en una indisputable verdad; sólo lograría tener este poder, si tiene la capacidad de numerar completamente todas las hipótesis que podrían cubrir un determinado grupo de fenómenos; pero el físico nunca está seguro de sí ha examinado todas las suposiciones imaginables (Duhem, 1962: 190). En conclusión la verdad de una teoría física no es decidida concluyentemente por el experimento⁷. Ello es así, porque el mismo experimento, que testaría a la teoría, forma parte de la teoría misma.

Por otra parte dice Duhem, que ciertas hipótesis básicas de la teoría no pueden ser refutadas por el experimento, porque ellas sólo son definiciones, y porque ciertas expresiones usadas en física toman su significado a través de ellas

(Duhem, 1962: 209). Para probar esto, Duhem cita un ejemplo de Le Roy: un cuerpo celeste que cae libremente, tiene una aceleración constante en su caída. El problema es: ¿puede tal ley ser contradicha por el experimento?. Para Duhem, la respuesta es no, porque ello constituye la mejor definición de lo que quiere decir "caída libre". Porque si estudiamos la caída de un cuerpo celeste y encontramos que este cuerpo no cae con aceleración uniforme, no concluiríamos que la ley establecida es falsa, sino sólo que el cuerpo no cae libremente, que alguna causa obstruye su movimiento, en consecuencia las desviaciones de los hechos observados, de las leyes establecidas, sólo servirían para descubrir la causa de su no-cumplimiento y para analizar sus efectos (Duhem, 1962: 209). Me parece que el argumento clave, de lo que hasta aquí hemos expuesto, tiene que ver con la afirmación de que estamos equivocados al establecer una conexión directa y unívoca entre los hechos concretos observables y la teoría⁷, ya que siempre media una construcción simbólica. Ésta simplifica los fenómenos reales, cuestión vital en la ciencia, pues de otro modo el científico deberá estar seguro de que ha tomado en cuenta todas las suposiciones imaginables que ocurren en los fenómenos reales, además de que es más apta para reproducir los detalles del experimento. En este sentido el experimento sólo nos podría permitir buscar eliminar mediante adecuadas correcciones las causas de error.

En conclusión, para Duhem, la lógica no determina cuando una teoría puede ser refutada (Duhem, 1962: 218). Pero si la lógica no determina cuando la teoría puede ser refutada, entonces es tarea del físico buscar, más allá de la lógica y la metodología, el punto débil que daña a la totalidad del sistema, pero como no hay principios absolutos que dirijan esta tarea, entonces los diferentes físicos se pueden conducir en diferentes sentidos sin que exista el derecho de acusarse entre sí de ilógicos. Porque, no usar la lógica como método de decisión, no implica que ésta se toma de modo irracional, nos lleva más bien a otro modo

⁷ Esta también es la llamada tesis Duhem-Quine. Para ésta, con la suficiente imaginación cualquier teoría puede ser permanentemente salvada de la refutación si hacemos ajustes adecuados en el conocimiento básico en que se inserta (Lakatos, 1983: 127).

⁸ Quine asume esta misma posición. Según él "la totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geometría y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados" (Quine, 1962: 76).

de ser racional, como el que implica usar el buen juicio. Incluso la lógica pura no es la única que nos da las reglas para nuestros juicios, pues hay opiniones que no proceden de la lógica pero dirigen nuestras elecciones, estas 'razones que la razón no conoce' y que nos permiten hablar del 'espíritu de fineza' y no del 'espíritu geométrico', constituye lo que es apropiadamente llamado el 'buen juicio'. En suma, es entonces el buen juicio el que permite decidir entre dos teorías físicas.

Sin embargo, las razones del buen juicio no se imponen con el rigor de las prescripciones lógicas. Las razones del buen juicio son vagas e inciertas, además de que no se revelan al mismo tiempo y con el mismo grado de claridad a todas las mentes. Ello lleva a un cuadro diferente de la ciencia, no aquél donde dada una teoría, ésta era refutada o confirmada por los hechos. En este nuevo cuadro hay adherentes a una vieja teoría y partidarios de una nueva, ambos grupos creen tener el buen juicio⁹ de su lado y encuentran inadecuadas las razones del adversario. Pero este período de indecisión no dura para siempre, porque llega el momento en que el mismo buen juicio llega a dar claridad a favor de alguno de los dos grupos de físicos, el grupo que pierde da la batalla, aún cuando ahora sí, la lógica le prohíba continuar sosteniendo su teoría. En este sentido, no son las reglas lógico metodológicas las que nos permiten tomar una decisión para elegir entre teorías rivales, esta elección es posible por la existencia del buen juicio. En este sentido, los físicos deberían desarrollar este buen juicio, tratando de que sea más consciente, lúcido y vigilante, para de este modo incrementar la rapidez del progreso científico. Pues como concluye C. Bernard, según Duhem, la legítima crítica experimental de una hipótesis está subordinada a ciertas condiciones morales, entre las que destaca el ser un juez leal e imparcial. Esto mismo forma parte del buen juicio, que se forma en una determinada comunidad de científicos.

En consecuencia, parece plausible sostener que quien se forma en el campo de la ciencia, lo hace por inmersión en el diálogo que sostienen quienes defienden una pluralidad de posiciones, y ésta se van desplegando determinadas virtudes epistémicas, que van formando a quienes se insertan en este medio.

⁹ El concepto de buen juicio, emparejado con el de *phronesis*, será desarrollado en un capítulo posterior. Pero es bueno destacar que este concepto se halla anclado en la Filosofía de la Ciencia.

Si por razón prudencial vamos a entender esta capacidad de juicio o de buen juicio, entonces lo que Duhem propone para enfrentar los problemas centrales de la Filosofía de la Ciencia está articulado a este tipo de racionalidad. A pesar de lo antes logrado, el positivismo lógico vuelve a la racionalidad teórico-metodológico para enfrentar los problemas indicados, como el tan citado de elección entre teorías.

0.2. El positivismo lógico¹⁰ surgió en la década de 1930 (Ayer, 1978), teniendo como principal antecedente el también llamado positivismo¹¹, que en su momento constituyó una respuesta a la filosofía de Hegel. En este sentido, se puede afirmar que lo primero que distinguió al positivismo fue su rechazo a la metafísica tradicional.

En el desarrollo del positivismo es a E. Mach a quien le corresponde articular una de las tesis centrales del positivismo lógico, la tesis de que "los enunciados científicos deben ser verificables empíricamente, o sea, que todo enunciado empírico que aparece en una teoría científica debe ser capaz de ser reducido a enunciados acerca de sensaciones" (Suppe, 1979: 25). Desde este lugar se pone en juego la concepción de la verificabilidad como criterio de significación de los conceptos teóricos¹². Además de este criterio, se desarrolló un criterio empirista de significado, que demanda la verificabilidad, en principio, de todo enunciado científico, así como la estructura axiomática de las teorías

¹⁰ Entre la lista de representantes del positivismo lógico suele destacarse el nombre de Otto Neurath (Ayer, 1978: 9). Éste, pese a su vinculación con el positivismo lógico, sin embargo, desarrolla tesis contrarias a este movimiento filosófico. La tesis central se ubica en las llamadas 'proposiciones protocolares'. Para Neurath éstas no están "...concluyentemente establecidas como punto de partida de las ciencias" (Neurath, 1978: 206). Mientras que es una doctrina comúnmente aceptada por el positivismo lógico, la de que tales proposiciones no requieren de verificación, pues son evidentes por sí mismas. En Neurath, si las proposiciones protocolares forman parte de un lenguaje, y si el lenguaje es intersubjetivo, entonces tales proposiciones son fácticas y del mismo orden que cualesquiera otras, y eliminables, dado que la definición de una proposición exige su verificación (Neurath, 1978: 210). De modo que el punto de fundamentación del positivismo lógico se ve socavado por Neurath, sin que éste renuncie a ser empirista.

¹¹ En realidad el positivismo tiene una larga historia. Para Moulines (Moulines, 1975: 31-49), la historia del positivismo se puede dividir en cuatro etapas, que van del positivismo anterior a Comte hasta el positivismo crítico de E. Mach. Moulines pone el acento en el desarrollo del positivismo como ligado al desarrollo y consolidación de la empresa científica, y destaca la enorme influencia que tuvo el programa de Mach consistente en desarrollar "...una epistemología científica definida como ciencia de las funciones o relaciones de sensaciones" (Moulines, 1975: 48).

¹² Este criterio es definido por Hempel del modo siguiente: "...una oración constituye una afirmación cognoscitivamente significativa y puede, por lo tanto, decirse que es verdadera o falsa únicamente

científicas. El criterio semántico y epistemológico de verificabilidad y el carácter axiomático de las teorías constituyen la tesis fundamental de la concepción heredada de las teorías científicas. Como puede verse estas tesis corren en sentido opuesto a las discutidas por Duhem.

Sin embargo llegar al criterio de verificabilidad es posible por el concepto de teoría del positivismo lógico. Este concepto implica el uso de dos lenguajes: el lenguaje teórico y el observacional. En este sentido Ramsey (Ramsey, 1986: 47) define la teoría como un lenguaje para discutir los hechos que dice explicar, donde éstos ocurren en un universo de discurso llamado el sistema primario, compuesto de todos los términos y proposiciones del universo en cuestión. Este sistema primario aparece de tal manera que hay una notación capaz de expresar toda proposición en él. En todo caso me parece que en este sistema primario, los términos y las proposiciones están relacionadas con "hechos observables", éste sería el lenguaje observacional. Del mismo modo, el sistema secundario está compuesto de proposiciones que expresan las funciones veritativas de los valores de las proposiciones del sistema primario, aquí también se establecen proposiciones acerca de esos valores que serán llamados *axiomas*, y las proposiciones del sistema secundario que puedan ser deducidas de los axiomas se les llama *teoremas*, todo esto conformaría lo que se llama lenguaje teórico. Junto con esto, dice Ramsey, haremos un *diccionario* que tome la forma de definiciones de las funciones del sistema primario, en términos de aquellas del sistema secundario. En consecuencia el significado de un enunciado en el segundo nivel es dado por su criterio en el primer nivel, en tanto el sistema primario es la base empírica de la teoría (Ramsey, 1986: 60). Como puede verse, se hace presente un criterio de significación, fundamentado en lo observacional.

Carnap es quien más explícitamente ha recurrido a la idea de los dos lenguajes de que se compone la teoría. En este sentido afirma, que "en las discusiones de metodología de la ciencia se acostumbra y es útil dividir el lenguaje de la ciencia en dos partes, el lenguaje de observación y el lenguaje teórico" (Carnap, 1986: 69). El lenguaje observacional usaría términos que

si es 1) analítica o contradictoria, o bien 2) capaz, por lo menos en principio, de ser confirmada por la experiencia" (Hempel, 1978: 115).

describen propiedades observacionales y relaciones para la descripción de cosas y eventos; mientras que el lenguaje teórico usaría términos que se refieren a inobservables. El problema es que mientras se requiere de un criterio de significación para el lenguaje teórico, no ocurre lo mismo con el lenguaje observacional. Para Carnap el problema del lenguaje teórico es un problema serio, porque no hay un límite claro entre lo que es significativo y lo que carece de sentido. La solución ya no puede hallarse en lo que Carnap llama criterios empiristas estrechos, como el que pedía que todos los términos teóricos debían definirse sobre la base de los del lenguaje observacional y que las oraciones teóricas debían ser traducidas al lenguaje observacional. Estos criterios son muy estrictos porque las reglas de correspondencia sólo dan una interpretación parcial para el lenguaje teórico. Sin embargo, desde la perspectiva de Carnap aún es posible trazar un límite entre lo científicamente significativo de lo que no lo es, incluso para el lenguaje teórico.

Según Carnap, el lenguaje observacional incluye una especificación de las constantes primitivas, que se dividen en constantes lógicas y descriptivas; aquí el vocabulario observacional es la constante descriptiva del lenguaje observacional. Mientras que las variables admitidas son las individuales, con eventos observables tomados como individuos. Luego de esto, se dan las reglas de formación que especifican las oraciones admitidas, posteriormente vienen las reglas de deducción lógica. Del mismo modo se puede afirmar que los términos del vocabulario observacional son predicados que designan propiedades observables de eventos o cosas o de relaciones observables entre ellas (Carnap, 1986: 72). Como puede notarse la categoría de 'observable' desempeña un papel central en la discusión de significatividad para el lenguaje observacional, pero junto a él aparece la noción explícita de regla.

El lenguaje teórico, usa constantes primitivas, que se dividen, dirá Carnap, en constantes lógicas y descriptivas. Los términos 'teóricos' son las constantes descriptivas de este lenguaje, esto es el vocabulario teórico. También se da por sentado que el lenguaje teórico contiene las conectivas lógicas usuales, que es lo que permite la definición de teoría como consistente de un número finito de postulados formulados en el lenguaje teórico (Carnap, 1986: 74). Finalmente se

dan las reglas de correspondencia que permiten conectar los términos del vocabulario teórico con los del observacional.

Una tesis central en Carnap es que no hay una interpretación independiente para el lenguaje teórico. Este lenguaje en sí mismo es un sistema de postulados no interpretados. En consecuencia "los términos de V_t obtienen sólo una interpretación indirecta e incompleta por el hecho de que algunos de ellos están conectados por las reglas C con los términos observacionales, y los términos que quedan de V_t están conectados con los primeros mediante los postulados de T" (Carnap, 1986: 79). El punto central es que los términos teóricos siempre, de alguna forma, establecen alguna conexión con los términos observacionales. De aquí que las reglas de correspondencia C sean esenciales, ya que por ellas los términos de V_t tiene significado observacional, en tanto algunas de estas reglas especifican una relación que se refiere a una región u observable del espacio-tiempo, mientras que otras reglas C se dan para términos del vocabulario teórico como magnitudes físicas simples: masa, tiempo, etc. Por esta razón se puede decir que las reglas C pueden conectar términos teóricos como 'masa' con predicados observables como 'más pesado que...'. Carnap, partiendo de lo anterior, puede concluir que la especificación de las reglas C y de los postulados T, son esenciales para el problema del significado (Carnap, 1986: 80), donde la significatividad es relativa a una teoría T, porque el mismo término puede ser significativo con respecto a una teoría pero no serlo para otra.

Lo central de esta discusión, es que Carnap asume como tarea "explicar el concepto de significatividad de los términos teóricos" (Carnap, 1986: 82). De este modo, si se asume que M es un término teórico del vocabulario teórico, eso quiere decir que debe haber una oración sobre M que nos permita con su ayuda inferir una oración de significado observacional en el lenguaje observacional. Sin embargo, para Carnap, un resultado como éste debe ser calificado como una salvedad (Carnap, 1986: 82). De ahí que Carnap proponga que los términos del vocabulario teórico deben ser examinados en orden seriado, donde "los primeros términos de V_t deben ser tales que puedan ser mostrados como significativos sin presuponer la significatividad de otros términos descriptivos. Este será el caso para ciertos términos de V_t que están relacionados directamente por reglas-C con

Lo" (Carnap, 1986: 83). Como puede notarse el lenguaje observacional y las reglas de correspondencia desempeñan un papel central en la significatividad de los términos teóricos. Los otros términos, dirá Carnap, pueden ser mostrados como significativos usando la significatividad probada de los primeros términos. Pero aún cuando el total de la teoría T es presupuesto en el criterio de significado, se sigue tratando esta cuestión de modo separado para cada término, y no sólo para V_t .

De hecho Carnap tiende a debilitar el criterio de significado para el lenguaje teórico, lo que lo hace no estar de acuerdo con la mayoría de los empiristas, pues la conexión entre los términos teóricos y los observacionales, es mucho más indirecta y débil que como ellos la concebían. El criterio de Carnap, para la significatividad de los términos teóricos, consiste en dividir en dos partes al vocabulario teórico, una primera parte tiene términos empíricamente significativos, la otra parte tiene términos enteramente desprovistos de significado empírico (Carnap, 1986: 87). Sin embargo este criterio no es adecuado, no funcionaría para una teoría T' lógicamente equivalente a T' tal que ningún postulado de T' sea aislado. Entonces Carnap propone un criterio que tiene que ver con la estructura del sistema T, donde un término teórico es significativo si satisface las reglas de formación del lenguaje teórico, donde cada constante descriptiva es un término significativo. Como puede verse esta forma de definición no está de acuerdo con criterios de significatividad muy estrechos, como el criterio de verificabilidad, que según Carnap no debió entenderse en sentido estrecho, sino sólo como una posibilidad en principio (Carnap, 1986: 94). Pero no se reduce el criterio de significado a las reglas de formación, porque ellas sólo determinan la forma de las proposiciones, no la elección de términos descriptivos, la significación de estos términos depende de las reglas del lenguaje teórico, de las listas de postulados de T, de las reglas-C y de las reglas de deducción lógica. Como es notorio, Carnap no pudo desligarse de la versión empirista del significado, que aún puede ser leída como una versión verificacionista.

La versión verificacionista del significado se enfrentó tanto al problema de la verificación de aserciones particulares, como al problema de aserciones generales de la experiencia. El primer problema se solucionó introduciendo el

leguaje fiscalista o lenguaje objeto¹³, donde se habla de cosas materiales y se adscriben propiedades observables. El segundo problema se solucionó con el desarrollo de una lógica inductiva

En esta versión de la concepción heredada de las teorías científicas, se elimina toda entidad metafísica, lo que permite hacer una extensión a cualquier discurso, con lo que dicha concepción se amplía hasta convertirse en una doctrina general de la significación cognitiva. De hecho en la concepción heredada de las teorías científicas cabe hablar de una especie de lógica evolutiva en el conocimiento científico. Pero hablar de acumulación del conocimiento científico implica que existe una base observacional común¹⁴.

0.3. K. R. Popper es un Filósofo de la Ciencia, que aún cuando no se compromete con la misma racionalidad teórico metodológica, o algorítmica, del positivismo lógico, tampoco deja de lado este tipo de racionalidad, por lo menos la atenúa en términos de un convencionalismo metodológico.

Popper es contemporáneo del llamado Circulo de Viena, y aunque siempre mantuvo relaciones con esta corriente filosófica, no por ello se le puede definir como positivista, aunque de todos modos no pueden dejar de verse "...en no pocos de sus puntos de vista resonancias positivistas" (Lakatos, 1975: 19). Desde luego para Popper, la relación con el positivismo siempre fue polémica. Uno de los primeros trabajos de Popper, *Los dos problemas fundamentales de la*

¹³ En algunos de sus trabajos, B. Russell desarrolla la idea de un lenguaje objeto, por ejemplo en su "sobre la denotación" y "la filosofía del atomismo lógico" (Russell, 1981), o sus análisis sobre la relación entre ciencia y percepción (Russell, 1977), sus análisis sobre la física y la percepción (Russell, 1976). Desarrollos similares, aunque desde una perspectiva fenomenológica, se encuentran en algunos trabajos de W. Trejo (Trejo, 1977), (Trejo, 1976). Hempel expresa al respecto: "a fin de convertir la traducibilidad de un lenguaje empirista en un criterio adecuado de contenido cognoscitivo, ampliamos, en consecuencia, el concepto de lenguaje empirista para que comprenda lenguajes-cosa tanto en un sentido estricto como en un sentido amplio, y todos los sistemas teóricos interpretados de la clase a que acabamos de referirnos. Entendido de esta forma, puede servir, finalmente, como criterio general de significado cognoscitivo" (Hempel, 1978: 129).

¹⁴ Sin embargo Hanson (Hanson, 1989) hace una severa crítica a esta especie de neutralidad de las observaciones. Su tesis básica es que toda observación contiene 'ya' una carga teórica, pues "la visión no es solamente el hecho de tener una experiencia visual; es también la forma en la cual se tiene esta experiencia visual" (Hanson, 1989: 233), lo cual da al traste con el concepto de progreso, y de paso introduce la idea de inconmensurabilidad. Esta idea dará lugar a amplias discusiones. De este modo, se ha llegado a afirmar "(...) que Sneed consigue lo que para muchos filósofos es muy dudoso: dos teorías *inconmensurables prima facie* pueden reconstruirse remontándose a una base

epistemología (Popper, 1998), contiene los problemas que se supone marcan la diferencia entre él y los positivistas. Popper distingue dos grandes problemas: el problema de la inducción (Popper, 1998: 45-430), y el problema de la demarcación (Popper, 1998: 431-492). En lo que sigue desarrollaremos las ideas básicas de Popper en cuatro temas: el problema de la demarcación, el problema de la inducción, el problema de la base empírica y el desarrollo del conocimiento científico.

Popper sostiene que el problema de la demarcación lo había formulado junto con el criterio de falsabilidad, hacia 1919 (Popper, 1977: 289), (Popper, 1983: 311), antes de que sus tesis fueran asunto de debate en Viena. La preocupación central de Popper, que le lleva a proponer su criterio de demarcación, era que el criterio de superación o eliminación de la metafísica a través del análisis del significado, era insuficiente¹⁵. En tanto tal criterio exigía una verificación definitiva, misma que separaba los enunciados con significado de aquellos que carecen de él¹⁶. El peligro de tal criterio consistía en que incluso podía rechazar, como carentes de significado, a teorías modernas de la física, como la teoría de Einstein (Popper, 1983: 312). En conclusión, sostiene Popper el criterio verificacionista "...no proporciona un 'criterio de demarcación' apropiado".

'observacional' común" (Stegmuller, 1981: 103). Lo cual ha implicado un mayor cuidado y atención para con el concepto de incommensurabilidad.

¹⁵ Sobre lo empíricamente verificable, nos parece que Popper dará una nueva interpretación, por medio de su solución al problema de la inducción. Pero cuando formuló su solución al problema de la demarcación aún no había enfrentado el problema de la inducción. Esta separación de los dos problemas se sustenta históricamente. De este modo, la demarcación y su criterio de falsabilidad es formulado hacia 1919 (Popper, 1977: 289), (Popper, 1983: 311); en tanto su solución al problema de la inducción lo formula hacia 1927 (Popper, 1992: 15). Siendo quizá esta la razón, después de someter su trabajo a la crítica de Carnap, de que Popper guardara silencio durante muchos años (Popper, 1983: 311). Para Popper la razón de este silencio es otra: "esto me silencio durante muchos años, especialmente porque Carnap prestó mucha atención a mi crítica en su *Testability and Meaning*. Pero siempre tuve la sensación de que las diferencias entre nuestras ideas estaban lejos de ser imaginarias..." (Popper, 1983: 311).

¹⁶ Se supone que tal principio de verificación nos da un criterio por el cual puede determinarse si un enunciado es significativo o no. Su formalización consiste en que "...una frase tiene sentido literal siempre y cuando la proposición por ella expresada fuese o analítica o empíricamente verificable" (Ayer, 1971: 11). En relación a lo 'empíricamente verificable', nos parece que Popper dará una nueva interpretación, por medio de su solución al problema de la inducción. Pero cuando formuló su problema de la demarcación aún no se había enfrentado al problema de la inducción. Esta separación de los dos problemas se sustenta históricamente: así la demarcación y su criterio de falsabilidad lo formula hacia 1919 (Popper, 1977: 289), (Popper, 1983: 311); en tanto su solución al problema de la inducción lo formula hacia 1927 (Popper, 1992: 15). Siendo ésta, tal vez, la razón de que Popper guardara silencio acerca de su trabajo durante muchos años. Desde luego Popper nos



Popper no propone un criterio verificacionista de significado, sino un criterio falsacionista de demarcación, como respuesta al problema de la demarcación.

Según Popper, "llamo problema de la demarcación al de encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los sistemas 'metafísicos', por otro" (Popper, 1977: 34), desde luego éste también es el problema de los positivistas lógicos. Para positivistas como Carnap, la ciencia es un sistema de enunciados que son reducibles a enunciados elementales de experiencia: 'proposiciones atómicas', 'cláusulas protocolarias'¹⁷ (Popper 1977: 34), aquí estaría implicada la lógica inductiva como criterio de demarcación. Con el modelo inductivista, los positivistas lógicos interpretan el problema de la demarcación de un modo naturalista. Esto es, que en lugar de pensar que están ante la tarea de proponer una convención adecuada, piensan que deben descubrir una 'diferencia esencial' entre la ciencia empírica y la metafísica. En este sentido la metafísica sería, por esencia, mero juego de palabras.

Contra esto, Popper sostiene la idea de que no se puede decidir de modo concluyente si un enunciado pertenece o no a la ciencia empírica. Lo que sí puede hacerse es un proceso de selección en un sentido negativo por medio de pruebas empíricas: "ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico" (Popper, 1977: 40). Popper aclara que entre la verificabilidad y la falsabilidad hay una asimetría derivada de la forma lógica de los enunciados universales. En el positivismo lógico los enunciados universales son inferidos de los enunciados singulares. En Popper los enunciados universales no son deducibles de enunciados singulares, pues nunca puede deducirse lo universal de

da otra razón de su silencio. una razón sentimental: "...Carnap prestó mucha atención a mi crítica en su *Testability and Meaning*" (Popper, 1983: 311).

¹⁷ Incluso aquí hay dos versiones contrapuestas. En la primera versión, con Carnap, se habla de que una palabra sólo tiene significado si es posible de retrotraerse a una proposición protocolar (Carnap, 1978: 69). En tal sentido, y en términos de teoría del conocimiento, parece ser que lo que se describe en tales proposiciones es la realidad y en este sentido las proposiciones son verdaderas. El problema que aparece en esta versión es la relación entre protocolo y vivencia protocolizada. En la segunda versión, con Neurath, se habla de que es una ficción el lenguaje ideal que se construye a partir de *proposiciones atómicas puras*, pues nuestro lenguaje ordinario se nos da en una abundancia de términos imprecisos (Neurath, 1978: 205). La tesis central de Neurath, que refuta a la primera versión, es que "no hay forma de tomar oraciones protocolares concluyentemente establecidas como punto de partida de las ciencias. No hay una *tabula rasa*" (Neurath, 1978: 206). Para Neurath se debe armonizar a las proposiciones protocolares y a las no-protocolares (Neurath, 1978: 214). Aquí se halla la idea de una 'base empírica' derrotable, idea posteriormente trabajada por Popper.

los singular, pero pueden estar en contradicción con ellos. En consecuencia "...es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales" (Popper, 1977: 41). **Justo en esto** consiste el criterio falsacionista de demarcación de Popper: se falsa un enunciado universal usando enunciados singulares verdaderos. De lo que se sigue, en Popper, que las teorías son enunciados sólo parcialmente decidibles y además no son verificables, sólo falsables de modo asimétrico (Popper, 1977: 290). Este criterio de demarcación, le permite a Popper demarcar las ciencias empíricas de las no-empíricas. Así una 'teoría empírica' es la contiene una clase de posibles falsadores como una clase no-vacia.

Popper halla la solución al problema de la inducción hacia 1927 (Popper, 1992: 15). La solución de este problema, parte de la crítica de Hume sobre la inducción¹⁸. Hume trata de mostrar:

- 1 que hay innumerables regularidades y leyes universales de la naturaleza, aceptadas por los científicos;
- 2 que cualquier inferencia inductiva, cualquier razonamiento desde casos singulares hasta casos como leyes universales, es inválida, y no puede ni siquiera ser aceptada como verosímil por su probabilidad;
- 3 que la creencia en una ley universal debe tener como único fundamento a la experiencia.

Como puede verse hay una contradicción entre el principio 2 y el 3. En el principio 2 se afirma la invalidez de la inducción, mientras que el principio 3 parece sugerir su necesidad. Para Hume esta contradicción se resuelve renunciando a la razón metódica y aceptando que el conocimiento se obtiene por asociación de ideas. El problema se puede reformular del siguiente modo: ¿cómo recuperar el lugar de la razón, sin violar el principio del empirismo y aceptando la no-invalidez de la inducción?. Popper resuelve el problema¹⁹, enunciando un cuarto principio:

¹⁸ Con variantes, el problema y su solución pueden hallarse en Popper (Popper, 1977: 27-30, 292-294), (Popper, 1983: 57-87), (Popper, 1992: 15-40), (Popper, 1985: 51-198) y (Popper, 1998: 45-430). La reformulación que hacemos de este problema se basa en (Popper, 1985: 51-198).

¹⁹ Para Feyerabend, el problema de la inducción es un falso problema. Feyerabend, se interroga, no sin malicia y después de discutir la no unicidad de la lógica: "¿significa eso que el problema de Hume es un pseudoproblema?". Y se responde: "¡precisamente! Piensa en el caso de una persona que aprende un idioma extranjero. Empieza siendo un *ignoramus*, y al final 'conoce' el idioma. Según Hume este proceso comprende tres elementos: la evidencia, las generalizaciones oportunas

- 4 aceptar o rechazar teorías científicas depende de nuestro razonamiento crítico. Este es el principio del Racionalismo Crítico.

Por este cuarto principio, la elección de teorías sólo es tentativa, se adopta con la esperanza de que pueda dar con la verdad.

Por otra parte está el problema de la base empírica. Este problema está incrustado en el problema de la demarcación, donde se necesita de enunciados singulares que sirven como premisa en las inferencias falsadoras. El enunciado básico, es la enunciación de una proposición singular con contenido empírico. Para Popper (Popper, 1977: 84), de un modo "realista", un enunciado singular describe un 'acontecimiento'. Junto a este término se introduce el de 'evento' para denotar lo que hay de universal en un acontecimiento, esto es, lo que de un acontecimiento puede describirse mediante nombres universales, o lo que puede ser típico o repetible en un acontecimiento. En consecuencia, podemos decir que una teoría falsable, prohíbe no sólo un acontecimiento, sino, por lo menos, una clase de eventos (Popper, 1977: 86). Los enunciados singulares deben cubrir dos requisitos. Uno de carácter formal, que expresa: "*los enunciados básicos tienen la forma de enunciados existenciales singulares*" (Popper, 1977: 97), que cumplen al menos la condición de que es posible, formalmente, de que se obtenga por adjunción un nuevo enunciado básico, de dos enunciados básicos que no se contradigan. El otro es de carácter semántico, y exige que el evento sea contrastable intersubjetivamente por 'observación'. Para Popper el concepto de

y un proceso de razonamiento que lleva de una a otra. Seguidamente Hume alega que ninguna lógica por sí sola, ni ninguna lógica acompañada de las suposiciones adicionales pertinentes, ni siquiera la probabilidad, permiten 'establecer' generalizaciones a partir de la evidencia. Este es el 'problema de Hume'. Se trata de un pseudoproblema porque raramente encontramos en la práctica la subdivisión entre evidencia, generalizaciones y razonamiento de apoyo. ¿En qué "evidencia" basa el individuo su conocimiento de un idioma y qué "generalizaciones" constituyen dicho conocimiento? Estos elementos se manifiestan en algunos casos (aprendizaje de memoria), pero en otros no (aprendizaje por inmersión), y además la "evidencia" no es en ningún caso tan uniforme como parece indicar el modelo. La persona que aprende un idioma por inmersión se enfrenta al argot, a la idiosincrasia individual, a la licencia poética, a los chistes, etcétera" (Feyerabend, 1991: 79). En esa inmersión a alguna tradición, uno tiene que apelar al discernimiento, a la razón prudente. No veo qué haría alguien que aplique la idea de conjeturas y refutaciones ante una situación donde lo que se requiere es fineza y agudeza para entender la multitud de significados que le dan sentido a tal situación: ¿probar vía conjeturas y refutaciones cada uno de estos significados, mientras la situación le pasa de largo?

*observable*²⁰, no significa reintroducir el psicologismo a la teoría, pues si bien acepta que para una contrastación interviene la percepción a través de uno de nuestros sentidos, también deja abierta la posibilidad de que intervengan otros sentidos (Popper, 1977: 98).

Pero el concepto de observación no significa reintroducir el psicologismo a la teoría, pues si bien Popper acepta que para una contrastación interviene la percepción a través de nuestros sentidos, también acepta que este término sea introducido como no definido y que adquiera sentido en su uso. Más aún, Popper cree que este término debe introducirse como no-definido y que adquiere precisión en su uso. Para el modo de uso de este término, como para aceptar o no enunciados básicos, Popper emplea el concepto de *convención*, no en el sentido de aceptar el principio de sencillez, sino como un *acuerdo* que se toma acerca de los enunciados básicos. Lo que importa aquí es la *forma de llegar al acuerdo*. Esta forma tiene mucho que ver con un proceso judicial (Popper, 1977: 104-106). Donde el veredicto del jurado, como el del experimentador, es la respuesta a una cuestión de hechos. Por tanto la cuestión que se pregunta y la forma en que se presenta dependen, en gran medida, de la situación legal, o del sistema de teorías. Una decisión del jurado implica aceptar un enunciado sobre un hecho factico, como si fuera un enunciado básico, lo importante es que: "la decisión forma la base para la *aplicación* del sistema..." (Popper, 1977: 105). Al veredicto se llega siguiendo un procedimiento gobernado por reglas. Al contrario del jurado, el *fallo* del juez está 'razonado'. Ante el juez el veredicto se justifica, y se hace usando los enunciados del sistema legal, o sistema teórico, combinado con el veredicto mismo. Así uno apela ante un fallo apoyándose en razones lógicas. Para Popper, se sigue el mismo procedimiento en la aceptación de los enunciados básicos: "aceptarlos es un modo de aplicar un sistema teórico, y precisamente esta aplicación es la que hace posible todas las demás aplicaciones del mismo" (Popper, 1977: 106). Popper concluye, expresando que la base

²⁰ Acerca de la observación, Popper hace el siguiente comentario: "...las observaciones -y, más todavía, los enunciados de observaciones y los de resultados experimentales- son siempre *interpretaciones* de los hechos observados, es decir, que son *interpretaciones a la luz de teorías*" (Popper, 1977: 103). Ya desde aquí, en el que hemos llamado primer Popper o Popper de la Lógica de la Investigación Científica, parece estar presente la hermenéutica, en la idea de que vemos el mundo desde una tradición particular, que aquí sería una teoría científica específica.

empírica de la ciencia objetiva no tiene nada de absoluta. Tesis expresada antes por Neurath.

Popper también aborda el problema de la racionalidad de la ciencia y del desarrollo del conocimiento científico. En este sentido, para Popper, la ciencia tiene necesidad de progreso. Pero esta necesidad no está con relación a la acumulación de observaciones, sino al "...repetido derrocamiento de teorías científicas y su reemplazo por otras mejores..."(Popper, 1983: 264). Tal necesidad de progreso, no remite a algo como una "ley histórica del progreso". En todo caso parece que esta idea de progreso es una idea regulativa, a la que Popper llama criterio de progreso. Según este criterio, es preferible la teoría que tenga mayor contenido empírico, que tenga más poder explicativo y predictivo, y que en consecuencia, pueda ser contrastada más severamente.

Popper establece relación entre el progreso de la ciencia y la racionalidad científica. Según él "...el desarrollo de nuestro conocimiento, de nuestra manera de elegir entre las teorías, frente a determinados problemas, es lo que da carácter racional a la ciencia" (Popper, 1983: 302). Lo que implica que la racionalidad de la ciencia consiste en el cambio de teorías, más que en su confirmación. En conclusión, es el método de conjeturas y refutaciones el que da sentido a la idea de progreso y racionalidad de la ciencia (Popper, 1992: 238-9). Como puede verse el asunto ahora se pone en la convención de carácter metodológico. En todo caso no se rebasa este ideal metodológico, esto es la racionalidad teórico metodológica. Que en Popper se encarna en su tesis de Conjeturas y Refutaciones.

0.4. Para Ana Rosa Pérez Ransanz (Pérez Ranzans, 1999: 15), a Kuhn se le ubica en la llamada "nueva Filosofía de la Ciencia". Según ella, entre los pioneros de las primeras concepciones alternativas al positivismo lógico "...destacan Norwood Hanson, Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, y sobre todo, Thomas Kuhn. Proviene de diversos campos y corrientes de pensamiento, todos ellos coinciden en poner en duda la existencia de un conjunto de reglas metodológicas del tipo que los filósofos clásicos habían estado buscando. Es entonces cuando

comienza a perder su carácter hegemónico el supuesto de que la ciencia debe su enorme éxito a la aplicación de un *método universal*" (Pérez Ranzans, 1999: 16)²¹.

Ante la pregunta ¿Qué elementos compartidos explican el carácter de la comunidad profesional, y la unanimidad relativa del juicio profesional?, Kuhn responde: un paradigma²² o un conjunto de paradigmas. Este es uno de los dos sentidos principales que tiene el libro *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Este sentido queda mejor expresado con la frase "matriz disciplinaria". Disciplinaria, por ser la posesión común de profesionales de una disciplina. Matriz, porque se compone de elementos ordenados de diversas maneras, cada una de las cuales hay que especificar. Toda matriz disciplinaria se compone de generalizaciones simbólicas, modelos y ejemplares (Kuhn, 1982: 321). Las generalizaciones simbólicas son expresiones empleadas sin cuestionamiento por el grupo, que pueden expresarse en formulaciones lógicas, componentes formales o fáciles de formalizar de la matriz disciplinaria (Kuhn, 1982: 321). Los modelos, proveen al grupo de analogías preferentes, o si se sostienen profundamente, de una ontología. Por una parte son heurísticos: el comportamiento de un gas, puede considerarse como una colección de microscópicas bolas de billar en movimiento aleatorio. Pero también son objeto de compromiso metafísico: el calor de un cuerpo es la energía cinética de sus partículas componentes (Kuhn, 1982: 321). Los ejemplares, son soluciones de problemas concretos aceptadas por los grupos

²¹ En su tesis Doctoral, Pérez Ranzans anota: "Básicamente todos ellos se oponen, cada uno a su manera, a dos presupuestos centrales del empirismo lógico: la idea de que epistemológicamente sólo es relevante el contexto de justificación, y la idea de que existe una base empírica segura y teóricamente neutral" (Pérez, 1991: 16), lo mismo puede verse en Pérez Ranzans (1999).

²² La ciencia normal o paradigma (Kuhn, 1992: 34) consiste en la "...investigación basada en una o más realizaciones científicas pasadas, que alguna comunidad reconoce, durante cierto tiempo como fundamento para su práctica posterior" (Kuhn, 1992: 33). Para Kuhn, esas realizaciones pueden hallarse en los libros de texto científicos. Por otra parte, en un paradigma, los científicos comparten las mismas reglas y normas en su práctica. Este compromiso con las reglas y normas son requisito para la ciencia normal y para la génesis y continuación de una tradición particular de la investigación científica. El papel central de la ciencia normal es el de dedicarse a operaciones de limpieza, no tiene como objetivo provocar el descubrimiento de nuevos tipos de fenómenos, éstos incluso no son reconocidos si aparecen. Tampoco se persigue descubrir nuevas teorías. Su objetivo central se dirige "a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que ya proporciona el paradigma" (Kuhn, 1992: 53). La importancia de la investigación normal consiste en que solucionar un problema es lograr lo esperado de un modo nuevo, y eso requiere la resolución de complejos enigmas instrumentales, conceptuales y matemáticos. Quien hace esto se afirma como experto en la solución de enigmas y este desafío es lo que hace trabajar al científico.

como paradigmáticos. Muchos supondrán, dice Kuhn, que el término 'ejemplar' es el nombre para denotar el segundo y más fundamental sentido de paradigma.

Con la idea de paradigma, surge la sospecha de si no hay otro modo de relacionar las expresiones científicas con la naturaleza, que no implique el uso de reglas de correspondencia o datos sensoriales. Pues, desde que se abandonó la esperanza de tener un lenguaje de datos sensoriales, la respuesta se ha dado en términos de reglas de correspondencia. Pero en los libros de texto hay muy pocas reglas de correspondencia (Kuhn, 1982: 326). Entonces comienza la sospecha de si no habrá alguna otra forma en que los científicos correlacionen sus expresiones científicas con la naturaleza (Kuhn, 1982: 329).

Esta nueva forma de relacionar expresiones científicas con la naturaleza tiene que ver con la capacidad aprendida de ver semejanzas entre problemas al parecer ajenos. El aprender a ver semejanzas desempeña en la ciencia un papel similar al de las reglas de correspondencia. En consecuencia, "en cuanto un problema nuevo se ve análogo a otro problema ya resuelto, sigue tanto un formalismo adecuado como una manera nueva de ligar sus consecuencias simbólicas con la naturaleza" (Kuhn, 1982: 330). Esta capacidad para reconocer las semejanzas 'autorizadas' por el grupo, es lo que aprende el estudiante al resolver problemas de sus textos. Estos problemas concretos, con sus soluciones, son los ejemplares estándar de una comunidad científica. Es la tercera clase de componente cognoscitivo de la matriz disciplinaria e ilustra la segunda función principal del término paradigma (Kuhn, 1982: 331). Un estudiante de ciencias que se enfrenta a un problema, trata de verlo como uno o más de los problemas ejemplares con los que ya se ha encontrado. Si existen reglas para guiarlo, las usa, "pero su criterio básico es una percepción de similitud que es previa tanto lógica como psicológicamente a cualquiera de los numerosos criterios conforme a los cuales habría hecho esa misma identificación de la similitud. Después de captada la similitud, puede uno inquirir sobre los criterios, y a menudo vale la pena hacerlo. Pero en realidad no es necesario" (Kuhn, 1982: 332). En conclusión, se aprende a aplicar rótulos simbólicos a la naturaleza, sin definiciones ni reglas de correspondencia. A falta de ellas emplea una percepción aprendida de similitud y

diferencia. Al adquirir la percepción se adquiere algún conocimiento sobre la naturaleza (Kuhn, 1982: 337)

De lo anterior se sigue que los científicos no aprenden leyes y teorías por sí mismas, las aprenden en una unidad que es histórica y pedagógica y que son presentadas en sus aplicaciones. Estas acompañan a la teoría en los libros de texto de donde aprenderán los futuros científicos. Entonces, el aprendizaje de una teoría depende del estudio de sus aplicaciones y la práctica en la solución de problemas, tanto con lápiz como en el laboratorio. Es aquí donde se inician los compromisos compartidos y donde se adquieren las reglas antes descritas.

La ciencia normal presenta anomalías. Estas surgen cuando, "...en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas, inducidas por el paradigma, que rigen a la ciencia normal, a continuación se produce una exploración más o menos prolongada de la zona de anomalía. Y sólo concluye cuando la teoría del paradigma ha sido ajustada de tal modo que lo anormal se haya convertido en lo esperado" (Kuhn, 1992: 93), pero también se puede producir una revolución científica. Esta es un episodio de desarrollo no acumulativo, donde un antiguo paradigma es reemplazado por otro nuevo e inconmensurable con el anterior. Tal inconmensurabilidad surge porque "no hay un algoritmo neutral para la elección de teorías, no hay ningún procedimiento sistemático de decisión que, aplicado adecuadamente, deba conducir a cada individuo del grupo a la misma decisión. En este sentido es la comunidad de los especialistas, que nos sus miembros individuales, la que hace efectiva la decisión" (Kuhn, 1992: 304).

La fase final del modelo de Kuhn, son las revoluciones científicas. Para Kuhn, los cambios revolucionarios son diferentes y más problemáticos. Lo son en la medida en que "ponen en juego descubrimientos que no pueden acomodarse dentro de los conceptos que eran habituales antes de que se hicieran dichos descubrimientos. Para hacer, o asimilar, un descubrimiento tal, debe alterarse el modo en que se piensa y describe un rango de fenómenos naturales" (Kuhn, 1989: 59). Este tipo de experiencia, donde las piezas se ordenan súbitamente por sí mismas apareciendo juntas de un modo nuevo, es la primera característica general del cambio revolucionario. Un ejemplo, para ilustrar la naturaleza de la revolución, usado por Kuhn, es el del término movimiento, que aparece en la física

aristotélica, éste se refiere al cambio en general, no sólo al cambio de posición de un cuerpo físico. El cambio de posición, que es el objeto exclusivo de la mecánica para Galileo y Newton, es para Aristóteles sólo una de las varias subcategorías del movimiento. Otra diferencia de fondo, en Aristóteles, es el papel fundamental que desempeñan las cualidades en su estructura conceptual. Mientras que en la física Newtoniana, un cuerpo se constituye por partículas de materia, y sus cualidades son una consecuencia del modo en que esas partículas están dispuestas, se mueven e interaccionan. Por el contrario, en Aristóteles, la materia es casi prescindible. Estos y otros aspectos de la física de Aristóteles, cuando son reconocidos comienzan a unirse, a prestarse apoyo entre sí y adquieren colectivamente una especie de sentido del que carecen considerados individualmente (Kuhn, 1989: 66).

De este modo, por ejemplo, para Aristóteles, el movimiento local es un cambio de cualidad o cambio de estado, en lugar de ser un estado como en Newton. Justamente el hecho de ver el movimiento como un cambio de cualidad es lo que permite su asimilación a todos los demás tipos de cambio: de bellota a roble, etc. De modo que el movimiento como cambio y la concepción de una física cualitativa son nociones profundamente interdependientes, casi equivalentes, y éste es un ejemplo del ajuste entre las partes. Sin embargo, con la revolución se introducen cambios en el modo en que términos como 'movimiento' se conectaban con la naturaleza. Pero también hay cambios en las palabras mismas, como en Planck que pasa de 'elemento de energía' a 'cuanto'. Kuhn concluye que, una primera característica de las Revoluciones es que "los cambios revolucionarios son en un sentido holista. Esto es, no pueden hacerse poco a poco, paso a paso, y contrastan así con los cambios normales o acumulativos... En el cambio normal, simplemente se revisa o añade una única generalización, permaneciendo idénticas todas las demás. En el cambio revolucionario, o bien se vive con la incoherencia o bien se revisan a un tiempo varias generalizaciones interrelacionadas" (Kuhn, 1989: 86).

En el mismo sentido, una segunda característica de las Revoluciones, es que hay un cambio de significado, esto es, un cambio en el modo en que las palabras y las frases se relacionan con la naturaleza, un cambio en el modo en

que se determinan sus referentes (Kuhn, 1989: 87). Por otra parte, el carácter distintivo del cambio revolucionario en el lenguaje es que altera no sólo los criterios con los que los términos se relacionan con la naturaleza, altera además el conjunto de objetos o situaciones con los que se relacionan esos términos.

En suma, lo que caracteriza a las revoluciones es el cambio en varias de las categorías taxonómicas que son requisito previo para las descripciones y generalizaciones científicas. Ese cambio es un ajuste no sólo de los criterios relevantes para la categorización, sino también del modo en que objetos y situaciones dadas son distribuidos entre las categorías preexistentes. Hay una alteración total, porque la redistribución afecta a más de una categoría, y las categorías se interdefinen. Este holismo está enraizado en la naturaleza del lenguaje, pues los criterios para las categorizaciones son criterios que relacionan los nombres de esas categorías con el mundo. El lenguaje tiene dos caras: una mira al mundo, la otra es el reflejo del mundo en la estructura referencial del lenguaje (Kuhn, 1989: 89). En conclusión, todos los ejemplos de Kuhn, implican un cambio esencial de modelo, metáfora o analogía, donde cambia la noción de qué es semejante a qué y qué es diferente. A veces la semejanza es interior al tema: el movimiento es un caso especial de cambio, de modo que la piedra que cae era *como* el roble que crece. Esta semejanza hace de los fenómenos una familia natural, que los sitúa en la misma categoría taxonómica. Otras veces la semejanza es exterior: donde los resonadores de Planck eran *como* las moléculas de Boltzmann. En estos dos casos la vieja pauta de semejanza tuvo que ser rechazada antes o durante el proceso de cambio. Todos estos casos manifiestan características que son familiares a los estudiosos de la metáfora: en cada caso los objetos o situaciones se yuxtaponen y se considera que son semejantes o el mismo.

Las yuxtaposiciones parecidas a la metáfora que cambian en el momento de una revolución científica son esenciales en el progreso por el que se adquiere el lenguaje científico u otro lenguaje. En consecuencia, "la práctica científica implica siempre la producción y explicaciones de generalizaciones sobre la naturaleza; estas actividades presuponen un lenguaje con una mínima riqueza; y la adquisición de ese lenguaje lleva consigo conocimiento de la naturaleza.

Cuando la presentación de ejemplos forma parte del proceso de aprendizaje de términos como "movimiento", "elemento de batería", o "elemento de energía", lo que se adquiere es conocimiento del lenguaje y del mundo a la vez" (Kuhn, 1989: 92). De este modo el estudiante aprende qué significan los términos, qué características son importantes para relacionarlas con la naturaleza, qué no puede decirse de ellos a riesgo de caer en contradicción. El estudiante aprende qué categorías de cosas pueblan el mundo, cuáles sus características importantes y la conducta que les es permitida y prohibida. Entonces "...la característica esencial de las revoluciones científicas es su alteración del conocimiento de la naturaleza intrínseco al lenguaje mismo, y por tanto anterior a todo lo que puede ser completamente describable como una descripción o una generalización..." (Kuhn, 1989: 92). De modo que, para introducir en la ciencia, cosas como el vacío, se requerían informes observacionales que sólo se podían formular alterando el lenguaje con el que se describía la naturaleza. En suma, "la violación o distorsión de un lenguaje científico que previamente no era problemático es la piedra de toque de un cambio revolucionario" (Kuhn, 1989: 93).

Estos cambios ocurridos en las revoluciones científicas, llevan al problema de la inconmensurabilidad y del relativismo. "Inconmensurabilidad", es un término matemático, usado por Feyerabend y Kuhn, para describir la relación entre teorías científicas sucesivas. El uso de este término aparece desde que encuentran problemas al interpretar textos científicos. Sin embargo, Kuhn usa el término en sentido más amplio que Feyerabend, aunque la posición de éste respecto al fenómeno era más radical que la de Kuhn, pero la coincidencia era sustancial (Kuhn, 1989: 95). El mismo Kuhn aclara la diferencia en el uso del término entre él y Feyerabend. De este modo, dice Kuhn, Feyerabend restringe la inconmensurabilidad al lenguaje, mientras que Kuhn también hablaba de diferencias en "métodos, campo de problemas y normas de resolución". En este sentido, Kuhn no restringe inconmensurabilidad al lenguaje, a menos que las diferencias de que habla fueran consecuencias necesarias del proceso de aprendizaje del lenguaje. De la misma forma, Kuhn no usa la noción de términos primitivos y restringe la inconmensurabilidad a unos pocos términos específicos. Básicamente, Feyerabend y Kuhn estaban preocupados por mostrar que los

significados de los términos y conceptos científicos como "fuerza" y "masa", cambiaban según la teoría en que aparecían. Kuhn dirá: "...ambos afirmábamos que cuando ocurría este tipo de cambio era imposible definir todos los términos de una teoría en el vocabulario de la otra" (Kuhn, 1989: 96). Lo cual expresaban con la aplicación del concepto inconmensurabilidad a las teorías científicas.

Desde la publicación de *La Estructura de las revoluciones científicas*, se ha ampliado la discusión sobre la variación del significado, entre teorías científicas diferentes, pero casi nadie se ha enfrentado con los problemas que condujeron a Feyerabend y a Kuhn a hablar de inconmensurabilidad. Tal vez esto se deba a que en sus formulaciones iniciales usaron intuiciones y metáforas. Sin embargo ha habido críticas al concepto de inconmensurabilidad. Ha sido Putnam uno de los críticos del concepto de inconmensurabilidad. Putnam reelabora dos líneas de crítica. Para él, Las discusiones sobre inconmensurabilidad dependen de un supuesto correcto, sobre el que se ha abundado mucho: si dos teorías son inconmensurables deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles. Y de aquí se desprenden las dos líneas de crítica de Putnam. Primera línea de crítica: si no hay modo en que ambas puedan formularse en un único lenguaje, entonces no pueden compararse, y ningún argumento basado en la evidencia puede ser relevante para la elección entre ellas. Cuando se habla de diferencias y comparaciones se presupone que se comparten algunos puntos, cosa que los defensores de la inconmensurabilidad parecen negar, por consiguiente su discurso resulta incoherente. Este argumento se halla en "de la misma idea de esquema conceptual" de D. Davidson. Segunda línea de crítica gente como Kuhn dicen que es imposible traducir teorías antiguas a un lenguaje moderno. Pero eso es justamente lo que hacen, al reconstruir las teorías de Aristóteles o Newton, sin separarse del lenguaje que ellos y nosotros hablamos todos los días. Así ¿qué pueden decir cuando hablan de inconmensurabilidad? (Kuhn, 1989: 98). De hecho para Kuhn, Inconmensurabilidad es una metáfora, de modo que cuando se dice "sin medida común" lo que se dice es "sin lenguaje común". Dos teorías son inconmensurables si no hay ningún lenguaje, neutral o de otro tipo, al que ambas teorías, que son conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin pérdida. Pero Kuhn especifica que sólo, "surgen problemas de traducción únicamente con un

pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen. La afirmación de que dos teorías son inconmensurables es más modesta de lo que la mayor parte de sus críticos y críticas ha supuesto" (Kuhn, 1989: 100). En consecuencia, para Kuhn, se trata de usar, de modo restringido, el término inconmensurabilidad. Pues "en la medida en que la inconmensurabilidad era una afirmación acerca del lenguaje, o sea, acerca del cambio de significado, su forma local es mi versión original" (Kuhn, 1989: 100). Sin embargo por la vía de una teoría del significado, aún esta versión reducida de la inconmensurabilidad, no tiene solución, ya que los significados son productos históricos que cambian con el tiempo. Pese a esto, los historiadores reconstruyen con éxito las teorías más antiguas. De hecho para los historiadores es posible producir interpretaciones con éxito. De aquí se desprenden los problemas de interpretación o traducción.

De este modo "...la traducción es algo efectuado por una persona que sabe dos idiomas". Ante un texto, en uno de estos idiomas, el traductor sustituye palabras o secuencias de palabras en el texto por palabras o secuencias de palabras en el otro idioma, para producir un texto equivalente. Este texto traducido cuenta la misma historia, presenta más o menos las mismas ideas o la misma situación que el texto del que es una traducción. Dos características de la traducción requieren énfasis: (1) la lengua en que se expresa la traducción existe antes de que la traducción se inicie. La traducción no cambia los significados de palabras o frases. Puede haber aumentado el número de referentes de un término, pero no se ha alterado el modo en que esos referentes, antiguos y nuevos, se determinan. (2) la traducción consiste en palabras y frases que reemplazan (no una a una necesariamente) palabras y frases del original. Las glosas y prefacios de los traductores no forman parte de la traducción y una traducción perfecta no los necesitaría. Estas características de la traducción parecen idealizaciones, y lo son, pero derivan de la naturaleza y función de un manual de traducción Quineano (Kuhn, 1989: 104). Pero la traducción puede fracasar, como lo muestra Kuhn. Pues, ¿cómo se traducirían las ocurrencias de flogisto que no tienen referente? Una posibilidad, sin dejar de preocuparse por preservar los valores de verdad, sería dejar en blanco los espacios

correspondientes. Lo que equivale a fracasar como traductor. Pues los textos antiguos, de la ciencia, nos informan de lo que creían los científicos del pasado independientemente de su valor de verdad, y esto es lo que una traducción debe comunicar. De este modo, usar una palabra como 'flogisto', junto con compuestos que derivaban de ella, como 'aire desflogistizado', es una forma de comunicar las creencias que tenía el autor del texto original. Sin embargo lo que se hace en la traducción es "sustituir expresiones relacionadas por expresiones que, o bien no tienen ninguna relación, o bien están relacionadas de forma muy diferente, hace que, en ocasiones, términos del texto original que son idénticos disimulen, como mínimo, aquellas creencias, con lo cual el texto original resulta incoherente" (Kuhn, 1989: 111). Un método de traducción, haría imposible entender porqué esos enunciados figuraban yuxtapuestos en un solo texto. La dificultad de la traducción esta relacionada con el hecho de que tanto los referentes de estos términos supervivientes como los criterios para identificarlos se han alterado drástica y sistemáticamente.

Para Kuhn, la interpretación discurre de modo diferente. De modo que: "a diferencia de la persona que traduce, puede que la que efectúa la interpretación domine inicialmente sólo una lengua. Al principio, el texto sobre el que trabaja consiste, total o parcialmente, en ruidos o inscripciones ininteligibles. El "traductor radical" de Quine es, de hecho, alguien que efectúa una interpretación..." (Kuhn, 1989: 104). De modo que cuando hacemos interpretaciones, y tenemos éxito, lo que resulta al final es el aprendizaje de una lengua nueva. De aquí se sigue que "aprender una nueva lengua no es lo mismo que traducir de ella a la propia. Tener éxito en lo primero no implica necesariamente que también se vaya a obtener éxito en lo segundo" (Kuhn, 1989: 105). Para la interpretación no es necesario que se proceda de una comunidad de hablantes familiarizados con los términos y que posea una palabra que se refiera a ellos. En lugar de hallar un término equivalente a la otra lengua, el intérprete podría aprender el término indígena en forma parecida a como aprendió algunos términos de su propia lengua, en una etapa anterior. En vez de traducir se puede aprender a reconocer el uso de los términos. Porque quizá los indígenas estructuren el mundo de modo diferente a nosotros, usando discriminaciones diferentes para hacerlo. En este sentido habrá términos

irreducibles que no puedan ser traducidos. Y si no se pueden traducir, entonces habrá que aprender a usar estos términos, lo que implica aprender a hablar la lengua indígena. Aquí está el núcleo de la solución al tema de la inconmensurabilidad (Kuhn, 1989: 107). Sin embargo, Kuhn no aborda su solución desde una perspectiva totalmente hermenéutica, a lo que llega es a la conclusión de que quien interpreta aprende un nuevo lenguaje, pero en términos hermenéuticos esto no es suficiente, pues cuando se aprende un nuevo lenguaje uno fusiona ese nuevo lenguaje con el uno tenía, y eso produce algo que no es alguno de los dos lenguajes primitivos.

Ocurre entonces que la mayoría de las palabras del antiguo lenguaje de la ciencia, son idénticas en forma y función a las palabras del lenguaje del historiador y su auditorio, que no, por ejemplo, sabe química. Pero otras son nuevas y deben ser, aprendidas o reaprendidas. Según Kuhn, "estos son los términos intraducibles para los que el historiador o alguno de sus predecesores ha tenido que descubrir o inventar significados que hagan inteligibles los textos en que trabaja. La interpretación es el proceso mediante el que se descubre el uso de esos términos, y ha sido muy discutido recientemente bajo el título de hermenéutica. Una vez que el proceso ha terminado y las palabras se han aprendido, el historiador las usa en su trabajo y las enseña a otras personas. La cuestión de la traducción simplemente no se plantea" (Kuhn, 1989: 118). El uso de la hermenéutica nos sitúa, de nuevo, en el terreno de la racionalidad prudente²³.

Las dificultades de la traducción derivan de una tradición que afirma que ella puede interpretarse en términos puramente referenciales. Pero para Kuhn "... éste no es el caso, y mis argumentos implican por lo menos que es necesario recurrir además a algo procedente del reino de los significados, las intenciones y los conceptos" (Kuhn, 1989: 122). Entrar en este terreno es entrar en el terreno de la interpretación, esto es de la hermenéutica. Con ello llegamos a la racionalidad prudencial, otra vez. Desde luego Kuhn no está inmerso en la tradición hermenéutica, lo cual se nota en el uso que sigue haciendo de metáforas. Como el uso de su metafórico "...lenguajes diferentes imponen al mundo estructuras

²³ A propósito de esto, en la tesis se desarrolla un apartado donde se discute la continuidad entre la racionalidad prudente y la hermenéutica de Gadamer.

diferentes" (Kuhn, 1989: 131). Lo que quiere decir, con la metáfora, es que para cada término, éste tiene un referente que es un nudo en una red léxica del que irradian rótulos con los criterios que usa en la identificación de los referentes del término nodal. Dice Kuhn, "esos criterios conectarán algunos términos y los distanciarán de otros, construyendo así una estructura multidimensional dentro del léxico. Esta estructura refleja los aspectos de la estructura del mundo que pueden ser descritos utilizando el léxico" (Kuhn, 1989: 131). Al surgir fenómenos anómalos, su descripción requerirá la alteración de alguna parte del lenguaje, cambiando las conexiones entre términos previamente constitutivas. Y entonces aparece la necesidad de la interpretación, y de nuevo, la racionalidad prudente. Nuestra evaluación es que Kuhn avanza hasta posiciones claramente hermenéuticas, lo que le acerca a la idea de racionalidad prudencial.

0.5. La posición de Popper y Kuhn genera un debate, que parece necesario considerar, a la luz del debate entre la racionalidad teórico-metodológica y la prudencial. Para Popper, que habla de una lógica del descubrimiento, la filosofía de la ciencia tiene un carácter normativo: dice qué debe hacer el científico, y si no lo hace peor para él. Para Kuhn, que toma posición por una psicología de la investigación, la filosofía de la ciencia tiene un carácter descriptivo: dice lo que el científico hace.

Lo anterior no niega que haya puntos de coincidencia: A ambos les preocupa la dinámica del proceso para adquirir el conocimiento y no la estructura lógica de los productos de la ciencia; ambos ponen énfasis en el proceso revolucionario por el que una teoría es rechazada por una nueva e incompatible, en lugar de aceptar la idea de acumulación; ambos rechazan el lenguaje observacional y neutro, y, finalmente; ambos enfatizan que el análisis del desarrollo científico debe tener en cuenta el modo como la ciencia trabaja en realidad (Kuhn, 1982: 290-3). Es en este punto de coincidencia donde se inician las diferencias. Kuhn destaca estas diferencias en cinco apartados.

El primero, está dirigido contra la idea de Popper, de que lo que debe contrastarse es una teoría científica establecida, pues a Kuhn le parece que lo que se contrasta es una conjetura de un científico, y lo que resulta cuestionado no

es la teoría sino el prestigio personal del científico (Kuhn, 1982: 295). El segundo se relaciona con el lugar privilegiado que Popper le asigna a la crítica en el progreso del conocimiento científico, mientras que para Kuhn, es justamente el abandono de la crítica lo que permite el desarrollo de la ciencia, de hecho, para Kuhn, la crítica sólo es permitida en los momentos de crisis de los paradigmas (Kuhn, 1982: 297). El tercero se refiere a la posición de Popper de que aprendemos de nuestros errores, sin embargo, Kuhn afirmará que no aprendemos de nuestros errores, en tanto ellos se producen por un fallo de comprensión en el reconocimiento de reglas preestablecidas, cosa que sucede con frecuencia en la práctica de la investigación normal, pues sólo si creemos en la inducción podemos aceptar la idea de que aprendemos de nuestros errores, lo que sería absurdo para el mismo Popper (Kuhn, 1982: 302-39). El cuarto se relaciona con la falsación y la refutación, para Kuhn estos términos implican la obligación al asentimiento de toda la comunidad de científicos, pero, dirá, la ciencia no opera así, pues cuando una teoría está en juego, los argumentos, para su rechazo o aceptación, nunca son concluyentes (Kuhn, 1982: 305). El quinto, es sobre si la filosofía de la ciencia debe ser lógica de la ciencia o sicología de la ciencia. Para Popper se trata de lógica de la ciencia, para Kuhn de sicología de la ciencia. Según éste "en mi opinión, no comprenderemos el éxito de la ciencia sin comprender toda la fuerza de los imperativos causados retóricamente y compartidos profesionalmente. Tales máximas y valores, institucionalizados y posteriormente articulados, pueden explicar el resultado de elecciones que no podrían haber sido dictadas únicamente por la lógica y el experimento" (Kuhn, 1982: 316). Aquí es donde puede verse una ruptura con la racionalidad lógico-metodológica, en su lugar se perfila una racionalidad prudencial²⁴.

La réplica de Popper, a Kuhn, sólo llama la atención sobre los peligros de la ciencia normal. Para Popper (Popper, 1975: 149-157), la ciencia normal es la

²⁴ Pero desde luego, esto depende de la lectura que se haga de Kuhn. Una lectura enfatizará, que dado que cada paradigma tiene sus propias normas y reglas, entonces no hay modo de evaluar paradigmas en competencia, lo que lleva al problema de la inconmensurabilidad. Este problema ha llevado a sostener la tesis de que existe un fuerte elemento de irracionalidad en las tesis de Kuhn. Otra lectura enfatizará, que lo que está tras la tesis de inconmensurabilidad no es sino un cambio profundo en la noción tradicional de racionalidad, pues "Kuhn sustituye el 'modelo de reglas' por un 'modelo de razones', y cambia las razones concluyentes por las modestas buenas razones" (Perez, 1991: 4)

actividad de los científicos no demasiado críticos, de los que han sido entrenados con espíritu dogmático y que sólo se dedican a resolver problemas rutinarios con teorías existentes. Aunque reconoce que el científico normal es importante, la crítica sigue ocupando el lugar central. Popper usa un argumento lógico para terminar con la discusión: los argumentos de Kuhn se remontan a la tesis de que el científico se ve obligado lógicamente a aceptar un marco general, puesto que no es posible ninguna discusión racional entre marcos generales.

Como puede verse incluso en la discusión final Popper usa argumentos lógicos, lo cual no es grave. Pero si lo es el pensar que toda discusión en Filosofía de la Ciencia debe reducirse al marco de la lógica, como lo sugiere el mismo Popper con su tesis de conjeturas y refutaciones. Kuhn por su parte tensa sus argumentos hacia la hermenéutica, aunque no logra del todo superar su adhesión a la filosofía analítica de la ciencia, como lo prueba el uso de metáforas para explicar procesos como la interpretación.

Sin embargo, la razón de fondo, para pensar que al final Kuhn no transita por la hermenéutica, se halla en su modo de concebir a la interpretación. Pues si bien es cierto que pudo diferenciar entre traducción e interpretación, también lo es el que la interpretación no la ubicó en su justa dimensión. Según Kuhn lo que se logra con la interpretación es aprender otro modo de vida, otra forma de lenguaje. Lo que indica desde luego, que quien hace la interpretación se queda con su misma forma de ver el mundo y con su mismo lenguaje, simplemente se anexa otro lenguaje y otro mundo. Pero, me parece que el problema es más complejo. Porque quien interpreta, lo hace desde un horizonte particular, hacia otro horizonte, que es el de lo interpretado, cuando ambos horizontes coinciden en la interpretación, se produce lo que Gadamer llama 'fusión de horizontes'. En esta fusión ocurren cambios en el intérprete y en lo interpretado, surgen nuevos significados, que llevan a un nuevo lenguaje y a otro mundo, se crea otro mundo, que no es el mismo mundo del intérprete o de lo interpretado. Kuhn no avanzó hasta esta concepción de la interpretación, como puede verse en la reconstrucción que se hizo de él. Sin embargo Kuhn avanza tesis importantes en

Filosofía de la Ciencia, donde pueden reconocerse huellas de la racionalidad prudencial²⁵

0.6 En Feyerabend son dos principios los que se discuten: (a) el principio de deducibilidad, y (b) el principio de invarianza del significado. De acuerdo con (a) la explicación se consigue por deducción en el sentido lógico estricto, lo que exige que todas las teorías satisfactorias en un dominio deben ser mutuamente consistentes, lo que es incompatible con el modelo de contrastación entre dos teorías²⁶. De acuerdo con (b) una explicación no ha de cambiar los significados de los principales términos descriptivos del explicandum (Feyerabend, 1989: 42). Estos dos principios forman parte de la teoría de la reducción de Nagel, concluye Feyerabend²⁷. Desde luego (a) y (b) admiten dos interpretaciones diferentes: pueden ser vistos o bien como una descripción de la práctica científica real, o bien como una prescripción que debe ser seguida si queremos garantizar el carácter

²⁵ Esto mismo expresa Pérez Ranzans, cuando afirma que "el carácter restrictivo, pero no determinante, de los criterios epistémicos, deja a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo del *razonamiento práctico*, elaborado por Aristóteles para el campo de la ética. (pues) en el razonamiento práctico hay que tomar decisiones, pues no existen reglas que permitan subsumir mecánicamente lo particular bajo lo general" (Pérez Ranzans, 1996: 285). En defensa de la misma idea, Pérez Ranzans expresa: "como habíamos dicho, el desacuerdo del que arranca este tipo de transiciones plantea la necesidad de una *deliberación*, de una forma de razonamiento que opera cuando hay que tomar decisiones en casos en que el margen de incertidumbre es considerable. Pero este hecho pone de relieve que el ejercicio de la racionalidad científica supone una *habilidad para emitir juicios* en situaciones donde justo no hay procedimientos canónicos" (Pérez Ranzans, 1999: 147).

²⁶ De aquí que Feyerabend vea como salida natural el apelar al empirismo. La preferencia por el empirismo se debe a que se supone que sólo un procedimiento enteramente apoyado en la observación puede excluir cualquier tipo de especulación y metafísica vacua. También se debe a la esperanza de que la actitud empirista es la que puede evitar el estancamiento y fomentar el progreso del conocimiento. En consecuencia, dice Feyerabend, "el propósito de este trabajo es mostrar que el empirismo, en la forma como ahora se practica, no puede realizar esas esperanzas" (Feyerabend, 1975: 28). Para Feyerabend, lejos de eliminar dogma y metafísica y estimular el progreso, el empirismo moderno ha encontrado una nueva forma de hacer respetables el dogma y la metafísica, a través de lo que llama "teorías bien confirmadas". También ha fomentado un método de confirmación en donde la indagación experimental tiene un papel importante aunque controlado. Aquí Feyerabend es más explícito: "Así, a Galileo se le representa como un pensador que se apartó de las especulaciones vacías de los Aristotélicos, y que baso sus propias leyes en hechos que él había recopilado previamente con cuidado. Nada más lejos de la verdad. Los aristotélicos podrían aducir en su favor numerosos frutos de sus observaciones. La idea copernicana del movimiento de la Tierra, por otra parte, no poseía apoyo independiente en la observación, por lo menos durante los primeros 150 años de su existencia. Además, aquélla era incompatible con hechos y teorías físicas plenamente confirmadas. Y así fue como se inició la física moderna: no como una actividad basada en la observación, sino como una especulación insustentada, incompatible con leyes ampliamente verificadas" (Feyerabend, 1975: 29).

²⁷ La descripción de esta teoría puede hallarse en Nagel (Nagel, 1978: 317-321).

científico de toda la empresa. En resumen: las dos ideas comunes a la reducción y explicación del empirismo moderno son: (a) la reducción y la explicación son, o deberían ser, por derivación, y (b) los significados de los términos (observacionales) son invariantes tanto respecto a la reducción como a la explicación (Feyerabend, 1989: 62). Según Feyerabend, la siguiente condición (a) resume la idea de reducción, de una teoría en otra: (a) "sólo son admisibles (para la explicación y la predicción) en un dominio dado, aquellas teorías que contienen las teorías ya usadas en este dominio, o que al menos son consistentes con ellas" (Feyerabend, 1989: 64). Esta condición (a) es una consecuencia inmediata de la teoría de la explicación y de la reducción del empirismo lógico. Si se asume esta condición o principio, una teoría T quedaría confirmada por las observaciones que confirmen una teoría T' más restringida sólo si es compatible con T'. Si se combina lo anterior con el principio de que una teoría es admisible sólo si es confirmada en cierto grado por la evidencia disponible, se llega a (a).

Feyerabend desarrolla la discusión, contra la condición (a), en tres pasos: (1) la mayoría de los casos usados como ejemplos de explicación científica *no satisfacen* (a) y no es posible adaptarlos al esquema deductivo, (2) se sostiene que (a) no puede ser defendido sobre bases empíricas y conduce a consecuencias poco razonables, (3) una vez abandonado el dominio de las generalizaciones empíricas, (a) no tiene porque ser satisfecha. En consecuencia Feyerabend se da a la tarea de desarrollar los elementos de una metodología positiva para las teorías, discutiendo los aspectos históricos, psicológicos y semánticos de dicha metodología.

Para Feyerabend, el fracaso de la condición (a) se resume en el argumento básico y muy simple: "Se basa en el hecho de que *uno y el mismo conjunto de datos observacionales es compatible con teorías muy distintas y mutuamente inconsistentes*" (Feyerabend, 1989: 73). Lo que es posible, porque las teorías universales siempre van más allá de cualquier conjunto de observaciones disponibles en cualquier momento particular, y porque la verdad de un enunciado de observación sólo se puede afirmar dentro de cierto margen de error. Por otra parte, "la evidencia experimental no consta sólo de hechos puros y simples, sino también de hechos analizados, modelados y contruidos de acuerdo con alguna

teoría" (Feyerabend, 1989: 76). Lo que, según Feyerabend, lleva al resultado siguiente: Normalmente T será más sofisticada que T', y será inventada bastante tiempo después que T'. Mientras tanto pueden haberse introducido nuevas técnicas experimentales. Entonces los 'hechos' en D' que cuentan como evidencia para T será distinta de los 'hechos' en D' que contaban como evidencia para T' cuando esta teoría se introdujo por primera vez. Esta es otra razón de que T, generalmente, no satisfaga (a) respecto a T'. Esto es consecuencia de que "no sólo T y T' están en relación con ideas teóricas diferentes que conducen a predicciones diferentes, incluso en el dominio en el que ambas se solapan y confirman, sino que las mejores técnicas experimentales y las teorías de medición perfeccionadas proporcionarán generalmente evidencia a favor de T que es distinta de la evidencia de T', incluso en el dominio de validez común. En resumen, la introducción de T conlleva muy a menudo rehacer la evidencia de T'. La exigencia de que T satisfaga (a) respecto a T' implicaría en este caso la exigencia de no usar nuevas y refinadas mediciones, lo cual es inconsistente con el empirismo" (Feyerabend, 1989: 77). Y aquí surge lo que se llama la concepción de la inconmensurabilidad conceptual. Esta concepción se resume del siguiente modo: existen pares de teorías, T y T', que se solapan en un dominio D' y que son aparentemente incompatibles en este dominio. Fuera de D', T ha sido confirmada y es más coherente, más general y menos *ad hoc* que T'. Pero el aparato conceptual de T y T' es tal que ni es posible definir los términos descriptivos primitivos de T' sobre la base de los términos descriptivos de T, ni es posible establecer relaciones empíricas correctas que incluyan ambos términos, desde el punto de vista de T. En consecuencia, la explicación de T' sobre la base de T, o la reducción de T' a T es imposible. Y lo es, dada la inconmensurabilidad conceptual que aparece.

Para Feyerabend, el paso de una teoría T' restringida a una teoría T más amplia, es algo más radical que la incorporación de la teoría T' inalterada al contexto de T, que es más amplio, "es, más bien, una sustitución de la ontología de T' por la ontología de T, y el correspondiente cambio en el significado de todos los términos descriptivos de T'" (Feyerabend, 1989: 92)

Si se acepta la condición (a), entonces nos veríamos conducidos a la eliminación de una teoría, no porque fuera inconsistente con los hechos, sino porque es inconsistente con otra teoría, hasta ahora irrefutada, cuyos casos confirmadores comparte. Procedimiento extraño para ser adoptado por pensadores que se dicen empiristas (Feyerabend, 1989: 98). Pero la situación empeora cuando preguntamos por qué se mantiene una teoría y se rechaza otra. La respuesta sólo puede ser que la teoría que se mantiene estaba primero. En consecuencia la condición (a), condición supuestamente empírica, lleva a la conservación de las viejas teorías y al rechazo de las nuevas incluso antes de que hayan sido confrontadas con los hechos.

Pero lo anterior también demuestra que el postulado de la invarianza del significado²⁸ es incompatible con la práctica científica real. Porque la exigencia de invarianza del significado, implica la exigencia de que las leyes de las teorías posteriores sean compatibles con los principios del contexto del que forman parte las teorías anteriores, y esta exigencia es un caso especial de la condición (a). Usando los argumentos anteriores contra (a) se puede inferir ahora, sobre bases metodológicas, lo insostenible de la invarianza del significado, se puede inferir también que no es deseable que el uso ordinario de los términos sea preservado en el curso del conocimiento científico. Si se conservan, surge la sospecha de que las nuevas teorías sugeridas no son tan revolucionarias como deberían, y que podrían haber sido adoptados algunos procedimientos ad hoc (Feyerabend, 1989: 125). Más sucintamente Feyerabend, sintetiza el argumento contra la invarianza del significado del siguiente modo: algunos de los procedimientos implicados en la determinación de los significados de las teorías más antiguas son inconsistentes

²⁸ Lo que sigue muestra la imposibilidad de la invarianza del significado. Mientras en la física de Newton el concepto de masa era absoluta, en el sentido de que la masa de un sistema no estaba influida por su movimiento en el sistema de coordenadas elegido. En la relatividad, la masa se convirtió en un concepto relacional, cuya especificación queda incompleta sin la indicación del sistema de coordenadas al que se refieren todas las descripciones espacio-temporales. Los valores obtenidos en la medición de la masa clásica y de la masa relativista coincidirán en el dominio D' , en donde los conceptos clásicos fueron considerados útiles con anterioridad. Lo que no significa que lo medido sea lo mismo en ambos casos: lo que se mide en el caso clásico es una *propiedad intrínseca* del sistema considerado; lo que se mide en el caso de la relatividad es una *relación* entre el sistema y ciertas características de D' . También es imposible definir los conceptos clásicos exactos en términos relativistas o relacionarlos con ayuda de una generalización empírica. Por lo tanto es necesario abandonar por completo el esquema conceptual clásico, una vez introducida la teoría de la relatividad (Feyerabend, 1989: 123)

con las nuevas teorías, que son mejores. Lo cual indica que es natural resolver esta contradicción eliminando los viejos principios y sustituyéndolos por los principios de la nueva teoría. Esto termina por mostrar que tal procedimiento conducirá a la eliminación de los antiguos significados y, por tanto, a la violación de la invarianza del significado (Feyerabend, 1989: 125). Lo cual no niega que alguien, no pueda usar, en diferentes ocasiones, conceptos que pertenecen a sistemas diferentes e inconmensurables, "la única cosa que le está prohibida es el uso de ambos tipos de conceptos en el mismo argumento; por ejemplo, no puede usar un tipo de concepto en su lenguaje observacional y otro tipo de concepto en su lenguaje teórico" (Feyerabend, 1989: 128).

En lo que sigue se desarrolla la propuesta metodológica de Feyerabend. Esta propuesta se sintetiza en: no comparar una teoría simple con la experiencia, sino diseñando experimentos cruciales entre teorías que, aunque de acuerdo con todos los hechos conocidos, son mutuamente inconsistentes y proporcionan respuestas ampliamente diferentes en dominios inexplorados²⁹. Esto sugiere que, fuera del dominio de las generalizaciones empíricas, "...la unidad metodológica a

²⁹ Feyerabend tratará de ofrecer una metodología positiva para las ciencias empíricas que no fomenta la petrificación dogmática en nombre de la experiencia. Lo que lleva a la idea de que: "usted puede ser buen empirista únicamente si está preparado para trabajar con muchas teorías diferentes y no con un solo punto de vista y "experiencia" (Feyerabend, 1975: 31). Feyerabend supone que el pluralismo teórico es una característica esencial de todo conocimiento que pretenda ser objetivo. En este sentido, "Se requiere tiempo para preparar una buena teoría", y precisa tiempo para crear la alternativa de una buena teoría. "La función de esas alternativas concretas es, no obstante, la siguiente: ellas ofrecen medios para criticar la teoría aceptada de una manera que va más allá de la crítica suministrada por una comparación de esa teoría "con los hechos"; no importa cuán fielmente parezca reflejar los hechos una teoría, ni cuán universal sea su uso, y por muy necesaria que parezca su existencia a quienes emplean el habla correspondiente, su adecuación fáctica puede afirmarse solamente después que ha sido puesta enfrente de alternativas cuya invención y desarrollo detallado deba por tanto preceder a cualquier afirmación definitiva de éxito práctico y adecuación fáctica" (Feyerabend, 1975: 32). Es obvio que este método aún conserva un elemento esencial del empirismo: "...la decisión entre distintas teorías se basa en experimentos cruciales" (Feyerabend, 1975: 33). Sin embargo se debe restringir el alcance de estos experimentos. Tales experimentos cruciales operan bien con teorías de bajo grado de generalización, cuyos principios no tocan aquellos en que se basa la ontología del lenguaje de observación elegido. Del mismo modo son eficaces si esas teorías se comparan con una teoría antecedente mucho más general, que ofrezca una significación estable a las frases relativas a la observación, pero esta teoría antecedente necesita una crítica en sí misma. Y la crítica tiene que usar alternativas. Mismas que son más eficaces cuanto más radicalmente difieren del punto de vista que se va a investigar. Puede que las alternativas no compartan una sola afirmación con las teorías que aquéllas critican, lo que es posible porque no existe un enunciado capaz de expresar lo que surge de la observación. Lo que lleva a: "ello indica que no puede continuarse con el intento de hacer del empirismo una base universal de todo nuestro conocimiento fáctico" (Feyerabend, 1975: 34)

la que nos referimos cuando discutimos cuestiones de contrastación y contenido empírico, consiste en un conjunto de teorías parcialmente solapadas, fácticamente adecuadas pero mutuamente inconsistentes" (Feyerabend, 1989: 102). Después de todo, el principio básico del empirismo es incrementar el contenido empírico de cualquier conocimiento. En consecuencia un empirismo estricto, admitirá teorías que son adecuadas fácticamente y, sin embargo, mutuamente inconsistentes³⁰. Por otra parte, "un análisis del carácter de las pruebas en el dominio de las teorías ha revelado, además, que la existencia de conjuntos de teorías parcialmente solapadas, mutuamente inconsistente y, no obstante, empíricamente adecuadas, no sólo es posible sino que además constituye una exigencia" (Feyerabend, 1989: 103). Por otra parte la ventaja de contrastar teorías, y no las teorías con los hechos, es que por este medio se amplía la construcción de una variedad de instrumentos de medida, además de que "no habrá un único modo de interpretar los resultados, y el teórico estará preparado para cambiar rápidamente de una interpretación a otra" (Feyerabend, 1989: 109).

Según Feyerabend³¹, "teniendo esto en cuenta, nos inclinamos a decir que, mientras la unanimidad de opinión puede ser conveniente para una iglesia o para los seguidores complacientes de un tirano, o para algún otro tipo de "gran hombre", la variedad de opinión es una necesidad metodológica para las ciencias

³⁰ Esto se debe a que hay hechos que sólo son posibles con el auxilio de alternativas de la teoría por comprobar, pero que son inutilizables cuando esas alternativas se excluyen. En consecuencia "esto sugiere que la unidad metodológica a la que hay que referirse cuando se discuten cuestiones de verificación y de contenido empírico, está constituida por un conjunto íntegro de teorías parcialmente superpuestas, factualmente adecuadas, pero mutuamente incompatibles" (Feyerabend, 1975: 55). Tanto la pertinencia como el carácter refutatorio de numerosos hechos decisivos pueden establecerse sólo con ayuda de otras teorías, que aunque adecuadas factualmente, no están de acuerdo con la opinión que se va a verificar. Pues "el empirismo exige que el contenido empírico de todo conocimiento que poseamos crezca tanto como sea posible. En consecuencia, la invención de alternativas que se agreguen a la opinión que se halla en el centro de la discusión, constituye una parte esencial del método empírico" (Feyerabend, 1975: 58). Entonces, como se ha discutido antes, incontables hechos resultan útiles sólo con la ayuda de esas alternativas, y al negarse a tomarlas en cuenta dará por resultado la eliminación de resultados virtualmente refutatorios. "...eliminará hechos cuyo descubrimiento mostraría la inadecuación completa e irreparable de la teoría" (Feyerabend, 1975: 60).

³¹ Similar opinión es vertida en otro lugar. En suma: "la unanimidad de opinión puede ser apropiada para una iglesia, para las víctimas atemorizadas de algún mito (antiguo o moderno), o para los débiles y dispuestos seguidores de algún tirano; la variedad de opiniones es una característica necesaria del conocimiento objetivo; y un método que estimula la diversidad es el único compatible con una perspectiva humanista" (Feyerabend, 1975: 64).

y, a fortiori, para la filosofía. Ni (A), ni (a) permiten tal variedad" (Feyerabend, 1989: 110)

Para Feyerabend, se debe usar la teoría pragmática de la observación³² si queremos tener una caracterización de las observaciones que confirmen dos teorías inconmensurables³³.

En resumen, para Feyerabend, el problema consiste en cómo ser un buen empirista. La respuesta es que un buen empirista: no se conformará con la teoría que ocupa el centro de atención, ni con las verificaciones de la teoría que se llevan a cabo en forma directa. Sabiendo que la crítica más fundamental y general es la que se obtiene con la ayuda de alternativas, tratará de inventar éstas. Su primer paso será la formulación de supuestos bastante generales, que no estén directamente relacionados con las observaciones. Un buen empirista debe ser un metafísico crítico. Lejos de enriquecer el contenido empírico de las teorías

³² A la teoría pragmática de la observación se llega por el siguiente camino. La tesis principal del círculo de Viena es que si todos los términos descriptivos de una teoría científica son definidos explícitamente en términos de observación, esto garantiza la estabilidad de los significados de los términos observacionales. Pero ha habido dos cambios básicos en lo anterior: por una parte se introducen nuevas ideas sobre la relación entre términos observacionales y términos teóricos. Por otra parte se modifican los supuestos sobre el lenguaje observacional, ambos fueron cambios drásticos. Para los primeros positivistas, los términos observacionales hacen referencia a sensaciones y percepciones de un ser sentiente. El fisicalismo sostuvo que una teoría científica debe basarse en experiencias, y sus constituyentes últimos son sensaciones, impresiones y percepciones. Poco después se abandona esta idea. Este cambio se debe a Popper. Popper distingue entre ciencia objetiva, por una parte, y 'nuestro conocimiento' por otra. Ciertamente, podemos ser conscientes de los hechos mediante la observación, pero eso no implica una interpretación de las sentencias observacionales en términos de experiencias, tanto si ellas se explican subjetivamente como si se consideran rasgos del comportamiento objetivo. De este modo: 'esto es un cuervo' es una sentencia observacional, producida por las sensaciones, impresiones y percepciones del observador. Sin esas impresiones tal vez el observador no habría pronunciado la sentencia. Pero la sentencia no es acerca de impresiones, sino acerca de un pájaro. Así el contenido de una sentencia no está determinado por las impresiones, sino por las entidades descritas en ella (Feyerabend, 1989: 51). Del mismo modo, Carnap habla de términos descriptivos en su lenguaje cosista, pero tampoco se refiere a experiencias, se refiere a propiedades de objetos de tamaño accesible a la observación, de modo que un observador puede decidir si un objeto posee o no tal propiedad. Así los predicados observables, son predicados del lenguaje cosista y se deben distinguir de lo que se llama términos de percepción. La anterior caracterización de Carnap, es una caracterización pragmática. De este modo una sentencia observacional se distingue de otras sentencias de una teoría no por su contenido, como se hacía en el positivismo, sino porque su producción se adecua a patrones de conducta (Feyerabend, 1989: 52).

³³ Este uso de la teoría pragmática de la observación está estrechamente relacionada con la metodología propuesta por Feyerabend. Central en esta propuesta son las alternativas a la teoría a verificar. Las alternativas son necesarias para fines de crítica. Así la metafísica que se opone a los resultados de la observación o a teorías bien confirmadas, son puntos de partida bien recibidos para esa crítica. Las alternativas son el único medio con que contamos para examinar aquellas partes de nuestro conocimiento que ya se han ligado a la observación, y son por consiguiente inaccesibles a una crítica 'basada en la observación' (Feyerabend, 1975: 72).

subsistentes, la eliminación de la metafísica convierte esas teorías en dogmas. Ser un buen empirista quiere decir ser crítico y basar su crítica no en un principio abstracto, sino en sugerencias concretas que hagan ver, en cada caso individual, cómo el punto de vista admitido puede verificarse e investigarse más todavía, y preparar así el progreso del conocimiento. Ello parece apelar a nuestra idea de racionalidad prudencial como discernimiento. Con esto nos parece que Feyerabend es el que más se acerca al uso de esta racionalidad prudente en Filosofía de la Ciencia, es quizá esta la razón de su poca aceptación en el campo.

0.7 Imre Lakatos, ubicado como revisionista Popperiano, pensó que al desarrollar su modelo de ciencia, al mismo tiempo corregía las deficiencias del modelo de Popper (Newton-Smith, 1987: 91). Al hacerlo pensaba trazar una mejor distinción entre lo que es o no-ciencia. Pues Lakatos se pregunta: "¿tenemos que capitular y convenir que una revolución científica sólo es un cambio irracional de convicciones, una conversión religiosa? Tom Kuhn, un prestigioso filósofo de la ciencia, llegó a esta conclusión tras descubrir la ingenuidad del falsacionismo de Popper. Pero si Kuhn tiene razón, entonces no existe demarcación explícita entre ciencia y pseudo ciencia ni distinción entre progreso científico y decadencia intelectual: no existe un criterio objetivo de honestidad" (Lakatos, 1983: 13). Para Lakatos, la respuesta a esta problemática, respuesta que no daban Popper ni Kuhn, está inscrita en su Metodología de los Programas de Investigación Científica.

Para Lakatos, Popper puede ser visto como falsacionista ingenuo³⁴, pero también puede ser un falsacionista sofisticado. Para el falsacionista ingenuo cualquier teoría que pueda ser experimentalmente falsable es 'científica'. Mientras

³⁴ Como la tesis de Lakatos es que se deben elaborar reglas teórico-metodológicas que permitan decidir entre teorías rivales, entonces la evaluación que hace sobre las tesis de Duhem son negativas, en este sentido, dirá Lakatos, "se crítico a Duhem porque las comparaciones en términos de simplicidad intuitiva dependen de gustos subjetivos y son tan ambiguas que sobre ellas no puede fundamentarse ninguna crítica sólida" (Lakatos, 1983: 141). Pero si las reglas teórico-metodológicas fueran decisivas, entonces estarían de más consideraciones del tipo "...los seres humanos no son animales *completamente* racionales; incluso cuando actúan racionalmente pueden defender una teoría falsa sobre sus propios actos racionales" (Lakatos, 1983: 149). Esto puede leerse como, o las reglas lógico metodológicas no están bien aplicadas y entonces hay que recurrir a la racionalidad prudencial para su 'buena' aplicación, o la posibilidad enunciada está determinada porque se juega una noción de racionalidad diferente, como la racionalidad del buen juicio.

que para el falsacionista sofisticado, una teoría es 'científica' sólo si tiene un exceso de contenido empírico corroborado con relación a una teoría rival, esto es sólo si conduce a descubrir hechos nuevos. Del mismo modo, para el falsacionismo ingenuo una teoría es falsada por un enunciado observacional que entra en contradicción con ella. Esta es la versión metodológica de Popper de conjeturas y refutaciones. Mientras que, "para el falsacionismo sofisticado una teoría científica T queda falsada si y sólo si otra teoría T' ha sido propuesta y tiene las siguientes características: 1) T' tiene un exceso de contenido empírico con relación a T; esto es, predice hechos *nuevos*, improbables o incluso excluidos por T; 2) T' explica el éxito previo de T; esto es, todo el contenido no refutado de T está incluido (dentro de los límites del error observacional) en el contenido de T', y 3) una parte del exceso de contenido de T' resulta corroborado" (Lakatos, 1983: 46). Desde esta perspectiva, no se trata de evaluar teorías, sino de evaluar series de teorías. Sin embargo aún para esta serie de teorías, opera el requisito empírico de que produzcan nuevos hechos. Entonces, si la falsación depende del surgimiento de al menos otra teoría mejor, que anticipe nuevos hechos, ella no es una relación entre una teoría y la base empírica, sino una relación entre teorías rivales. A esta serie de teorías, Lakatos las llama Programas de Investigación. Según Lakatos, "uno de los aspectos cruciales del falsacionismo sofisticado es que sustituye el concepto de *teoría*, como concepto básico de la lógica de la investigación, por el concepto de *series de teorías*. Lo que ha de ser evaluado como científico o pseudocientífico es una sucesión de teorías y no una teoría dada" (Lakatos, 1983: 65). De modo que los problemas propios de la lógica de la investigación sólo pueden ser analizados en el marco de los programas de investigación científica.

Un programa de investigación científica consiste de reglas metodológicas. Unas dicen las rutas de investigación a evitar (heurística negativa). Otras dicen los caminos que deben seguirse (heurística positiva).

La *heurística negativa* o el *centro firme del programa*, evita que se le aplique el modus tollens. Incluso debemos inventar hipótesis auxiliares a las cuales dirigir el modus tollens. El centro es irrefutable por decisión metodológica de sus defensores, de modo que las anomalías sólo deben originar cambios en el

cinturón protector. Además la idea de heurística negativa es racional, en el sentido de que no se permitirá que las refutaciones transmitan la falsedad al centro firme mientras aumente el contenido empírico en el cinturón protector, y en el sentido de que el centro firme de un programa puede ser abandonado cuando tal programa deja de anticipar hechos nuevos. Y aquí hay reglas lógicas y empíricas (Lakatos, 1983: 68).

La *heurística positiva y el cinturón protector*, consisten de un conjunto de pistas sobre cómo desarrollar las versiones refutables del programa, sobre cómo complicar el cinturón protector refutable (Lakatos, 1983: 69). Esta heurística evita que el científico se pierda en las anomalías, pues "...establece un programa que enumera una secuencia de *modelos* crecientemente complicados simuladores de la realidad: la atención del científico se concentra en la construcción de sus modelos según las instrucciones establecidas en la parte positiva de su programa" (Lakatos, 1983: 69). Como se puede notar, aunque Lakatos hace más complejo el modelo Popperiano, no deja de inscribirse en la racionalidad teórico-metodológica. Esto se prueba en su insistencia en que los problemas de la Filosofía de la Ciencia, se deben resolver apelando a la lógica, aunque es una lógica compleja pues se confrontan conjuntos de teorías, y no por ejemplo a la retórica.

0.8 Larry Laudan sostiene que quien quiera mostrar la racionalidad de la ciencia ha de hacer frente a ciertos rasgos persistentes del cambio científico. Tales rasgos son: 1. la transición de teorías es no acumulativa, ni el contenido lógico ni el empírico de las teorías anteriores queda conservado en las nuevas teorías. 2. las teorías no son simplemente rechazadas porque tengan anomalías, ni son aceptadas sólo por haber sido empíricamente confirmadas. 3. los cambios en las teorías científicas y los debates al respecto a menudo giran sobre cuestiones conceptuales, y no sobre cuestiones de apoyo empírico. 4. los principios de la racionalidad científica usados para evaluar las teorías no son fijos, sino que se han alterado a lo largo del curso de la ciencia. 5. hay una amplia gama de actitudes cognoscitivas que los científicos adoptan hacia las teorías como aceptar, rechazar, mantener, perseguir, etc. 6. hay una gran variedad de niveles de generalidad de las teorías científicas que van desde las leyes hasta los marcos

conceptuales, así que las reglas para probar, comparar y evaluar las teorías varía de un nivel a otro. 7. dada la dificultad de 'verdad aproximada' –al nivel semántico y epistemológico- resulta poco convincente caracterizar el progreso científico como una evolución hacia un mayor valor de verdad y que esto represente a la ciencia como actividad racional. 8. la coexistencia de teorías rivales es la regla, de modo que la evaluación de teorías es asunto comparativo (Laudan, 1985: 274). El problema, como el mismo Laudan lo plantea, es si hay una filosofía normativamente viable de la ciencia que deje lugar para la mayoría de estos rasgos de la ciencia.

Esta filosofía, piensa Laudan, no puede ser aquella que se comprometa con la verdad. Porque desde esta perspectiva la ciencia aparece como no progresiva, pues no tenemos maneras de saber si nuestras teorías son más afines a la verdad que las anteriores. Ello porque, "aún no tenemos una caracterización semántica satisfactoria del valor de verdad, no digamos una versión epistémica de cuándo sería ilegítimo juzgar una teoría como más cercana que otra a la verdad" (Laudan, 1985: 276). Del mismo modo, podría verse a la ciencia tendiendo hacia teorías bien demostradas, que predigan hechos nuevos o que tengan aplicaciones prácticas. La filosofía en que piensa Laudan, se resume en: "mi propia proposición, más general que éstas, es que el objetivo de la ciencia es llegar a teorías con una alta eficacia para resolver problemas. Desde esta perspectiva, *la ciencia progresa en el caso de que las sucesivas teorías resuelvan más problemas que sus predecesoras*" (Laudan, 1985: 276). Los méritos de esta filosofía, normativamente viables de la ciencia, son los siguientes: (a) capta mucho de lo implícito a lo largo de la discusión sobre el crecimiento de la ciencia, y (b) presupone un objetivo que (a diferencia de la verdad) no es trascendente y por tanto cerrado al acceso epistémico. Sin embargo, pese a las discusiones sobre solución de problemas, no hay acuerdo sobre lo que cuenta como problema, qué tipos de problemas hay, y qué constituye una solución a un problema. En consecuencia, dice Laudan "para empezar, sugiero separar los problemas *empíricos* de los *conceptuales*" (Laudan, 1985: 277). Según Laudan, "al nivel empírico, yo distingo entre problemas potenciales, problemas resueltos y problemas anómalos. Los "problemas potenciales" constituyen lo que

consideramos que ocurre acerca del mundo, de lo que no hay hasta ahora ninguna explicación. Los problemas "resueltos" o "reales" son esa clase de afirmaciones putativamente afines acerca del mundo que han sido resueltas por una u otra teoría viable. Los "problemas anómalos" son problemas reales, que teorías rivales resuelven pero que no quedan resueltos por la teoría en cuestión" (Laudan, 1985: 277). De todos modos los problemas no resueltos o potenciales no son necesariamente anomalías.

Con relación a los problemas conceptuales, estos surgen en una teoría T, en alguna de estas circunstancias: (a) cuando T es internamente incongruente, o cuando los mecanismos teóricos que postula son ambiguos; (b) cuando T hace suposiciones acerca del mundo que van contra otras teorías o contra las suposiciones metafísicas prevalecientes, también cuando T hace afirmaciones acerca del mundo que no pueden quedar garantizadas por las prevalecientes doctrinas epistemológicas y metodológicas; (c) cuando T viola principios de la tradición investigadora de la que forma parte; (d) cuando T no usa conceptos tomados de otras teorías más generales a las que lógicamente debía subordinarse (Laudan, 1985: 278).

Según Laudan, en el caso más sencillo, una teoría resuelve un problema *empírico* cuando entraña un planteamiento del problema. Una teoría resuelve o elimina un problema *conceptual* cuando no exhibe una dificultad conceptual de su predecesora. "Es importante notar que, a este respecto, *muchas teorías diferentes pueden resolver el mismo problema* (empírico o conceptual). El valor de una teoría dependerá, *Inter alia*, de cuántos problemas resuelva" (Laudan, 1985: 281). En este sentido puede decirse que para Laudan hay una diferencia entre los modelos de explicación que insisten en que una teoría no explica nada a menos que sea la mejor teoría (o posea un alto grado de confirmación), y el enfoque de solución de problemas, para quien es posible permitir la solución de un problema a una teoría, independientemente de lo bien establecida que esté, mientras ésta se encuentre en una relación formal con (un planteamiento de) el problema. De modo que no se trata de que sea una mejor teoría, sino que lo es en la medida en que resuelve más problemas, aún cuando no esté bien establecida. Al contrario de la tesis de solución de problemas que no carga con el requisito de retención general del

contenido, todos los modelos de progreso y racionalidad científica han insistido en la retención general del contenido en cada transición de la teoría progresiva. Más específicamente, para algunos modelos se pide a las teorías anteriores estar contenidas en teorías posteriores, en otros modelos, el contenido empírico de las teorías anteriores debe ser subconjuntos de tal contenido, o clases congruentes de las nuevas teorías. Pero, "por desgracia, la historia nos enseña que las teorías rara vez o nunca se encuentran en esta relación entre sí, y el reciente análisis conceptual llega a sugerir que las teorías no pueden mostrar tales relaciones en circunstancias normales" (Laudan, 1985: 282). Para superar esto Laudan sugiere romper el eslabón entre retención acumulativa y progreso, que es lo que permitiría la posibilidad del progreso, aún cuando haya pérdidas explicativas, así como ganancias. Pues para Laudan "...nuestro principio del progreso nos indica que es preferible la teoría que más se acerca a resolver un mayor número de problemas empíricos importantes, mientras genera el menor número de anomalías considerables lo mismo que problemas conceptuales" (Laudan, 1985: 283). Este principio de progreso, trae consigo un componente normativo. Lo que ubica la propuesta de Laudan del lado de la racionalidad teórico metodológica.

Para Laudan es posible evaluar una teoría sin caer en la acumulación de una teoría en otra. La evaluación es posible cuando preguntamos si la teoría da cuenta de la mayoría de los hechos ya reconocido como fenómenos en el campo de investigación. Pero, según Laudan se debe insistir al menos en la acumulación parcial. Si una teoría no tiene esta capacidad, si existen fenómenos ya conocidos en el dominio que la teoría no puede explicar, ello es una razón para rechazarla. A esto Laudan le llama: "anomalías no refutadoras" (Laudan, 1999: 28). Estas anomalías no refutan, sólo indican incompletud, incapacidad para resolver los problemas que esa teoría debería resolver. Decidir que una teoría es incompleta, no es porque se tenga acceso teórico independiente a los fenómenos de un dominio particular, es posible porque hay una referencia comparativa con los éxitos de teorías rivales. En este sentido Hay teorías que se rechazan, no porque hagan predicciones falsas, sino porque fracasan en dar cuenta de algunos fenómenos pertinentes. En consecuencia, el criterio de incompletud, es un criterio entre otros para decidir entre teorías.

En lo anterior se perfila una tensión entre las anomalías no refutadas y la teoría del conocimiento. Lo que parece indicar que no hay relación de continuidad entre la metodología y la epistemología³⁵.

Laudan resume el argumento del siguiente modo. Argumento que da cuenta de la tensión señalada: si la preocupación de la epistemología está dirigida a especificar las circunstancias en las que se puede emitir un juicio justificado acerca de la verdad de una creencia, entonces nos enfrentamos a la verdad de una teoría científica, "ahora, si esto es así, se sigue de manera evidente que los factores que no tienen nada que ver con la verdad o probabilidad de una teoría inevitablemente quedan fuera del rango de los factores epistémicamente pertinentes" (Laudan, 1999: 31). De aquí se sigue que una propiedad de una teoría es no epistémica, si no logra ser indicativa del status de verdad de la teoría en cuestión. Si los factores no epistémicos desempeñan un papel en la evaluación racional de las teorías, entonces la epistemología es inadecuada para reconstruir la elección racional de teorías. Esto se justifica, porque rechazamos T porque no explica algunos hechos, no porque no sea verdadera.

Para Laudan, entonces, la epistemología no tiene herramientas para evaluar teorías, porque: (a) las herramientas de evaluación de las teorías no son epistémicas, y (b) estas herramientas no se reduce a un análisis epistémico. Pues los valores cognoscitivos que son distintos a la verdad entran en la evaluación de teorías. De modo que la racionalidad científica no puede ser reducida a la teoría del conocimiento (Laudan, 1999: 35). Según Laudan, "más importante aún, la exigencia de que una nueva teoría debe no sólo pasar los exámenes planteados, sino ser de tal forma que sus éxitos incluyan los de sus rivales, es una exigencia que no tiene nada que ver con que si la teoría es verdadera" (Laudan, 1999: 36). Esto quiere decir que, desde la perspectiva de Laudan, los fracasos en la solución de problemas que otras teorías anteriores han solucionado, son tan significativos para los juicios acerca de la aceptabilidad de una teoría, como cualquier predicción fallida. En consecuencia, resume Laudan su argumento: "debemos

³⁵ Se habla de la epistemología asociada a la tradición analítica de la filosofía de la ciencia. Donde se especifican las condiciones en que se puede afirmar que alguien conoce algo y donde el problema básico es el del logro de la verdad (Laudan, 1999: 31)

ocuparnos de la metodología, no de la epistemología” (Laudan 1999: 40). Para Laudan, la epistemología tiene poco que ofrecer para quienes quieren entender el progreso y la racionalidad científica. En este sentido sólo la metodología es útil, porque ofrece reglas para resolver problemas en Filosofía de la Ciencia. De este modo Laudan se ancla en la racionalidad teórico metodológica.

De acuerdo con la lectura que de Laudan hace Ambrosio Velasco, se puede concluir que hay un juicio prudencial en Laudan, pues, “como hemos visto en la sección previa, la evaluación de la capacidad de una tradición para resolver problemas empíricos y conceptuales es un proceso complejo en el que se sopesan comparativamente cada problema y cada solución dentro de cada teoría y dentro de cada tradición en relación con otras teorías y tradiciones coexistentes y en relación con el pasado de la propia tradición. Este proceso de evaluación requiere un juicio prudencial que desborda los alcances de las reglas algorítmicas” (Velasco Gómez, 1997a: 15). De nuevo nos encontramos ante la razón prudencial. Este resultado, de Velasco Gómez, no es del todo aceptado por el mismo Laudan, lo que prueba cuando expresa que la falla de la hermenéutica es que no explica cuándo y cómo puede alcanzarse un *acuerdo consensual* entre tradiciones rivales³⁶ (Laudan, 1999: 316). Pero ello mismo nos permite ver, de nuevo, el péndulo de la racionalidad en la filosofía de la ciencia actual: de la racionalidad lógico-metodológica a la racionalidad prudencial y vuelta.

Conclusiones: un balance necesario en Filosofía de la Ciencia

La Filosofía de la Ciencia, ha transitado desde una serie de reglas metodológicas usadas como método de justificación, hasta su cuestionamiento en función de la complejidad de la elección de teorías. Tal complejidad se ha abordado en la perspectiva de la razón prudencial. En esta línea de trabajo se ha usado marcos más comprensivos de explicación. Algunos han recurrido a lo que se llama sociología de la ciencia, como una forma de radicalizar las explicaciones articuladas en términos de la razón prudente. No fue nuestra intención abordar estos modelos radicales. La intención fue más modesta. Se trató de mostrar cómo

en Filosofía de la Ciencia, se ha transitado de una racionalidad prudencial a una lógico-metodológica, y de ahí a una racionalidad prudente, para la comprensión de, por ejemplo, el cambio en la ciencia.

Será Duhem, quien reconozca la necesidad de la razón prudente para lograr la explicación científica. Según él, no es posible que funcione la regla lógico-metodológica, de que un enunciado científico tiene que probarse con los hechos concretos. Pues no hay una conexión entre la teoría y los hechos concretos, por la razón de que la teoría simplifica los fenómenos reales, ya que de no hacerlo deberá tomar en cuenta todas las suposiciones imaginables de los fenómenos reales. En consecuencia, el experimento sólo aparece cuando hay desacuerdos entre enunciados y hechos, con lo que alguna parte del enunciado debe ser reformulado. Pero el experimento no dice cuál parte, esto corresponde, dice Duhem, a nuestra capacidad de conjeturar. Esto es a nuestro buen juicio, a nuestra razón prudente. Además, para Duhem, la lógica no dice cuando una teoría puede ser refutada, ello forma parte del buen sentido. De nuevo la racionalidad prudente como modo de análisis de la ciencia.

A partir de Duhem ha habido un vaivén en la forma de análisis de la ciencia. Como si se sospechara que, o se usan reglas lógico-metodológicas para el análisis, o se cae en el irracionalismo, incluso bajo la forma de psicologismo como se le acusó a Kuhn. Pareciera que la única forma de racionalidad es la que se sujeta a reglas. Fuera de ella está el irracionalismo. Sin embargo, esto no es así. Cabe la racionalidad prudente. Esta no es una racionalidad sujeta a la formalización, porque se adecua a la situación que somete a análisis.

Muchos filósofos de la ciencia, Kuhn, Laudan y Feyerabend, por ejemplo, han incursionado temerosamente por la racionalidad prudente. Aunque al final han puesto en escenas formas de racionalidad lógico-metodológica, salvo Feyerabend. Pese a ello nuestro objetivo parece haberse logrado, hemos dado cuenta de cómo estas dos racionalidades han estado presentes como modos de análisis de la Filosofía de la Ciencia. Lo más importante es que hemos mostrado como estas dos racionalidades están incrustadas en el núcleo de la filosofía de la

³⁶ esto es así, porque no hay reglas claramente formuladas. Lo que hay es un continuo trazar matices, que depende de nuestro discernimiento. Así no se puede decir, con base en reglas, si esta

ciencia actual. Y cómo la racionalidad lógico-metodológica domestica a la racionalidad prudente. Esta es una base importante para nuestra investigación.

No hay una racionalidad instantánea ni mecánica, como sostiene Lakatos. Si existiera una racionalidad teórico metodológica, que nos permitiera elegir entre dos teorías rivales, entonces sería posible tal racionalidad. Pero la historia de la ciencia muestra que esto es imposible, que incluso se da la cohabitación de teorías rivales, como la física de Newton y Einstein. Donde los grupos de físicos de ambos bandos, forman su juicio al formarse en medio de cada tradición. Aunque como Duhem afirma, llegará el día en que ese buen sentido lleve claridad a uno de los grupos para poder elegir una de las dos teorías, aunque el otro grupo pueda continuar en la batalla, pese a que la lógica le prohíba continuar sosteniendo tal teoría. En consecuencia el buen sentido, o la racionalidad prudente nos permiten una mejor comprensión de la racionalidad de la ciencia. Esto, aún cuando la historia de la filosofía de la ciencia, consista en la domesticación de la racionalidad prudencial por la racionalidad teórico-metodológica. Y esta es una tesis que se desprende del análisis hecho aquí.

En este capítulo hemos usado los conceptos de buen sentido, buen juicio y racionalidad práctica, sin ofrecer una definición de ellos. En lo que sigue se hará esto, con el fin de tener claro el ámbito desde el que estamos criticando a la racionalidad teórico-metodológica.

II. LA PHRONESIS, EL BUEN JUICIO, LA HERMENEUTICA: EL TEMA DE LAS ACCIONES HUMANAS.

Introducción.

Este apartado, lo iniciamos con una reconstrucción de la Razón Prudente. Esta reconstrucción la haremos a partir de tres ejes de análisis. El primero esta vertebrado por la discusión con relación a la naturaleza de la acción humana, desde la perspectiva de Aristóteles, lo cual implica someter a análisis los conceptos de 'necesario' y 'contingente'. Por otra parte, también se trazarán las relaciones y delimitaciones entre *techne* y *phronesis*, así como la aclaración sobre el estilo de razonamiento y saber que produce la *phronesis*, desde la perspectiva Aristotélica I. El segundo se centra a analizar la recepción actual de Aristóteles y de la *phronesis*. Aquí se traza una distinción entre la recepción conservadora y la crítica, en el llamado Neoaristotelismo II. El tercero se centra en el análisis de la recepción de la razón prudencial por Gadamer. En esta parte se discuten conceptos básicos de la hermenéutica y se les pone en relación con los conceptos básicos de la razón prudente, también se discute la naturaleza del saber de la hermenéutica, en su relación con el saber de la razón prudente, y su tipo de razonamiento III.

La tesis que articula esta parte del trabajo, consiste en mostrar que la razón prudente se determina por un estilo de razonamiento y un tipo de saber. Mostrar esto, es central para el resto del trabajo.

2.1 La percepción de Aristóteles sobre la Phronesis.

Esta parte trata de analizar, desde Aristóteles, la naturaleza de la acción humana, con relación a su status de ser parte de lo necesario o de lo contingente³⁷. Se trata de saber el status epistemológico de las acciones humanas, esto es de la *phronesis*, y si es diferente de las ciencias que tratan de lo necesario.. Para ello haremos una revisión somera en algunos de los textos clásicos de Aristóteles.

³⁷ Guariglia hace una disección de Aristóteles tomando en cuenta la distinción entre lo necesario y lo contingente. Así, según Guariglia, los fenómenos naturales y las entidades formales tienen

Además de revisar a algunos autores contemporáneos que han trabajado sobre este problema, esto es sobre la *phronesis* o prudencia.

Aristóteles traza una distinción entre la ciencia que trata de lo necesario y la que trata de lo contingente³⁸. De este modo, en su *Metafísica*, habla de que sólo puede haber ciencia de lo que es necesario, pues, "si hay algo que sea realmente inmóvil, eterno, independiente, a la ciencia teórica pertenece su conocimiento" (Aristóteles, 1978: 104), además, según él sólo hay tres ciencias teóricas: la matemática, la física y la teología. Toda ciencia teórica tiene por objeto lo necesario, pues, "¿cómo sin esta circunstancia puede uno mismo aprender o enseñar a otros?. Para que haya ciencia es indispensable la condición del siempre o del frecuentemente" (Aristóteles, 1978: 106). Por otra parte lo accidental, lo contingente no es considerado por ninguna especulación, y ningún tipo de ciencia toma en cuenta a eso accidental³⁹, esto tiene como base el que lo accidental sólo tiene una existencia nominal. De este modo "el accidente es el que los sofistas han tomado, prefiriéndolo a todo, si puedo decirlo así, por texto de sus discursos" (Aristóteles, 1978. 105). Como es evidente en la *Metafísica* sólo se concibe como científico a lo

causas necesarias, mientras que las acciones humanas tienen causas variables (Guariglia, 1997: 38). De este modo cuando se habla de lo contingente se hace referencia a las acciones humanas

³⁸ Para otros autores existe más de un modelo de ciencia, uno de los cuales es la ciencia práctica (Guariglia, 1997: 84). De este modo se puede afirmar que desde la perspectiva epistemológica lo que puede verse en "Tópicos", es posible hablar de tres tipos de ciencias: teórica, práctica y productiva. En tanto en la *Ética nicomaquea*, se habla de dos tipos de ciencias: teórica y productiva. Finalmente en la *Metafísica*, se habla otra vez de tres tipos de ciencias: teórica, práctica y productiva (Guariglia, 1997: 69).

³⁹ Sin embargo hay consideraciones que permiten hablar de un proyecto epistemológico sobre lo contingente. Así, Según Sergio Martínez, en la introducción al *Ensayo* en 1690, Locke formula el tema central de la epistemología clásica. Así, "si por esta investigación acerca de la naturaleza del entendimiento logro descubrir sus potencias; hasta donde alcanzan; respecto a qué cosas están en algún grado en proporción, y dónde nos traicionan, presumo que será útil para que prevalezca en la ocupada mente de los hombres la conveniencia de ser más cauta en meterse con cosas que sobrepasan su comprensión (...)" (Locke, 1982: 18). De esta formulación de Locke, Sergio Martínez destaca la articulación teórica que constituye el núcleo de la epistemología clásica: "el problema de evaluar los procesos cognoscitivos humanos y la cuestión de como mejorar esas capacidades cognoscitivas" (Martínez, 1995: 1), estas dos cuestiones centrales tenían lugar de modo natural por medio de mecanismos psicológicos, que obedecían al cálculo de probabilidades. De acuerdo con Sergio Martínez, la epistemología clásica tendría como problema evaluar y mejorar las capacidades cognoscitivas, para lo cual se requeriría un estudio y profundización de la teoría de probabilidades y su interpretación (Martínez, 1995: 3). Esta pretensión de la epistemología clásica nos pone ante la misma noción de *phronesis*: no se trataría de dar reglas de validez universal, sino que ante cada caso particular se tendría que evaluar y ampliar nuestras capacidades cognitivas.

necesario, mientras que no es científico lo contingente⁴⁰, esto es el objeto de la sofística.

Sin embargo me parece que Aristóteles en su Tratados de Lógica⁴¹, no sólo habla acerca de la necesidad de un método para lo accidental, sino que también elabora el primer tratado acerca él. Empezaremos la revisión de los Tratados de Lógica exponiendo el método de la ciencia contenido en él, para pasar al método sobre lo accidental o contingente.

Para Aristóteles el principio lógico de la ciencia es la derivación⁴², en tanto todo conocimiento siempre se deriva de nociones anteriores; aquí el límite sería las nociones últimas, aquellas que son evidentes en sí mismo. Otro modo de saber es por la demostración, según Aristóteles, "a la demostración la llamo razonamiento científico; y llamo científico a aquel <razonamiento> en virtud de cuya posesión sabemos. Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración" (Aristóteles, 1995: 316-71b20). Este silogismo se produce de proposiciones necesarias. Lo que de nuevo lleva a la idea de que para lo contingente, lo accidental, no hay demostración y tampoco ciencia, esto es "de lo que resulta del azar no hay ciencia por demostración. En efecto, lo que resulta del azar, ni es necesario, ni <se da> la mayor parte de las veces, sino

⁴⁰ Y sin embargo, "como ha señalado acertadamente Wieland, Aristóteles pretende analizar un hecho concreto dado en sus principios y no, a la inversa, construir una instancia concreta a partir de principios dados" (Gauriglia, 1997: 81). Lo cual quiere decir que Aristóteles sí puso atención a la epistemología de lo contingente, esto es de las acciones humanas

⁴¹ La misma estructura de estos Tratados ha sido sometida a discusión. Pues mientras para algunos comentaristas del texto, el tema central sería la arquitectónica de la lógica deductiva, aplicable a las ciencias deductivas, para otros lo primordial, que incluso debería aparecer como el capítulo central, es el razonamiento situacional desarrollado en los "Tópicos" (Hennis, 1973). Para nosotros lo central de este debate es que permite situar la acción humana bajo un esquema situacional o de phronesis, y no bajo algún esquema deductivo o inductivo.

⁴² Similar posición, ante esta idea, tiene Pascal (Pascal, 1992) cuando habla de espíritu geométrico. En éste destacan tres cosas. La primera es que aquí los principios son evidentes, exactamente como en la geometría donde los axiomas o primeros principios no requieren de ninguna demostración, pero no forman parte del uso común, sino que al parecer sólo son dominados por el "experto". La segunda es que al parecer el espíritu geométrico se hace dogmático, pues sólo puede razonar cuando ha visto y manejado bien sus principios, además de que todas las cosas les tienen que ser explicadas con definiciones y principios. La tercera es que este espíritu no se pierde en la marejada de principios. Por lo menos en las dos primeras consideraciones, puede verse el espíritu de la epistemología analítica: pretensión universal de la razón y el dogma de que lo que no se subsuma a esta razón universal carece de sentido. Algo hay de Aristóteles aquí.

que se produce al margen de esos <tipo de> hechos; en cambio, la demostración <versa> sobre uno de los dos <tipos>. En efecto, todo razonamiento se hace mediante proposiciones necesarias o mediante proposiciones <que se dan> la mayor parte de las veces; y, si las proposiciones son necesarias, también lo es la conclusión, si las proposiciones se dan la mayor parte de las veces, también la conclusión. De modo que, como lo que resulta del azar no se da la mayor parte de las veces ni es necesario, no hay demostración de ello" (Aristóteles, 1995: 384-87b20). A partir de aquí Aristóteles retoma la clásica distinción, ya hecha antes por Platón, entre episteme y doxa, esto es entre ciencia y opinión. A la episteme reserva lo necesario, lo que es como es y no de otro modo. A la doxa le asigna el objeto conocido por la opinión⁴³, esto es "(...) hay algunas cosas que existen y son verdaderas pero que cabe que se comporten también de otra manera. Esta claro, pues, que sobre esas no hay ciencia; en efecto, sería imposible que se comportara de otra manera aquello que es posible que se comporte de otra manera" (Aristóteles, 1995: 389-88b30), la opinión se aplica a lo que siendo verdadero o falso, también puede ser de otro modo que como es, esto es a lo contingente.

Para lo contingente Aristóteles concentra su trabajo en la parte que él denomina tópicos⁴⁴, el objetivo de este tratado será hallar un método para formar toda clase de silogismos sobre cualquier asunto "(...) a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario. Así, pues, hay que decir primero qué es un razonamiento y cuáles sus diferencias, para que pueda comprenderse el razonamiento dialéctico (...)" (Aristóteles, 1994: 89-100a20). Según Aristóteles, los tópicos pueden tener tres usos⁴⁵: como ejercicio, para la conversación, y para la adquisición filosófica de la ciencia. Es útil como ejercicio, pues al poseer un método podemos más fácilmente abordar cualquier asunto que se cuestione. Sirve para la conversación, pues nos

⁴³ Lo cual es así en tanto la razón prudente es una teoría que ve la relación de los hombres entre sí (Liedó, 1995: 48)

⁴⁴ La tópica se mueve en el ámbito de lo probable, pues "es un método que permite sacar conclusiones sobre cualquier problema planteado a partir de oraciones "probables", de acuerdo con opinión" (Hennis, 1973: 117).

⁴⁵ Con independencia de los usos, la tópica es un método para la solución de problemas. Pero aquí, por problema se entiende cualquier asunto que admite más de una respuesta, pero que exige que se de una respuesta. Y "la tópica es el arte de encontrar la respuesta justa, es decir, la respuesta mejor fundamentada" (Hennis, 1973: 116).

permite discutir desde las mismas opiniones de nuestros interlocutores, además de hacerles ver los errores en que incurren, de los que no son conscientes. Y, sirve para la adquisición filosófica de la ciencia, en tanto nos permite ver más fácilmente lo que es verdadero de lo que es falso, "ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos"⁴⁶ (Aristóteles, 1994: 93-101b). Pero sólo llegamos a este punto siempre que no apliquemos la discusión a las cosas cuya demostración está demasiado cerca o demasiado lejos, pues en ambos casos quizá no se suscite duda alguna. Aristóteles distingue dos formas de razonamiento dialéctico: la inducción y el silogismo⁴⁷. Donde, "la comprobación es un argumento más convincente y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el razonamiento es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores" (Aristóteles, 1994: 109-105*15).

De hecho la tópica prelude lo que en la ética Aristotélica será considerado como phronesis, o como buen juicio. De este modo, en la Ética Nicomaguea, Aristóteles acepta que hay dos partes dotadas de razón, una cuyos principios no admiten ser de otra manera, esto es lo necesario, y la otra cuyos principios admiten ser de otra manera, esto es lo contingente. A partir de la aceptación de esta división Aristóteles empieza a perfilar lo que será la phronesis o buen juicio, pues él expresa que: "a la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera" (Aristóteles, 1998: 270-1139*10). Esto es, sólo desarrollamos nuestro buen juicio en la medida en que nos vemos obligados a deliberar⁴⁸, y sólo hay

⁴⁶ Hennis, W., afirma que ya "Curtius había visto que los *topoi* (lugares comunes del uso habitual y antiguo del lenguaje) habían sido la gran despensa de la literatura europea, y la tópica misma el gran medio auxiliar para la producción de ocurrencias e ideas, "une sorte de répertoire facilitant l'invention" (una suerte de repertorio facilitante de la invención -Pablo Flores)". Y a pie de página expresa, que "Wilbur Samuel Howell, Logic and Rhetoric in England 1500-1700, Princeton, 1956, muestra que el descuido de la tópica frente a los analíticos es un fenómeno moderno". Todo lo anterior prueba el carácter heurístico de los tópicos, además de su papel central en algún momento de la historia.

⁴⁷ Aquí el problema que es necesario plantear es: ¿qué tipo de saber produce la tópica?. Obviamente no un saber necesario, sino un saber contingente, un saber que responde a la situación específica donde se origina. Es un saber que pertenece al ámbito de la decisión en nuestras acciones, ya que, "la mayoría de las cuestiones en las que tenemos que tomar una decisión nos ponen ante posibilidades alternativas, son un "problema" en el sentido riguroso de la palabra" (Hennis, 1973: 118).

⁴⁸ La deliberación puede ser definida como un discurso interior que representa la realidad, también deliberar es analizar las distintas alternativas que se presentan ante los problemas planteados por

deliberación en las cosas que pueden ser de otro modo que como son. Cuando estamos en el mundo de la opinión, estamos ante lo que puede ser de múltiples modos, pero esto mismo nos impulsa a hacer elección para lo que sea mejor en nuestra acción, pero la elección implica deliberación, esto es el uso de la razón, de modo que "(...) sin intelecto y sin reflexión y sin disposición no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter" (Aristóteles, 1998: 271-1139⁴⁹). Lo que quiere decir que la elección está precedida por la deliberación, o sea por la elaboración del "buen juicio". Y el que elabora un buen juicio, se le llama prudente⁴⁹, pues delibera juiciosamente sobre las cosas buenas para el bien vivir en general. En términos de Aristóteles, "(...) parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general" (Aristóteles, 1998: 275-1140²⁵). Pero la prudencia no es ciencia ni arte, sino que es un hábito práctico verdadero acompañado de razón. No es ciencia en tanto esta tiene como objeto a lo necesario, y la prudencia cuyo medio es la deliberación tiene como objeto a lo contingente; tampoco es arte, en tanto éste implica un obrar no un hacer. Entonces la prudencia es un hábito práctico acompañado de razón, en tanto ella es algo que nos forma y conforma, pero siempre con el apoyo del buen juicio, esto es de la razón prudente. La prudencia es entonces una virtud. Pero diferente a la virtud de la sabiduría, pues aquí se trata tanto de conocer las conclusiones de los principios como la verdad acerca de ellos. Mientras la prudencia como virtud tiene como objeto las acciones humanas sobre las que puede deliberarse. De este modo la virtud propia del prudente es deliberar bien (Aristóteles, 1998: 288-1144b). Pero se delibera no sólo de lo universal, pues se "(...) debe conocer también lo particular porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular" (Aristóteles, 1998: 279-

la realidad. Por otra parte el objeto de la deliberación es la génesis de aquello que depende de nosotros, donde deliberar es crear realidad (Lledó, 1995: 102-104)

⁴⁹No me parece que esta sea una traducción adecuada para lo que los griegos de la época clásica llamaban Phronesis. Pues prudente también es el que por no errar prefiere no tomar ninguna decisión, pero phronesis remite al que delibera, elabora un buen juicio y decide por el mejor curso de acción. De este modo la prudencia estaría a la mitad de camino de la phronesis. Así las virtudes de que habla Aristóteles serían: arte, ciencia, phronesis, sabiduría e intuición. En lo que sigue prudencia remite al concepto más completo y complejo de phronesis. En consecuencia, en este trabajo hemos usado con más frecuencia el concepto de prudencia, haciéndolo equivalente al de phronesis.

1141b15). Así nuestra deliberación parte de circunstancias particulares⁵⁰, pues es en este tipo de circunstancias donde debemos tomar decisiones para la acción. En este sentido quienes aprenden acerca de lo general, como las matemáticas, la física, etc., pueden llegar a ser sabios en estos temas, pero no son prudentes, pues la prudencia sólo trata de hechos particulares. Finalmente la prudencia nos lleva a la virtud moral, en tanto "(...) es claro que, aún cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin" (Aristóteles, 1998: 290-1145^a5). Aristóteles concluye que sólo es prudente el hombre que es moralmente bueno⁵¹.

Desde luego nos interesa en este trabajo el concepto de phronesis desligada de su aspecto moral. Nos interesa más la phronesis como un estilo de

⁵⁰ Sin duda alguna aquí podemos hacer una referencia con el espíritu de finura de Pascal (Pascal 1992). Sobre el espíritu de finura se destacaría lo siguiente. Lo primero es la idea de que los principios forman parte del sentido común, es la idea, me parece, de que nuestra tradición, de la que formamos parte y donde nos formamos, nos ofrece estos principios por vía de socialización; si este es el caso, con estos principios, dados por nuestra tradición, podemos razonar, y entonces no requerimos de principios universales para hacerlo. Lo segundo es que los principios parecieran estar incorporados en nosotros, por eso es que se sienten más que se ven, y eso justamente es lo que nos permite ver las cosas, no después de un progresivo razonamiento, sino en un golpe de vista. Tal vez valga la pena considerar la distinción que hace Poincaré entre espíritu intuitivo y lógico. En el caso de la matemática ambos desempeñan un singular papel. Así "la lógica, que puede por sí mismo dar la certeza, es el instrumento de demostración; la intuición es el instrumento de la invención" (Poincaré, 1964: 29), que es casi la misma distinción que establece Pascal. Lo tercero es que si bien razonamos siguiendo principios, estos principios son tácitos. Tales principios son dados de modo natural y sin reglas, esto es así en tanto son principios incorporados en nosotros a través del proceso de socialización con nuestra tradición.

Del mismo modo aquí valdría la pena revisar la parte segunda de *Personal Knowledge* de M. Polanyi. Por ejemplo en dos notas se lee lo siguiente: "To affirm anything implies, then, to this extent an appraisal of our own art of knowing, and the establishment of truth becomes decisively dependent on a set of personal criteria of our own which cannot be formally defined" (Polanyi, 1962: 71). O bien "I accept for the moment without discussion the usual distinction between the automatic function of the organism, including its instinctive performances, and the higher forms of behaviour not specifically included in the animal's native repertoire. Such behaviour will be called learning in which term I shall include also acts of problem solving. Learning will be regarded as a sign of intelligence, in contrast to the functioning of internal organs or to instinctive performances which will be classed as sub-intelligent" (Polanyi, 1962: 71). Como puede leerse en la primera nota, el establecimiento de verdades depende de un conjunto de criterios personales nuestros, pero que no pueden ser formalmente definidos. Justo esta segunda parte se llama "The tacit component".

⁵¹ Pero hay diferencias fundamentales entre la virtud moral y la virtud de la phronesis, pues mientras la virtud moral es algo que concierne a la elección, la phronesis es una disposición práctica que concierne a la regla de elección, pues aquí no se trata de la rectitud de la acción sino de la exactitud del criterio (Aubenque, 1999: 44-45)

razonamiento⁵², sin que tenga que caer en una mera *techne*. En consecuencia revisemos la relación entre *phronesis* y *techne*.

2.1.1 Relaciones y delimitaciones entre *Phronesis* y *Techne*.

Dunne (Dunne, 1993), es sin duda quien ha rastreado minuciosamente la relación entre *phronesis* y *techne*. Para Dunne, *phronesis* y *techne* son dos modos de lo que podríamos llamar conocimiento *práctico*, como distinto del teórico. Sin embargo, cuando Aristóteles es estricto en el uso de los conceptos, no da al concepto de 'práctica' este amplio sentido que lo hace ver como un término similar a 'no-teórico' (Dunne, 1993: 237); más bien Aristóteles restringe la *phronesis* y refiere la *techne* al conocimiento 'productivo'. Para Dunne, siguiendo a Platón, Aristóteles llamó al conocimiento que era teórico -y además para él no práctico ni productivo- "*episteme*". En su sentido ordinario, "*episteme*" era simplemente un término genérico para conocimiento, pero con Platón ya había adquirido un sentido honorífico que representaba nuestro conocimiento *real* contra la mera opinión (*doxa*), y este sentido fue desarrollado por Aristóteles dentro de un ideal lógico de demostrabilidad: tenemos conocimiento de algo calificado como *episteme* solamente si uno puede dar cuenta de las cosas bajo un rasgo y desde ciertos principios o causas; y la forma de tal rasgo fue hecha explícita por él con gran precisión en los "*analíticos*"⁵³. Este ideal, para Dunne, encontró su más alto logro en la sabiduría filosófica, que combinó el poder de aprehender los primeros principios y las causas con el poder demostrativo de subsumir otros conocimientos bajo ellas.

Evidentemente este es el ideal que subyace a los *Tratados de lógica* de Aristóteles. Tal preeminencia epistémica, tiene su correlato ontológico: un dominio de objetos limitado a lo necesario y eterno, se compone sólo de entidades matemáticas, de cuerpos celestiales y seres divinos, esto es algo que ya he

⁵² Lo que es posible en la medida en que la *phronesis* es una virtud de la inteligencia, donde "el prudente sirve de criterio porque está dotado de una inteligencia crítica" (Aubenque, 1999: 62). El problema es cómo opera esta inteligencia crítica.

⁵³ En este sentido la temática de los "*Analíticos primeros*" se refiere a la teoría del razonamiento en general (Aristóteles, 1995: 93), mientras que la temática de los "*Analíticos segundos*" se refiere a la teoría de la demostración, que es básicamente una aplicación al razonamiento científico (Aristóteles, 1995: 313).

planteado al principio de este capítulo. Para Dunne el conocimiento teórico, así concebido, era enfáticamente distinto de cualquier conocimiento que tuviera una importancia práctica (Dunne, 1993: 238). Porque, después de todo esto, es claro que a través de la teoría no adquirimos un conocimiento con contenido que pueda ser explotado en asuntos prácticos de la vida; en este sentido la esfera de la teoría y la práctica son inconmensurables. A través de la teoría, hacemos receptivo al ser a un orden y armonía que está más allá de nuestros propios poderes de construcción o interferencia. Así está muy poco al servicio de la vida humana, y tiene tan pocas consecuencias en Aristóteles, que él puede complacientemente remarcarlo como un conocimiento cuyo objeto es admirable, difícil, y divino, pero de poco uso. Además, en esta concepción, la teoría era no utilitarista, y también no-humanista.

Finalmente, dice Dunne, este aspecto formativo de la teoría no es un asunto puro de la psicología. A través de un acoplamiento con los propósitos teóricos, uno se abre a sí mismo al orden y la armonía del cosmos, así como a la transparente serenidad del ser divino. Llegar a ser un teórico es adquirir una disposición que lleva a que se vea el orden correcto del cosmos y a la simplicidad de la deidad para trabajar su sentido dentro de nuestra alma y convertirse en su prototipo. En esta clásica posición Griega, el ser humano no es la medida de todas las cosas sino el encuentro de su propia medida a través de la contemplación de un orden eterno más allá de él mismo (Dunne, 1993: 239).

Contra las exigencias de la teoría, Aristóteles la considera ajena al pensamiento de la política, lugar donde opera la *phronesis*, que es el mayor conocimiento, en tanto que el hombre es la mejor cosa en el mundo (Dunne, 1993: 238). En este sentido, la relación entre este concepto de teoría y la *phronesis*, es peculiar, pues no se trata de subordinar una a la otra⁵⁴. Se trata más bien de dos tipos de saberse. Al respecto dirá Dunne: es esta inconmensurabilidad la que nos interesa, no que una vida inmersa en la práctica no pueda compararse en logros con una vida en la teoría, sino que la práctica resista toda pretensión

⁵⁴ Además hay que pensar en que "la deliberación representa la vía humana, es decir media, la de un hombre si no totalmente sabio, no totalmente ignorante, en un mundo que no es totalmente racional ni totalmente absurdo, y que, sin embargo, conviene ordenar usando las deficientes mediaciones que nos ofrece (Aubenque, 1999: 134)

teorética en su dirección. lo que es posible por tener a la *phronesis* como su propio modo de razonamiento. Lo anterior lleva a Dunne a la afirmación de que la práctica requiere para su guía de su propio y específico tipo de conocimiento, y, en este sentido Aristóteles trató de analizar la peculiar estructura de este conocimiento, en lo que él llamó *Phronesis* (Dunne, 1993: 243). Dado que la *phronesis* tiene como objeto la elección de la acción más correcta, ello no permitiría el mismo grado de exactitud que esperaría encontrar incluso en matemáticas, aún cuando se sabe que en la *metafísica* la exactitud es vista como una propiedad de la *sophia* y la matemática es mencionada como un ejemplo de ella. Este tema de las acciones humanas, contiene mucha variedad y fluctuación, lo que lo diferencia de lo teórico. En consecuencia el poder racional de la *phronesis* no produce el conocimiento universal y necesario de la teoría. Pero produce *conocimiento*, es capaz de hacer verdades, distinguir entre ella y la falsedad, y regular el dominio de la práctica a la luz de esta distinción (Dunne, 1993: 244).

Dunne, siguiendo a Aristóteles, define la producción (*poiesis*) como un hacer o como fabricación, esta es la *techne*; la producción es actividad que esta dirigida al producir, *techne*, y que termina en un producto o resultado que es separable de él y lo provee con su fin o *telos*. Por otra parte, la *Praxis* tiene que ver con la conducta de nuestra vida y con asuntos relacionados con la ciudadanía de la *polis*. A estos dos modos específicos de actividad, *techne* y *praxis* se corresponden, respectivamente, con dos poderes racionales que nos dan dos radicalmente distintos modos de conocimiento práctico. La distinción entre los dos tipos de *conocimiento* deriva de lo que para Aristóteles parece ser la prioritaria distinción entre dos tipos de *actividad*: "hacer y actuar son diferentes (...) así el razonado estado de capacidad de actuar (*phronesis*) es diferente del razonado estado de capacidad de hacer (*techne*)" (Dunne, 1993: 244), y, otra vez, "phronesis no puede ser (...) *techne* (...) porque actuar y hacer son diferentes estados de cosas" (Dunne, 1993: 244). Podríamos pensar que lo que distingue a la *techne* de la *phronesis*, es que la primera se refiere al hacer sobre las cosas, mientras que la segunda se refiere al actuar humano, a las acciones humanas. De este modo la técnica provee la especie de conocimiento poseído por un experto

en una de las especializadas artesanías, una persona que comprende los principios que subyacen a la producción de un objeto o estado de cosas, como una casa, una mesa, o un estado de ser saludable. Mientras que la *phronesis* caracteriza a una persona que sabe cómo vivir bien. Esto es adquirido y desplegado, no en el hacer de algún producto, separado de uno mismo, sino sobre todo en nuestras acciones con los otros. Es un conocimiento personal que, en la vivencia de nuestra vida, caracteriza y expresa la especie de persona que uno es (Dunne, 1993: 244).

Sin embargo existe el problema de que en los trabajos de Aristóteles la *phronesis* ocupa un lugar marginal al lado de la teoría. De modo que, dirá Dunne, mientras la técnica está profundamente presente en el marco de la metafísica de Aristóteles, la *phronesis*, por contraste, es casi un concepto marginal. El confinamiento de la *phronesis* a una singular porción del canon aristotélico y su tratamiento ahí en una forma fragmentaria y no sistemática, podríamos juzgarla, sintomática. En efecto, la *phronesis* no aparece en este esquema clásico de los 'grados del conocimiento', no obstante la técnica ocupa un lugar integral. La imagen que emergería es en algunos aspectos, algo irónico: la *phronesis*, un concepto que no aparece firmemente desarrollado en el esquema aristotélico, emerge, no obstante con mucha coherencia interna; contrariamente, la técnica, uno de los más domesticados de todos sus conceptos, revelan diferentes hilos que son dejados curiosamente entrelazados y que ofrecen una profunda tensión en el pensamiento de Aristóteles (Dunne, 1993: 249). Por otra parte, el concepto oficial aristotélico de *techne* tiene una esencial referencia a la fabricación de objetos. Para Dunne, de los dos conceptos, la técnica es uno de los que Aristóteles tomó más directamente de Platón y al mismo tiempo desarrolló más profundamente en su propio esquema conceptual. Por ejemplo en la *Ética Nicomaquea*, cap. 6, la técnica es definida como un 'estado razonado de la capacidad de hacer'. Entonces la técnica está vinculada al hacer (*poiesis*), esto es, la generación de 'cosas cuyo origen está en el productor y no en el producto'. Tales cosas, entonces, son diferentes de las cosas naturales, que tienen el origen de su generación en ellas mismas, y de las cosas necesarias -los objetos de *sabiduría*- que no son generadas (Dunne, 1993: 249). La técnica no es ella misma

una cosa de uso sino un origen generativo de cosas de uso, una habilidad habitual del hacer a través del cual el hombre puede confiablemente producir y reproducirlo. El hombre no determina este fin, de aquí Aristóteles puede inferir que en el hacer el hombre no delibera, sino que lo encuentra ya establecido y colocado el límite dentro del que la técnica opera. El fin determina la forma, y es en el conocimiento de esta forma en donde esencialmente reside la técnica: "de la técnica proceden las cosas de las que la forma está en el alma" (Dunne, 1993: 250). Desde este conocimiento el hombre puede trabajar en su mente, a través de un proceso de recuperación de la técnica, los pasos que necesita dar para inducir la forma en la materia; y el proceso de hacer, es la ejecución, usualmente en orden inverso, de los pasos delineados en el proceso deliberativo. Esto lleva a la idea de ver la técnica como artesanía y a establecer el 'paradigma del artesano'. Y de este modo, la técnica llega a tener un enorme prestigio, no solo en las diferentes esferas del hacer o poiesis, sino también, a través de los constructos explicativos, basados en la técnica, que llegó a ser aplicada en muchos campos diferentes (Dunne, 1993: 250-1). Esta tendencia a ver a la técnica como una fuente de explicación comprensiva, encontró su más completa expresión en la Filosofía de Aristóteles. Para él la técnica es razón como fuente de cambios intencionales en el mundo; pero incluso las otras grandes fuentes de cambios (como la suerte) intencionales, deberán ser comprendidas solamente por analogía con ella.

No solamente es la técnica en sí mismo la fuente racional del orden que los agentes humanos le brindan al mundo, es también el modelo primario en términos de los cuales podemos comprender la inteligibilidad que encontramos ya existiendo en el orden natural (Dunne, 1993: 251). La conexión íntima entre *techne* y racionalidad no reside solamente en el hecho de que la *techne* estaba de acuerdo y limitada a lo teórico. El sentido en el cual su propia estructura interna tiene una forma de conocimiento productivo fue concebido por los filósofos socráticos y también se le fue acercando hacia la *episteme*. El *locus classicus* de este énfasis teórico en la concepción de *techne* de Aristóteles es el primer capítulo de la *metafísica*, donde el hombre de *techne* es firmemente distinguido del hombre que trabaja meramente por la memoria o por experiencia: "Pensamos

que *conocimiento* y *comprensión* pertenecen a la *techne* (...) y suponemos que el *technitai* debe ser sabio más que hombre de experiencia (...) porque (ellos) conocen el porqué y la causa" (Dunne, 1993: 252), por otra parte, el *technites* no aspira justamente a mediar con los casos particulares sino encontrar "un juicio universal acerca de objetos similares (...)" (Dunne, 1993: 252). Por otra parte, como característica esencial de la *techne*, un maestro de una *techne* está en una posición de enseñar: "El hombre de *techne* puede transmitir su conocimiento a otros", y esto, también, sugiere un fuerte enlace entre su conocimiento y la teoría. Esto lleva a Dunne a hacer la siguiente observación: la *techne* siendo un conocimiento productivo y que lleva a la generación de cosas que son necesarias o eternas, no podría estar seguro, que sea *episteme* en un completo sentido. De este modo, por ejemplo, las matemáticas, y en particular la geometría, que es usualmente vista como *epistemai*, es algunas veces vista como *technai*. Y, además, podemos encontrar pasajes, en la obra de Aristóteles, en donde la medicina y la geometría son vistas a la vez como *technai* y *episteme*. Por otra parte Aristóteles no tiene escrúpulos en hablar de "*epistemai* productiva" y de "*technai* teórica". La expresión anterior, en efecto, lleva al punto que he estado tratando de remarcar -que la *techne* se asemeja a la *episteme* como una forma de conocimiento- al hecho de que incluso *dentro de la episteme misma* hay una *techne* como trabajo, esto es, como lógica que gobierna el razonamiento y produce argumentos correctos. Y podríamos anotar, finalmente, que esta estrecha relación entre *techne* y teoría permanece en la tradición (Dunne, 1993: 253).

Para Dunne, lo que se ha estado delineando es lo que podría ser llamado el concepto 'oficial' de *techne* de Aristóteles. Este concepto provee una pista desde la cual se podría hacer una conjunción con la noción de *phronesis*. Antes de iniciar con la distinción entre *techne* y *phronesis*, no obstante, se puede indicar que este concepto 'oficial', que hace a la *techne* vecina con la *poiesis*, implica una selectividad que no hace justicia al rango completo que del término *techne* hace uso Aristóteles. Un ejemplo que usa bastante familiarmente parece originar este problema aquí. Existen actividades, tales como la gimnasia o el tocar algún instrumento musical, que podrían describirse como performativas más que productivas que no van más allá de ellas como algo perdurable, que terminan por

ser un producto reificado. En este caso Aristóteles refiere a la performance musical en un sentido que implica que al mismo tiempo que es una *techne*, no está relacionada con la producción, y en el curso de hacer el contraste con la productiva *technai* (tal como un constructor de casas) en un sentido que hace que el anterior pueda ser vecino con, pero más que una subclase de, *techne simpliciter*. Otra especie de *techne* que parece problemática a la luz de la identificación de *techne* con conocimiento *productivo*, podría ser ilustrada con la estrategia militar, la navegación, e incluso el caso importante de la medicina. A diferencia del caso de la música, uno podría efectivamente hablar aquí de un resultado definido, que es logrado por, y después soportado, en el ejercicio de la *techne* - en casos exitosos, algo parecido a la victoria, un viaje seguro, o la salud de una persona. Este resultado, además, es un estado-de-cosas más que un producto durable, y más que tener material disponible sobre el que pueda imprimir una forma preconcebida, el *technites* aquí está sin esfuerzo de consideración sobre como intervenir en un campo de fuerzas, o como sumergirse él mismo en un medio, en el que pareciera llevar a cabo un fin propio. Si bien estos casos divergen significativamente del paradigma estándar de fabricación, por otra parte, este hecho no parece tener ninguna impresión en Aristóteles. No encontramos en su escrito ninguna diferenciación explícita de ellos, desde la *technai* tal como construcción que es ejercitada en una simple reificación. Tampoco encontramos ningún análisis que busque algo común en ellos que ayudaría a identificarlos como una *clase* y a suministrarlos con un *concepto* de ellos (Dunne, 1993: 254). Según Dunne, la polaridad básica está entre “vivir la vida a merced de la *tuché* (*suerte*) y vivir una vida hecha segura o más controlada por (alguna) la *techne*” (Dunne, 1993: 255). Y, vista a la luz de esta polaridad, la *techne* es “una deliberada aplicación de la inteligencia humana a alguna parte del mundo, produciendo algún control sobre la *tuché* (*suerte*)” (Dunne, 1993: 255). Aquí Aristóteles parece distinguir implícitamente dos tipos de *technai*: (i) *technai* cuyo ejercicio siempre implica razonamiento deliberativo, porque siempre hay un problema de cómo ir de nuestro conocimiento general a una acción final que está en nuestro poder de hacer ahora, y, (ii) *technai* donde no hay una pregunta por el ser de las cosas que están en nuestro poder de algún modo, en un sentido

todavía no determinado por la deliberación, donde todas las reglas son exhaustivamente formuladas y universalmente dadas, como por ejemplo la gramática standard o gramática del lenguaje (Dunne, 1993: 260).

Una primera distinción, para Dunne, entre *techne* y *phronesis* es hecha por Aristóteles de este modo: "mientras hacer no tiene otro fin que sí mismo, la acción no puede tener en sí misma su propio fin" (Dunne, 1993: 262). Sin embargo, pese a que Aristóteles introduce la *praxis* como una especie de actividad cuyo fin *no está fuera* de ella, es digno de atención que no afirme el modelo del telos: la *praxis*, podemos comprender, tiene su *propio fin*. Pero la ausencia de materiales disponibles y de un producto final sustancial, que inmediatamente hace a la *praxis* más elusiva a nuestro conceptual enlace con la *poiesis*, tiene su otro lado en la presencia del agente, quien está investido en su acción más completamente que el productor lo está en su producto. Donde este productor puede permanecer fuera de su material y permitir que el proceso productivo sea moldeado por la forma impersonal que él objetivamente ha concebido, el agente por otra parte está constituido a través de las acciones que le revelan tanto a los otros como a él mismo la persona que él es. El no puede poseer una idea de sí mismo en el sentido en que el artesano posee la forma de su producto; más que tener definido lo 'que es' como proyecto de sus acciones o su vida, él llega a descubrir 'quien es' a través de sus acciones. Y el medio para este llegar a ser a través de la acción no es uno sobre el que el tenga un soberano dominio; es, más que nada, una relación con otros agentes que también son agentes y con quienes él está determinado por relaciones de interdependencia (Dunne, 1993: 263). De hecho aquí ya empieza a perfilarse el tipo de conocimiento logrado con la *phronesis*. En este sentido, tenemos aquí una especie de conocimiento cuya completa finalidad está dirigida intrínsecamente hacia la acción, pues un hombre tiene *phronesis* no por saber sino por actuar. Esta unidad de conocimiento y esfuerzo es destacada cuando Aristóteles nos dice que la *prohairesis* (propósito o elección) que es el origen de la acción, no puede existir sin la condición moral e intelectual de la mente (Dunne, 1993: 264).

Dunne, expresa que si atendemos ahora al hecho de que la *phronesis* se origina dentro del total esfuerzo de lo que una persona es, la distinción entre ella y

la *techne* empezaría a abrirse ante nosotros. Igual que la *techne*, la *phronesis* es descrita como un estado razonado, pero Aristóteles añade: "no es solamente un estado razonado; esto es mostrado por el hecho de que un estado de esta especie puede ser olvidado pero la *phronesis* no puede hacerlo" (Dunne, 1993: 264). La *technai* puede ser olvidada tanto como aprendida, uno puede distanciarse de ella, adquirirla o no adquirirla, uno puede 'poseerla', y con la seguridad de esta posesión, 'aplicarla'⁵⁵. El caso es totalmente diferente con la *phronesis*, donde uno no tiene poder discrecional para ser presionado por algún súper ordinario yo (Dunne, 1993: 266).

⁵⁵ Gadamer elabora similares diferencias entre el saber de la *techne* y de la *phronesis*. Para él, la *phronesis* es la clave para marcar las diferencias. Marca tres diferencias. a) una técnica se aprende y se puede olvidar, se puede perder un oficio. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro. Sin embargo, el sujeto de la *phronesis*, el hombre, se encuentra ahora y ya en una situación de acción, está ya siempre y desde ahora obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de su situación concreta. Es cierto que lo que el hombre quiere y debe ser, su imagen, está constituido por ideas directrices como el derecho, la justicia, el coraje, la solidaridad, etc. Pero hay una diferencia entre estas ideas y las que concibe el artesano cuando se prepara un plan de trabajo. Lo que es justo es relativo a la situación ética en que nos encontramos. No se puede decir de modo general y abstracto qué acción es justa y cuál no, no hay acción justa 'en sí', independiente de la situación que la reclama. b) por los fines y los medios. En lo técnico la finalidad es de una cosa particular. La finalidad del saber ético determina toda la rectitud ética de la vida en conjunto. La técnica no exige que los medios que le permiten alcanzar un fin sean *sopesados* de nuevo por el sujeto que practica esta actividad; 'se conoce en ello'. El campo de la ética es un campo donde el saber técnico cede su puesto a la deliberación y la reflexión. El saber ético sólo mantiene consejo consigo mismo. No se tiene conciencia de los medios, más que realizando el fin, porque los fines mismos no se dan como si estuvieran perfectamente determinados. Hablando de la *phronesis*, Aristóteles, oscila entre el conocimiento de los fines y el conocimiento de los medios. Así el 'saber para sí' es esta aplicación perfecta que se desarrolla como 'saber' en la intimidad de una situación dada. Aunque sólo sea un 'saber' de lo actualmente dado en el que se realiza un saber ético, no se trata del 'saber' que se da en el orden de las intuiciones sensibles. El saber ético engloba de una forma original nuestro conocimiento de los fines y de los medios y desde este punto de vista se opone a un saber técnico. Aquí no se distingue entre saber y experiencia, el mismo saber ético es ya una especie de experiencia, una forma originaria de experiencia. c) El 'saber-para-sí' de la reflexión ética implica una relación consigo mismo de modo extraordinario. Junto a la *phronesis* se encuentra el fenómeno de la 'comprensión' en el sentido de *synesis* o discernimiento comprensivo. Es una modificación intencional del saber ético cuando se trata de un saber no sólo para mí, sino para el otro. Hay una apreciación ética pues se coloca por ella misma en la situación donde debe actuar el otro. La comprensión del otro no es el conocimiento del experto psicólogo o del pícaro, supone un compromiso por una causa justa, compromiso que se descubre al ponerse en el lugar del otro. La 'afinidad' da lugar al espíritu de discernimiento de la situación de otro y a la tolerancia o indulgencia que de ello resulta. El discernimiento comprensivo es la virtud de 'saber' juzgar equitativamente la situación de otro (Gadamer, 1993: 88-94). Iguales conclusiones pueden hallarse en otro lugar de la obra de Gadamer (Gadamer, 1988: 388-396).

2.1.2 La phronesis: su estilo de razonamiento y su específico saber.

Existe, en la phronesis, un estilo de razonamiento articulado en términos de experiencia, pero que no se reduce al criterio inductivo o deductivo, junto a este estilo de razonamiento aparece una forma de saber específico articulado en términos de virtud del carácter. Para Dunne, entonces la Phronesis, es una virtud *intelectual*. Lo que lo diferencia de las otras cuatro virtudes intelectuales (*techne, nous, epistème and sophia*), es precisamente la cercanía de su relación con la virtud *ética*. Por otra parte, con la phronesis la completa distinción entre virtudes intelectuales y éticas llega a estar completa. Así, la phronesis es una virtud de la parte racional del alma que da dirección a la parte no racional, de modo que esta virtud puede existir en la parte racional solamente si la parte no racional está ya inclinada a la virtud ética (Dunne, 1993: 275). De aquí se origina un tipo de conocimiento. Este tipo de conocimiento, que Aristóteles está tratando de concebir es uno que se origina dentro de un estado moral con su natural intuitividad y no un conocimiento logrado independientemente que puede preceder tal estado y ser arquitectónico con respecto a él (Dunne, 1993: 277). Pero llegar a este tipo de conocimiento implica que puede ser reconstruido en un número de pasos. Primero, no se debe concebir una acción como apartada de sus relaciones con el agente: "alguna gente que hace actos justos no es necesariamente justa". Hay que saberse justo para ser una persona justa. Así, y este es el segundo paso, la acción de la persona justa, por el contrario, es hecha por *su propia causa*. Nada externo impulsa la justicia de los justos. Y el tercer paso, lo que hace que esas acciones sean hechas por sus propias causas es el hecho de que ellas son hechas a través de propósitos. Uno podría esperar que Aristóteles rechace el argumento inmediatamente por decir que lo que constituye el 'propósito' es desde luego el conocimiento phronético y de este modo, ser virtuoso requiere conocimiento phronético. En lo anterior se enfatiza conocimiento⁵⁶ y virtud del carácter. Y de este modo, al mismo tiempo tendemos a hablar de virtud y phronesis, estrictamente hablando, en la phronesis la virtud ya está presente. Porque el bien

⁵⁶ La relación entre conocimiento y virtud del carácter, nos lleva a un tipo de saber de la phronesis. Este es un saber moral por sí mismo, como un saber-se (Aubenque, 1999: 166).

-de lo que es función de la *phronesis* discernir- "no es evidente excepto para el hombre bueno" (Dunne, 1993: 277)

En consecuencia, tenemos en la noción de *phronesis*, el conocimiento ético en un sentido completo: no-conocimiento que dirige la acción ética, sino conocimiento que debe para sí mismo estar constantemente protegido y mantenido por el carácter bueno. De este modo el conocimiento, en la forma de *phronesis*, es necesario para la virtud. Hay, entonces, una remarcada circularidad en el análisis de Aristóteles de la relación entre virtud y conocimiento. Si uno empieza por el lado del conocimiento, uno analiza la necesidad de la virtud. Si uno empieza por el lado de la virtud, uno analiza la necesidad del conocimiento. Aristóteles acepta ambos, y la parte final del libro 6 de la *Ética Nicomaquea*, termina con este enunciado: "esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral" (Aristóteles, 1998: 289-1144b35)

El problema que aparece es el relativo a cómo se hace posible la relación entre virtud y *phronesis* como conocimiento. En primer lugar, es claro que lo que Aristóteles no quiere, es referirse a la virtud como algo natural, él quiere ir más allá de esta natural habilidad e inclinación a la virtud. Natural, aquí puede ser entendido como lo que uno trae con el nacimiento, pero también puede ser entendido como la facultad de aprender lo particular, es entonces ésta una 'posesión natural'. De aquí se desprende que no se habla de lo natural como innato, sino más bien como lo que es adquirido por experiencia⁵⁷, esto es un componente muy importante de la *phronesis*. En consecuencia la noción de natural como lo adquirido por la experiencia, es, pienso, la clave para comprender el círculo de conocimiento y virtud en Aristóteles (Dunne, 1993: 280). Ahora, dice Dunne, yo sugiero que lo que explica la corrección de la intuición en la transformada habilidad de la *phronesis* a virtud, y, al contrario, de la atribución de la corrección de la intuición en virtud a *phronesis* es que tanto conocimiento como virtud son momentos en el comprensivo proceso de la *experiencia*, que es lo que

⁵⁷ La experiencia puede ser definida como un producto del tiempo, algo que desde luego rechazaría Gadamer. Me parece una definición más adecuada, pensar la experiencia como algo fluido que permite articular lo vivido en un conglomerado donde se integra cada 'ahora' en una totalidad, a esto es a lo que Aristóteles llama experiencia (Lledó, 1995: 49)

realmente da 'un ojo clínico'⁵⁸. En otras palabras, si queremos hallar una unidad sintética de conocimiento y virtud, entonces es a la noción de experiencia que debemos retornar. Desde luego sería absurdo exigir que Aristóteles formulase estas tres ideas de conocimiento, virtud y experiencia, en términos de tesis, antítesis y síntesis (Dunne, 1993: 280). De hecho, dice Dunne, la más extensa discusión de 'experiencia', hecha por Aristóteles, está en el primer capítulo de la *Metafísica*. Su acercamiento a la experiencia aquí es en efecto muy similar a nuestra propia aproximación a la phronesis. Por ejemplo, un rasgo característico de la techne es precisamente su educabilidad. Por lo que, en el primer capítulo de la metafísica la noción de experiencia es desarrollada en una especie de interjuego dialéctico con la noción de techne (Dunne, 1993: 281). Así, expresa Aristóteles: "el arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados por un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (...), es algo propio del arte" (Aristóteles, 1994^a: 981^a10). Esto lleva a Dunne a ver en Aristóteles una real ambivalencia en su actitud hacia la experiencia, que se enfoca

⁵⁸ Ojo clínico entendido como el desarrollo del buen juicio. En este sentido vale recuperar las tesis de Port-Royal. Estas se hallan en *Lógica de Port-Royal*, escrita por Arnauld y Nicole. En este trabajo aparece como central la idea de juicio, o más bien la idea de formar un buen juicio o un juicio exacto, esto en tanto "...la exactitud de la razón es generalmente útil en cualquier arte y en cualquier ocupación de la vida" (Arnauld, 1987: 17), pues se tiene que distinguir la verdad del error no sólo en las ciencias, sino en todas las actividades de la vida humana. Dado que el buen juicio es necesario para todo asunto del hombre, entonces parece ser que las ciencias ocuparían un lugar secundario. En tal sentido es claro para la *Lógica de Port-Royal*, que "nos servimos de la razón como de un instrumento para adquirir las ciencias cuando, por el contrario, deberíamos utilizar las ciencias como un instrumento para perfeccionar la razón..." (Arnauld, 1987: 17). Esto indica que sólo nos debemos ocupar de las ciencias si ellas nos ayudan a la perfección de nuestro juicio. La razón de privilegiar el desarrollo del buen juicio a costa del aprendizaje de las ciencias, se debe a que en la *Lógica* se encuentra una concepción de la naturaleza humana. Dos características centrales tiene este concepto de naturaleza humana: (1) es demasiado valioso el tiempo del hombre como para que lo pierda midiendo líneas, analizando ángulos y los movimientos de la materia, estas son tareas insignificantes para el hombre; (2) "...es claro que los hombres están obligados a ser justos, equitativos, juiciosos (razonables), en cuanto dicen, en cuanto hacen y en el desarrollo de cuantos asuntos acaparan su atención. A esto es a lo que deben entregarse de modo primordial y ésta es la formación que deben alcanzar" (Arnauld, 1987: 18). En este concepto de naturaleza humana, lo que le es necesario es que se sea juicio en todos los ámbitos de la vida, y éste sería el sentido de la razón, para esto serviría la razón, mientras que las ciencias son algo contingente en relación a esta naturaleza humana. Sin embargo de lo que más nos percatamos es de que la exactitud de juicio es una rara cualidad.

sobre lo particular, y a la técnica que origina lo universal. Incluso el mismo Aristóteles concede que: "A efectos prácticos la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia. La razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o al cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociendo al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo. Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber" (Aristóteles, 1994^a: 981^a-15). Para Dunne, Aristóteles describe el movimiento que va de la experiencia a la técnica, pero no es satisfactorio su movimiento de la técnica a la experiencia (Dunne, 1993: 283).

Regresemos ahora a la relación entre *phronesis* y carácter. Según Dunne ahora estamos en una mejor posición para comprender el sentido en el cual de la experiencia se puede decir que es *razón*. Nos hemos acostumbrado a ver a la *phronesis* como conocimiento que guiaría la acción; pero la relación reside en el hecho de que la *phronesis* también se origina de las acciones buenas, como algo a lo que ya estamos habituados. No podemos tener el conocimiento para ayudarnos a ser buenos a menos que ya *seamos* buenos (Dunne, 1993: 290). Pues de alguna forma, si queremos formar nuestro carácter, en efecto, nada hay que hacer más que actuar: "es por hacer actos justos que el hombre justo es producido, y por hacer actos temperamentales, el hombre temperamental; sin hacer esto, uno no tendría incluso un prospecto de llegar a ser bueno" (Dunne, 1993: 290). Parece difícil romper la relación, pues no es el caso que uno primero es bueno de carácter, y *entonces* puede tener *phronesis*. Pues, ser *phronetico* es en sí mismo parte de lo que significa tener un buen carácter (Dunne, 1993: 290).

Para ver cómo es esto posible, dice Dunne, debemos primero recordar que el carácter no es la inclinación natural con algún grado de disposición de toda la gente para hacer actos buenos y que es remarcable en algunos como un esfuerzo dirigido al bien, y, en segundo lugar, debemos recordar que mientras que hablamos de 'actos buenos' precediendo y dirigiendo a la formación del carácter, debemos recordar que ellos son posibles en la medida en que son mediados a través de un carácter ya establecido.

Pero lograr establecer un carácter lleva a la necesidad de la experiencia⁵⁹. En este sentido cuando una persona es experimentada podríamos decir que la virtud a través de la cual explota esta experiencia o usa lo que ha sido aprendido en sus acciones es phronesis. Phronesis es la habilitada experiencia para ser auto correctivo. Si experiencia es un capital acumulado, podríamos decir, entonces, que la phronesis es este capital sabiamente investido (Dunne, 1993: 292). Si esto es así, entonces, dice Dunne, la phronesis es simplemente una continuación del dinamismo por medio del cual, como ya hemos visto, la experiencia se origina de la memoria y la memoria de las percepciones individuales, o, en el contexto ético de la experiencia como carácter o actos individuales. Decir que la phronesis puede ser comprendida como el elemento dinámico de la experiencia, es asignarle un lugar en la secuencia inductiva⁶⁰ que corresponde al lugar que

⁵⁹ Contra el mismo Dunne, que destaca cierto carácter inductivo en la experiencia, está Gadamer. También Aubenque, para quien "la experiencia no es la repetición indefinida de lo particular; pero entra ya en el elemento de la experiencia: es ese saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos "tienen experiencia" (Aubenque, 1999: 71).

⁶⁰ Aquí es donde ponemos nuestro desacuerdo con Dunne acerca de la naturaleza inductiva de la phronesis. Lo hacemos apelando al problema de la relación entre lo universal y lo particular en la ética. El tema más debatido del ámbito de la ética es el que se refiere al principio de universalización y sus aplicaciones a casos específicos (Guariglia, 1988), aplicaciones que parecieran envolver algún principio de universalidad. En Guariglia (Guariglia, 1988) es, tal vez, posible ver funcionando el juicio reflexionante sobre todo en los modos en que se restringe la universalidad a la prescripción de la particularidad. En el principio de universalización se ha tendido a confundir el principio con los criterios de universalidad, de este modo lo que Guariglia propone será separar el principio de universalidad con los criterios respectivos. Para este autor el principio de universalidad provee un esquema lógico, en donde se apoyan, como garantía última, los juicios morales particulares (Guariglia, 1988: 31). En Guariglia el principio de universalidad, es el que se refiere: "(...) a la validez de una norma con independencia de los condicionantes personales, sociales, culturales, circunstanciales, etc., que es necesario suponer previamente satisfechos. Una norma es universal cuando es válida con independencia de todos estos condicionantes" (Guariglia, 1988: 15). Mientras que los criterios para que sea aplicado el principio, presuponen que se satisfagan: "(...) de un modo adecuado y significativo un conjunto de datos que van desde la identificación de los sujetos hasta la determinación de la acción específica que tiene lugar y su incidencia actual o virtual sobre otros individuos, etc." (Guariglia, 1988:

Aristóteles actualmente le asigna a la *techne*. Pero en el caso de la *phronesis*, debemos decir, la dificultad que he expresado con respecto a la *techne* no aparece. Con la *phronesis* no ascendemos al nivel de abstracción o generalidad que lleva por detrás la experiencia. Surge de la experiencia y *retoma dentro de la experiencia*. Es, podríamos decir, la iluminación -o, usando la propia metáfora de Aristóteles, 'el ojo clínico'- de un particular tipo de experiencia, y la iluminación lograda es regresada como experiencia, la cual en este sentido esta constantemente enriqueciéndose o reconstruyéndose (Dunne, 1993: 293).

Me parece que el punto conclusivo, en términos del saber de la *phronesis*, a que llega Dunne es el relativo a que la *phronesis* es un hábito de *atención*⁶¹ que

15). Esta separación entre el principio lógico y los criterios para su aplicación, ya presupone que la aplicación no tiene una solución de tipo deductivo o inductivo. Entonces el problema consiste en hallar el modo en que el principio universal se realiza en su aplicación a una situación específica. O más claramente, el problema es cómo pasamos de lo universal al caso particular, o, del caso particular a lo universal. Guariglia siguiendo a Kant, afirma que en el ámbito de la razón práctica. Si esto es así, entonces el problema no es justificar el paso de los casos singulares a la ley, sino " () de qué manera se restringe la universalidad de la prescripción a través de cualificaciones, propiedades, circunstancias, etc.....Lo que es necesario explicar, que está implícito en el enunciado mismo de la norma general, no es por lo tanto su universalidad, sino su restricción a un género" (Guariglia, 1988: 31). Si se trata de explicar una acción humana, es entonces adecuado explicar cómo se restringe a un género la universalidad de la norma y esto operaría desde la perspectiva del observador. Pero ¿que sucede desde la perspectiva del agente?. El mismo Guariglia enfatizo la perspectiva del observador para el evitar el solipcismo que es el riesgo de la perspectiva de la primera persona. Por nuestra parte enfatizamos la perspectiva de la primera persona. Después de todo soy yo, inmerso en una tradición particular, lo que por cierto evita ya el solipcismo, quien decide el curso de acción. Desde esta perspectiva el agente desarrolla un tipo de procesos para decidir su curso de acción. Quizá uno de estos procesos sea la búsqueda de los modos de restringir la universalidad de la norma al género. Pero en todo caso es más importante este proceso interno del agente, que la explicación de la restricción de la universalidad al género, explicación que daría el observador.

⁶¹ Desde nuestra perspectiva este hábito de atención está estrechamente relacionado con el juicio reflexionante de Kant. Según Genova: "fue definitivamente la perspectiva de Kant de que la Crítica del Juicio no solamente constituía una parte de su filosofía, sino que tenía como única función proveer una base para la transición entre las primeras dos Críticas y además garantizaba la unidad orgánica de lo que podría aparecer como radicalmente diverso, no relacionado uso de la inteligencia" (Genova, 1970: 452). Esto es, para Genova, la Crítica de la Facultad de Juzgar tiene como única función servir como fundamento para la transición entre las dos primeras críticas, garantizando la unidad de lo que aparece como radicalmente diverso sobre los no relacionados usos de la inteligencia. Una categoría central, para explicitar el juicio reflexionante, es la de sistematicidad. Ya desde la Crítica de la Razón Pura, Kant asignaba el empleo del ideal regulativo de sistematicidad en el conocimiento empírico a la facultad de la razón teórica pura. En la Crítica de la Facultad de Juzgar, el ideal regulativo de sistematicidad es reasignado a la introducida facultad del juicio reflexionante. Kant no hará mención de que el ideal regulativo de sistematicidad representa una revisión de su previa perspectiva. Pero, ¿cuál es el papel de este ideal de sistematicidad en el juicio reflexionante? El ideal de sistematicidad es tratado, en la Crítica de la Facultad de Juzgar, como yaciendo en el dominio de la facultad del juicio,

usa los recursos de nuestra experiencia pasada de modo flexible, y, que al mismo tiempo, permite ver la situación presente como algo que no oculta su particular significación (Dunne, 1993: 306).

2.2 La recepción actual de la phronesis.

Para esta parte del trabajo, dar cuenta de la recepción actual de la phronesis, tomaré como punto de partida el artículo de Herbert Schnaedelbach (Schnaedelbach, 1987). Una de las razones de la centralidad del artículo es que para Schnaedelbach la recuperación de Aristóteles es similar a la recuperación del

por la razón de que un sistema de conceptos subsume a otros. Pero parece que este ideal de sistematicidad es un presupuesto, como parece expresarlo el mismo Kant: "En efecto, bien puede comprenderse que la naturaleza se rija en sus leyes meramente formales (en virtud de las cuales es, en general, objeto de la experiencia) según nuestro entendimiento, pero en vista de las leyes particulares, de su diversidad y heterogeneidad, está libre de todas las restricciones de nuestra facultad legislativa de conocimiento, y es un mero supuesto de la facultad de juzgar, en beneficio de su propio uso, el ascender siempre de lo particular empírico a lo general que es igualmente empírico, en pos de la unificación de las leyes empíricas, que funda ese principio. Tampoco puede de ningún modo cargarse semejante principio a la cuenta de la experiencia, porque sólo bajo su suposición es posible llevar a cabo experiencias de modo sistemático" (Kant, 1992: 34). Kant está expresando la idea de que la naturaleza misma no está gobernada por leyes puramente formales de la facultad de entendimiento, y que el uso de la facultad de juzgar requiere una independiente presuposición acerca de la legalidad de la naturaleza (Guyer, 1990: 35). Sobre el juicio reflexionante Kant expresa: "La facultad de juzgar puede ser considerada ya como una facultad para reflexionar según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible, ya como una facultad para determinar, por una representación empírica dada, un concepto que hace de fundamento. En el primer caso es ella la facultad de juzgar reflexionante, en el segundo, la facultad de juzgar determinate. Y reflexionar (deliberar) es: comparar y mantener unidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello. La facultad de juzgar reflexionante es aquella que también se denomina la facultad de discernimiento" (Kant, 1992: 35). Para el caso de la relación entre ideal de sistematicidad y juicio reflexionante, Kant expresa: "El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es que para todas las cosas naturales pueden hallarse conceptos empíricamente determinados, lo que equivale a decir que siempre se puede presuponer en sus productos una forma que es posible con arreglo a leyes generales, conocibles para nosotros. Pues si no nos fuese lícito suponer esto y no pudiéramos este principio en el fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, todo reflexionar se llevaría a cabo a la ventura y ciegamente, y, por lo tanto, sin una fundada expectativa de su concordancia con la naturaleza" (Kant, 1992: 35). La formación de conceptos empíricos desde una variedad de representación de objetos dados en la intuición empírica podría ser, de acuerdo a la caracterización del juicio reflexionante, una actividad precisamente de esta facultad (Fricke, 1990: 55). Esto sería posible en tanto, sostenemos como tesis, el juicio reflexionante es un juicio de percepción -lugar de la sistematicidad interna- (Ginsborg, 1990: 69), "meramente subjetivo", que puede comparar o mantener unidas representaciones dadas, y que dada la presuposición del ideal de sistematicidad-lugar de la sistematicidad externa-, tales representaciones pueden convertirse en conceptos empíricos. El juicio reflexionante opera con una sistematicidad interna dada por el principio de deliberación sobre las representaciones dadas, pero también opera con una sistematicidad externa como cierta economía de principios, salvar apariencias, sistematicidad. Nos parece que estas dos formas de sistematicidad hacen del juicio reflexionante un tipo específico de pensamiento.

neoconservadurismo⁶², así, después de expresar que el Neoaristotelismo se refiere al renacimiento del pensamiento Aristotélico en la Filosofía Práctica, él expresa: "también se refiere a la idea de una conexión causal entre este renacimiento y el reciente neoconservadurismo en Alemania desde que Helmut Kohl tomó el poder en 1982" (Schnaedelbach, 1987: 226) Lo que implica es que hay una conexión causal entre el neoaristotelismo y el neoconservadurismo. Así es calificada esta fase, por quienes sostienen las tesis de fundamentación última de la ética. Los cognitivistas éticos y el mismo Habermas con su teoría de la acción comunicativa, sostienen semejante posición ante el neoaristotelismo. En este sentido el mismo Schnaedelbach afirmará la tesis de que una adecuada recuperación de Aristóteles, que no lleve al conservadurismo, es la que reúna mundo de vida y principios universales de la ética.

2.2.1 La Fase Conservadora del NeoAristotelismo.

Para Schnaedelbach, "el moderno conservadurismo nació en la Revolución Francesa, como una reacción contra ella, como un rechazo a la exigencia del liberalismo iluminista y al racionalismo de proveer una nueva fundamentación para la política y la cultura... Este patrón reactivo explica porqué el pensamiento conservador siempre se cree a sí mismo libre de ideología... El conservador difiere del tradicionalista o del reaccionario en que él quiere ser un realista" (Schnaedelbach, 1987: 226); esto es, define al conservadurismo como una respuesta a la idea de dar un nuevo fundamento a la política y la cultura, como libre de ideología, y, además, realista. Lo que caracteriza al conservador es "...el búho de Minerva: pensamiento comprensivo reactivo, o que legitima lo que es, o lo que ha sucedido, solamente después de los hechos" (Schnaedelbach, 1987: 227), un pensamiento que comprende o legitima los hechos sólo después de que han sucedido. Lo cual no significa que el conservador no piense, pues, "el reaccionario también reacciona, aún más el conservador no reacciona ciegamente sino pensativamente; reacciona conservadoramente con deliberación. Esto quiere decir

⁶²Al contrario de lo que ocurre con la entusiasta aceptación, al menos del concepto de Phronesis, por Ferrara (Ferrara, 1987). Sin olvidar los casos de aplicación productiva, como Anscombe (Anscombe, 1991) y Arendt (Arendt, 1993).

que, desde el iluminismo, todo conservador ha sido ilustrado acerca de la verdadera naturaleza del iluminismo, y hoy consideran estar ilustrados acerca del fin del iluminismo como la más ilustrada de todas las cosas" (Snaedelbach, 1987: 227), donde el reaccionario no está fuera de la ilustración, es él mismo un ilustrado, pero niega a la ilustración.

Hasta aquí parece empezar a perfilarse el núcleo de la tesis de Schnaedelbach. El núcleo de la tesis es la oposición entre Neoaristotelismo⁶³ e Ilustración, entendida como la que dará el fundamento de la política y la cultura, así, "con esto quiero decir la orientación normativa del pensamiento ético y político en contraste con la moderna lógica libre de valores de la auto preservación; la ontología de la esencia humana (o la condición humana) en contraste a la autodeterminación o incluso autogeneración de la moderna subjetividad autónoma; la tesis de que la polis tiene precedencia sobre el individuo, cuya esencia teológicamente prescribe su participación en la esfera pública y social (a diferencia del individualismo y el utilitarismo subjetivo de las teorías contractuales)" (Schnaedelbach, 1987: 228), pero, tengo la impresión, de que justo estas oposiciones son las que llevan a la recuperación de Aristóteles. Lo cual aparece claro por el hecho de que la reformulación del proyecto normativo por medio de estrategias racionalistas y cognitivistas de los años setentas, se ve cuestionado acerca de sus límites, y entonces, en los ochentas otra vez se recoge la crítica romántica hacia Kant y la ilustración, y se vuelve a oponer pragmática, retórica y giro contextual a razón y concepto (Thiebaut, 1992: 29). En términos de Habermas estas oposiciones se englobarían en el paradigma de la Filosofía de la Conciencia contra el paradigma de la Filosofía del Lenguaje. El neoaristotelismo y la hermenéutica aceptan la tesis de que por delante está la tradición, condición humana o esfera pública, y sólo en medio de ella es que el hombre puede formarse, esto justo contra la otra tesis que afirma que el individuo como tal, con el uso de su autonomía subjetiva, es el que se forma a si mismo⁶⁴.

⁶³Para Guariglia la recuperación de Aristóteles tiene su punto de partida en un problema generado por Wittgenstein: el problema de la relación entre voluntad y acción (Guariglia, 1990: 87).

⁶⁴Desde la perspectiva de la Filosofía de la Mente, la discusión se inclina a favor de la preeminencia de la tradición sobre el individuo. Por ejemplo, para Vygotsky, el pensamiento del hombre se forma en el medio del lenguaje, en tanto "el pensamiento no se expresa simplemente en palabras, sino que existe a través de ellas" (Vygotsky, 1992: 166). Para Herbert Mead el yo y la mente se forman en la

Para Schnaedelbach lo que caracteriza al Aristotelismo, en su Filosofía Práctica, son los siguientes tres pares de conceptos: teoría y praxis, praxis y poiesis, y, ética y ethos. De ellos, el Neoaristotelismo se constituye solamente por el tercer par, esto es, ética y ethos⁶⁵. Para este autor existe una insalvable tensión entre teoría y praxis, donde pareciera ser que finalmente la praxis debe ser protegida de la misma teoría. Si esto es así, entonces el neoaristotelismo está vertebrado por el escepticismo teórico, pero este escepticismo beneficia al poder establecido, y es en tal sentido que el neoaristotelismo se hace conservadurismo. Sobre la relación entre los conceptos de praxis y poiesis, el autor los considera como representando dos tipos de movimientos, uno perfecto, el de la acción (praxis) por contener el fin en sí mismo, y el otro imperfecto, el de la producción (poiesis) por contener el fin externo a él. Pero un ser humano no sólo actúa⁶⁶, también produce. Y en esta complejidad es donde surgen los problemas, pues la sola política-política implica la utopía de un autorregulado mundo de intereses, lo cual no sucede, y la sola producción-política lleva a la tiranía, lo que destruye la noción de praxis.

Será en los conceptos de ética y ethos, donde se formule claramente lo que Schnaedelbach entiende por Neoaristotelismo⁶⁷. De este modo, "la filosofía práctica de Aristóteles esta directamente vinculada a experiencias de vida que significa que para cada Aristotélico o Neoaristotélico, la ética está vinculada a un ethos vivido. En términos metodológicos, este es el concepto de 'hermenéutica como filosofía

interacción social con los otros, lo que expresa de este modo: "lo que quiero particularmente enfatizar es la preexistencia temporal y lógica de los procesos sociales que es lo que origina a la autoconciencia individual" (Mead, 1967: 186).

⁶⁵Creo que esto es reducir demasiado al Neoaristotelismo. Por lo menos hay una corriente de pensamiento que intenta rescatar un cierto tipo de pensamiento en Aristóteles. Por ejemplo, los que discuten la inferencia práctica como una forma de pensar, como Anscombe (Anscombe, 1991: 109-122), Von Wright (Wright, 1986: 91-120), y, Wiggins (Wiggins, 1986: 267-283). O los que se centran en el concepto de Phronesis, igualándolo a los conceptos de sabiduría, juicio y gusto, como Ferrara (Ferrara, 1987).

⁶⁶Para Guariglia lo básico sería levantar una teoría filosófica de la acción. Esta está articulada por los conceptos de deliberación, elección y sabiduría práctica, esta última esta conectada con el concepto de phronesis (Guariglia, 1990: 92-93).

⁶⁷Guariglia define el neoaristotelismo con las siguientes características: a) radicalismo filosófico, que evade todo contacto con posiciones universalistas o trascendentalistas, de cualquier tipo, b) una praxis nunca aislada del marco institucional donde opera, aquí se retoma el concepto de virtud, como el ejercicio que forma al individuo en lo que es común a todos, y cuya posesión lo hace miembro de la vida pública, c) el lugar de la phronesis, esta facultad "...ahora se la enfrenta a toda especie de razón práctica kantiana, es decir, a toda razón universalista que pretenda fundamentar normas universales basada, exclusivamente, en sus propios fundamentos discursivos" (Guariglia, 1990: 98). Lo que apela nuevamente a la unidad de ética y ethos.

práctica' (Gadamer)" (Schnaedelbach, 1987: 233). Aquí se usa el recurso a la experiencia como una confirmación reflexiva del contexto de vida donde el razonamiento ético está siempre incluido, esto es algo que el mismo Gadamer desarrolla (Gadamer, 1988: 383-396). Cabe destacar como importante la relación que se establece entre hermenéutica y filosofía práctica. Lo central, es que se definirá el carácter conservador del neoaristotelismo por su rechazo a cualquier fundamentación última para la ética.

Para salvar a la Phronesis de su carácter conservador, en la idea de fundamentación última para la ética, Schnaedelbach propone, "...reconstruir la phronesis misma como un juicio práctico en el sentido de Kant" (Schnaedelbach, 1987: 236), lo cual implica tanto un ethos, como principios universales de la razón práctica.

2.2.2 La Fase Crítica del NeoAristotelismo.

En el extremo opuesto se halla la recuperación que Ferrara hace del concepto de Phronesis (Ferrara, 1987). Es una recuperación crítica, en el sentido de que la phronesis no sólo niega la idea de fundamentación última de la ética, sino que también desempeña un papel positivo en la solución de algunos problemas ocasionados por tal negación. Ferrara sostiene que el concepto de Phronesis no tiene relación con el relativismo, que puede servir como correctivo contra el formalismo, como el de Habermas, y que podría ser una solución para el problema de los juicios de valor.

Ferrara sustenta la necesidad del concepto de Phronesis a través de cuatro caminos. El primero viene de la Filosofía de la Ciencia⁶⁸. Aquí la phronesis, "...no es reducible a reglas metodológicas, inferencias deductivas..." (Ferrara, 1987: 247), nos permitirá decidir si abandonamos una teoría dadas sus anomalías, o, decidir si

⁶⁸Si bien es cierto que hay desarrollos sobre la lógica informal, como base de la Phronesis, en Toulmin (Toulmin, 1993), Perelman (Perelman, 1989) y Pereda (Pereda, 1994), también es cierto que en Filosofía de la Ciencia el impacto de esta lógica es aún endeble. En Habermas se nota un breve intento por discutir, en Filosofía de la Ciencia, desde esta Lógica informal, sólo como tema de un debate provisional (Habermas, 1990: 50-55). Marcelo Dascal, discute este temas de modo más explícito en Filosofía de la Ciencia, a través de sus análisis de las controversias científicas (Dascal, 1996a), (Dascal, 1996b). Todo ello puede verse como un modo de introducción del neoaristotelismo en Filosofía de la Ciencia.

hay equivalencia entre términos de dos teorías inconmensurables, o, decidir qué valores científicos tienen más prioridad. El segundo viene del cognitivismo ético, donde la phronesis nos ayudaría a determinar qué normas se aplican en situaciones concretas. El tercero viene de la Teoría Crítica, donde la phronesis ayudaría en la solución del problema, provocado por la ausencia de un orden jerárquico de requerimientos para definir una situación ideal de habla, en tal caso la phronesis se comprendería "como la habilidad de reconocer qué combinación de factores representa la mejor aproximación del ideal del habla..." (Ferrara, 1987: 248). El cuarto camino viene del socavamiento del universalista auto comprensión de la sociedad moderna, donde la phronesis apoyaría en la fundamentación de una posición universalista sin retornar a la metafísica.

Ferrara ofrece una definición de phronesis basada en Aristóteles y Kant. Según Ferrara, "por el término phronesis entiendo la competencia de elegir entre esquemas conceptuales que resultan incompatibles o entre diferentes rangos de valor en situaciones donde ningún estándar a priori puede ser invocado" (Ferrara, 1987: 251). Esta competencia, a veces llamada buen juicio, recta comprensión, sagacidad, discernimiento, o, sabiduría, es la capacidad de asignar rango a valores en competencia, en ausencia de criterios generales.

De hecho Ferrara sostiene que phronesis y juicio estético son equivalentes, y que ambas no pueden ser aprendidas por algún método. Ambas sólo se cultivan en la exposición a casos ejemplares o con alguien dotado de esta habilidad superior.

Lo anterior ya habla de una separación entre phronesis y episteme. Así, "diferentemente que con la episteme, y en analogía con el gusto, las conclusiones sugeridas por el gusto no pueden ser demostradas sino solamente mostradas y hechas plausibles" (Ferrara, 1987: 260), de igual modo la phronesis estudia lo particular. Y cuyo resultado no puede ser generalizado. Lo que implica que no se pueden obtener reglas para aplicar a otros casos, aunque sean similares.

La diferencia entre el concepto de phronesis de Aristóteles y el concepto de gusto de Kant, es relativa al lugar de estas competencias dentro de las facultades humanas. Para Aristóteles, la phronesis es la crucial habilidad en el reino de la práctica. Para Kant, lo crucial del gusto es reducido al reino de la estética. "Finalmente, Aristóteles y Kant fallan al ver poca relevancia de la prudencia o gusto

en la esfera de la cognición" (Ferrara, 1987: 260), con lo que otra vez regresamos al debate abierto por Schnaedelbach. Quizá podamos superar este problema a la luz de la revisión que hagamos de Aristóteles y su recepción en Gadamer.

2.3 La Recepción de la Phronesis en la Hermenéutica de H. G. Gadamer.

Para Gadamer, el usar una palabra como hermenéutica, ha conducido a malentendidos. Pues éste no tenía la intención de componer una "preceptiva", como en la vieja hermenéutica. No quería desarrollar un sistema de reglas o guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu⁶⁹. Tampoco pretende indagar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu, para orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. La intención de Gadamer es filosófica, en tanto no se cuestiona lo que hacemos o debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.

Para Gadamer, "el espíritu metodológico de la ciencia se impone en todo" (Gadamer, 1988: 11). Pero con esto, no se pretende revivir la disputa de las ciencias naturales-ciencias sociales. Pues no se trata de una oposición entre los métodos, ya que, "lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento" (Gadamer, 1988: 11). Así se pretende hacer consciente algo que quedó oculto tras la disputa metodológica y que no supone limitación a la ciencia moderna, sino que es un aspecto que le precede y la hace posible.

La pregunta filosófica, que se plantea Gadamer, no sólo vale para las ciencias del espíritu o para la ciencia y sus formas de experiencia, es una interpelación a toda la experiencia humana y a la praxis vital. La pregunta filosófica, de Gadamer, es: "...cómo es posible la comprensión" (Gadamer, 1988: 12). Pregunta que precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluido el metodológico de las ciencias comprensivas, sus normas y reglas⁷⁰. De

⁶⁹Esto es evidente, en tanto la hermenéutica, "desde los más antiguos tiempos hasta nuestros días, muy claramente ha expresado que su reflexión sobre las posibilidades, reglas y medios de interpretación sean inmediatamente usadas y aprovechadas para la práctica de la interpretación..." (Gadamer, 1981: 93).

⁷⁰Esto en tanto la hermenéutica de Gadamer no es otro método de interpretación. Gadamer lo expresa así: "la hermenéutica que caracterizo como filosófica no es introducida como un nuevo

donde la investigación de Gadamer pretende rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: "...que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende" (Gadamer, 1988: 14) En consecuencia, la universalidad de la hermenéutica no encuentra sus límites en modos de ser extrahistóricos, como la matemática o la estética.

Para Gadamer, "un ser que puede comprenderse es lenguaje". Pero, ¿No conduce esta frase a la consecuencia metafísica insostenible de que "todo" es lenguaje y acontecer lingüístico?. Y ello lleva a ver a la historia como un libro, a creerla llena de sentido hasta en sus últimas letras. Pero conceptos como el del círculo hermenéutico del todo y las partes no necesitan abocarse a estas consecuencias. El concepto del todo debe relativizarse. La totalidad de sentido a comprender es la tradición, no se refiere a la totalidad de la historia

En consecuencia, "un ser que se comprende es lenguaje", debe leerse, no como haciendo referencia al dominio absoluto de la comprensión sobre el ser, no como indicando que se experimenta el ser allí donde algo puede ser producido y concebido por nosotros, sino sólo allí donde puede comprenderse lo que ocurre, sólo allí se puede experimentar el ser.

En suma comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, ello pertenece a la experiencia humana del mundo. La hermenéutica no busca un conocimiento seguro, acorde con la ciencia. Pero trata de ciencia y de verdad. Pues al comprender una tradición, no sólo se comprenden textos, también se adquieren perspectivas y se conocen verdades. De donde filosofía, arte e historia, son formas de experiencia que expresan una verdad no verificable con los medios de la metodología científica. El problema es hasta qué punto se legitima filosóficamente la pretensión de verdad de estas formas de conocimiento no-científico. Por lo tanto, actualizar el fenómeno hermenéutico, implica profundizar en el fenómeno de la comprensión, de este modo se abre una vía de legitimación, pues el arte proporciona una verdad, en la que hay que participar.

procedimiento de interpretación o explicación. Básicamente sólo describe lo que siempre ocurre cuando una interpretación es convincente y exitosa" (Gadamer, 1981: 111).

2.3.1 De la precomprensión a la comprensión

Toda interpretación tiene que protegerse de la arbitrariedad de las ocurrencias y limitaciones de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la "cosa misma" (Gadamer, 1988: 333). Dejarse determinar por la cosa misma no es para el intérprete una buena decisión inicial, sino la verdadera tarea inicial, constante y última.

En consecuencia el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar⁷¹. En cuanto aparece un primer sentido en el texto, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. El sentido sólo se manifiesta porque uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas con algún sentido determinado. La interpretación empieza con conceptos previos, que son sustituidos progresivamente por otros más adecuados.

Intentar comprender es exponerse a los errores de las opiniones previas, que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos adecuados a las cosas que como proyecto son anticipaciones que deben confirmarse en las cosas, esa es la tarea constante de la comprensión. La objetividad aquí se da cuando son convalidadas las opiniones previas a lo largo de su elaboración, esto es cuando las opiniones previas no son arbitrarias. Por esta razón el intérprete no se dirige directamente a los textos desde las opiniones previas, debe examinar esas opiniones en cuanto a su origen y validez⁷². Cuando se interpreta no se trata de olvidar toda opinión previa. Lo que se exige es estar abierto a la opinión del otro o del texto⁷³.

Una comprensión metódica intentará hacer conscientes sus anticipaciones para poder controlarlas y ganar así una comprensión desde las cosas mismas. Toda

⁷¹ De ahí el carácter siempre provisional de la interpretación hermenéutica, "...que siempre presumimos de que no es más que una aproximación: solamente un intento, plausible, y exitoso, pero claramente nunca definitivo" (Gadamer, 1981: 105).

⁷² Lo que parece pedirse es ir hasta nuestros intereses más profundos, pues, "la tarea de la comprensión no es meramente la de clarificar los profundos fundamentos inconscientes que motivan nuestro interés sino sobre todo comprenderlos y explicarlos en la dirección y límites indicados por nuestro interés hermenéutico" (Gadamer, 1981: 108).

⁷³ Y no a la mera aplicación de reglas para lograr la comprensión, pues "...después de todo, la comprensión, igual que la acción, siempre contiene un riesgo y nunca se cubre como la simple aplicación de un conocimiento general de reglas a ser enunciadas o textos a ser comprendidos" (Gadamer, 1981: 109).

comprensión tiene un carácter prejuicioso. Aquí surge el problema clave de una hermenéutica: ¿en que se basa la legitimidad del prejuicio?. Hay prejuicios de autoridad y de precipitación, ellos tienen como base el presupuesto de la ilustración de que el uso metódico de la razón nos protege del error. El rechazo de toda autoridad además de ser un prejuicio consolidado por la ilustración, conduce a una deformación del concepto de autoridad. Sobre la base de un concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad se convierte en obediencia ciega. Pero la esencia de la autoridad no es esto. La autoridad de las personas no tiene su fundamento en la sumisión de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento: reconocemos que el otro está por encima en juicios y perspectiva, y su juicio tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga, se adquiere, ya que "reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada" (Gadamer, 1988: 347), la autoridad no tiene que ver con obediencia, sino con conocimiento. El fundamento de la autoridad es un acto de la libertad y la razón, que concede autoridad al superior, porque sabe más.

Se considera a la tradición como una forma de autoridad del romanticismo. Esta posee autoridad anónima y tiene poder sobre nuestra acción y comportamiento. Las costumbres se adoptan libremente, pero no se crean por libre determinación, ni su validez está dada por esto. La tradición es precisamente el fundamento de su validez (Gadamer, 1988: 348). La tradición es un momento de la libertad y de la historia, pues aún la tradición más venerada no sólo se realiza por la capacidad de permanencia de lo dado, sino que también requiere ser afirmada, asumida y cultivada. La conservación es una conducta tan libre como la transformación e innovación (Gadamer, 1988: 350). Pues bien, nos encontramos siempre en tradiciones, y el estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivante que pensara como ajeno a lo que dice la tradición. La tradición es más bien algo propio, ejemplar o aborrecible.

En el mismo sentido, para Gadamer comprender un texto no implica ir a la esfera anímica del autor, o lo que también se expresa como "trasladarnos" a su pensamiento. Lo que quiere decir, que hacemos valer la objetividad de lo que quiere decir el otro. Pues, "Si queremos comprender trataremos de reforzar sus

argumentos" (Gadamer, 1992: 64). En la conversación y en lo escrito no regresamos a la subjetividad del otro. Entonces la tarea de la hermenéutica es elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión de almas, sino una participación en el significado común (Gadamer, 1992: 64). El objetivo del entendimiento y la comprensión es el acuerdo en la cosa. La hermenéutica tiene la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto. El sentido del círculo de todo-partes, se completa con el "anticipo de la compleción" (Gadamer, 1992: 67). Donde sólo es comprensible lo que es una unidad de sentido acabada, y donde se dice una verdad completa.

Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica, siempre nos hallamos bajo los efectos de la historia efectual. Ella determina por adelantado lo que nos parece cuestionable y objeto de investigación, pero normalmente olvidamos la verdad de este fenómeno cuando tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad. La historia efectual es un momento de la realización de la comprensión, y opera en la obtención de la pregunta correcta.

2.3.2 Entre el concepto de experiencia y la experiencia hermenéutica.

En el análisis de la conciencia de la historia efectual, se ve que ésta tiene la estructura de la experiencia. Pero este concepto es uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido a su papel dominante en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se le ha esquematizado epistemológicamente de un modo que se recorta ampliamente su contenido original. Hasta Dilthey la teoría de la experiencia ha estado orientada hacia la ciencia y se ha desatendido la historicidad interna de la experiencia. Ello porque "el objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica" (Gadamer, 1988: 421).

En la ciencia no queda lugar para la historicidad de la experiencia (Gadamer, 1988: 421). En este sentido una experiencia es válida si se confirma y su dignidad reposa en su reproducción. Aquí la experiencia cancela en sí su propia historia. Lo

que vale, tanto para la experiencia cotidiana como para cualquier organización científica de ella.

Bacon no se contentó con la tarea lógica de desarrollar la teoría de la experiencia como teoría de la inducción verdadera, sino que también dio entrada a la dificultad moral y cuestionabilidad antropológica de este tipo de rendimiento de la experiencia. Su método de la inducción intenta superar la forma azarosa bajo la que se produce la experiencia cotidiana. Bacon destruye la teoría de la inducción por enumeración simple típica de la escolástica humanística. A ella Bacon opone la *interpretatio naturae* como explicación experta del verdadero ser de la naturaleza. Esta permitirá que ascendamos gradualmente a las generalidades verdaderas y sostenibles que son las formas simples de la naturaleza vía experimentos organizados metódicamente. En este método el espíritu no se confía a sí mismo. No le es dado volar como quisiera. Debe ascender gradualmente, con el fin de ir adquiriendo una experiencia ordenada, que le evite cualquier precipitación. Bacon da a su método el nombre de experimental. Experimento aquí no siempre se refiere a la organización técnica del investigador naturalista, que hace medibles determinados procesos bajo condiciones de aislamiento. Aquí experimento es una hábil dirección de nuestro espíritu que le impide abandonarse a generalizaciones prematuras, y que le permite un acceso gradual y continuo hasta los axiomas por un procedimiento de exclusión.

Pero la verdadera aportación de Bacon consiste en una investigación de los prejuicios del espíritu humano que lo mantienen separado del verdadero conocimiento de las cosas. Esta es más una disciplina que una metodología. Su teoría de los prejuicios⁷⁴ hace posible un uso metódico de la razón.

Aún cuando son deficientes estos modelos de experiencia, ellos han comprendido bien un momento verdadero de la estructura de la experiencia: el que la experiencia es válida en tanto no sea refutada por una nueva experiencia

⁷⁴Pues, dirá Bacon, "ni la mano sola ni el espíritu abandonado a sí mismo tienen gran potencia; para realizar la obra se requieren instrumentos y auxilios que tan necesarios son a la inteligencia como a la mano. Y de la misma suerte que los instrumentos físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu" (Bacon, 1980: 37). Para Bacon el instrumento básico de la inteligencia será la legítima inducción (Bacon, 1980: 38), ella posibilita el uso metódico de la razón.

caracteriza a la esencia general de la experiencia, sea en su organización científica o en la vida cotidiana (Gadamer, 1988: 425).

Pero la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, no se determina por el peso de una u otra observación, en la experiencia todo viene a ordenarse de un modo impenetrable. La experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, pero no sin preparación, y vale hasta otra experiencia nueva. Pero cuando se considera a la experiencia sólo por su resultado, se pasa por encima del proceso de la experiencia, el proceso de la experiencia es negativo. La verdadera experiencia, es siempre negativa (Gadamer, 1988: 428).

Para Hegel, hacer una experiencia es poseerla. Desde ese momento lo que era inesperado, se hace previsible. Sólo un hecho inesperado puede dar al que posee experiencia una nueva experiencia. Aquí la conciencia que experimenta se vuelve sobre sí misma. El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se vuelve un experto: gana un horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia (Gadamer, 1988: 429). La experiencia, es siempre experiencia de algo que se queda en nada. De la experiencia que se hace con otro objeto, se altera nuestro saber y su objeto. En Hegel la consumación de la experiencia es la "ciencia", la certeza de sí en el saber⁷⁵. Así la dialéctica de la experiencia acaba en la superación de la experiencia que se alcanza en el saber absoluto, en la identidad de conciencia y objeto.

Además, la verdad de la experiencia contiene siempre referencia a nuevas experiencias. Así la persona experimentada no es sólo el que se ha hecho a través de la experiencia, sino el que está abierto a nuevas experiencias. El ser consumado del experimentado no es el que ya lo sabe todo y que de todo sabe más que nadie, sino que es aquél que por haber hecho tantas experiencias está capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. Así, para Gadamer "la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa

⁷⁵Me parece que esta certeza de sí, es la autoconciencia, y "con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que éste último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y cómo son en sí" (Hegel, 1978: 107). En consecuencia la experiencia logra su realización cuando en el proceso se fusionan los elementos que le dan sentido. Me parece que esto será desarrollado por Gadamer.

apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma" (Gadamer, 1988: 432). La experiencia, en su conjunto, es algo que no puede serle ahorrado a nadie. La experiencia defrauda expectativas, pues se adquiere a través de decepciones. Esquilo halla la fórmula con la cual expresar la historicidad interna de la experiencia: aprender del padecer. Así, "la verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad" (Gadamer, 1988: 434).

En consecuencia la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Pero la tradición no es un simple suceso que pueda conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, y habla por sí mismo como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta frente a objetos. Pero hay dos modos de obtener experiencia del tú. En el primer modo se observa el comportamiento de los otros hombres, se detectan elementos típicos, y, gracias a esta experiencia, se adquiere capacidad de previsión sobre el otro. Este es un conocimiento de gentes. Comprender la tradición de esta manera es convertirla en objeto, lo que nos permite enfrentarnos a ella libremente sin vernos afectados. Aquí está el método de las ciencias sociales del siglo XVIII en Hume y Hobbes. El segundo modo, nos lleva a reconocer al tú como persona, pese a ello sigue habiendo una referencia a sí mismo. Esta auto referencia viene de la apariencia dialéctica de la relación entre el yo y el tú. La relación yo-tú no es inmediata sino reflexiva. A toda pretensión se le opone una contra pretensión. Lo que da la posibilidad de que cada parte de la relación se salte reflexivamente a la otra. Así el tú es comprendido, porque es anticipado y aprehendido reflexivamente desde la posición del otro (Gadamer, 1988: 436). La experiencia del tú así adquirida, es más adecuada que el conocimiento de gentes, que sólo pretende poder calcular sobre ellos. La pretensión de comprender al otro anticipándosele cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro (Gadamer, 1988: 436). Esto se conoce bien en la relación educativa, una forma autoritaria de la asistencia social. En Gadamer "de la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta" (Gadamer, 1988: 437).

En el comportamiento entre los hombres, lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar

por él. Pero este estar abierto, sólo se da para el que quiere dejarse hablar. Sin esa mutua apertura, tampoco hay vínculo humano (Gadamer, 1988: 438). Pertenerse unos a otros quiere decir oírse unos a otros. Para la experiencia hermenéutica, uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones y no como un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir. Se requiere una forma fundamental de apertura. La experiencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático. Sin embargo la experiencia hermenéutica implica la lógica de la pregunta.

2.3.3 Sobre la Lógica de la pregunta: Fundamento de la hermenéutica.

Lo que sigue se interroga sobre la estructura lógica de la apertura que caracteriza a la conciencia hermenéutica. Parece claro que en toda experiencia hermenéutica está presente la estructura de la pregunta⁷⁶. No se hace experiencia sin la actividad del preguntar (Gadamer, 1988: 439). El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica que se ha pasado por la pregunta de sí es así o no es así. La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura "del así o de otro modo" (Gadamer, 1988: 439), Porque tiene la estructura de la pregunta. La forma lógica de la pregunta y la negatividad inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe. Hay que profundizar en la esencia de la pregunta, si se quiere aclarar la peculiar realización de la experiencia hermenéutica.

Es esencial a toda pregunta el que tenga un sentido. Sentido como orientación. El sentido de la pregunta, da la dirección que puede adoptar la respuesta. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva (Gadamer, 1988: 439). El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. Porque preguntar es más difícil que contestar. Pero el que al hablar sólo busca tener razón, no darse cuenta

⁷⁶Para Gadamer, en la hermenéutica moderna, cada enunciado puede ser visto como respuesta a una pregunta, donde "...el único sentido de comprender un enunciado es dar respuesta a la pregunta para

de cómo son las cosas, considerar que es más fácil preguntar que dar respuestas. Para poder preguntar hay que querer saber, saber que no se sabe. Una conversación que quiera explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esa cosa a través de una pregunta.

Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto de cualquier sentencia decisoria y confirmatoria (Gadamer, 1988: 440). El sentido de la pregunta se realiza en el paso por esta situación de suspensión, en que se convierte la pregunta abierta. la verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo una pregunta verdadera. De este tipo son las preguntas pedagógicas, cuya dificultad y paradoja son que en ellas no hay quienes pregunte realmente. En la pregunta retórica ni siquiera hay nada preguntado.

La pregunta debe ser limitada. Pues una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío. Hay pregunta si la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación en un "así o así": la pregunta tiene que ser planteada. Plantear una pregunta implica apertura pero también limitación. Esto es, "implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta" (Gadamer, 1988: 441). Pero cuando lo que se pregunta no está destacado con claridad, frente a los presupuestos que se mantienen en pie, no se llega a lo abierto y no hay nada que disidir. La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber.

Para Gadamer, sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas. Pues, en la primacía de la pregunta para la esencia del saber, es donde se muestra el límite que impone al saber la idea de método. No hay método que enseñe a preguntar. Porque "todo preguntar y todo querer saber presuponen un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta" (Gadamer, 1988: 443).

El poder de la opinión dificulta saber qué es lo que no se sabe. La opinión reprime el preguntar. A ella le es inherente una tendencia expansionista, quisiera ser siempre opinión general.

Pero, ¿Cómo llegar al no-saber y al preguntar? A esto se llega como a uno le llega una ocurrencia. Pero las ocurrencias no se improvisan por entero, presuponen preguntas. Presuponen cierta orientación hacia un ámbito de lo abierto, desde donde es posible preguntar, "por eso también el preguntar es más un padecer que un hacer" (Gadamer, 1988: 444). La pregunta se impone, llega un momento en que se sale de la opinión acostumbrada y se presenta el preguntar, ya que "la dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando y esto significa que es el arte de pensar" (Gadamer, 1988: 444).

Una conversación implica no argumentar en paralelo. Pues "llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores" (Gadamer, 1988: 445). Arte de ensayar como arte de preguntar, esto es no aplastar al otro con argumentos. El que posee el arte de preguntar es el que sabe defenderse de la represión del preguntar por la opinión dominante. El que posee este arte buscará todo lo que pueda hablar en favor de una opinión. La dialéctica es el arte de potenciar la verdadera fuerza de una opinión.

De lo que se trata en este arte es sacar el verdadero logos que no es ni tuyo ni mío, y que por eso rebasa la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo, que incluso quien lo conduce queda como el que no sabía.

Por otra parte el fenómeno hermenéutico encierra el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. Todo texto transmitido que se hace objeto de la interpretación quiere decir que plantea una pregunta al intérprete. Comprender un texto quiere decir comprender esa pregunta, que ocurre al ganarse el horizonte hermenéutico. Este es el horizonte del preguntar desde donde se determina la orientación del sentido del texto.

Comprender es retroceder con preguntas más allá de lo dicho; se tiene que entender lo dicho como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta, donde "en esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella" (Gadamer, 1988: 448). Pero, pese a Platón, estamos poco preparados para una lógica de la pregunta.

No es posible partir de la reconstrucción de la pregunta a la que da respuesta un texto. Esto significa que el texto no es respuesta a... sino que el texto nos plantea una pregunta y sitúa nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para responder a la pregunta que se nos plantea, nosotros los interrogados, tenemos que empezar a interrogar. En consecuencia, "la reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está ella misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición. Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario. El horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición" (Gadamer, 1988: 452). Dos conclusiones surgen aquí. La primera es que: "En este sentido es una necesidad hermenéutica estar siempre más allá de la mera reconstrucción" (Gadamer, 1988: 452). La segunda se refiere a: "el que quiera pensar tiene que preguntarse" (Gadamer, 1988: 453).

En principio no hay problemas, sólo preguntas. Los problemas no están ahí esperando, las preguntas parece que sí (Gadamer, 1988: 454-455).

Para Gadamer, "La idea que nos guiará a través de la exposición que sigue es la de que esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje. Por supuesto, lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana" (Gadamer, 1988: 457). La comprensión, consiste justamente en llegar a hablar la cosa misma, pues, "el acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común" (Gadamer, 1988: 457).

2.3.4 Filosofía Práctica y Hermenéutica.

En esta parte se destaca, explícitamente, la influencia que el pensamiento de Aristóteles ejerce sobre la Hermenéutica de Gadamer. Sobre todo con relación a la llamada Filosofía Práctica, que no es otra que la Ciencia Política, diferente por cierto a la Filosofía Teórica como la Física, las Matemáticas y la Teología. Filosofía

Práctica que define al ser humano como ser político⁷⁷. Esta oposición entre Filosofía Teórica y Filosofía Práctica debe verse como un contraste dentro del conocimiento, y no como una "...oposición entre ciencia y sus aplicaciones" (Gadamer, 1981: 89). Lo cual indica que es Aristóteles el que funda la independencia de la pregunta práctica por el bien, con relación a la pregunta teórica acerca de los primeros principios (Gadamer, 1993: 26), pero esto suscitará, como ya lo hemos visto antes, el problema del lugar de la teoría en el espacio de la práctica y viceversa. Si entendemos teoría no como explicación de hechos, pues un "hecho" es un concepto hermenéutico, sino como lo que deja ver lo que es, entonces tendremos que apelar a la finitud del hombre frente a la infinitud del querer saber, y en consecuencia ver que el mundo vital es el punto de partida. Esta facticidad como punto de partida no implica conformismo o adoctrinamiento, sino que es afirmada por la phronesis, y justo aquí es que operaría aquél "dejar ver lo que es", lo que lleva a ver que "incluso la misma valoración de la teoría está al servicio de la praxis. La teoría debe legitimarse ante el forum de la praxis" (Gadamer, 1993: 34).

⁷⁷Se define como público, o sea la condición humana como lo político, todo lo que puede ser visto u oído por los otros, donde la apariencia constituye la realidad. También se define como el propio mundo, que es común a nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Vivir juntos en el mundo es que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, como el mundo en común, nos junta e impide que estemos uno sobre otro. La existencia de la esfera pública es posible si pensamos en un mundo permanente, pues el mundo común sobrevive el paso de las generaciones sólo si aparece en público. "La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo" (Arendt, 1993: 64). Se entraba a la esfera pública -pero hoy ya no- porque se quería que algo personal y común a los otros trascendiera la propia vida terrena. El testimonio más evidente de la desaparición de la esfera pública hoy, es la absoluta pérdida de interés por la inmortalidad. "...la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común" ... "Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente"..."Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana" (Arendt, 1993: 66). Bajo las condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, las personas se comportan como si fueran miembros de una misma familia, cada una multiplica la perspectiva de su vecino. "En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva" (Arendt, 1993: 67).

2.3.5 Filosofía Práctica: Theoría, Techne, Phronesis.

Empecemos por definir lo que es la Filosofía Práctica. En primer lugar no es el empleo de la teoría en la práctica, más bien la misma teoría surge de la experiencia de la práctica, pero, "práctica no significa precisamente obrar según las reglas y el empleo del saber, sino la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social" (Gadamer, 1990: 113). En segundo lugar debemos reconocer que es la ciencia la que garantiza cualquier tipo de experiencia, ante ella la experiencia práctica es descalificada, sin embargo la práctica tampoco es aplicación de la ciencia, pues "la práctica es siempre, también, elección y decisión entre posibilidades" (Gadamer, 1996: 16). De este modo mientras la ciencia es inconclusa al no tener un conocimiento terminado, la práctica usa el conocimiento como algo acabado y disponible, pues exige tomar decisiones en el instante.

Aristóteles habla de una Filosofía Teórica, una Filosofía Práctica, y una Filosofía poética. Entre los extremos del saber y del hacer, sitúa a la praxis como objeto de la Filosofía Práctica. Y dentro de la Praxis sitúa una virtud básica: la Phronesis (Gadamer, 1993: 64), (Gadamer, 1992: 299). Quizá sea posible hacer una analogía entre estos conceptos y sus virtudes. Así, para la filosofía teórica su virtud es la theoría, para la filosofía práctica su virtud es la phronesis, y, para la filosofía poética su virtud es la techne⁷⁸. La teoría como el saber dedicado a la contemplación pura, la techne como el saber que dirige la capacidad de ejecución y la phronesis como el saber que dirige la práctica. Es la phronesis la que se ve amenazada con la dirección científica de los asuntos sociales, pues "...cuanto más racionales son las formas de organización de la vida, tanto menos se práctica y se enseña el uso individual del sentido común" (Gadamer, 1996: 30). Pero la Phronesis no es sólo una virtud de la praxis, es sobre todo una forma de pensamiento que lleva a otro género de conocimiento⁷⁹.

⁷⁸Esta analogía crea enormes dificultades, pues Gadamer sostiene que la filosofía poética, que abarca a la poética y a la retórica, no es una variedad de la techne en el sentido de saber técnico, pues ambas son una facultad del ser humano (Gadamer, 1992: 280). Pero la analogía no parece tan ilógica, si a la techne la definimos en su versión débil como saber de la capacidad de ejecución.

⁷⁹Así lo expresa el mismo Gadamer: "recuerdo sobre todo el primer seminario en el que participé. Fue el año 1923, todavía en Friburgo, sobre el libro sexto de la ética a Nicomaco. La phronesis, la arete de la "razón práctica", allo eidos gnoseos, "un género de conocimiento diferente", fue entonces para mí una palabra mágica" (Gadamer, 1992: 381)

La hermenéutica no es el método de ninguna ciencia, sino que designa sobre todo una capacidad natural del ser humano. Para Gadamer la Filosofía Práctica de Aristóteles es un ejemplo de teoría de la ciencia que daría legitimidad a la hermenéutica (Gadamer, 1992: 294).

2.3.6 El conocimiento hermenéutico como conocimiento práctico, según Gadamer.

Si comprender es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta, entonces la ética Aristotélica gana relevancia aquí. Aristóteles desde luego no trata de la hermenéutica, sino del papel de la razón en la acción moral⁸⁰. Aristóteles opone una diferencia ontológica entre el *ethos* y la *physis*. Con lo que se opone la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza contra lo mudable de las acciones humanas. A partir de aquí se origina un problema clave: la aplicación de un saber general a una situación concreta. Lo que lleva a reconocer que "este hecho, que expresa la esencia misma de la reflexión moral, no sólo convierte a la ética filosófica en un problema metódico difícil sino que al mismo tiempo da relevancia moral al problema del método" (Gadamer, 1988: 384). Es relevancia moral porque en lo ético no se puede hablar de exactitud máxima, en lo ético sólo se puede dar cierto perfil de las cosas, y el cómo ayudar a la decisión moral es ya un problema moral, además de que el rasgo ético básico es que quien actúa debe decidir por sí mismo sin dejarse arrebatar su autonomía.

El saber moral no es un saber objetivo, pues no se enfrenta con hechos que deba constatar, sino que lo que conoce le afecta de inmediato. En este sentido se debe distinguir entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *episteme* (Gadamer, 1988: 385).

Pero el problema central de la ética de Aristóteles es la relación que ésta guarda con la *techne*, ya que "esta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir determinadas cosas" (Gadamer, 1988: 386). Pero ¿será este tipo de saber,

⁸⁰El mismo Gadamer habla de tener cuidado de que la filosofía práctica desemboque en las teorías de la acción. Pues si es cierto que la acción es la actividad introducida por una decisión moral, y por tanto una parte de la práctica, también es cierto que "...al actuar se debería pensar por lo menos en la multiplicidad de manos, es decir, en todo el complicado sistema de acción y contraacción, de acto y sufrimiento. Sólo así se evitan los prejuicios del subjetivismo moderno..." (Gadamer, 1990: 113).

el saber moral?. La *techne* representa un modelo para el saber moral, pues lo que se adquiere aquí es una auténtica superioridad sobre la cosa. Pero aunque hay una correspondencia, entre la perfección moral y el saber producir de la *techne*, no son la misma cosa.

Lo que diferencia el saber moral de la *techne*, es que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia. Lo que lleva a diferenciar el saber para producir en la *techne*, del saberse de la moral. Es este saberse de la moral se destaca del saber teórico, pero también del saber técnico. La más difícil distinción, sin embargo, se da entre el saber moral y el técnico. Pues el que sabe producir lo sabe para sí, pues siempre que se dé las posibilidades él sabrá producir, haciendo uso de su saber general para aplicarlo a situaciones concretas. Este saber de la *techne*, también es saber moral (Gadamer, 1988: 388) Pues es tarea de la moral acertar adecuadamente en la situación concreta.

Mientras una técnica se aprende también se puede olvidar. El saber moral, en cambio, cuando se ha aprendido ya no se olvida. Uno se encuentra siempre en la situación de actuar y siempre tiene que poseer y aplicar el saber moral. Lo que no implica que previamente se posea el saber moral. Más bien en el medio de la tradición el hombre va adquiriendo directrices por las que se guía, tales directrices están en relación directa con la misma tradición. Por otra parte el artesano que posee el diseño y las reglas de ejecución, puede alterar el plan inicial, y no ejecutar su plan como estaba pensado, pero con esto no se perfecciona su saber. Pero quien "aplica" la ley, quizá se vea en la necesidad de hacer concesiones a la ley, con lo que encuentra el perfeccionamiento de la misma ley, con lo que se perfecciona el saberse.

La diferencia fundamental entre saber técnico y saber moral está dada por la relación conceptual entre medios y fines. Mientras "el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, es siempre particular y sirve a fines particulares" (Gadamer, 1988: 392). En el saber técnico uno recurre a la *techne* para buscar consejos para elegir los medios adecuados, mientras que en el saber moral se busca consejo en uno mismo para elegir los medios idóneos. El saber moral, en su perfección ideal, sería el perfecto aconsejarse a sí mismo, y no un saber técnico (Gadamer, 1988: 392). En

consecuencia el saber moral no puede ser enseñado, porque no se puede disponer a priori de los medios adecuados, y esto porque el fin mismo no es mero objeto de conocimiento, los fines y los medios se van delineando en cada situación concreta. La misma phronesis fluctúa, pues es un saber que se aplica al fin o al medio para el fin. Así el saberse se determina porque es una aplicación concreta, y porque confirma su saber ante cada situación concreta. En conclusión, "el saber moral es verdaderamente un saber peculiar. Abarca de una manera particular los medios y los fines (al someterlos al proceso de deliberación, me parece a mí) y es en esto distinto del saber técnico" (Gadamer, 1988: 394).

Además de la phronesis, aparece la comprensión, como modificación de la virtud del saber moral. Hay comprensión cuando uno se desplaza en su juicio a la concreción de la situación en que actúa el otro. Y éste es también un saber concreto. Otros dos tipos de reflexión son el buen juicio y la compasión. Tiene buen juicio el que juzga equitativamente. Y al hacerlo reconoce el derecho a la situación concreta del otro, con lo que viene la compasión o el perdón. Este tampoco es un saber técnico. La phronesis, en suma es un saber obtenido de la deliberación y discursividad entre los seres humanos.

2.4 De la phronesis como deliberación y discursividad.

Partimos de una interesante discusión de Wellmer con A. Arendt acerca del juicio. Para Wellmer, Arendt al trabajar desde la categoría de juicio en Kant debería reconocer su deuda para con la phronesis Aristotélica. Ello no es así, y entonces la categoría de juicio en Arendt discurre por otra parte. Al parecer desarrolla su categoría de juicio, no desde la idea de juicio reflexionante de Kant, sino desde la idea de lo estético. Y entonces, básicamente desarrolla su idea de juicio desde la perspectiva de quien no elabora juicios: el espectador (Wellmer, 1996: 321). De seguir esta línea de argumentación, nos veríamos conducidos al problema de cómo relacionar imaginación (como poder sintético) con entendimiento (como productor de unidades conceptuales) (Blanco Regueira, 1981: 68).

En consecuencia nosotros trabajaremos la noción de phronesis y su posibilidad de discursividad, junto a la noción de juicio reflexionante y su

posibilidad de discursividad. En realidad hemos tratado de hacer ver que hay relación entre la phronesis y el juicio reflexionante, y es en esta parte donde exponemos esa relación.

Acerca de la phronesis, ésta se inicia en Aristóteles. Para él, el prudente⁸¹ es el que delibera acertadamente sobre las cosas buenas, para el bien vivir en general (Aristóteles, 1954: 139, 1140^a, 25). En términos generales, podemos decir que "...el prudente es el que sabe deliberar" (Aristóteles, 1954: 139, 1140^a, 30). Pero la prudencia no es ciencia ni arte, sino que es un hábito práctico. No es ciencia, pues el objeto de ella es lo necesario, mientras que la prudencia tiene como objeto de su deliberación a lo contingente. La prudencia es, en todo caso, una virtud, pues tiene como objeto las cosas humanas sobre las que puede deliberar. Pero se delibera no sólo de lo universal, pues se deben de conocer las circunstancias particulares, donde se realiza la acción, y la acción se refiere a las cosas particulares. De modo que la deliberación parte de circunstancias particulares, pues en este tipo de circunstancias es donde debemos tomar decisiones para la acción. En este sentido quienes aprenden acerca de lo general, como las matemáticas o la física, pueden llegar a ser sabios en estos temas, pero no prudentes, pues la prudencia sólo se da en la deliberación de hechos particulares.

Aristóteles opone prudencia a intuición. En la intuición ya no se pueden dar razones, mientras que la prudencia ofrece la percepción sensible. Deliberar significa investigar. Lo que lleva a preguntarse sobre la deliberación y su objeto. Deliberar es propio del prudente, que lleva a la rectitud del pensar, y aquí se encuentra la prudencia.

Deliberar como rectitud del pensar, lleva a ver la prudencia en medio de la discursividad. Pues como deliberamos sobre cosas contingentes, entonces necesariamente lo hacemos con conceptos donde aparece eso contingente. Tales conceptos, al permitirnos deliberar y calcular acerca de mis acciones, nos remiten a la discursividad, entendida como argumentación.

⁸¹ Phronesis se traduce como prudencia, con las reservas del caso, pues prudente también es el que por miedo prefiere no actuar. Para nosotros prudente es el que 'delibera' para poder actuar. ¿Esta deliberación es discursiva?

En el caso del juicio reflexionante, Según Génova, fue definitivamente la perspectiva de Kant, de que la Crítica del Juicio no solamente constituye una esencial parte de su filosofía, sino que ella sirve a la única función de proveer un fundamento a la transición entre las primeras dos críticas y que además garantizaba la unidad orgánica de lo que podría aparecer como siendo radicalmente diverso, usos sin relación de la inteligencia (Génova, 1970: 452). Este problema tiene que ver con el lugar y la función de la tercera crítica de Kant. Nosotros vamos directamente sobre el juicio reflexionante, que es parte de la tercera crítica.

El concepto de sistematicidad sirve para explicar al juicio reflexionante. El papel de la sistematicidad se asigna al juicio reflexionante. El ideal de sistematicidad en el juicio se exhibe de modo que un sistema de conceptos subsume a otros. Para Kant la naturaleza no está gobernada por leyes formales de la facultad del entendimiento, pues la facultad de juzgar requiere una independiente presuposición acerca de la legalidad de la naturaleza (Guyer, 1990: 35). Tal presuposición estará dada por el juicio reflexionante.

Kant define al juicio reflexionante del siguiente modo: "la facultad de juzgar puede ser considerada ya como una facultad para *reflexionar* según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible, ya como una facultad para *determinar*, por una representación empírica dada, un concepto que hace de fundamento. En el primer caso es ella la *facultad de juzgar reflexionante*, en el segundo, la *facultad de juzgar determinante*. Y *reflexionar* (deliberar) es: comparar y mantener reunidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello. La facultad de juzgar reflexionante es aquella que también se denomina la facultad de discernimiento" (Kant, 1992: 35). De este modo, la formación de conceptos empíricos desde una variedad de representación de objetos dados en la intuición empírica podría ser, de acuerdo a la caracterización del juicio reflexionante, una actividad de esta facultad (Fricke, 1990: 55), lo que sería posible, si sostenemos como tesis, que el juicio reflexionante es un juicio de percepción, o lugar de la sistematicidad interna (Ginsborg, 1990: 69), algo meramente subjetivo, que puede comparar o mantener

unidas representaciones dadas, y que dada la presuposición del ideal de sistematicidad, como lugar de la sistematicidad interna, tales representaciones pueden convertirse en conceptos empíricos.

En conclusión el juicio reflexionante opera con una sistematicidad interna, que es el principio de deliberación sobre las representaciones dadas, pero también opera con una sistematicidad externa, que es la economía de principios, salvar las apariencias, etc.

Lo que queda es ver algunas formas del juicio reflexionante. En la *Crítica del Juicio*, Kant define el juicio reflexionante como la aplicación de lo universal a lo particular. Donde habría cinco casos de aplicación de este juicio. El primero, es el juicio reflexionante del sistema de los conceptos científicos, éste se halla presente desde la primera crítica, bajo el nombre de ideal de sistematicidad. En este sentido Kant argumenta, que lo universal, cuyo juicio reflexivo mira a los conceptos de especies y género vinculados a los objetos particulares de la experiencia por un lado y por el otro lado están las categorías y principios del juicio como la condición necesaria de la experiencia, todo esto solamente puede ser visto como una parte de un sistema de conceptos científicos (Guyer, 1996: 24). El segundo, el juicio reflexivo de la belleza, donde Kant ve una contradicción entre lo estético y el juicio reflexionante. Pues el juicio reflexionante es definido como la búsqueda de un universal para un particular dado, mientras que el juicio de la belleza no está fundado en algún concepto. El tercero es el juicio reflexivo de lo sublime, donde el juicio sobre lo sublime tiene una forma del juicio reflexivo porque puede ser interpretado como una búsqueda de lo universal -el sistema de los poderes de la razón misma- estimulado por una experiencia dada, si no es un objeto particular en el sentido más ordinario. El cuarto, que es el juicio teleológico de un organismo particular como una forma de juicio reflexivo, lo que lleva a considerar como juicio reflexivo al juicio sobre la estructura sistemática interna de aquellos objetos en la naturaleza que son considerados organismos, esto pertenece a lo que ahora llamaríamos una filosofía de la biología. Kant introduce aquí la noción de causa. La razón por la que Kant supone que el organismo puede ser comprendido inmediatamente por medio de nuestro ordinario concepto de causa es justo porque ellos no son sistemas, aunque hay una recíproca causación

del todo a las partes y de las partes al todo (Guyer, 1996: 52) . Finalmente, el juicio reflexivo de la naturaleza como un todo, donde se incluye a la misma razón práctica.

El juicio reflexionante se define como la deliberación en el momento que aplicamos lo universal a lo particular. Esta deliberación no se ata a una imaginación sin conceptos, sino que es una deliberación a partir de representaciones dadas. Estas representaciones son nuestra tradición, a la que accedemos a través del lenguaje. Así la deliberación, es, otra vez, discursividad.

Una racionalidad como discursividad que deje de lado tanto las pretensiones universales y absolutas de racionalidad, y que tome de modo matizado a la idea de consenso, puede ser conducida al relativismo. En consecuencia, nosotros circunscribimos la discursividad a su aplicación en momentos clave de nuestra elección para la acción. Tal discursividad deja de tener pretensiones universales y absoluta, pero su lugar es ocupado por la deliberación. La deliberación depende del contexto, y más aún se somete al contexto, y como hemos visto que podemos definir la racionalidad como discursividad, entonces no caemos en una relatividad radical, sino en una racionalidad relativa: una deliberación discursiva que se somete al contexto.

Conclusiones.

La exposición que se realizará aquí, tiene cuatro dimensiones. La dimensión que hace referencia al ámbito objetual de la phronesis I. La dimensión que hace referencia al estilo de razonamiento producido por la phronesis II. La dimensión que refiere al saber producido por la phronesis III. Y la dimensión que traza semejanzas y diferencias entre la phronesis y la hermenéutica IV.

En principio me parece necesario hacer una distinción metódica. Que lleva a cuidar el uso de conceptos. Entenderemos por razón práctica, al uso de la razón encaminada al entendimiento de determinado ámbito objetual, en suma, al ámbito de las acciones humanas. Esta razón requiere de su propia epistemología, responsable de justificar las creencias y conocimientos que hagamos sobre las acciones humanas. Esta epistemología está presente en la phronesis, cuyo objeto

lo constituyen también las acciones humanas, como discernimiento para lograr la exactitud del criterio, para la elección del mejor camino de acción. En este sentido son análogas la phronesis, el buen juicio y el juicio reflexionante de Kant. La misma phronesis tiene analogía con la hermenéutica, como se ha insinuado en la exposición. Para nosotros, la mencionada epistemología tiene que dar cuenta, al menos, del tipo de razonamiento y del tipo de saber que produce la phronesis. Es evidente que la definición que hacemos de razón práctica está basada en Aristóteles. Para él la filosofía práctica tiene como virtud la phronesis, la filosofía teórica tiene como virtud la teoría, y la filosofía poética tiene como virtud la techné. En este sentido, si aceptamos que la praxis es el objeto de la filosofía práctica, y que dentro de la praxis se sitúa la virtud de la phronesis, entonces la filosofía práctica tiene como virtud a la phronesis. Tal virtud no es de carácter moral, en tanto ésta se refiere al contenido de la elección. Mientras que la virtud de la phronesis se refiere a la regla de elección, pues se trata de la exactitud del criterio.

I. Empecemos por esclarecer el ámbito objetual de la phronesis. En la perspectiva de Aristóteles hay una distinción entre lo necesario y lo contingente. Lo necesario es el ámbito de la ciencia, mientras que lo contingente lo es para las acciones humanas. El mismo Guariglia hace una disección de Aristóteles tomando en cuenta la distinción entre lo necesario y lo contingente. Así, según Guariglia, los fenómenos naturales y las entidades formales tienen causas necesarias, mientras que las acciones humanas tienen causas variables, pertenecen, en consecuencia a lo contingente. De este modo cuando se habla de lo contingente se hace referencia a las acciones humanas. Estas no pertenecen al dominio de la ciencia, porque no tienen causas necesarias. Sin embargo, para otros autores existe más de un modelo de ciencia, como puede verse en "Tópicos", donde se habla de tres tipos de ciencias: teórica, práctica y productiva. En tanto en la *Ética nicomaquea*, se habla de dos tipos de ciencias: teórica y productiva. Finalmente en la *Metafísica*, se habla otra vez de tres tipos de ciencias: teórica, práctica y productiva, cuestión que sostiene el mismo Guariglia (Guariglia, 1997: 69). El

problema entonces será el de justificar el status de cientificidad del modelo de ciencia, en la phronesis, que es la virtud de la razón práctica.

Sobre el ámbito objetual de la phronesis, Aristóteles concentra su trabajo en la parte que él denomina tópicos, el objetivo de este tratado será hallar un método para formar toda clase de silogismos sobre cualquier asunto, que tenga como punto de partida cosas plausibles, que pueden ser de un modo u otro. En consecuencia, la tópica se mueve en el ámbito de lo probable, o de la opinión, pues para Hennis, es un método que permite sacar conclusiones sobre cualquier problema planteado a partir de oraciones "probables", que tienen como punto de partida la opinión, que es un modo de relación entre los hombres. Ahora bien, la tópica prelude lo que en la ética Aristotélica será considerado como phronesis, o buen juicio.

De modo que en la Ética Nicomaquea, Aristóteles define lo que es la phronesis, como la que delibera sobre lo que puede ser de una u otra manera. Esto es, sólo desarrollamos nuestro buen juicio en la medida en que nos vemos obligados a deliberar, y sólo hay deliberación en las cosas que pueden ser de otro modo que como son. Cuando estamos en el mundo de la opinión, estamos ante lo que puede ser de múltiples modos, pero esto mismo nos impulsa a hacer elección para lo que sea mejor en nuestra acción, pero la elección implica deliberación, esto es un modo de uso de la razón. En consecuencia, la deliberación, según Lledó, puede ser definida como un discurso interior que representa la realidad, también deliberar es analizar las distintas alternativas que se presentan ante los problemas planteados por la realidad. Por otra parte el objeto de la deliberación es la génesis de aquello que depende de nosotros, donde deliberar es crear realidad, pues en el proceso ocurre el intercambio de significados de distintas realidades. En suma, el ámbito objetual de lo contingente son las acciones humanas, que es el lugar de la opinión y de la elección entre alternativas de acción. Resolver cómo ocurre la elección, tiene implicaciones en los modos de elegir entre teorías científicas. Lo que nos lleva al estilo de razonamiento, que aquí no será algorítmico o teórico-metodológico.

II. Existe, en la phronesis, un estilo de razonamiento articulado en términos de experiencia, pero que no se reduce al criterio inductivo o deductivo. Pues aquí experiencia se define como un proceso comprensivo, que permite obtener un 'ojo clínico', lo que es posible, dice Lledó, si se piensa a la experiencia como algo fluido que permite articular lo vivido en un conglomerado donde se integra cada 'ahora' en una totalidad. También Aubenque, piensa que la experiencia no es la repetición indefinida de lo particular y sin embargo entra en el campo de la experiencia, es ese saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos "tienen experiencia". En ambos casos la experiencia no tiene relación con la deducción o la inducción. Y en ambas definiciones, hay coincidencia con la concepción de experiencia en Gadamer.

En este sentido, con la phronesis no ascendemos al nivel de abstracción o generalidad que lleva por detrás la experiencia. Surge de la experiencia y *retorna dentro de la experiencia*. Es, podríamos decir, la iluminación de un particular tipo de experiencia, y la iluminación lograda es regresada como experiencia, la cual en este sentido esta constantemente enriqueciéndose o reconstruyéndose

Me parece que el punto conclusivo, en términos del estilo de razonamiento de la phronesis, es que ella es un *hábito de atención* que usa los recursos de nuestra experiencia pasada de modo flexible, y, que al mismo tiempo permite ver la situación presente como algo que no oculta su particular significación. Entonces el estilo de razonamiento de la phronesis está articulado por un tipo de experiencia, que funciona bajo la lógica del discernimiento, del llamado 'ojo clínico' y del hábito de atención. Mismos que sólo son posibles de desarrollar, cuando participamos en un proceso de formación en una determinada tradición. Y tampoco puede ser objeto formalización, pues como afirma Aubenque es un saber vivido más que aprendido.

III. En la phronesis, se puede hablar de un saber específico articulado en términos de virtud del carácter. Pero entonces, la Phronesis, es una virtud *intelectual*. Lo que lo diferencia de las otras virtudes intelectuales es su cercanía con la virtud *ética*. La phronesis origina un tipo de conocimiento. Este tipo de conocimiento, es

el que establece una estrecha relación entre lo que la persona es y sus acciones. Entonces no es un conocimiento al margen del estado moral del individuo, ni tampoco independiente de él o que se le impone desde fuera.

Pero llegar a este tipo de conocimiento implica una lógica particular. En primer lugar, no se debe concebir una acción como apartada de sus relaciones con el agente, porque hay que saber-se justo para ser una persona justa. En segundo lugar, la acción de la persona justa, es hecha por *su propia causa*. Nada externo impulsa la justicia de los justos. Y en tercer lugar lo que hace que esas acciones sean hechas por sus propias causas es el hecho de que ellas son hechas a través de propósitos. Estos implican, lo que se llama virtud del carácter. Lo que lleva a establecer una relación entre conocimiento y virtud. Pero, en la phronesis la virtud ya está presente. Porque el bien, que la phronesis debe discernir, sólo es evidente para el hombre bueno. En consecuencia, dice Aubenque, la relación entre conocimiento y virtud del carácter, nos lleva a un tipo de saber de la phronesis. Este es un saber moral por sí mismo, como un saber-se. Este saber-se es lo que permite la 'exactitud del criterio', para elegir la acción más adecuada, en los contextos más variables. Esta conclusión nos hace pensar en algo ya dicho por Duhem: "la legítima crítica experimental de una hipótesis está subordinada a ciertas condiciones morales, entre las que destaca el ser un juez leal e imparcial".

IV. Finalmente se trata de exponer las semejanzas o diferencias entre la razón práctica y la hermenéutica. Básicamente, hay semejanzas entre el concepto de experiencia en Aristóteles y en la hermenéutica de Gadamer. Aquí la experiencia vuelve sobre sí enriquecida, de modo que la verdad de la experiencia contiene siempre referencia a nuevas experiencias. Así la persona experimentada no es sólo el que se ha hecho a través de la experiencia, sino el que está abierto a nuevas experiencias. El ser consumado del experimentado no es el que ya lo sabe todo y que de todo sabe más que nadie, sino que es aquél que por haber hecho tantas experiencias está capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. De modo que para Gadamer, la experiencia termina no en un saber concluyente,

sino en un estar abierto a la experiencia misma. Sin embargo la experiencia hermenéutica implica la lógica de la pregunta.

Parece claro que en toda experiencia hermenéutica está presente la estructura de la pregunta. No se tiene experiencia sin la actividad del preguntar. De modo que el conocimiento de que algo es así, y no como uno creía, implica que se ha pasado por la pregunta de si es así o no es así. La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es esta apertura "del así o de otro modo". Porque tiene la estructura de la pregunta. Pero para poder preguntar hay que querer saber, saber que no se sabe. Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto de cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. La pregunta debe ser limitada. Pues una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío. Pero cuando lo que se pregunta no está destacado con claridad, frente a los presupuestos que se mantienen en pie, no se llega a lo abierto y no hay nada que decidir. La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber. Para Gadamer, sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas. De modo que la experiencia no es algo que pueda ser enseñado, pues tiene que ser padecida, tampoco es algo que pueda obtenerse por deducción o inducción, pues hay que estar abierto a nuevas experiencias. Pero tal experiencia sólo es posible, si hay la actividad de preguntar. Esta actividad está relacionada con el discernimiento, el hábito de atención y el ojo clínico, pues siempre se pregunta si algo es así o de otro modo. Siempre hay preguntas ante cada nueva situación, donde hay que decidir si las cosas son de un modo u otro.

Para Gadamer el saber de la hermenéutica es similar al saber de la *phronesis*. En este sentido es también un saber moral, no es un saber objetivo, pues no se enfrenta con hechos que deba constatar, sino que lo que conoce afecta de inmediato al que conoce. En este saber, el hombre no dispone de sí mismo, pues éste es un saber-se. Cuya tarea es acertar adecuadamente en la situación concreta. Por otra parte el saber moral, cuando se ha aprendido, ya no se olvida. Pues uno se encuentra siempre en la situación de actuar y tiene que poseer y aplicar el saber moral. Lo que no implica que previamente se posea el saber moral. Más bien en el

medio de la tradición el hombre va adquiriendo directrices por las que se guía, tales directrices están en relación directa con la misma tradición.

De hecho el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general. Lo que implica que en el saber moral se busca consejo en uno mismo para elegir los medios idóneos que lleven a ese vivir. El saber moral, en su perfección ideal, sería el perfecto aconsejarse a sí mismo. El saber moral no puede ser enseñado, porque no se puede disponer a priori de los medios adecuados, y esto porque el fin mismo no es mero objeto de conocimiento, los fines y los medios se van delineando en cada situación concreta. La misma *phronesis* fluctúa en este sentido, pues es un saber que se aplica al fin o al medio para el fin. Así el saber-se se determina porque es una aplicación concreta, y porque confirma su saber ante cada situación concreta. De modo que la hermenéutica, también produce un conocimiento como saber-se. Pero a ello se llega por medio del discernimiento, el ojo clínico y el hábito de atención. Este saberse, se matiza en dos vertientes: la epistémica y la propiamente práctica.

Teniendo esta discusión como fondo, ahora podremos revisar la despedida a la razón práctica, que el mismo Habermas hace, con la idea de resolver su problema inicial.

III. DE LA RAZON PRUDENCIAL A LA TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA.

Introducción.

Habermas articula una concepción de razón práctica usando los medios del lenguaje, lo que hace más productiva la solución para salvar la tensión entre la diversidad y la universalidad, por ejemplo de los principios morales. En Habermas hay razones que justifican este movimiento y pueden sintetizarse en el siguiente argumento: "rescatar la fuerza obligatoria de las normas morales, fuerza que ya no se sostiene en la mera tradición, pero tampoco en el mero formalismo de la razón práctica como en Kant". Tal argumento se compone de dos partes, la primera parte: "la fuerza de las normas morales ya no se sostiene en la mera tradición", le lleva a la necesidad de apelar al carácter teleológico del entendimiento inscrito en el lenguaje; la segunda parte: "la fuerza obligatoria de las normas morales ya no se sostiene en el mero formalismo de la razón práctica", que se ancla en la llamada filosofía de la conciencia, la enfrenta Habermas con su Teoría de la Acción Comunicativa. Esta teoría tiene como fondo, tanto su concepción de filosofía como su debate con la filosofía de la conciencia. En todo caso parece que ya no hay lugar para la *phronesis*⁸². Nuestra tesis es que la *phronesis* permite superar algunos problemas de la Teoría de la Acción Comunicativa⁸³.

Para darle sentido a nuestra tesis revisamos un debate, que más parece un diagnóstico de la crisis de la razón práctica, en la medida en que ya invadido el mundo de la vida por la racionalidad técnica, aquella deja de tener sentido; ciertamente que para Habermas, el diagnóstico anterior es una prueba de que las tradiciones, como el lugar donde ocurrían las interacciones sociales, ya no tienen

⁸² Para evitar confusiones, en la medida de lo posible, en este trabajo de tesis doctoral concebiremos a la *phronesis* como una facultad específica de la razón práctica (Guariglia, 1997: 82), en este sentido a la *phronesis* se le puede plantear como el núcleo epistemológico de esta racionalidad. Este núcleo es lo que hace posible hablar de una racionalidad específica. Esta precisión es necesaria, porque cuando se habla de racionalidad práctica normalmente se entiende por ella los asuntos que de la vida cotidiana hace temas la filosofía, pero sin aceptar necesariamente su propio componente de racionalidad, que para nosotros sería la *phronesis*. En este sentido no se puede hablar de una despedida o clausura de la racionalidad prudente.

⁸³ Para S. Lukes hay dos problemas en la teoría de la acción comunicativa: (1) ¿cuándo están los participantes en un discurso no constreñido autorizados a ofrecer la posibilidad de un consenso racional?, y, (2) ¿qué tanto están ellos dispuestos a ponerse de acuerdo? (Lukes, 1983: 134-141). Estos problemas pueden solucionarse desde la *phronesis*, como hace Ferrara.

ninguna función relacionada con el aseguramiento de tales interacciones. Para llegar a la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas hace una crítica a la filosofía de la conciencia y desarrolla su concepto de Filosofía, en consecuencia hacemos un análisis de esta filosofía, que toca aspectos importantes de la teoría del significado, aquí exponemos lo central de la Teoría de la Acción Comunicativa II; desde aquí podremos ver cómo se perfila la teoría de la acción comunicativa, en su necesaria recuperación del mundo de la vida III, desde luego exponemos el paso de la razón práctica a la Teoría de la Acción Comunicativa, donde Habermas ya no habla del logro de la felicidad sino de los medios universales, formales de la justicia IV. Finalmente, en las conclusiones, volvemos a la crítica de Habermas contra la phronesis, para intentar hacerla valer en su Teoría de la Acción Comunicativa. Esto último constituye el problema a resolver aquí.

I. Para McCarthy (McCarthy, 1992), las ciencias sociales tienen problemas que aún son vigentes, como los problemas epistemológicos, metodológicos y político-morales relativos a la naturaleza de la teoría social y su relación con la práctica social, además de lograr una explicación sistemática y teóricamente adecuada de la relación de la teoría con la práctica que haga frente al hegemonismo del cientificismo. Lo importante es que según McCarthy "cubrir esta necesidad ha sido la permanente preocupación de la obra de Habermas" (McCarthy, 1992: 19), desde nuestra perspectiva este es el punto central desde el que se articula el programa de investigación de Habermas.

El mismo Habermas reconoce como central esta preocupación en su *Teoría y Praxis*, cuando afirma: "los trabajos que presento aquí tienen una ambición propedéutica; los considero como estudios históricos preparatorios de una investigación sistemática de la relación entre la teoría y la práctica en las ciencias sociales" (Habermas, 1987: 12). Un buen ejemplo del desarrollo de tal pretensión, es el capítulo I de *Teoría y praxis*.

En este capítulo Habermas traza el destino de la política, marcándole dos grandes momentos en su desarrollo. El primero cuando la política es parte de la filosofía práctica. El segundo cuando la política pasa a formar parte de la filosofía social. En el primer momento de desarrollo de la política, a ésta se le ve como la

doctrina de la vida buena y justa, como una prolongación de la ética⁸⁴. De este modo, la política tenía más que ver con el concepto Aristotélico de praxis, que con el de techné. Esto es así porque la teoría política no tiene la misma pretensión cognoscitiva que la ciencia estricta, pues el objeto de aquella no tiene permanencia ontológica ni necesidad lógica, mientras el objeto de ésta sí. Esto se compensa por la razón de que "la capacidad de la filosofía práctica es phronesis, una sabia comprensión de la situación...(Habermas, 1987: 50). En el segundo momento de desarrollo de la política ya se hablará, con Hobbes⁸⁵, de una filosofía social fundada científicamente, donde el uso del conocimiento social aparece como un problema técnico.

En este paso de la política a la filosofía social, aparece un problema central. El relacionado con la impotencia de la práctica, esto es, la relación entre la filosofía social de Hobbes y la praxis política de los ciudadanos. La filosofía social del siglo XVIII ofrece dos tipos de respuesta a este problema. Por una parte surgió la idea de elaborar las leyes de la sociedad, de modo similar a como se elaboran las leyes de la naturaleza⁸⁶, por otra parte, en relación con la segunda

⁸⁴Esta conexión entre ética y política se hace clara en lo que sigue. Por una parte Aristóteles expresa que "...no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento..." (Aristóteles, 1979a: 75), esto es que todas nuestras acciones éticas están vertebradas por nuestra razón, que deliberamos sobre las cosas buenas para el bien vivir. Por otra parte, para Aristóteles "...podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar" (Aristóteles, 1979a: 76), entonces pensar en las cosas buenas para el buen vivir nos lleva a una virtud: la prudencia. Buscar la vida buena y justa nos lleva a la virtud de la prudencia, pero también tal virtud nos lleva a la mencionada búsqueda. Todo esto naturalmente se expresa en la vida pública, esto es la política. De este modo, según Aristóteles, "...es ciudadano el individuo que puede tener en la asamblea pública y en el tribunal voz deliberante..." (Aristóteles, 1989: 78), lo que significa que la misma virtud opera en la ética y en la política: la prudencia. Pues en ambas se busca el mismo fin: la vida buena y justa.

⁸⁵Esto es así por la preocupación central de Hobbes: hallar un poder superior a los hombres, pues "...a pesar de las leyes de la naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres" (Hobbes, 1980: 137). De donde se sigue su definición de estado, consistente en que cada hombre en particular cede sus derechos a un poder soberano. Creo que de aquí se siguen una serie de estrategias para que el soberano gobierne sobre cada hombre en particular. Justo tales estrategias relegan el concepto de política como prolongación de la ética, por un concepto de política como filosofía social científicamente fundada. Algunas estrategias para gobernar pueden verse en Hobbes, 1980: 142-150, en alguna parte Hobbes expresa que el poder soberano no es tan grave como la necesidad de él (Hobbes, 1980: 50).

⁸⁶Desde mi perspectiva el intento más notorio es el llevado a cabo por Comte, quien caracteriza a la teoría social como aquella que se sujeta a la verdadera observación, "única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales" (Comte, 1980: 27), y que tiene "...como *regla fundamental* que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer

respuesta, a ésta Habermas la considera "...más característica para nuestro problema..." (Habermas, 1987: 82), y consiste en complementar la teoría de la sociedad burguesa "...por medio de la doctrina de la opinión pública política" (Habermas, 1987: 83). Para Habermas esto último permitiría recuperar la praxis política de los ciudadanos. De donde se sigue que la práctica política, que con Hobbes y Comte se quiso hacer a un lado, reaparece ahora como "opinión pública"⁸⁷.

Aquí surge el problema de la explicación de la conciencia práctica, sin que por eso se renuncie "...a la seriedad metodológica como tal -la indeleble adquisición de la ciencia moderna" (Habermas, 1987: 84). En forma más precisa, el problema consiste en una recuperación de la relación entre teoría y praxis, pero que tome en cuenta el modo en que la doctrina clásica de la política entendía la sabia conducción de la praxis. Un esbozo de solución, es retomado por Habermas del trabajo de W. Hennis⁸⁸, consistente en la recuperación de lo tópico-dialéctico. Sin embargo otra es la propuesta de Habermas. Lo que Habermas propone es que desde la misma experiencia lograda por la conciencia práctica, ella pueda escoger las categorías de tal modo que la teoría "...esté dirigida y penetrada a cada paso por la autoconciencia de su propia relación con la praxis" (Habermas,

ningún sentido real e inteligible" (Comte, 1980: 26). Como puede notarse aquí ya se habla explícitamente de lo que caracteriza a la ciencia, como siendo algo que también caracteriza a las ciencias sociales. Con este proyecto de teoría social, la práctica política del hombre se ve desechada.

⁸⁷ Habermas define la *esfera de lo público* como el lugar donde se puede formar nuestra opinión pública. La esfera de lo público se constituye en cada discusión de particulares que se reúnen en público y que discuten con objetos que dependen de la praxis estatal (Habermas, 1986a: 53) Y define "opinión pública" como lo relacionado con las tareas de la crítica y del control de los ciudadanos frente a la dominación organizada del estado (Habermas, 1986a: 54). Para Habermas la esfera de lo público y la opinión pública se forman por primera vez en el siglo XVIII. Las anteriores definiciones de esfera pública y de opinión pública han dejado de operar, pues "...hoy día ella (la opinión pública) frecuentemente se torna un medio harto auxiliar para la realización de una política enigmática de interesados: como *publicity* ella les confiere prestigio público a personas y cosas y, mediante el mismo, los hace capaces de ser aclamados en un clima en donde no existe opinión pública" (Habermas, 1986a: 60). Luego entonces ni en la misma opinión pública se recupera la praxis política de los ciudadanos. Otro trabajo de Habermas sobre el tema de la opinión pública se halla en *Historia y crítica de la opinión pública* (Habermas, 1986), donde destacamos el apartado "sobre el concepto de opinión pública".

⁸⁸ El trabajo de Hennis *Política y Filosofía Práctica* (Hennis, 1973), tiene como objetivo recordar la forma primera de la política. Nos parece que para la presente discusión son de interés los capítulos II, III y IV, pero sobre todo el VI, donde Hennis afirma: "con la anulación de la praxis como objeto de la ciencia se olvidó casi completamente su método específico" (Hennis, 1973: 118). Este método es la tópica. Más adelante se interroga: "¿tiene la tópica como método específico en el campo de lo

1987: 86). Esta tesis es importante, pues si la reconstrucción racional, como teoría, se deja guiar por la experiencia de la conciencia práctica, entonces se tendrá que aceptar que Habermas 'supera' a la hermenéutica filosófica de Gadamer, en caso contrario, como parece ser el caso, nos podríamos ver conducidos a una posición de recuperación de lo lógico-metodológico, como, parece suceder, en el proyecto filosófico de Habermas.

Una vez que se ha establecido el dominio de la ciencia en todos los ámbitos de la razón práctica, la relación entre teoría y praxis se reduce al uso de técnicas que sean avaladas por la ciencia empírica. Con esto, la ciencia, en el ámbito social, pierde su acción ilustrada, esto es su poder de crítica.

Este poder de crítica rechazaría cualquier pretensión de dominio, esto es "...la experiencia de la emancipación a través de la inteligencia de las relaciones de dominio, cuya objetividad se debe tan sólo al hecho de que permanecen inexploradas" (Habermas, 1987: 288)⁸⁹. Creo que Habermas está pensando en el psicoanálisis como modelo de ciencia que podría explorar las relaciones de dominio. Si esto es así, entonces hay que justificar al psicoanálisis como una teoría que se guía por la conciencia práctica. Pero de lograr esta justificación, tendríamos que aceptar una ilustración desde fuera de los actores. En todo caso la relación teoría-práctica seguiría siendo una relación técnica.

Hasta aquí es notorio que las cuestiones prácticas, ya no se solucionan desde la conciencia práctica, porque "las ciencias empírico-analíticas (sólo) generan recomendaciones técnicas, pero no dan ya respuestas a cuestiones prácticas" (Habermas, 1987: 289). Lo que lleva a la idea de que el cambio social cada vez depende menos del saber y de la conciencia de los ciudadanos. Esta tesis Habermasiana es sostenible. Recordemos que en el *Leviatan* de Hobbes es el estado el portador de las decisiones de los ciudadanos, en consecuencia de los

dialéctico una significación especial para las disciplinas de la filosofía práctica, como nosotros suponemos? Así parece ser de hecho" (Hennis, 1973: 118).

⁸⁹ Según Habermas incluso la más radical ilustración ve en la dialéctica un fragmento de mitología, pero la ilustración dialéctica conserva del mito una idea dejada de lado por el positivismo: "...a saber: que el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, a través de los actos de conocimiento, al contexto objetivo que se busca conocer" (Habermas, 1987: 22). Dos cosas se pueden destacar aquí. La fuerte presencia de la ilustración y su relación con la idea de una formación y emancipación en lugar de la simple instrucción técnica (Kortian, 1980: 56). Y la

ciudadanos no depende el desarrollo social. O la misma idea de elaborar leyes sociales como si fueran leyes naturales, que lleva a la idea de ingeniería social donde la participación de los ciudadanos en el desarrollo social queda al margen. O la misma idea de Habermas de la opinión pública como reducto de la práctica política de los ciudadanos, que finalmente queda reducida a mera publicidad, sin ningún componente de opinión pública, esto es política. La conciencia práctico-política de los ciudadanos queda al margen de las decisiones para el desarrollo social, estas decisiones se recluyen al ámbito científico-técnico.

La pérdida de la capacidad de ilustración de la ciencia, ha llevado a la separación de dos funciones del conocimiento. Por una parte, y de este modo asegura su pretendida neutralidad ideológica, la ciencia continúa operando positivamente al elaborar proposiciones sobre uniformidades empíricas. Por otra parte la función crítica de la ciencia se ha reducido al rechazo de todo lo que sea alternativo con la orientación científica de la conciencia práctica de los ciudadanos, lo que origina un nuevo dogma, pues "...es dogmática toda teoría referida a la praxis de una manera que no vea la potenciación y perfeccionamiento de las posibilidades de acción instrumental" (Habermas, 1987: 297). Esto es, que lo referido a las cuestiones prácticas que no se planteen y resuelvan en forma de tareas técnicas, no puede esperar de la teoría ninguna respuesta.

Al resultado anterior se llega, porque las preguntas prácticas, que requieren de la auto comprensión en una situación concreta, van más allá del interés del conocimiento de la ciencia empírica. Pero si hubiera teorías que dieran soluciones a los problemas prácticos, a éstas se les tacharía de dogmáticas, o simplemente se les excluiría como carentes de sentido, porque "...las cuestiones prácticas ya no son 'susceptibles de verdad'⁹⁰" (Habermas, 1987: 298). En consecuencia, las

necesidad de la hermenéutica, en la idea de que la investigación pertenece al contexto que se busca conocer.

⁹⁰ Aquí me parece pertinente el comentario de Steven Lukes, acerca de que "las 'cuestiones prácticas', de acuerdo con Habermas, admiten valor de verdad: desde su punto de vista Verdad significa aserción garantizada, esto es mostrar cuando los participantes al estar dentro de un discurso y consenso, éste puede ser realizado bajo condiciones que identificamos como justamente un consenso. Su posición contrasta con la de los no cognitivistas, escépticos morales, relativistas y pluralistas, y de paso supone un concepto de racionalidad que es suficientemente comprensiva como para permitir una solución racional a esas perennes e inherentemente controvertidas cuestiones como: ¿cuáles leyes, reglas o arreglos distributivos son justos?, ¿es la demanda del estado, legítimamente válida o vacía?, ¿cuál es el alcance de la autoridad legítima?. Habermas

cuestiones prácticas que nos se plantean en términos técnicos no tienen respuesta, y además, todo lo relevante para la práctica vital ya no es accesible a un debate racional ni a un consenso racionalmente motivado.

Todo lo anterior ofrece un panorama de racionalización de lo social, donde los individuos quedan al margen. Las decisiones para la racionalización y desarrollo de lo social, cada vez están más lejos de los individuos. Habermas marca cuatro etapas en este proceso de racionalización y desarrollo social sin sujetos o actores sociales: a) las hipótesis de la ciencia determinan el ámbito de la conducta racional, y en consecuencia, todo problema práctico se soluciona usando las técnicas científicas disponibles; b) se usa una técnica científica de decisión, la 'teoría de la decisión'; c) "en la propia tarea técnica se introduce también un valor básico, a saber, la autoafirmación lograda frente al adversario, el aseguramiento de la supervivencia" (Habermas, 1987: 305); d) se usa la auto programación de sistemas retroactivamente regulados que se hace posible en cuanto se transfiere a una máquina el esfuerzo de la decisión.

De hecho las interacciones sociales están siendo configuradas desde técnicas científicas, debido a su capacidad explicativa y productiva. Ello exige que cualquier explicación alternativa de tales interacciones tenga que estar avalada por alguna dimensión de la ciencia, como la no renuncia a la seriedad metodológica o el asumir que las reconstrucciones racionales puedan tener el estatus de teorías empíricas, como es la ambición de la teoría de Habermas. Desde esta perspectiva la phronesis ya no tiene lugar.

II. Tengo la hipótesis de que la acotación que hace Habermas de la filosofía como determinada por el falibilismo y la conciencia procedimental es anticipatoria de la Teoría de la Acción Comunicativa.

Desde la perspectiva de Habermas, pese al cambio de marcha en filosofía, ella sigue manteniéndose fiel a sus orígenes metafísicos. Esto desde el momento

recupera el poder de la discursividad lograda, el consenso racional contra el pluralismo Weberiano del sistema de valores, dioses y demonios, hablando desdeñosamente de el empirismo o barrera desicionista, que inmunizan el así llamado pluralismo de los valores contra la fuerza de la razón práctica". A este proyecto de Habermas, Lukes le haya dos problemas: 1. ¿cuándo están los participantes en un discurso no constreñido autorizados a ofrecer la posibilidad de un consenso racional?, y, 2. ¿qué tanto están ellos dispuestos a ponerse de acuerdo? (Lukes, 1983: 134-141). Estas preguntas pueden responderse desde la phronesis, como hace Ferrara.

en que parte de que la razón cognoscente se halla a si misma en un mundo estructurado, o que puede dar a la naturaleza y a la historia una estructura racional (Habermas, 1990: 45). Ante este estado de cosas el autor termina por ofrecer una disyuntiva: o la filosofía es metafísica o no lo es, y si no es metafísica, entonces es procedimental. Desde este punto de vista, una filosofía no metafísica y por tanto procedimental, se afirma que lo racional ya no es el estado de cosas del mundo o que el sujeto proyecta, sino que es la solución de problemas que logramos en el trato con la realidad, sobre la base de procedimientos (Habermas, 1990: 45). Sobre la base del procedimentalismo, la idea de esencia pasa a un segundo lugar, ya no aparece más el debate entre esencia y fenómeno, lo que ahora surge, al menos en las ciencias hermenéuticas, es que el acceso al mundo sociocultural sólo es posible en la actitud realizativa de un participante en la comunicación. Pero para participar de ésta es necesario someterse a las reglas procedimentales, que, para Habermas, se articulan en la Teoría de la Acción Comunicativa⁹¹. Además de este elemento procedimental, aparece el falibilismo, que surge de la necesidad de las teorías de sólo contar como hipótesis, que deben fundamentarse por confirmación empírica o por su coherencia interna, en cualquier caso las teorías asumen su carácter de falibilidad. Del mismo modo tal carácter aparecerá en la Teoría de Habermas.

⁹¹ Para nosotros las reglas procedimentales se hallan en las propiedades de una situación ideal del habla. La regla máxima es excluir las distorsiones sistemáticas de la comunicación, y, hacer una distribución simétrica en la ejecución de actos de habla. De lo anterior se desprenden reglas de procedimiento más puntuales. En este sentido, una situación ideal de habla cumple dos condiciones triviales y dos no triviales. Sobre las condiciones triviales: debe haber simetría en la oportunidad de elegir y ejecutar actos de habla, de igual modo se debe tener la oportunidad de abrir un discurso y perpetuarlo con intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas; y, se debe tener la misma oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, etc., dar explicaciones, justificaciones y problematizar, de modo que a la larga ningún prejuicio debe escapar a la tematización y a la crítica. Acerca de las condiciones no-triviales: debe haber exigencia de veracidad en todo discurso; y también debe haber la exigencia de tener la misma oportunidad de usar actos de habla regulativos, esto es, de mandar y oponerse, permitir y prohibir, de dar razón y exigirla, debe haber completa reciprocidad de expectativas de comportamiento, para evitar privilegios. Todos los presupuestos anteriores deben cumplirse, para que haya discurso (Habermas, 1989b: 153-4). De este modo, para Habermas, un consenso racional se distingue de un consenso falso, por referencia a una situación ideal de habla, esto es, por referencia a un conjunto de reglas procedimentales. Aunque cada regla sugere una serie de interrogantes, que al plantearse desde la lógica situaciones, nos llevan a pensar en la necesidad de la pronesis.

Con estos dos conceptos en juego, el autor ofrece su versión del estado de la filosofía contemporánea. Es bajo esta versión que tiene cabida su Teoría de la Acción Comunicativa.

Desde la perspectiva de Habermas, el estado actual de la filosofía se configura desde la crítica a la filosofía del sujeto y la introducción de un nuevo paradigma, que permite enfrentar la crítica indicada. El llamado pensamiento postmetafísico, nombre que para Habermas resume la versión actual de la filosofía, tiene su origen en la crítica idealista al concepto de razón, más enfáticamente en la crítica a las variantes fundamentalistas ligadas a la filosofía del sujeto (Habermas, 1990: 50). Tal filosofía tiene su origen en la filosofía Cartesiana⁹², y remata en la filosofía de Kant⁹³, lo que puede resumirse en su frase: "ten el valor de servirte de tu propio entendimiento" (Kant, 1999: 63). De modo que tenemos dos movimientos en filosofía: la llamada filosofía del sujeto y el pensamiento postmetafísico. Y este pensamiento es procedimental y falibilista. Llegar a este concepto de pensamiento fue posible por las premisas del historicismo y de la filosofía de la vida, quienes ponen en juego conceptos como tradición, experiencia estética, existencia corporal, social e histórica del individuo que van a ocupar el lugar que antes tenían los conceptos de la teoría del conocimiento. En este sentido, el lugar de la síntesis trascendental ahora lo ocupa la productividad de la vida (Habermas, 1990: 51). Este movimiento da origen a otro paradigma: el paradigma del entendimiento. De donde tenemos filosofía del sujeto y el paradigma del entendimiento. Pero con ello entramos a la teoría del significado de Habermas.

El lenguaje natural es el horizonte de un mundo específico, pero que obliga a un rendimiento propio, en términos de una práctica en ese mundo orientada por

⁹² Como puede verse en la obra de Descartes, todas sus meditaciones están dirigidas a la exploración de la mente del sujeto, en el sentido de hacernos ver el modo de operar de esta mente para aprehender el mundo. De esta naturaleza son sus "reglas para la dirección de la mente", como la regla III, que habla de que la investigación no está dirigida a lo que otros han pensado, o a lo que conjeturamos, sino a lo que claramente y con certeza deducimos (Descartes, 1967: 5), lo que podemos hacer si conocemos el funcionamiento de nuestra mente. Se ve la misma intención en sus cuatro leyes contenidas en "sobre el método", que especifican el modo de funcionamiento de nuestra mente ante el mundo (Descartes, 1967: 92). En este sentido puede entenderse su tercera meditación, pues si sabemos como opera nuestra mente, entonces podemos concluir con él que "la naturaleza de la mente, es más fácilmente conocida que el cuerpo" (Descartes, 1967: 149).

pretensiones de validez que somete los sentidos dados por la apertura lingüística del mundo, a una prueba de acreditación continua (Habermas, 1990: 54). Justo esta prueba de acreditación es lo que exigirá la entrada de lo procedimental y del falibilismo al corazón de la teoría de la acción comunicativa. Sin embargo esta perspectiva solo es posible desde una particular concepción del lenguaje. Que implica el abandono de la concepción tradicional, donde el lenguaje era entendido conforme al modelo de asignación de nombres a objetos y como instrumento de comunicación que es externo al contenido del pensamiento. Este abandono tiene la ventaja metodológica frente a la filosofía del sujeto que apela a un acceso introspectivo a los hechos de conciencia (Habermas, 1990: 56), además la concepción del objeto representado no hace justicia a la estructura proposicional de los estados de cosas a que nos referimos y que reflejamos en enunciados, mientras que las expresiones gramaticales son algo públicamente accesible, en ellas se leen estructuras sin necesidad de referirse a algo puramente subjetivo.

Pero hace falta algo más que recuperar una nueva perspectiva del lenguaje, falta recuperar la pragmática del lenguaje. Para ello, Habermas analiza tres perspectivas sobre el significado. En principio el problema de la teoría del significado se reduce a responder qué quiere decir entender el sentido de una expresión simbólica (Habermas, 1990: 108). Para responder a esta pregunta se analizan las tres teorías dominantes: la semántica intencional, para la que lo fundamental es lo que el hablante quiere decir en una situación con la expresión que emplea; la semántica formal, que parte de las condiciones bajo las que una oración es verdadera; y, La teoría del significado como uso, que recurre a los plexos de interacción donde hemos crecido, donde las expresiones lingüísticas cumplen funciones prácticas. La intuición en cada una de estas teorías la recoge la teoría de Bühler. Para él el lenguaje tiene tres funciones: da expresión a las intenciones del hablante, expone estados de cosas y permite entablar relaciones con un destinatario.

Para el intencionalismo el lenguaje tiene un carácter instrumental. El hablante usa los signos, y sus concatenaciones, como medio para participar al

⁹³ En la *Crítica de la Razón Pura* puede hallarse el intento de elaborar una arquitectónica de la razón capaz de dar cuenta de las operaciones de nuestra subjetividad (Kant, 2000).

oponente lo que cree o intenta. El efecto de hablante consiste en que el oyente se motive por la emisión de X a reconocer la intención del hablante a aceptar como razón, bien de que quiere decir algo o de hacer algo. En este sentido, dirá Habermas: "dos funciones del signo que Bühler había separado, a saber: la función de expresión y la función apelativa, se funden aquí consecuentemente en una y la misma operación: la de hacer que un oyente infiera la intención del hablante y se vea motivado por ella a concebir la correspondiente opinión o intención" (Habermas, 1990: 111). El problema que surge en esta versión, es que si el lenguaje toma su significado de las intenciones, entonces pierde la autonomía que le vendría de una estructura interna propia, pero además, en mi opinión, ello significaría otra vuelta a la filosofía del sujeto.

La semántica formal, tiene presente la forma gramatical de las expresiones lingüística, y le da al lenguaje un estatus independiente de las intenciones. El problema que surge en esta semántica es que enfatiza el objeto de la teoría del significado en las expresiones lingüísticas y no en las relaciones pragmáticas entre hablante y oyente que se infiere del proceso de comunicación. De modo que el empleo correcto o la correcta comprensión de una expresión no resulta de las intenciones ni de las convenciones acordadas por usuarios del lenguaje, sino de las propiedades formales y leyes de formación de las expresiones mismas (Habermas, 1990: 112). Para Habermas, fue Frege quien origina la idea de una conexión entre significado y validez, pero ésta es una intuición pragmática que Frege no adoptó.

En la teoría del significado como uso, Wittgenstein descubre el carácter de acción que tienen las emisiones lingüísticas. Para él, la función expositiva del lenguaje pierde su posición privilegiada en medio de la pluralidad de sus formas de uso. El lenguaje no sólo sirve para descripciones, sirve también para dar ordenes, hacer chistes, maldecir, saludar y pedir (Habermas, 1990: 114). Pero decir que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, es una fórmula que requiere interpretación. Pues una interpretación posible le acercaría a la semántica intencional. Aunque Wittgenstein entiende la práctica del juego de lenguaje no como resultante de acciones teleológicas aisladas de sujetos que se proponen fines, sino como una "forma común de acción humana". Para él, un

juego de lenguaje es el conjunto de emisiones lingüísticas y actividades no lingüísticas entretreídas. La teoría del significado como uso se basa en una intuición que sólo tras Wittgenstein ha sido reconocida en su alcance: los actos ejecutados en un lenguaje natural son siempre autorreferenciales, pues "dicen a la vez cómo ha de emplearse y cómo ha de entenderse lo dicho. Esta estructura reflexiva del lenguaje ordinario se torna palpable en la forma gramatical de los actos de habla. El componente ilocucionario fija en qué sentido se emplea el contenido proposicional y cómo qué clase de acción o acciones ha de entenderse la emisión" (Habermas, 1990: 116). Un acto de habla se define como un tipo de razones que ponemos en juego para convencer a un oyente que lo que decimos es válido, entonces, en este proceso en lo dicho va el modo de empleo de las emisiones. De esto surgen dos premisas importantes, la primera es que uno entiende una expresión cuando sabe como servirse de ella para entendernos con alguien sobre algo, esto es que entender el significado es saber que el fin es el acuerdo, la segunda consiste en que tales pretensiones de validez son las condiciones pragmáticas del entendimiento y comprensión del lenguaje.

Como puede verse el concepto de pretensión de validez es nuclear en la teoría de la acción comunicativa⁹⁴. De hecho Habermas expone su clasificación de las pretensiones de validez, partiendo de Bühler. En este sentido "Una interpretación del esquema funcional de Bühler en términos de teoría de la validez conduce, además, a la suposición de que H, con un acto de habla "Mp", se refiere *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, a algo en el mundo subjetivo y a algo en el mundo social común" (Habermas, 1990: 129). En el primer caso se hablará de una pretensión de verdad, en el segundo de una pretensión de veracidad y en el último de una pretensión de rectitud normativa. Además cada pretensión de validez puede apelar a un conjunto de razones que hablarían a favor de ella, por ello, "las razones interpretan las condiciones de validez y pertenecen, por tanto, ellas mismas, a las condiciones que hacen aceptable una

⁹⁴ La categoría de pretensión de validez, parte de la teoría pragmática del significado, donde entendemos una expresión en la medida en que sabemos usarla para entendernos con alguien sobre algo en el mundo. Pero el entendernos implica el ejercicio de ciertas pretensiones de validez para nuestras emisiones. Esta necesidad aparece cuando nos damos cuenta de la abrumadora variedad de formas simbólicas, que implica el pluralismo epistémico y de visiones del mundo, que tienen la necesidad de interacción (Habermas, 2003: 22).

emisión" (Habermas, 1990: 129). Entonces, como dirá Habermas, todo acto de habla está asociado con otros tantos actos de habla, que se convierten en razones.

Como puede verse hay un paso de la semántica a la pragmática, pues desde ésta, la validez de una oración ya no se plantea como la cuestión acerca de la relación entre lenguaje y mundo, disociada del proceso de comunicación. Tampoco la pretensión de validez con que el hablante se refiere a las condiciones de validez de su emisión se define sólo desde la perspectiva del hablante. Las pretensiones de validez buscan un reconocimiento intersubjetivo entre hablante y oyente y sólo se desempeñan con razones, discursivamente.

Pese a que estas teorías del significado tienen más amplitud, que la idea del lenguaje como modelo de asignación de nombres, no por ello dejan de tener sus limitaciones. Estas limitaciones pueden reducirse a que las tres teorías parten de un solo aspecto del proceso de entendimiento: recogen una sola intención de las que propone Bühler en la función del lenguaje.

Por esta razón Habermas parte de una teoría pragmática del significado, donde la cuestión básica de una teoría del significado, esto es entender el significado de una expresión lingüística, no puede aislarse de la pregunta de en qué contexto esa expresión puede ser aceptada como válida. Porque no se sabría que significa entender el significado de una palabra si no se supiera cómo servirse de ella para entenderse con alguien acerca de algo⁹⁵. Las mismas condiciones de comprensión lingüística permiten ver que los actos de habla que se forman con ellas se ordenan a un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo dicho. De modo que la orientación por la validez de las emisiones pertenece a la pragmática, no sólo del entendimiento, sino de la propia comprensión del lenguaje. Por esta razón, dirá Habermas, que "en el lenguaje, la dimensión del significado y la dimensión de la validez están internamente unidas la una con la otra" (Habermas,

⁹⁵ Llegar a esta concepción pragmática del significado, implicó someter a crítica otras concepciones del significado. Por ejemplo Frege, y la tradición analítica, se interesan por la función representativa del lenguaje y la estructuras proposicional de oraciones asertóricas simples y se centran en la relación entre la oración y el hecho. Heidegger, por otra parte, se centra en la función reveladora del mundo del lenguaje ordinario. Pero ambos enfoques "...incurren en una falacia abstractiva parecida: ignoran los aspectos pragmáticos del diálogo, que para Humboldt había sido el *locus* de la racionalidad comunicativa" (Habermas, 2003: 70). El aspecto pragmático es lo que Habermas enfatiza.

1990: 80). Que significado y validez aparezcan juntos forma parte de la definición pragmática de significado, puesto que el significado está relacionado con el contexto donde una expresión se acepta como válida. En tal contexto uno busca entender-se-con alguien-sobre algo.

Analizando la teoría del significado de Searle, Habermas detecta sus limitaciones, aun cuando su componente ilocucionario toma en cuenta la relación interpersonal y el carácter de acción del habla, en el sentido de que esta teoría se queda atrapada en el cognitivismo al estar dirigida al cumplimiento de condiciones de verdad proposicional. El problema es que cada función del lenguaje, en el sentido de Bühler, lleva su pretensión de validez. Es el giro pragmático el que exigirá reevaluar la fuerza ilocucionaria, "con ello el componente ilocucionario se convierte en sede de una racionalidad que se presenta como una conexión estructural entre condiciones de validez, las pretensiones de validez referidas a ellas y las razones para el desempeño discursivo de tales pretensiones" (Habermas, 1990: 84). En consecuencia, un acto de habla es entendido cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que tiene razón al pretender validez para su emisión. Lo que quiere decir es que "con una pretensión de validez un hablante apela a un potencial de razones que, llegado el caso, podría sacar a la palestra a favor de esa pretensión" (Habermas, 1990: 84). Las razones interpretan las condiciones de validez y pertenecen ellas mismas a las condiciones que hacen aceptable la emisión. De modo que sea que hablemos de la verdad proposicional, de la rectitud normativa, o de la veracidad, siempre tendremos un fondo de razones, que son las que justifican cada una de tales pretensiones de validez, pero al mismo tiempo hacen aceptables sus emisiones.

Desde esta perspectiva es que puede afirmarse que "el concepto de acción comunicativa desarrolla la intuición de que al lenguaje le es inmanente el telos del entendimiento. El entendimiento es un concepto de contenido normativo, y que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical. Un hablante se entiende con otro acerca de una cosa. Tal acuerdo sólo pueden alcanzarlo si aceptan las respectivas emisiones como ajustadas al asunto de que se trate" (Habermas, 1990: 79). Aquí puede verse que un acuerdo se soporta sobre la base de las

razones que se aportan para apoyar alguna pretensión de validez. Entonces no puede separarse el tema del significado del tema de la validez, esto desde una perspectiva pragmática del significado.

La pragmática del lenguaje lleva al análisis de los presupuestos universales que se han de cumplir para que los participantes en la interacción puedan entenderse sobre algo en el mundo. Por otra parte, estos presupuestos en la formación de consensos ofrece la peculiaridad de contener fuertes idealizaciones. Por ejemplo, parece inevitable, pero a menudo es contrafáctica, la suposición de que todos los participantes en el diálogo emplean con el mismo significado las mismas expresiones lingüísticas (Habermas, 1990: 58). Partiendo de lo antes expuesto, entramos en la teoría de la acción comunicativa, que como puede verse esta fuertemente articulada a una teoría pragmática del significado.

Desde la perspectiva de Habermas hay una estrecha relación entre acciones y actos de habla. Pero hay acciones que no son lingüísticas, y están dirigidas al logro de un fin, usando los medios apropiados. Mientras que las acciones lingüísticas están dirigidas a entenderse con alguien acerca de algo. Es solo desde la perspectiva del observador que puede explicarse porqué ambas acciones apelan a diferentes tipos de comprensión. De modo que si bien podemos observar una acción y describirla, lo que no se puede hacer es inferir la intención de la mera observación. Entonces, en las acciones no lingüísticas, no se puede conocer la intención con la que se hizo la acción, solo se puede hacer su descripción.

Otra cosa sucede con las acciones lingüísticas, ellas dan a conocer la intención. En este sentido, dirá Habermas que un oyente puede saber, por el contenido semántico de la emisión, cómo se emplea la oración emitida, esto es, qué tipo de acción se está ejecutando con ella. Ello, porque los actos de habla tienen una estructura autorreferencial, pues se interpretan a sí mismos. Por ello "el componente ilocucionario fija, a modo de un comentario pragmático, el sentido en que se está empleando lo que se dice. La idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo tiene un reverso: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace" (Habermas, 1990: 69). Pero esto exige abandonar la perspectiva del observador por la del participante. Pero la actitud del participante tiene exigencias,

como hablar la misma lengua, y entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje, lo que permite aprovechar la reflexividad del lenguaje natural.

Cabe entonces concebir a la acción lingüística como el lugar donde las metas ilocucionarias⁹⁶ no pueden definirse con independencia del medio lingüístico empleado para entenderse. El lenguaje natural y el fin de entenderse se interpretan mutuamente. Me parece que esta es la tesis central de la Teoría de la Acción Comunicativa⁹⁷: todo lenguaje tiene como meta el entenderse. Pero lo interesante es que esta meta no es causal, pues depende del asentimiento racionalmente motivado del oyente. Éste reconoce una pretensión de validez susceptible de crítica. La reconoce y la acepta, por ello el fin ilocucionario solo se alcanza de modo cooperativo. Por esta razón tanto el que habla como el que oye adoptan una actitud realizativa, que implica salir a un encuentro mutuo siendo miembros de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje (Habermas, 1990: 70). En consecuencia cada vez que nos hallamos ante una acción lingüística, en ella desplegamos metas ilocucionarias y en cada una de ellas hay en juego pretensiones de validez, todo lo cual se articula en el objetivo de entendernos.

Distinguir entre acciones lingüísticas⁹⁸ y no-lingüísticas, donde el objetivo de la primera es el entendimiento mientras que el de la segunda el dominio estratégico, lleva a distinguir entre dos condiciones de racionalidad. En este sentido "la racionalidad tiene menos que ver con la posesión de saber que con el modo como lo emplean sujetos capaces de lenguaje y acción" (Habermas, 1990:

⁹⁶Un acto ilocucionario es una emisión de palabras dentro de oraciones, en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones (Searle, 1990: 33)

⁹⁷ Aunque también es central el concepto de mundo de la vida, que se hace presente como un todo cuando nos situamos a espaldas del actor y entendemos la acción comunicativa como elemento de un proceso circular, donde el agente no es iniciador sino que forma parte de una tradición y de procesos de socialización y aprendizaje. En este sentido, "tras este primer paso objetivante la red de acciones comunicativas constituye el medio a través del cual se reproduce el mundo de la vida" (Habermas, 1990: 98).

⁹⁸ El acto de habla sitúa a las expresiones lingüísticas en tres relaciones con el mundo: hablante, oyente y el mundo de estados de cosas. Los actos de habla coordinan la acción, pero también exponen y expresan. La coordinación de la acción sirve para la integración social de un mundo de la vida que se comparte intersubjetivamente. Esto supone un cambio de perspectiva metodológica que permita la pregunta por la aportación que la acción comunicativa hace a la reproducción de un mundo de la vida (Habermas, 1990: 98).

71). Pues aunque en los dos casos se incorpora un saber proposicional, es el tipo de uso de ese saber el que decide el sentido de la racionalidad por la que se mide el buen o mal suceso de la acción. Ello lleva a una racionalidad comunicativa y otra con arreglo a fines.

Veamos en primer lugar la racionalidad comunicativa. Si se parte del empleo comunicativo de saber proposicional en actos de habla, se llega a una racionalidad del entendimiento, que se aclara en la teoría del significado recurriendo a la condiciones de aceptabilidad de los actos de habla (Habermas, 1990: 71). Esto es, en una teoría pragmática del significado, donde éste no se desliga del tema de la validez, se ponen en juego esta racionalidad del entendimiento. En consecuencia, la racionalidad de los procesos de entendimiento se miden por las condiciones de validez de los actos de habla, esto es por las pretensiones de validez que se entablan con los actos de habla y por las razones con las que se desempeñan discursivamente tales pretensiones. Donde un proceso de entendimiento es racional en la medida en que hay en juego pretensiones de validez y razones para desempeñar en el discurso a esas pretensiones.

Habermas entiende, en consecuencia que la unidad autónoma más pequeña del entendimiento lingüístico se compone de: (a) acción elemental del habla con que se entabla a favor de la emisión una pretensión de validez susceptible de crítica, (b) toma de postura de afirmación o negación, que decide si se acepta la oferta que es el acto de habla. Por estas razones, la acción comunicativa al depender de un uso del lenguaje orientado al entendimiento, debe satisfacer condiciones estrictas, como: (1) Los actores tratan de sintonizar cooperativamente sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre interpretaciones comunes de la situación; (2) están dispuestos a alcanzar esos fines indirectos, como la definición de la situación y el acuerdo en los fines *a través de procesos de entendimiento*, sostenido en el papel de hablante y oyente, por la vía de una persecución sin reserva de fines ilocucionarios; (3) por su propia estructura el funcionamiento del entendimiento lingüístico consiste en que los participantes se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus actos de habla; (4) los actos de habla entablan

pretensiones de validez susceptible de crítica; (5) un acto de habla tiene la capacidad de establecer vínculos porque en caso necesario podrá desempeñar tal pretensión con razones; (6) la acción comunicativa se distingue por una racionalidad, que se manifiesta en las condiciones a que está sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado (Habermas, 1990: 74). Como puede verse son varias las condiciones que se deben satisfacer en un uso comunicativo del lenguaje, que por ello está dirigido al entendimiento. Estas condiciones, al especificarse en la petición de su cumplimiento como ideal regulativo, mantienen cierta tensión interna, que genera problemas de fondo a la teoría de Habermas, tales como: ¿cómo se sabe que la interpretación lograda es común a la situación?, ¿cómo saber cuando logramos un acuerdo?, ¿en qué situaciones cabe preguntar y desempeñar pretensiones de validez?, ¿cómo saber que hemos logrado un acuerdo comunicativo? Ciertamente Habermas ya ha expuesto el carácter autorreferencial del lenguaje. Pero aún con esta tesis, los problemas enunciados permanecen. Porque son problemas que tienen que ver no sólo con razones, sino con sopesar razones, con deliberar acerca de tales razones. Y estos procesos son claramente phrónicos, al menos como hemos venido especificando la phronesis en este trabajo.

En segundo lugar veremos la acción estratégica⁹⁹. Esta está relacionada con la racionalidad con arreglo a fines, y remite a las condiciones que han de cumplir las intervenciones causalmente eficaces en el mundo objetivo. En esta racionalidad se trata de influir sobre los otros, por medio de un ejercicio de influencias mutuas, donde los actos ilocucionarios están orientados al éxito. Pero, el uso estratégico del lenguaje vive parasitariamente de su uso normal, pues solo funciona si a lo menos una de las partes supone falsamente que el lenguaje se emplea para entenderse (Habermas, 1990: 75). En la acción estratégica no funciona la capacidad del lenguaje para crear vínculos, porque se hace un simple medio para transmitir información. En consecuencia las pretensiones de validez se vacían de contenido, y el entendimiento queda en suspenso, no así el dominio de

⁹⁹ Me parece que Habermas retoma el componente perlocucionario de Austin para usarlo como modelo de la acción estratégica (Habermas, 1989b: 385), mientras que el componente ilocucionario lo usa como modelo de su teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1989b: 387). Pero si es

uno sobre el otro, por ello se habla aquí de efectos externos al lenguaje como los que hacen posible la coordinación de la acción. Sin embargo ambos actos de habla son posibles en el mundo de la vida¹⁰⁰. Ello lleva a trazar la relación entre la Teoría de la Acción Comunicativa y el mundo de la vida.

III. Partiendo de un desmenuzamiento de las propuestas que emanan del trabajo de Durkheim y de su debate con Spencer, y de la propuesta de Mead, Habermas intenta conformar un concepto de sociedad que permita visualizar, a la vez, como una integración social -es decir, un sistema de acción producto de un consenso asegurado normativa o comunicativamente - y como una integración sistémica - o sea, como una regulación no normativa de decisiones particulares que se sitúa más allá de la conciencia de los actores -.

Así pues, en un intento por hallar la relación e integrar las dos estrategias conceptuales que proponen la teoría de la acción y la teoría de sistemas, distingue la ubicación y caracterización de los individuos bien como sujetos agentes que pertenecen a la sociedad y participan en ella, entendiendo entonces como *un mundo de la vida de un grupo social* o, tal vez contraria pero si complementariamente, desde la óptica de un no implicado la sociedad es visualizada como un *sistema de acciones*.

Habermas explicita lo anterior cuando muestra sus intentos por "construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo este mundo de la vida, en tanto que horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven 'ya siempre', queda delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad, y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio" (Habermas, 1987b: 169). Previo a discutir los enfoques que Habermas ofrece y a los que enfrenta su propia construcción, intento dar respuesta a una pregunta que se impone: ¿qué es el mundo de la vida?. Empleo para ello la esquematización que desde la teoría de la acción comunicativa presenta el mismo Habermas. El mundo de la vida se define

cierto lo que Austin sostiene, acerca de que todo acto de habla produce efectos, entonces resulta endeble la base de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

¹⁰⁰ Para Habermas, el mundo de la vida debe introducirse como un concepto complementario del de acción comunicativa. Pero, el uso sociológico del concepto de mundo de la vida exige un cambio metodológico desde la actitud realizativa de la segunda persona a la actitud teórica de la tercera persona (Habermas, 1990: 91).

como el contexto preconocido, esto es, intuitivo, de la situación en la que hablante y oyente interactúan para interpretar una situación y obtener un acuerdo, o para - después de haber logrado lo anterior, que es fácticamente una condición necesaria- realizar un fin o ejecutar un plan de acción.

Al introducir las categorías de hablante y oyente, se abandonan las limitaciones impuestas por la perspectiva de un 'actor solitario' (Schutz y Luckman) y se ingresa a la situación de una explicación lingüística; así como al no considerar al 'sujeto viviente' (Husserl) como referente último se accede al ámbito de lo social. Cabe antes aclarar términos¹⁰¹ como: una "situación representa un fragmento del mundo de la vida delimitado en vista de un *tema*"; un *tema*, por su parte, "surge en relación con los intereses y fines de acción de (por lo menos) un implicado"; "circunscribe el ámbito de *relevancia* de los componentes de la situación susceptibles de tematización y es acentuado por los *planes*; un *plan* es ideado por uno de los participantes; en la situación cada uno de ellos tiene un *status*; así como hay un cierto *marco normativo* relacionado con él (Habermas, 1987b: 172). Desde estos conceptos¹⁰² puede verse que el mundo de la vida proporciona y facilita los recursos para los procesos de interpretación al estar constituido por un acervo de evidencias culturales del que los sujetos toman modelos de interpretación en sus procesos de entendimiento. A pesar de lo anterior, sus límites no son fijos; constituyen un horizonte que se desplaza, que si bien limita, no se agota. Pues, considerando que la definición de la situación que se da implícita por un hablante o se confirma o se modifica, cada nueva emisión viene a conformar una prueba que se traduce como un proceso incesante de definiciones y redefiniciones. En otras palabras, en cada proceso comunicativo los

¹⁰¹ Pero, terminología como trasfondo, primer plano, etc., tiene sentido mientras nos mantengamos en la perspectiva de un hablante, que trata de entenderse con otro sobre algo en el mundo, y que apoya en esa masa de saber intersubjetivamente compartido, saber atemático, la plausibilidad de la oferta de su acto de habla (Habermas, 1990: 97).

¹⁰² Estos conceptos están relacionados con las pretensiones de validez. Porque, la carga de hacer plausibles las pretensiones de validez, la asume un saber que no tematizamos, un saber de primer plano relativamente superficial, donde los participantes se apoyan en forma de presupuestos pragmáticos y semánticos. Se trata de un saber: (a) que constituye un horizonte referido a una situación, (b) constituye un saber contextual dependiente de los temas que se suscitan en cada caso (Habermas, 1990: 92).

actores determinan los límites y alcances entre el mundo objetivo, el subjetivo y el social.

En el mundo de la vida una situación es tan sólo una parte, un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción conforman e integran "en cada caso dentro de los plexos o urdimbres de relaciones que constituyen el mundo de la vida, y esos plexos están dispuestos concéntricamente y se tornan cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio-temporal y la distancia social" (Habermas, 1987b: 174). Y el cambio de este fragmento relevante para la situación provoca una necesidad de entendimiento en relación con las posibilidades actualizadas de acción. En el mismo sentido, en el mundo de la vida, las manifestaciones comunicativas se encuadran, simultáneamente, en diversas relaciones con el mundo. Es decir, que si bien los agentes relativizan su manifestación, a sus relaciones subyacen los *tres mundos* en los que discurre su interacción. De este modo, los participantes (pre)suponen que las definiciones de la situación que en cada caso constituyen el trasfondo de una emisión concreta rigen intersubjetivamente. Como ya se ha sugerido, la problematización del mundo de la vida se da cuando ésta pasa a formar parte de la situación; sólo cuando un elemento se torna relevante para una situación pueden, las autotevidencias anexas, convertirse en una "forma de un saber sobre el que existe consenso" pero que, al mismo tiempo, "es susceptible de problematización" (Habermas, 1987b: 176). En la pretensión de superar el marco conceptual que ofrecen la Fenomenología y la Psicología de la Percepción (su punto de origen casi es solipcista), Habermas nos presenta al *mundo de la vida* como un "acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente". Con ello, "los plexos de emisiones derivan de las relaciones gramaticalmente reguladas que se dan entre los elementos" de ese "acervo lingüísticamente organizado" (Habermas, 1987b: 177), donde se parte de una interacción tanto temporal como espacial mediata: cultura e historia, e inmediata: acción comunicativa y teleológica, entre 'egos' y 'alter(s)'. Aún cuando el *mundo de la vida* provee de *convicciones de fondo apromáticas*, al llegar a tematizar la conexión entre los tres mundos, no por ello se ubican en un punto neutral, antes

bien, acceden a un ámbito ya interpretado de lo culturalmente autoevidente¹⁰³. Por ello, al emplear el acervo de una tradición cultural, también se la está prosiguiendo.

Pero el concepto de *mundo de la vida* enfrenta, según la óptica desde donde se mire, limitantes y desviaciones que lo tornan infértil para salvar la totalidad de lo social o llevan a concebir ciertas ficciones. De este modo, en primer lugar, tenemos el escollo que representa un concepto de *mundo de la vida* planteado en términos de teoría de la acción comunicativa, a partir de la perspectiva del participante. Ya que el *mundo de la vida* aparece como el contexto, generador de horizontes de los procesos de entendimiento el que, al delimitar el ámbito de relevancia de la situación dada en cada caso, se sustrae él mismo a la tematización dentro de esa situación. En otras palabras, si bien pueden entablar relación con algo en el mundo (objetivo, subjetivo o social), no pueden entablar relación "con algo en el mundo de la vida", esta es una deuda con Wittgenstein, que esta presente en 'Sobre la Certeza', pues los hablantes se mueven siempre dentro de sus límites, ya que sus estructuras fijan las formas de intersubjetividad del entendimiento posible.

Otra limitante viene hasta nosotros, si nos asimos a la tradición fenomenológica de Husserl y Schutz. Esta propone la *reproducción del mundo de la vida* como una *prosecución y renovación de la tradición*, que por lo mismo oscila entre la reiteración de la tradición y la ruptura entre ellas. Por su parte, la tradición que nace con Durkheim y se explicita con Parsons, considera el *mundo*

¹⁰³ Esto tiene relación con lo que Habermas llama 'saber de fondo'. Como todo saber atemático, el saber de fondo nos es presente de forma implícita y prerreflexiva. Lo caracteriza el modo de una certeza directa. Ésta presta a ese saber, a partir del cual, sin distanciarnos, vivimos, hacemos experiencia, actuamos y hablamos, un carácter paradójico. Pero el saber de fondo tiene fuerza totalizadora. El mundo de la vida es una totalidad con un centro, cuyos límites no son trascendibles sino que retroceden. Así que el saber-horizonte y el saber-contextual toman su carácter configurador de mundo de ese trasfondo donde están enraizados. Donde, "Las certezas absolutas permanecen incommovibles hasta que un shock las derrumba; pues en sentido estricto de falibilidad, no representan saber alguno" (Habermas, 1990: 95). Otra característica que tiene que ver con la inmediatez y totalización es el holismo del saber de fondo, que lo hace impenetrable a pesar de su transparencia: el mundo de la vida como "espesura". Aquí están fundidos los componentes que sólo en las experiencias problematizadoras se escinden en categorías de saber. Pero es desde la atalaya del saber temático desde donde se vuelve al mundo de la vida. Pero aquí surge una paradoja, que se funda en que en el trasfondo que es el mundo de la vida se integran saber del mundo y saber del lenguaje. "...es la fuerza problematizadora de las experiencias críticas la que separa en el mundo de la vida entre trasfondo y primer plano" (Habermas, 1990: 97).

de la vida como la integración social, en la que el *status* es fijado por las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Respecto a Mead y la corriente que en él halla origen, al atribuir a la acción comunicativa el sentido de rol descarta el papel de la cultura y la sociedad, pues los minimiza a meros procesos de formación.

Entonces, encontramos, que las propuestas anteriores no atinan a recuperar en su conjunto la totalidad social, pues en ellas pierden -sociedad, cultura y personalidad- su papel, y se ven reducidos cada uno y por su parte, a complementos funcionales. Por otro lado están las concepciones que disuelven la sociedad en el *mundo de la vida* y las que consisten en reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial. Según Habermas, de ésta última concepción se siguen tres ficciones: en la primera, los actores, como miembros de un mundo sociocultural de la vida, cumplen en principio las presuposiciones de participantes en la comunicación capaces de dar razón de sus actos, y, por tanto, con independencia de la cultura. En la segunda, el concepto de *mundo de la vida* sugiere además la independencia de la cultura respecto de coacciones externas. Desde el punto de vista de los sujetos que actúan comunicativamente, tras el simbolismo cultural no pueden ocultarse ninguna autoridad falsa. En la tercera, se refiere a la transparencia de la comunicación, pues mientras mantengan una actitud realizativa, los agentes comunicativos no pueden contar con distorsiones sistemáticas de la comunicación, y/o, con resistencias immanentes a la propia estructura del lenguaje, que restrinjan, sin que ellos lo adviertan, el espacio abierto a la comunicación.

Para salvar la productividad teórica del *mundo de la vida*¹⁰⁴. Habermas propone introducir el concepto *cotidianeidad* apoyándose en las investigaciones

¹⁰⁴ Los mismo componentes del mundo de la vida revelan ya este concepto. De modo que, "lo que de los recursos del trasfondo que es el mundo de la vida penetra en la acción comunicativa, pasa por las esclusas de la tematización y hace posible el dominio de situaciones, constituye el *stock* de un saber acreditado en la práctica comunicativa". Por la vía de los procesos de interpretación, el *stock* se consolida en forma de patrones de interpretación que pueden transmitirse, por la vía de socialización se hacen actitudes, competencias, formas de percepción e identidades. "Los componentes del mundo de la vida resultan de, a la vez que mantienen, la continuidad que cobra el saber válido, la estabilización que experimentan las solidaridades grupales y la formación y educación de actores capaces de responder de sus actos" (Habermas, 1990: 99).

de Danto. En él, como práctica cotidiana, los participantes no sólo salen a su mutuo encuentro en esa misma actitud, sino que "también hacen exposiciones narrativa de lo que acaece en el contexto de su mundo de la vida" (Habermas, 1987b: 193). Con el concepto *cotidiano de mundo de la vida* marca límites entre los sucesos narrables y los hechos históricos que integran al mundo objetivo. Esta misma comunicación, así como cubre las necesidades triviales de entendimiento, también cumple "una función para la autocomprensión de personas que han de objetivar su pertenencia al mundo de la vida de que son miembros en su rol actual de participantes en la comunicación. Esto se debe a que sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad social si se dan cuenta de que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente expuesta de los colectivos. Los colectivos sólo mantienen su identidad en la medida en que las representaciones que de su mundo de la vida se hacen sus miembros se solapan suficientemente, condensándose en convicciones de fondo de carácter apromblemático" (Habermas, 1987b: 194). Y es que la narración tiene una significación profunda, pues por el sólo hecho de hacerlo, esto es, "en virtud de la propia forma de narrar, elegimos una perspectiva que nos fuerza 'gramaticalmente' a poner a la base de la descripción, como sistema 'cognitivo de referencia', un concepto cotidiano del mundo de la vida" (Habermas, 1987b: 194). De tal suerte, las acciones comunicativas involucran tanto a la sociedad como a la cultura y la personalidad, y se constituyen en saber cultural que queda expuesto a su confrontación con el mundo, interacción social y socialización.

La reproducción cultural del mundo de la vida conecta semánticamente las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, así, asegura la continuidad de la tradición, la coherencia del saber a la práctica comunicativa cotidiana. Su parámetro de racionalidad es el saber aceptado como válido. La integración social del mundo de la vida se encarga que las situaciones nuevas que se presentan en la dimensión del espacio social queden conectadas con los

estados del mundo ya existentes. Coordina las acciones a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana.

La coordinación de las acciones y la estabilización de las identidades de grupo tienen aquí su medida en la solidaridad de sus miembros, lo que se patentiza en las perturbaciones de integración social, que a su vez se traducen en anomia y en los correspondientes conflictos que de ella se derivan. La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo ya existentes. Asegura la adquisición de capacidades generalizadas de acción y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectivas. Las capacidades interactivas y los estilos personales de vida tienen su medida en la capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones. Se patentiza en psicopatologías y formas de alienación. Ahora bien, al cuestionamiento de qué aportan los procesos de reproducción al mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida, Habermas responde de varias formas: en la primera, la reproducción cultural aporta el suficiente saber válido para que puedan quedar cubiertas las necesidades de entendimiento existentes en el mundo de la vida. Aporta *legitimaciones* para las instituciones y *patrones de comportamiento eficaces* en el proceso de formación individual que sirvan de sostén a la adquisición de competencias generalizadas de acción; en la segunda el proceso de integración permite cubrir las necesidades de coordinación existentes en un mundo de la vida. Así como *pertenencias legítimamente reguladas de los individuos a los grupos* y vinculaciones de carácter moral u obligaciones; en la tercera, si los sistemas de la personalidad han desarrollado una identidad tan sólida que permite dominar con pleno sentido de la realidad las situaciones que surgen en su mundo de la vida, su contribución al mantenimiento de los otros dos elementos consiste en dar las bases para las *interpretaciones que los individuos producen* y las *motivaciones para actuar de conformidad con las normas*; en la cuarta, las perturbaciones que se producen en cada una de ellas vienen patentizándose por fenómenos aparejados: cultura-pérdida de sentido, sociedad-anomia, personalidad-

psicopatología, además, cada uno de estos procesos de reproducción hace su contribución al mantenimiento de todos los componentes de la vida; en la quinta, con respecto a las tres ficciones señaladas antes, éstas sólo resultan restrictivas mientras supongamos que la integración de una sociedad se efectúa sólo bajo las premisas de la acción orientada al entendimiento. Esto se supera a la luz de que sus acciones no sólo quedan "coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales que no son pretendidos y que la mayoría de las veces tampoco son perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana"

Finalmente, engarzaremos la racionalidad, la situación ideal de habla y el enfoque teórico del mundo de la vida. Siguiendo a Durkheim y Mead, Habermas presenta tres caracterizaciones del proceso de racionalización y su relación con el mundo de la vida: la primera se manifiesta por un creciente desacoplamiento entre el sistema institucional y las imágenes del mundo, cuando hablamos de cultura y sociedad; en la ampliación del espacio de contingencia en el establecimiento de relaciones interpersonales, si se trata de la personalidad y la sociedad; y, en el ámbito de la cultura y la personalidad, en que la renovación de tradiciones es cada vez en mayor grado de la disponibilidad a la crítica y a la capacidad innovadora de los individuos¹⁰⁵; la segunda se manifiesta en la cultura, los núcleos de tradición que garantizan la identidad se separan de los contenidos concretos con que todavía están entretejidos en las imágenes míticas del mundo, en lo social, cristalizan principios universales, dejando atrás los contextos particulares a que todavía están adheridos en las sociedades primitivas, respecto a la personalidad, las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se liberan crecientemente de los contenidos de saber cultural con que en un principio estaban integrados en el pensamiento concreto; en la tercera, que se manifiesta en formas de generación discursiva de la voluntad política; a partir del siglo XVIII, con la pedagogización de la educación; y, en el ámbito de la personalidad, una refracción reflexiva de la reproducción simbólica de la vida.

¹⁰⁵ Para Habermas, cultura es el acervo de saber de donde se proveen de interpretaciones los participantes en la comunicación al entenderse entre sí sobre algo en el mundo. Sociedad, son órdenes legítimos por los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a

En suma, dirá Habermas, apuntamos tan sólo la posibilidad de un mundo de la vida racionalizado, no exento de conflictos, expuesto a resistir las pruebas que conlleva todo discurso, donde los adultos diferenciarían entre acciones orientadas al entendimiento o al éxito, y entre actitudes empíricamente motivadas o posiciones de afirmación o negación con un basamento motivacional racional. Notemos que, a pesar de que Habermas lo plantea como posibilidad, es menester recuperar el carácter normativo de esta propuesta, de no querer caer en la utopía. Aunque ya expusimos esto antes, haremos una nueva y breve referencia a ello, citando textualmente la propuesta heurística de Habermas: entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de la vida. La evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control de una sociedad, mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es una estructura simbólica¹⁰⁶.

El mundo de la vida es el horizonte en donde los agentes comunicativos se mueven siempre, es el contexto preconocido de una situación, donde hablante y oyente interactúan al obtener un acuerdo. Ciertamente, en el mundo de la vida los actores se mueven en su mundo. Pero este moverse, no es algo que ocurra por estar en ese mundo. Habermas traza distinciones conceptuales que le permiten justificar este 'moverse en su mundo', sin embargo creo que hace falta el elemento que antes hemos expuesto para salvar los problemas de su Teoría. Tampoco aquí se reconoce la necesidad de la phronesis. Pero si también aquí está la necesidad del acuerdo, entonces está la necesidad de deliberar sobre éste, y eso implica phronesis.

grupos sociales. Personalidad, son los motivos y competencias que capacitan a un sujeto para hablar y actuar y para asegurar su identidad (Habermas, 1990: 99).

¹⁰⁶ Si la sociedad es un mundo de la vida simbólicamente estructurado, entonces la sociedad sólo se forma y reproduce a través de la acción comunicativa, de ahí no se sigue que no puedan presentarse interacciones estratégicas. Pero aquí son secundarias (Habermas, 1990: 100). Pero entonces, la idea de un orden social establecido por consensos, deja de ser algo trivial. Pero esta idea se toma clara al recordar que todo acuerdo alcanzado de modo comunicativo depende de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

IV. Desde la perspectiva de Habermas¹⁰⁷, el concepto de razón práctica como capacidad subjetiva es una acuñación moderna (Habermas, 1998: 63). De hecho al relacionar Habermas a esta razón con lo que él llama la filosofía del sujeto, puede sostener que ésta tenía como objetivo tanto la felicidad individual como la autonomía moral del sujeto. En consecuencia se puede afirmar que la filosofía práctica en la edad moderna parte de que los individuos siguen perteneciendo a la sociedad del mismo modo en que a un colectivo pertenecen sus miembros, aún cuando sean los individuos quienes constituyan a la sociedad (Habermas, 1998: 63). Sobre esta base se articulan los proyectos de filosofía política de Hobbes y Locke, aunque cada uno de ellos tiene un punto de partida diferente. Sin embargo, para Habermas, en las sociedades modernas, las figuras de un ser centrado en el estado y una sociedad compuesta de individuos, ya no pueden aplicarse sin más a una sociedad compleja.

Actualmente la regulación de la sociedad no se centra en la relación entre estado y sociedad, sino en los mecanismos del mercado internacional, ello desdibuja a una sociedad que termina por someterse a la lógica del mercado. De lo anterior Habermas concluye que, de la autoafirmación de los individuos que Hobbes entendiera en términos naturalistas sale una consecuente línea de eliminación de la razón práctica que lleva en Luhmann a la creación de sistemas regulados autorreferencialmente, "(...)ni los esfuerzos de rehabilitación, parecen poder devolver al concepto de razón práctica la fuerza explicativa que ese concepto tuvo antaño en el contexto de la ética y la política, del derecho natural racional y la teoría moral, de la filosofía de la historia y la teoría de la sociedad" (Habermas, 1998: 64). Me parece que la anterior es una conclusión que puede aplicarse al concepto de razón práctica en Kant, en ello estamos de acuerdo, sin embargo podrían mostrarse intersticios en los cuales operaría la phronesis, y sin renegar de

¹⁰⁷ Esta parte se desarrolla partiendo del cap. 1 de "El derecho como categoría de la mediación social entre facticidad y validez" del libro *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, de Habermas. Donde se aborda la discusión del papel de la razón práctica propia de la filosofía de la conciencia y se sugiere ir más allá de ella, hasta la razón comunicativa.

la teoría de la acción comunicativa¹⁰⁸. Esta es una reformulación de la razón práctica de Kant, sólo que ahora se usa el medio del lenguaje.

Partiendo de lo anterior Habermas termina por hacer dos afirmaciones que implican el rechazo a la razón práctica, en el sentido trascendental de Kant. Por una parte, de los procesos históricos la filosofía de la historia no puede extraer más razón que la que antes ha introducido en ellos con ayuda de conceptos teleológicos. Tampoco de la historia actual el hombre puede extraer imperativos de orientación normativa para un modo de vida racional. Por otra parte los contenidos de una razón práctica no pueden fundamentarse ya ni en la teleología de la historia, ni en la constitución natural del hombre, ni en las tradiciones (Habermas, 1998: 64). De aquí Habermas puede concluir que lo que queda de atractivo es la negación de esta razón, y, en consecuencia "(...) en *Teoría de la Acción Comunicativa* emprendí un camino distinto: el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa" (Habermas, 1998: 65). Lo que sigue son los argumentos que justifican el rechazo a la razón práctica¹⁰⁹.

Para Habermas hay una especie de cortocircuito entre la razón práctica y la práctica social, ello ha llevado a ver sometida a ésta a planteamientos normativos, incluso articulados en términos de filosofía de la historia. Diferente, dice Habermas, es el lugar que ocupa, en la articulación de la teoría, un concepto de razón situado en el medio del lenguaje, "(...) y descargado de la vinculación exclusiva a la moral"¹¹⁰ (Habermas, 1998: 65), esta razón serviría a fines

¹⁰⁸ En cierto sentido esta es la tesis que desarrolla Touraine en *¿Podemos vivir juntos?*. (Touraine, 1999). Para Touraine la lógica de la aldea global ha terminado con el ejercicio de la libertad de los individuos, por lo que se hace necesario volver a recuperar la idea de Sujeto, como la única posibilidad de superar la lógica mencionada, ello implica un Sujeto deliberativo.

¹⁰⁹ Sin embargo "el lenguaje ofrecía una importante experiencia en la búsqueda de la phronesis, porque el "bien" servía, hasta cierto punto, como elemento que, al articularse en un discurso coherente, transcendía el sistema "teórico" que, en otros contextos, organizaba la palabra "verdad" (Lledó, 1995: 50). Es este justamente el movimiento que hace Habermas, llenar de lenguaje o pasar al lenguaje, lo que es el imperativo categórico Kantiano. Entonces Habermas rechaza la razón práctica articulada en este imperativo. Sin embargo a su teoría de la acción comunicativa, parece faltarle el componente de la phronesis.

¹¹⁰ Luego la phronesis también puede desligarse de su contenido moral. De este modo Pereda sostiene que es necesario trazar una distinción entre (a) un concepto Aristotélico de Phronesis como concepto específicamente moral, como concepto que atañe ante todo a la vida buena, y, (b) un concepto Aristotélico de Phronesis en tanto concepto no necesariamente moral, en donde la prudencia o la sabiduría práctica o el ingenio no se aplique al "todo" de una vida humana, sino al "todo" de cierto saber o actividad (Pereda, 1994c: 6). Algo que Pereda parece dejar en suspenso,

descriptivos para lograr una especie de reconstrucción tanto de estructuras de la conciencia como de competencias de la especie que podrían conectarse con consideraciones funcionalistas y explicaciones empíricas¹¹¹.

Una de las primeras distinciones entre la razón comunicativa y la razón práctica es que aquella ya no queda vinculada al actor particular o a un macro sujeto social, pues la razón comunicativa solo es posible en el medio lingüístico donde se estructuran formas de vida¹¹². De este modo, en Habermas la razón comunicativa se manifiesta como una trama descentrada de condiciones trascendentalmente posibilitantes, transformadora de estructuras, que impregnan la interacción, "(...) pero no es una facultad subjetiva que dicte a los actores que es lo que *deben* hacer " (Habermas, 1998: 66), sin embargo hay un aspecto normativo que la razón comunicativa no abandona del todo, pues quien actúa comunicativamente *debe* asumir presupuestos pragmáticos contrafacticos, que presuponen las pretensiones de validez del habla¹¹³. Para la comunicación cotidiana es exigirle demasiado que cumpla con sus presuposiciones idealizadas, sin embargo gracias a estas, dirá Habermas, pueden producirse procesos de aprendizaje. En suma "La razón comunicativa posibilita, pues, una orientación por pretensiones de validez, pero no da ninguna orientación de contenido determinado para la solución de tareas prácticas, no es ni informativa ni tampoco

pero que retomará y tácitamente aceptará en páginas posteriores, todo lo cual me parece importante recuperar.

¹¹¹ Me parece que hay mucho de justicia en quienes critican el ansia de cientificidad en el análisis de la racionalidad de la acción humana, en este sentido vale la siguiente afirmación: "yo tengo la turbia sospecha de que aquellos que sienten que *deben* buscar más de lo que todo esto ofrece desean una teoría científica de la racionalidad, no tanto por una pasión de la ciencia, sino porque esperan y desean, por alguna alquimia conceptual, convertir semejante teoría en una disciplina regulativa o normativa, o en un sistema de regla por el cual ahorrarse algunos de los problemas de pensar y de los tormentos de sentir y comprender que en realidad son parte de la deliberación razonada" (Wiggins, 1986: 283).

¹¹² Y sin embargo me parece que la razón comunicativa sigue vinculada a un actor particular, en la medida en que "el bien, dentro del lenguaje, no significa otra cosa que la posibilidad de una definición común que sirve para "racionalizar", o sea, para comunicar e intersubjetivizar determinadas reflexiones" (Lledó, 1995: 54).

¹¹³ Estas pretensiones de validez implican el uso del discurso teórico, éste se fundamenta en una serie de pasos que permiten lograr una progresiva autorreflexión del sujeto cognoscente. De nuevo nos hallamos ante el aspecto procedimental. Sin embargo esta serie de pasos, me parece, están vertebrados por el juicio deliberativo del sujeto. Aquí incursiona, otra vez, la phronesis. Aunque Habermas sólo enfatiza el aspecto procedimental, en este sentido una tesis de formalismo en su teoría, sigue teniendo validez.

directamente práctica" (Habermas, 1998: 66), y sin embargo se extiende más allá de lo práctico moral, hasta el mismo ámbito de la verdad¹¹⁴.

Según Habermas, la razón comunicativa se refiere a manifestaciones susceptibles de crítica, accesibles al argumento, y queda detrás de la razón práctica a la que se suponga por meta la motivación y la dirección de la voluntad¹¹⁵. Pues lo normativo como orientación vinculante de la acción no coincide con la racionalidad de la acción orientada al entendimiento. Por otra parte plantear una teoría de la sociedad en términos reconstructivos desde la perspectiva de la razón comunicativa, implica que la razón práctica cobre un significado distinto, ya no sirve para introducir una teoría normativa del derecho y la moral, más bien ofrece un hilo conductor para reconstruir los discursos formadores de opinión. Pese a lo anterior la teoría de la acción comunicativa mantiene cierta conexión con la razón práctica, manteniendo una relación interna aunque mediatizada entre razón y sociedad, esto es entre las restricciones y coerciones con que se reproduce la vida social y la idea de una vida autoconciente¹¹⁶.

Pasar de la razón práctica a la razón comunicativa no implica dejar de lado los planteamientos y soluciones de la filosofía práctica, dados desde Aristóteles hasta Hegel, pues el abandonar premisas metafísicas por un pensamiento posmetafísico no implica ser indiferentes frente a cuestiones del mundo de la vida. Sin embargo, para Habermas, la razón práctica toma sus cuestiones básicas, como ¿qué debo hacer?, directamente de la vida cotidiana sin mediación sociológica alguna y sin pasarla por la objetivación sociológica¹¹⁷, en este sentido

¹¹⁴ Desde luego la phronesis sí es práctica, pero tampoco da orientación de contenido para la realización de tareas, lo que sí hace es deliberar para hacer la acción más racional, en este sentido no dice lo que debe hacerse sino lo que es racional hacer, ello ocurre luego de reconstruir rutas de posible acción, las pretensiones de validez también apuntan a hacer lo que es más racional en la medida en que se logra un consenso con los otros.

¹¹⁵ Sin embargo me parece que la misma teoría de la acción comunicativa persigue la motivación y la dirección de la voluntad colectiva. Pues en la medida en que se participa de la argumentación, para el logro de consensos en esa medida se va formando la voluntad colectiva. Pero tampoco la deliberación escapa a la argumentación, que aunque no es pública, llega a manifestarse de modo público. Quizá debemos pensar que la phronesis se incrusta en los ejercicios de la razón comunicativa. Así que, hay que darle su lugar.

¹¹⁶ Me parece que en esto puede resumirse el tipo de consideraciones que, a pie de página, he venido realizando. La vida autoconciente es el lugar de la phronesis.

¹¹⁷ La vida autoconciente no puede objetivarse, sólo vivirse, además la phronesis no tiene pretensiones científicas como para objetivar sus presupuestos.

renunciar a la razón práctica implica la renuncia con su normativismo (Habermas, 1998: 71). Para entender la renuncia a la razón práctica Habermas se plantea la siguiente pregunta: "¿En que sentido podría plasmarse algo así como la razón comunicativa en hechos sociales?" (Habermas, 1998:71), esto es, se debe tomar en cuenta, la relación entre facticidad y validez después del giro lingüístico. Para ello, Habermas resume lo logrado en su teoría de la acción comunicativa.

Contra el psicologismo que implica subsumir las relaciones de validez a procesos de conciencia, reaccionan, con argumentos a veces similares, Peirce, Frege, Husserl, Moore y Russell. Pero cuando hablamos de phronesis, no lo hacemos en el sentido de recuperar procesos de conciencia, sino procesos que guíen tales pretensiones de validez.

Según Frege, concluye Habermas, las representaciones son siempre individuales mientras que el pensamiento siempre es general, de este modo en la representación se dan los objetos, mientras que los hechos se aprenden en el pensamiento. Esto, para Habermas, implica que Frege da el primer paso hacia el giro lingüístico. A partir de lo anterior Habermas podrá concluir que "pensamientos y estados de cosas ya no pueden, sin más mediaciones, quedar alojados en el mundo de los objetos representables; solo son accesibles en tanto que *expuestos*, es decir, en tanto que estados de cosas expresados en oraciones" (Habermas, 1998:73). Para Habermas los pensamientos se expresan en oraciones, de modo que en la estructura de las oraciones se puede leer la estructura de los pensamientos. Por esta vía se alcanza la solución entre lo universal¹¹⁸ y lo particular, en tanto que un pensar es universal por fundarse en signos lingüísticos y reglas gramaticales. De lo anterior se sigue también que toda pretensión de validez trasciende siempre situaciones particulares. Incluso el concepto de verdad se puede ver como aceptabilidad racional, esto es resolución de una pretensión de validez susceptible de crítica, bajo condiciones ideales de comunicación¹¹⁹. Sin

¹¹⁸ La universalidad de un concepto, exige explicar con las estructuras de las reglas del lenguaje, cómo es posible que se mantengan significados idénticos en la diversidad de realizaciones lingüísticas.

¹¹⁹ La idealidad de la validez veritativa se explica recurriendo a las condiciones comunicativas de la práctica de la argumentación y viendo cómo tales pretensiones van más allá de una comunidad. Solo en este momento, dice Habermas, se puede hacer una distinción entre prácticas orientadas por la pretensión de verdad y prácticas reguladas por convenciones sociales

embargo en la vida cotidiana la práctica comunicativa se amplía a un mayor espectro de pretensiones de validez y no solo a la verdad.

A partir de lo anterior Habermas intenta probar el aspecto vinculante que subyace en la teoría de la acción comunicativa. En este sentido, para Habermas, las idealizaciones del lenguaje cobran un significado en la teoría de la acción comunicativa cuando se toma en cuenta la capacidad de crear lazos a partir de los actos de habla, de modo que la acción comunicativa pone en juego el entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones. De donde se desprende que toda interacción social sin violencia puede ser entendida como una solución adecuada al problema de cómo se coordina la acción, pues cuando el aspecto ilocucionario del acto de habla asume la coordinación de la acción el lenguaje aparece como fuente primaria de integración social, solo así se puede hablar de acción comunicativa.

Según Habermas, para que el lenguaje coordine la acción los participantes deben suspender la actitud objetivante del observador y la actitud del actor que persigue sus propios fines, por la de un hablante que busca entenderse. El lenguaje orientado a entendernos funciona de dos modos: en primer lugar los participantes con sus pretensiones de validez o se ponen de acuerdo o disienten y se ponen de acuerdo, en segundo lugar todo acto de habla entabla pretensiones de validez dirigidas a un reconocimiento intersubjetivo.

Pero existen otros presupuestos de la acción comunicativa que aseguran el carácter incondicional de las pretensiones de validez. Aquí se determina la constitución de la realidad social, que hace posible que la coordinación de la acción se mida por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez, con lo que se otorga a la afirmación-negación una función clave en los juegos del lenguaje (Habermas, 1998: 82). Este carácter incondicional cala profundamente en el entendimiento fáctico, pues hay una radical separación entre nuestras pretensiones de validez y la vigencia social, en tanto que las pretensiones de validez han de entablarse y aceptarse aquí y ahora y como pretensiones que trascienden el contexto.

Para Habermas reconstruir las condiciones de la integración social conducen al concepto de mundo de la vida, pues en este siempre aparece la

tensión entre facticidad y validez pese a lo cual surge un orden social. En este sentido la contingencia de toda forma de interacción implica un riesgo de disenso, inscrito en el mismo mecanismo de entendimiento, que sería costoso para la coordinación de la acción. Habermas propone como alternativas al disenso, en primer lugar el dejar de lado las pretensiones controvertidas para atender el campo de convicciones compartidas, en segundo lugar romper la comunicación y abandonar el espacio social, y, en tercer lugar, pasar a la acción estratégica. En todo caso el disenso puede romper la integración social, si la acción comunicativa no se insertara en el mundo de la vida para dar un masivo consenso de fondo. Lo que implica que toda inquietud para la integración social se rompe en la práctica comunicativa cotidiana pues ahí yacen patrones de interacción sobre los que hay consenso, las lealtades y las habilidades (Habermas, 1998: 83).

Sin embargo surge el problema cuando detectamos que los espacios de riesgo para la integración social crecen con la evolución social, con lo que se plantea el siguiente problema: ¿Cómo estabilizar la validez de un orden social donde hay una diferenciación entre acción comunicativa y acción estratégica? (Habermas, 1998: 87). Dada una sociedad donde lo normativo carece de garantías meta social, en ésta el peso de la integración recae cada vez más en el entendimiento intersubjetivo¹²⁰ de los actores donde se separa cada vez más facticidad y validez. En consecuencia "(...) La sociedad habrá de quedar integrada *en ultima instancia* a través de la acción comunicativa" (Habermas, 1998: 88). Pero en caso de conflicto quienes actúan comunicativamente pueden o romper la comunicación o pasar a la acción estratégica, una tercera salida es la regulación normativa de interacciones estratégicas sobre la que los mismos actores pueden entenderse. De lo anterior puede hacerse una distinción entre quienes actúan estratégicamente y quienes lo hacen por el entendimiento. Actuar estratégicamente lleva a ver cualquier situación como hechos que pueden ser evaluados por nuestras preferencias. Actuar por el entendimiento implica comprender una situación negociada en común, aquí se interpretan los hechos relevantes con las pretensiones de validez reconocidas.

Finalmente, e intentando solucionar el problema de la relación entre sistema y mundo de la vida, Habermas analiza la relación entre facticidad y validez en el espacio del derecho. Habermas reconoce que las normas jurídicas son a la vez leyes coercitivas y de la libertad, este aspecto también puede explicarlo la teoría de la acción comunicativa. De este modo la validez del derecho positivo se determina desde la siguiente tautología: vale como derecho lo que queda establecido como derecho, aunque pueda ser derogado. Aquí aparece el problema de la facticidad, que Habermas llama validez social, y de la validez. La validez social, esto es la facticidad, de las normas jurídicas se determina por el grado de imposición o de aceptación de la comunidad jurídica, mientras que en la validez las normas jurídicas se miden por el desempeño discursivo de su pretensión de validez normativa, entonces la legitimidad de la regla, esto es la validez, es independiente de su imposición, esto es la facticidad. Sin embargo tanto la validez social como la legitimidad de la norma jurídica "(...) varía con la fe en su legitimidad por parte de los miembros de la comunidad jurídica, y esa fe se apoya a su vez en la suposición de legitimidad, es decir, de la fundamentabilidad de las normas de que se trate" (Habermas, 1998: 92), otros factores pueden de modo sustituto estabilizar el orden jurídico sí este se tiene por menos legítimo. Esto permite que las normas jurídicas tengan una doble lectura, como la lectura de la acción estratégica que permite que la validez jurídica pueda calcularse por la infracción impuesta, o de la acción comunicativa donde se liga la voluntad racional libre tanto por la legitimidad de la regla como con la posibilidad de su examen crítico. Ambas lecturas permiten ver las situaciones de diferente modo, la estratégica de los hechos sociales como limitantes para las estrategias del actor, la comunicativa abre expectativas de comportamiento de carácter obligatorio donde se presupone un acuerdo racionalmente motivado. Lo importante es que la validez jurídica de una norma, permite a la vez observar las normas, incluso mediante sanciones, o ver la legitimidad de la regla misma.

El concepto de validez del derecho coercitivo implica una consecuencia para la producción de normas jurídicas: "el derecho positivo también ha de ser

¹²⁰ ¿No más bien esto debería implicar el fortalecimiento de la vida autoconsciente, como un modo de fortalecer la misma phronesis? Pues es esta vida la que también tienen que alcanzar a distinguir

legítimo" (Habermas, 1998: 94), pues este proceso de producción de normas en el sistema jurídico es el auténtico lugar de la integración social. Para esta producción de normas se requiere derecho de participación y comunicación, no de agentes jurídicos privados, sino de participantes en un entendimiento intersubjetivo, donde "(...) las leyes coercitivas han de acreditar su legitimidad como leyes de la libertad en el proceso -y mediante la forma del proceso- de producción del derecho (...)" (Habermas, 1998: 95), esta legitimidad se debe a la autolegislación racional de ciudadanos políticamente autónomos, pues la fuerza de integración social implica que los destinatarios de las normas jurídicas puedan entenderse en su totalidad como autores racionales de esas normas.

La tensión, dice Habermas, entre facticidad y validez, penetra en el contexto social a través del concepto de razones. Estas razones cuentan con estándares de racionalidad que dependen del contexto, aunque las razones que hacen valer los resultados de aprendizaje que cambien el contexto pueden herrar los estándares de racionalidad vigentes. Las razones solo funcionan cuando las normas y los valores se hacen comunicativamente fluidos y se exponen al libre juego de las razones, cuando se logra esto la integración social descansa sobre operaciones de entendimiento.

Sin embargo "las sociedades modernas no solo se integran socialmente, es decir, por medio de valores, normas y procesos de entendimiento, sino también sistémicamente, es decir, a través de mercados y de poder empleado administrativamente" (Habermas, 1998: 102), de lo anterior se puede decir que el derecho se hace una mediación entre sistema y mundo de la vida, pues disimula la imposición de una razón sistémica, además de que le presta al poder ilegítimo una apariencia de legitimidad.

Me parece que en esta despedida de la razón práctica formal Kantiana, Habermas nos ofrece un elemento que permite la introducción de la phronesis, para una atenuación de los problemas que aparecen en la Teoría de la Acción Comunicativa. Pues creo que el concepto de phronesis es el que podría permitirle a Habermas superar la crítica de que la ecuación de la unidad de la razón con la unidad de la argumentación no es defendible sin mayor calificación, pues la

cualidad formal de la unidad de la moderna razón no puede ser identificada por referencia a la argumentación como tal, sino en términos de la irreducible interrelación de sus formas (Seel, 1991: 44), pues quien argumenta es un sujeto autoconsciente, por ser deliberativo, y es quien hace posible la unidad entre la razón y la argumentación¹²¹.

Conclusiones.

Habermas hace el giro, desde la razón práctica a su Teoría de la Acción Comunicativa, para evitar los solipsismos de la razón práctica Kantiana. Aún cuando tal Teoría apele al lenguaje y a su capacidad autorreferencial, y a la misma inserción en el mundo de la vida, no por ello deja de percibirse cierto procedimentalismo en su funcionamiento. Pero si bien la teoría requiere de cierta matriz procedimental, de ahí no se sigue que tal matriz sea asumida en su carácter formal. Para que la matriz procedimental opere, se requiere de interpretaciones determinadas por la situación, y ello se soluciona apelando a la deliberación, esto es a la phronesis.

Aquí debemos aceptar que la deliberación es la que haría posible desligar el carácter meramente procedimental de la teoría de la acción comunicativa. La deliberación, la phronesis, termina por deliberar sobre las exigencias expresadas por la teoría de la acción comunicativa.

Del mismo modo Habermas sostiene la tesis de que de los procesos históricos, la filosofía de la historia no puede extraer más razón que la que antes ha introducido en ellos con ayuda de conceptos teleológicos. De acuerdo, sin embargo tenemos que pensar que teleología no se refiere a finalidad, sino a sentido (Lledó, 1995), si esto lo aceptamos entonces tenemos que aceptar que el sentido sólo cabe en una idea del lenguaje, de un lenguaje sobre cuyos procedimientos se monta la idea de deliberación para remontar el mismo carácter formal de los procedimientos. De este modo una filosofía de la historia sólo puede

¹²¹ Por otra parte no se trata, en el caso de la phronesis como dice Habermas, de que una conciencia subjetiva diga lo que se debe hacer o mirar las acciones de los hombres, sobre todo debemos ser capaces no sólo mirar lo que los hombres hacen, sino de analizar el lenguaje en que se expresa ese hacer (Lledó, 1995: 49). Ello, me parece, nos mete directamente en la teoría de la acción comunicativa.

ofrecer sentidos, pero ya no marcar la dirección de la historia. Eso se decide en la práctica consensual guiada por procesos de deliberación, por la *phronesis*.

Habermas concluye que los contenidos de la razón práctica no pueden fundamentarse ni en la teleología, ni en la constitución natural del hombre, ni en las tradiciones (Habermas, 1998: 94). Sin embargo ha sido necesario un regreso a la idea de *tradiciones* para poder comprender desarrollos culturales como el de la ciencia. Aquí, sospechamos que en medio de la globalización económica, el pensamiento también quiere hacerse global. Sin embargo el pensamiento global no ha sido tan productivo, como si lo ha sido el pensamiento fragmentado en su diversidad. De ahí la idea de paradigmas, tradiciones, etc., de la ciencia, que han llevado a una explicación más comprensiva de ella. Pero aún el mismo concepto de tradición, o de paradigma, está vertebrado por la *phronesis*.

Por otra parte Habermas tendría razón en su olvido de la *phronesis*, sólo si ella no pudiera desligarse de su contenido moral, pero ello es posible, como lo hemos desarrollado en el trabajo, específicamente en el capítulo dos. En este sentido Habermas pierde la base de su olvido. Con la *phronesis*, como la hemos desarrollado, estamos ante un proyecto epistémico, no ante algo que articula subjetivamente el contexto social.

La *phronesis* no necesita de reglas procedimentales para cubrir pretensiones de cientificidad, que justificaría la misma exigencia de cientificidad de la Teoría de la Acción Comunicativa, pues se trata de un proyecto epistémico diferente. Por otra parte, aceptamos el aspecto vinculante de la Teoría de la acción comunicativa, pues es cierto que se crean lazos a partir de los actos de habla. Pero esto depende directamente de un sujeto deseante. Esto no puede ser superado por la mera teoría de la acción comunicativa pues pertenece al orden de lo volitivo. Creo que cuando hablamos de entendimiento intersubjetivo, debemos considerar no sólo al proceso sino también los actos de voluntad que implica el generar tales procesos. Tales actos de voluntad tienen que ver con el ejercicio de la *phronesis*. Me parece que los anteriores son los intersticios que se abren, a la *phronesis*, en la Teoría de la Acción Comunicativa.

Según Lledó, en el capítulo dos, la *phronesis* no se centra en determinar lo que los hombres deben hacer, sino en analizar el lenguaje en que se expresa ese

hacer. Este análisis del lenguaje implica una progresiva autorreflexión, que es el lugar de la phronesis. Para llegar a este resultado debemos desligar a la phronesis de su contenido moral, y debemos verla como una aplicación del "ingenio" al todo de un saber o actividad. Por otra parte, creemos, con Habermas, que en el cumplimiento de las pretensiones de validez, se requiere una serie de pasos que permitan lograr una progresiva autorreflexión del sujeto cognoscente. En esta progresiva autorreflexión, ingresa el buen juicio, esto es la phronesis.

La phronesis puede ser definida como un tipo de razonamiento que permite deliberar sobre lo que puede ser de varias maneras, esto es permite analizar las distintas alternativas que se presentan ante una ruta de acción. Ello implica hacer una separación de la phronesis de su contenido moral. Pues mientras la virtud moral concierne a la elección, la phronesis concierne a la regla de elección, no se trata entonces de la rectitud de la acción sino de la exactitud del criterio. En este sentido el conocimiento logrado por la phronesis tiene una finalidad dirigida a la acción, pues el hombre posee phronesis no por saber sino por actuar. Sin embargo hay una relación entre virtud y phronesis como conocimiento, pues ambas son momentos en el comprensivo proceso de la experiencia, que es lo que da un "ojo clínico". De modo que si bien la phronesis guía la acción, la misma phronesis se origina de las acciones buenas. Nos hacemos virtuosos por nuestras acciones, en la medida en que la phronesis es una habilitada experiencia para ser auto correctivo.

En suma la phronesis es un *hábito de atención*, que usa los recursos de la experiencia pasada de modo flexible, pero que permite al mismo tiempo ver la situación presente como algo que no oculta su particular significación. Tal hábito de atención es olvidado por la teoría de la acción comunicativa, sobre todo en su propuesta procedimental con que operaría el logro de nuestras pretensiones de validez.

Pero si no se trata de un olvido, entonces estamos ante una Teoría que tiene pretensiones de asimilarse a una Teoría Empírica. Si esto es así, nuestra tesis tiene validez y se explica a lo largo del trabajo.

IV. ¿LA SUPERACIÓN DE LA RAZON PRACTICA?: ENTRE CONSIDERACIONES LÓGICO-METODOLÓGICAS Y HERMENEUTICAS.

Introducción.

La pretensión de superación de la razón práctica es abordada por Habermas a partir de dos preguntas, que terminan siendo complementarias: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna ciencia social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?, y, ¿cómo contrariamente, puede cumplirse la promesa de la ciencia social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica? (Habermas, 1987: 52). Ambas preguntas encierran la necesidad de desarrollar en una sola teoría a dos teorías contrarias. Por un lado esta la metodología científica contemporánea, por el otro lado la hermenéutica. En tal sentido Habermas se encuentra ante una aporía¹²². Esta aporía, impulsará a Habermas a buscar nuevos argumentos para superarla. Tales argumentos son el resultado de dos debates. En el debate con Popper, Habermas asimilará argumentos lógico-metodológicos, mientras que de su debate con Gadamer asimilará argumentos de la hermenéutica, y, de un modo creativo, tales argumentos servirán para articular su proyecto de filosofía de las ciencias sociales. Aquí nuestro problema consistirá en probar cierta imbricación de ambas propuestas, en un proyecto interesante por parte de Habermas.

¹²² Aporía en el sentido que le da Hennis: "pensar tópico y aporético están en estrecha relación. El término aporía ha de designar justamente la cuestión impuesta e inevitable, la 'falta de camino', la situación problemática no sustituible" (Hennis, 1973: 116). Esto es, una efectiva dificultad de un razonamiento.

4.1 El debate Habermas-Popper: Las consideraciones lógico-metodológicas.

Habermas encuentra limitaciones en la filosofía de la ciencia de K. R. Popper, debido a que centra su lectura en el Popper temprano, esto es en La Lógica de la Investigación Científica, sin tomar en cuenta ideas posteriores como la teoría de la tradición y la cuestión hermenéutica. En esta parte del trabajo haré una exposición de la crítica de Habermas a Popper¹²³ (I). Hecho esto haré una exposición del concepto de tradición y hermética en Popper (II), para después revisar la crítica de Habermas a Popper (III).

I. Habermas saca dos consecuencias de la teoría de la falsación de Popper, que éste no aceptaría¹²⁴. La primera consecuencia hace referencia a la recuperación de la hermenéutica en el proceso de investigación. De este modo, expresa Habermas, "contra una solución positivista del problema de la base Popper insiste en la idea de que los enunciados de observación que se prestan a la falsación de hipótesis legaliformes, no pueden justificarse de forma empíricamente concluyente; en vez de eso hay que resolver en cada caso si la aceptación de un enunciado básico viene suficientemente motivado por la experiencia (Habermas, 1990b: 37). Finalmente el acuerdo sobre una hipótesis descansa sobre una decisión, y no en la lógica o la experiencia. Pero esta exigencia de observación, como base de la decisión sobre la justeza de hipótesis legaliformes, presupone la precomprensión de determinadas reglas. Según Habermas esta solución Popperiana le lleva a consecuencias que él no pretendía, como la relacionada con la validez empírica de los enunciados básicos y la certeza de las teorías que no se deciden en un contexto científicamente aclarado. Pues, "antes bien, los científicos discuten sobre si aceptar un enunciado básico..." (Habermas, 1990b: 37). Para

¹²³ Para una exposición de la Filosofía de la ciencia de Popper, remitimos al capítulo 1, en este trabajo.

¹²⁴ Ciertamente al menos Popper no aceptaría que su teoría de la falsación le lleve a consecuencias hermenéuticas, tampoco aceptaría terminología hermenéutica para describir tales consecuencias, al menos en el primer Popper. Creo que el mismo Popper, de Conocimiento objetivo, aún aceptando la comprensión en ciencias sociales y naturales, reduciría la metodología de la comprensión, la 'lógica situacional', a su tesis de conjeturas y refutaciones, tesis que está insinuada en el primer Popper.

sostener esta consecuencia de la teoría de Popper, Habermas recuerda que Popper analogiza este procedimiento con el de un proceso judicial: es posible aplicar el sistema de leyes porque ya antes ha habido un acuerdo sobre los hechos, que a su vez responde al sistema de leyes en su aplicación (Habermas, 1990b: 38). Habermas radicaliza esta consecuencia al sostener que, "este inevitable círculo en la aplicación de reglas constituye un indicio de la inserción del proceso de investigación en un contexto que por su parte ya no puede explicitarse en términos empírico-analíticos, sino solamente en términos hermenéuticos" (Habermas, 1990b: 38). La segunda consecuencia, introduce la idea de interés del conocimiento. Finalmente se tiene que reconocer que tanto la validez de los enunciados básicos como la justeza de las hipótesis legaliformes, estarían referidas a criterios de un tipo de éxito en la acción¹²⁵, criterios implantados socialmente¹²⁶ a un grupo que mantiene su vida por medio del trabajo (Habermas, 1990b: 39).

Según Habermas, es en ese medio social "...donde se forma la precomprensión que es la que hace posible la aplicación de reglas una vez aceptados determinados enunciados básicos" (Habermas, 1990b: 39). Por otra parte, si se acepta que el proceso de investigación es un proceso global de acciones socialmente institucionalizadas, el problema de la base empírica no aparece. Lo que queda entonces por probar es el modo como los enunciados de las ciencias empíricas se acreditan conforme a los criterios de esta precomprensión. Pero "...el alto grado de intersubjetividad de este tipo de enunciados hace que el interés subyacente, a cuya constancia respecto a la historia y al entorno ese tipo de enunciados se debe, caiga, por así decirlo, él

¹²⁵ Parecida respuesta, en relación a qué teoría es mejor, daría Larry Laudan. Para él, si dos teorías son contrarias, no pueden ser ambas verdaderas a la vez, y entonces aceptamos la teoría que está mejor contrastada, esto es la que resuelve problemas en diversos dominios de aplicación, 'la que tiene más éxito en la acción'. Y esta es una respuesta pragmatista (Laudan, 1993: 48), (Laudan, 1985: 292).

¹²⁶ Aunque Habermas no hace ninguna referencia a Kuhn, a nosotros nos parece que la idea de 'criterios implantados socialmente' tiene relación con la idea de paradigma de Kuhn. Para éste, ciencia normal, es investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, que alguna comunidad científica particular reconoce como fundamento para su práctica posterior. Pero además, en la ciencia normal los científicos comparten las mismas reglas y o normas. En el caso de Kuhn los 'criterios implantados socialmente', se logran por medio de la educación y de la lectura de la literatura correspondiente.

mismo en el olvido" (Habermas, 1990b: 41). Lo que traerá como consecuencia la idea de teoría pura y de neutralidad valorativa.

Según Habermas, Popper hace una separación entre hechos y teorías, lo cual le resulta paradójico, ya que según él, Popper sostiene que los hechos sólo pueden constatarse a la luz de teorías. Esta situación Habermas pretende superarla al "...examinar a fondo la conexión entre las teorías y los presuntos hechos" (Habermas, 1990b: 50). Sólo esto nos llevaría, dice Habermas, a pensar los 'hechos' como lo que son, como algo producido. Desde luego, Popper no llega a una dimensión trascendental, como lo exigía su crítica al positivismo.

Si bien a Habermas le parece aceptable la idea de resolver el problema de la base empírica usando la analogía del proceso judicial, esto es, aceptar enunciados básicos es parte de la aplicación de un sistema teórico, y sólo esta aplicación hace posible cualquier aplicación posterior del sistema teórico, no le parece acertado que no se vea que el mismo sistema teórico ya se mueve en un plexo previo de interpretación de la experiencia posible. Esto quiere decir, que es posible discutir razonadamente las decisiones metodológicas si "...previamente nos hemos formado los conceptos de una 'buena' teoría, de una argumentación 'satisfactoria', de un consenso 'verdadero' y de una perspectiva hermenéutica 'fructífera', en las cuales los contenidos descriptivos y normativos no están aún separados" (Habermas, 1987: 311). Esto es discutible, como se verá más adelante. Lo importante aquí es que de lo anterior Habermas extrae una interpretación pragmatista, en términos de que "las teorías científico-experimentales nos abren o alumbran la realidad desde nuestro interés rector por el posible aseguramiento informativo y ampliación de la acción controlada por los propios éxitos que cosecha" (Habermas, 1990b: 52), interpretación que es similar a la expresada por Larry Laudan, según puede verse en la nota anterior.

Para Popper la crítica es un método de decisión, en tanto para Habermas la crítica es una discusión a fondo de toda hipótesis y usa toda posible técnica de refutación, pero los resultados de esta refutación forman a su vez parte de la crítica, no son la crítica misma como sostiene Popper. La idea de crítica de Habermas tiene como fondo la idea de una racionalidad más amplia, pues "tan pronto como en el nivel metodológico y en los llamados metateórico y metaético

se argumenta en general con razones, se ha traspasado ya el umbral hacia la dimensión de una racionalidad ampliada" (Habermas, 1987: 312). Tras esto está presente la idea de retomar la crítica de Hegel a Kant sobre la separación entre lo empírico y lo trascendental, o una crítica contemporánea a la separación entre el ámbito lógico-metodológico y el empírico¹²⁷. Lo que el mismo Popper practica es un ejemplo de crítica a la separación anterior: Popper parte de una crítica inmanente de las teorías existentes, su primer paso consiste en una comparación sistemática de deducciones lógicamente concluyentes, en su segundo paso, propone alternativas y las apoya con argumentos. Es justamente esta argumentación, que escapa a los controles rígidos de la lógica deductiva, la que Popper pone en juego para la imposición de sus alternativas. Para Habermas "esa forma hermenéutica de argumentación es determinante para las discusiones críticas en general" (Habermas, 1990b: 57). Tal argumentación, está presente en la elección de recolección de datos, en la elección de enfoques teóricos y en la misma definición del marco lingüístico en que expongo el problema.

III. La discusión, en Popper, sobre la tradición¹²⁸ tiene como punto de partida el trabajo de Michael Oakeshott, "*Rationalism in Politics*" (1947). Aquí se desarrolla un vigoroso ataque contra el racionalismo¹²⁹. Lo que es notorio desde la misma definición de racionalismo: "ahora, como yo lo entiendo, Racionalismo es la

¹²⁷ Ricoeur parte de la idea de ignorar la distinción entre lo lógico-metodológico y lo empírico. Pero para no confundir la investigación científica de una fábula, desarrolla un amplio trabajo sobre la función narrativa (Ricoeur, 1985). En tal trabajo presenta una diferencia entre la verdad de la narrativa histórica, y la ficción de los cuentos. Según Ricoeur, "el interés de la historia por los 'hechos', es ampliamente superado por un interés en la comunicación. Nuestro último interés en hacer historia es ampliar nuestra esfera de comunicación. Este interés expresa la situación del historiador como un miembro perteneciente al campo que él estudia. De este modo cualquier procedimiento de objetivación, distanciamiento, duda, sospecha, es abstraído por el interés en la comunicación" (Ricoeur, 1985: 295).

¹²⁸ Para Ambrosio Velasco Gómez, la recuperación del concepto de tradición ha servido para reformular nociones de racionalidad menos estrictas y pretenciosas que las nociones universalistas (Velasco Gómez, 1996: 1).

¹²⁹ Esta observación es de Popper. Pero yo creo que lo que Oakeshott en realidad hace es una crítica contra una versión del racionalismo. En esta versión se afirma que el único conocimiento es el conocimiento técnico, dejando de lado el conocimiento práctico. El mismo Oakeshott sostiene que en toda actividad humana hay dos tipos de conocimiento, el conocimiento técnico y el conocimiento práctico. Pero desde que se privilegia un sólo tipo de conocimiento, uno puede hablar de una 'versión estrecha del racionalismo'. De este modo toda crítica que se haga contra la tradición, el hábito, en suma todo lo que tiene que ver con lo práctico, se hace desde esta 'versión

aserción de que lo que he llamado conocimiento práctico no es conocimiento, la aserción de que, propiamente hablando, no hay conocimiento que no sea conocimiento técnico. El racionalista sostiene que el único elemento de conocimiento envuelto en cualquier actividad humana es el conocimiento técnico..."(Oakeshott, 1962: 11). Esta noción 'racionalista' de conocimiento trae consigo dos exigencias. La exigencia de certeza, porque parece que sólo el conocimiento técnico satisface el estándar de certeza que el racionalista exige. Y, la exigencia de formulación en reglas, ya que el conocimiento técnico se puede formular en reglas, principios y máximas. Por el contrario, el conocimiento práctico se sujeta a la aleatoriedad y no es susceptible de formularse en reglas.

Desde esta perspectiva, el 'racionalismo' se convierte en enemigo de la autoridad, el prejuicio y la tradición. Y desarrolla dos actitudes. Una actitud escéptica, porque, tal 'racionalismo', no es opinión, ni hábito, ni creencia. Y, una actitud optimista, porque el 'racionalismo' nunca duda del poder de sus 'razones' para determinar el valor de una cosa, la verdad de una opinión o la propiedad de una acción.

Desde luego este 'racionalismo' es erróneo. Oakeshott había afirmado que, "...el conocimiento envuelto en cualquier actividad concreta nunca es solamente conocimiento técnico" (Oakeshott, 1962: 12), pues "toda ciencia, todo arte, toda actividad práctica requiere habilidades de alguna especie, aún más toda actividad humana, envuelve conocimiento. Y, universalmente, este conocimiento es de dos tipos, los cuales siempre están presentes en toda actividad actual" (Oakeshott, 1962: 7), se refiere al conocimiento técnico y al conocimiento práctico. Si eso es cierto, entonces el racionalista comete el error de tomar una parte por el todo. Este error nos puede permitir hablar de una 'versión restringida del racionalismo'.

Desde la 'versión restringida del racionalismo', no podemos pensar en una 'teoría racionalista' de la tradición. Pero Oakeshott, parece abrirnos tal posibilidad al considerar el conocimiento práctico como presente en toda actividad humana y al mismo nivel del conocimiento técnico. Oakeshott no avanza en esta dirección. Será Popper quien lo haga.

estrecha del racionalismo', y no desde la perspectiva de Oakeshott. Si esto es verdad, entonces la observación de Popper es incorrecta.

Popper sostiene que hay una tradicional separación entre el racionalismo y la tradición. Así el racionalista cree juzgar todo desde la razón misma, al margen de la tradición. Pero hacer la afirmación de 'juzgar todo desde la razón', implica estar ya inmerso en la tradición racionalista, y de esto no se da cuenta el racionalista. Según Popper sólo hay dos actitudes ante la tradición, o aceptamos la tradición como es, sin someterla a crítica, o asumimos una actitud crítica ante la tradición, que lleva a rechazarla o a comprometernos con ella (Popper, 1983: 158), pero nunca podremos librarnos de la tradición, sólo podemos cambiarla por otra. De lo que sí nos podemos librar, por medio de la reflexión¹³⁰, es de sus tabúes, lo que significa que el racionalista no se somete ciegamente a la tradición.

Para Popper la teoría de la tradición debe ser una teoría sociológica, en tanto la tradición forma parte de los fenómenos sociales. En este sentido la tradición tendría como función central ayudarnos "a orientarnos en el mundo, especialmente en el mundo social" (Popper, 1983: 162)¹³¹, lo que logra al poner la tradición un orden en el mundo social, que podemos criticar y cambiar. Popper, aplica esta idea en el ejemplo de la tradición de la ciencia. Esto es, en algún sentido la tradición científica nos guía en el mundo natural.

El primer modo de orientarnos en el mundo natural, por la tradición científica, es cuando podemos distinguir la tradición mítica de la tradición científica, y lo hacemos al introducir la discusión y la crítica como principio de separación de esas dos tradiciones. Pues en realidad la ciencia es un mito, sólo

¹³⁰ Lo que nos lleva a pensar que la tradición es reflexiva (¿no será sólo una tradición que usa de un modo peculiar la razón, esto es la tradición occidental?), y no como sostiene la 'versión estrecha del racionalismo', para quien la tradición es ajena a la razón. ¿Se puede pensar en Popper defendiendo una 'versión ampliada del racionalismo'? Creo que debemos responder afirmativamente. Y esto vale para el mismo Popper de *La Lógica de la Investigación Científica*, cuando introduce la idea de que las observaciones son *interpretaciones, a la luz de teorías*, de los hechos observados (Popper, 1977: 103), junto a la idea de aceptar enunciados básicos por medio de una *decisión*, lo que lleva al uso de buenas razones y de los mejores argumentos.

¹³¹ Esta definición, de la función de la tradición, que ofrece Popper, tiene similitud con la dada por Gadamer. En Gadamer la tradición también nos orienta en el mundo social, pues "...nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición" (Gadamer, 1988: 350).

que acompañada de la crítica, que es un mito de segundo orden, mientras que el mito es una tradición de primer orden¹³².

La hermenéutica está teniendo impacto en la filosofía de la ciencia¹³³. Este impacto viene desarrollándose desde los trabajos de Popper y Kuhn (Velasco Gómez, 1995: 79). Pero aquí sólo nos centraremos en las ideas hermenéuticas de Popper. Para ello nos guiaremos por la tesis de Ambrosio Velasco Gómez, acerca de que "...la concepción de las ciencias sociales de Karl R. Popper, lejos de ser un espécimen de 'naturalismo duro', comparte tesis fundamentales con concepciones hermenéuticas contrarias al naturalismo. Es más, creo que es posible mostrar, que en algunos aspectos Popper, realiza un proceso inverso a los naturalistas: en lugar de abstraer ciertas características de las ciencias naturales y extrapolarlas a las ciencias sociales, Popper llega a considerar que ciertos procedimientos interpretativos en el ámbito de las ciencias sociales son indispensables para el desarrollo de las disciplinas naturales" (Velasco Gómez, 1994: 2)¹³⁴. Este paso a la hermenéutica, en Popper, se ubica en sus ensayos de los 60s y 70s, básicamente en *Conocimiento Objetivo y Conjeturas y Refutaciones*, donde afirma que el fin de las ciencias humanas es la comprensión y da una metodología para esta comprensión.

Popper ubica su hermenéutica en su teoría de los tres mundos. Donde el primer mundo es el mundo físico, el segundo mundo es el mundo de lo mental, y, el tercer mundo es el mundo de las ideas y de las teorías (Popper, 1992: 148). En Popper comprender una obra o acción no es un proceso psicológico, pues la

¹³² Sin embargo Popper cae en dos errores que invalida lo ganado por su teoría racional de la tradición. Primero, Popper entiende la reflexión crítica como tolerancia hacia la pluralidad de otras tradiciones, pero no es tolerante con las críticas a su concepción de filosofía de la ciencia que le hicieran Kuhn y LaKatos. Segundo, "la intolerancia de Popper respecto a su propia concepción del racionalismo crítico convirtió a éste en una 'ley estatutaria' que restringió significativamente el carácter crítico de esta tradición de segundo orden" (Velasco Gómez, 1996: 4).

¹³³ De ello dan cuenta los trabajos de Ambrosio Velasco Gómez, "Filosofía de la Ciencia, Hermenéutica y Ciencias Sociales", donde busca fomentar un diálogo entre el naturalismo y la hermenéutica, y, "La Hermeneutización de la Filosofía de la Ciencia Contemporánea", cuya tesis es que en el intento por explicar la racionalidad científica, los más destacados representantes de la filosofía de la ciencia anglosajona han dado un viraje hacia la hermenéutica. Otro texto que destaca es: *¿Hermeneutics Versus Science?. Three German Views*.

¹³⁴ Wolfgang Stegmüller (MacIntyre, 1988), afirmaría que hay ciertos procesos hermenéuticos que son parte del ser humano, pues según él, "...la cuestión es precisamente si no hay cierto tipo de prejuicios que en primer lugar son insuperables y, secundariamente, no pueden ser evaluados negativamente porque en ellos hay un rasgo básico de la mente humana, una 'estructura-prejuicio' de la comprensión humana, que encuentra expresión" (Stegmüller, 1988: 103).

comprensión tiene un producto objetivo que puede ser criticado por diferentes personas: la interpretación. Esta pertenece al tercer mundo, versa sobre el mismo tercer mundo, y es ajena a los sujetos que la producen. El mérito de la teoría interpretativa reside en su capacidad para mejorar la comprensión de algunas obras o acciones, pues "...una nueva comprensión es satisfactoria si la interpretación que resulta arroja 'nueva luz sobre nuevos problemas' involucrados en la comprensión de una acción. Esa forma de evaluar las teorías interpretativas enfatiza más el carácter heurístico de la interpretación que su contenido empíricamente confirmable" (Velasco Gómez, 1994: 4). De donde, Popper retorna a su tesis inicial de conjeturas y refutaciones, pues hay una estructura similar en el desarrollo de las teorías interpretativas vía la comprensión de problemas más complejos.

El progreso de las interpretaciones se sustenta en la metodología que Popper llama 'análisis situacional'. Según Popper, "...hay un *método puramente objetivo* en las ciencias sociales al que cabe muy bien calificar de método *objetivamente* comprensivo o de lógica de la situación" (Popper, 1978: 25). Tal método no es subjetivo, pues explica las acciones de los hombres a partir de la situación misma, sin ninguna ayuda psicológica. El análisis situacional¹³⁵ es un método que reconstruye la situación problemática objetiva del actor, tratando de hallar la racionalidad de la acción en tal situación. La reconstrucción toma en cuenta el problema específico enfrentado y el 'trasfondo del problema'¹³⁶.

La interpretación de una acción debe vincularse tanto a la situación problemática original como a la situación problemática posterior que generan las consecuencias de las acciones del agente. Esta problemática posterior es el punto de partida de otro ciclo de comprensión que afectará las interpretaciones de aquella primera situación problemática. Lo cual implica pluralidad de interpretaciones sobre una misma acción y la posibilidad de decidir entre

¹³⁵ El origen de la lógica de la situación, puede leerse desde la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Donde, si aceptamos la tesis de la libertad, renunciamos a la explicación causal de las acciones humanas; y, si aceptamos la antítesis de la causalidad, renunciamos a la libertad. Popper cree poder superar la antinomia, sobre la base de una concepción indeterminista de la ciencia, que suprimiría el problema que para Kant fue la concepción del mecanicismo de Newton (Gómez Rodríguez, 1992).

¹³⁶ Ambrosio Velasco Gómez halla similitud entre el concepto de 'trasfondo' de Popper y el concepto de 'horizonte hermenéutico' de Gadamer. En lo cual estoy de acuerdo.

interpretaciones en función de su poder heurístico, "...esto es, en función de su capacidad para reconstruir nuevas y más complejas situaciones problemáticas" (Velasco Gómez, 1994: 8). Finalmente, Velasco Gómez ve varias coincidencias, entre Popper, Gadamer y Ricoeur, con relación al carácter narrativo, abierto y no terminal de la comprensión. En el carácter autónomo de los objetos del tercer mundo, con la autonomía del texto y de las acciones en Ricoeur. Popper y Gadamer hacen compatible la idea de racionalidad con la de tradición e incluso supeditan la idea de progreso con la existencia de una tradición. Y desde luego la idea de 'trasfondo' en Popper con la idea de 'horizonte hermenéutico de Gadamer.

IV. A la luz de estas consideraciones revisaremos la crítica de Habermas a Popper. En esta crítica Habermas tiene aciertos, pero también comete errores. Veamos primero los errores. Según Habermas, Popper llega a consecuencias que no esperaba, como la de que 'los científicos deciden si aceptan o no un enunciado básico', sin embargo esto es algo que está presente en Popper (Popper, 1977: 103-106), aún más, radicalizando las ideas de Popper, creo que él se mueve en lo que Gadamer llama el círculo hermenéutico: 'un sistema teórico permite decidir los hechos, tales hechos deciden la aplicación de la teoría a ellos', con lo que se va de la teoría a los hechos y a la teoría', éste es justamente el círculo hermenéutico. Que Popper no hable de consecuencias hermenéuticas no quiere decir que no se puedan extraer tales consecuencias de su falsacionismo. Para Habermas, Popper no ve que la justeza de las hipótesis legaliformes están referidas a un tipo de criterio de éxito en la acción, criterio implantado socialmente, pero creo que Popper sí habla de tal criterio, éste se refiere a 'la refutación por la experiencia de un sistema científico-empírico', y es un criterio de éxito en la acción, y tal criterio se implanta socialmente a través de la teoría, de la forma en que se aplica la teoría a los hechos. Para Habermas, Popper debe avanzar a la concepción de que los hechos son algo producidos, y no quedarse en la separación entre teoría y hechos, pero creo que desde que Popper habla de decidir sobre los hechos desde un sistema teórico, ya está configurando, 'produciendo' al hecho mismo, o incluso desde que llega a la conclusión de que la base empírica no tiene nada de absoluta (Popper, 1977: 106). Me parece injusto el reproche de Habermas, acerca

de que Popper no avanza a una dimensión trascendental, como lo exige su crítica al positivismo, pues si por trascendental se implica ir más allá, creo que Popper va más allá que el positivismo lógico, pero si se implica arribar a un marco categorial distinto, creo que esto Popper no lo necesita pues es en el plexo de sentido de la filosofía analítica donde sus categorías tienen sentido. Cuando Habermas diferencia su concepción de crítica de la de Popper, lo hace apelando a la noción de racionalidad más amplia, que apela a argumentar con razones, sin embargo el mismo Popper introduce la idea de argumentar con razones en la práctica de su propia filosofía de la ciencia, como el mismo Habermas reconoce. Pero Habermas tiene razón cuando afirma que el grado de abstracción de los enunciados de la ciencia, borra las implicaciones hermenéuticas que están presentes en el Popper de *La Lógica de la Investigación Científica*. También tiene razón al afirmar que Popper no ve que el sistema teórico ya se mueve en un plexo previo de interpretación de la experiencia posible, pues al parecer Popper sólo se mueve en el medio de la teoría, olvidando la dimensión social de la que emerge tal teoría. Esta dimensión social, como lo expresa Habermas, explicaría varias decisiones meta metodológicas y metateóricas. Lo que creo que no ve Habermas es que la misma dimensión social a su vez se constituye de prácticas específicas como la prudencia, el buen juicio y el juicio reflexionante, que al rescatarse y revalorarse podrían ser el fundamento de la racionalidad científica (Velasco Gómez, 1995:81).

Desde mi punto de vista cuando Popper, hacia los 60s y 70s, habla de hermenéutica, para las ciencias sociales y para las ciencias naturales, lo hace como consecuencia de las implicaciones hermenéuticas que están presentes en *La Lógica de la Investigación Científica*. Aunque obviamente sólo podemos hablar de Popper como implicado en la hermenéutica desde sus trabajos *Conjeturas y Refutaciones* y *Conocimiento Objetivo*. En este sentido estoy de acuerdo en las semejanzas que Ambrosio Velasco Gómez ve entre Popper, Gadamer y Ricoeur con relación a varios temas de la hermenéutica. Pero me parece que Velasco Gómez pasa por alto, que la hermenéutica de Popper se queda abiertamente atrapada en la teoría. Creo que la hermenéutica es mas asunto de la razón práctica que de la razón teórica. Y aquí hay una paradoja. Esta paradoja no la vio tampoco Habermas, de modo que en su pregunta sobre la 'recuperación de la

razón práctica sin olvidar los logros lógico-metodológicos de la ciencia contemporánea', puede fácilmente inclinarse hacia las consideraciones lógico-metodológicas, pensando que así es más 'razonable' recuperar la dimensión práctica. El problema es que no resuelve la paradoja.

4.2 El debate Habermas-Gadamer: ¿la 'superación' de la hermenéutica?

El debate es iniciado por Habermas con la publicación de su "A Review of Gadamer's *Truth and Method*"¹³⁷. Lo siguió la refutación de Gadamer en su "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *verdad y método I*". Que Habermas refuta en su "La pretensión de universalidad de la hermenéutica". Del que les sigue una réplica de Gadamer en "Réplica a *hermenéutica y crítica de la ideología*". A partir de aquí surgió una multitud de comentarios. Los más importantes son los siguientes: Albrecht, W., *Critical Theory of Society*; Ricoeur, P., "Hermeneutics and the Critique of Ideology", en: *Hermeneutics and the Human Sciences*; Dieter, M., "Modernity and Hermeneutics: A critical-theoretical rejoinder"; Nicholson, G. "Answer to critical theory"; MacCarthy, T., *La Teoría Crítica de Jurgen Habermas*; Mendelson, J. "The Habermas-Gadamer Debate"; Bernstein, R., *Perfiles filosóficos*; Apel, K.O., *La transformación de la filosofía I*. Pero, para los fines de la investigación, desarrollaré el debate de la siguiente forma. Iniciaré planteando las objeciones centrales de Habermas hacia Gadamer (I). Posteriormente agruparé las réplicas de Gadamer hacia Habermas (II). Finalmente, y teniendo como trasfondo varios de los comentarios al debate, haré un balance de éste (III). Está por demás decir que tal balance se hace desde la perspectiva de la investigación.

I. Un tema recurrente en la crítica, en "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", de Habermas a Gadamer, es el relativo a la recuperación de la metodología científica contemporánea. Este es el sentido de la expresión "Gadamer se aproxima involuntariamente a la devaluación de la hermenéutica por

¹³⁷ Publicado en: Dallmar, F., McCarthy, T. (eds.). (1977). *Understanding and social Inquiry*, Suth Bend, Ind.: Notre Dame University Press. P. 213-244.

parte del positivismo. Conviene con sus adversarios en la idea de que la experiencia hermenéutica "rebasa el ámbito de control de la metodología científica" (Habermas, 1977: 234). Esto es así porque Habermas distingue entre comprensión reflexiva y comunicación cotidiana. Por otra parte el conocimiento metódico es el suelo de las ciencias hermenéuticas, y, según Habermas, aún cuando se pueda separar las ciencias de las humanidades, las ciencias de la acción deben asociar procedimientos empírico-analíticos y procedimientos hermenéuticos (Habermas, 1977: 235).

La idea de tradición es otro tema recurrente. Aquí la crítica de Habermas a Gadamer, es que éste ve fundidas la pervivencia de las tradiciones con la investigación hermenéutica. Ante esto, Habermas sostiene que una apropiación reflexiva de la tradición rompe con lo casi-natural de la tradición y cambia la actitud de los sujetos respecto de ella (Habermas, 1977: 236). Esto significa que la fuerza de la reflexión sacude el dogmatismo de la práctica de la vida. Aunque Habermas acepta que una comprensión, por controlada metodológicamente que esté, no puede saltarse la tradición a que pertenece el intérprete. Pero de esta pertenencia estructural de la comprensión a la tradición, no se sigue que la tradición no se vea transformada por la reflexión crítica. Pues en toda tradición, aún en la que no presenta rupturas, opera una autoridad con cierta intelección. De este modo toda tradición debe permitir una traducción, como aplicación, que tome en cuenta los cambios de situaciones, pero esta prudencia en la hermenéutica desplaza el acento entre autoridad y razón, esto es, sólo es prudente quien tiene autoridad, y en consecuencia actúa racionalmente.

La rehabilitación de los prejuicios que hace Gadamer, es otro tema que discute Habermas. Con el descubrimiento de la estructura del prejuicio en la comprensión, Gadamer rehabilita el prejuicio como tal. Según Habermas, "pero, ¿de la inevitabilidad de la anticipación hermenéutica se sigue *eo ipso* que haya prejuicios legítimos?" (Habermas, 1977: 236). Gadamer justifica los prejuicios cuando trata de clarificar la noción de autoridad que según él no tiene porque presentarse de modo autoritario, y en consecuencia define la autoridad como conocimiento y no como obediencia. A partir de aquí Habermas ve que Gadamer tiene en mente procesos de formación donde la tradición se hace un proceso de

aprendizaje individual y se convierte en objeto de apropiación. Pero el que Gadamer tenga en mente procesos de formación no implica la consecuencia profesoral que obtiene Habermas. Esto es que "la persona del educador legítima aquí prejuicios que se inculcan al discípulo por vía de autoridad, lo cual, por más vueltas que le demos, quiere decir: bajo la amenaza potencial de sanciones y mediante la perspectiva de gratificaciones" (Habermas, 1977: 237). Nos parece que esta implicación profesoral de Habermas sería correcta si Gadamer viera a la tradición de modo acrítico. Por lo pronto tal consecuencia le permitirá a Habermas someter a crítica a los prejuicios. Los prejuicios dejan de serlo cuando son afrontados por la reflexión, pues "la estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer" (Habermas, 1977: 237). Para Habermas, Gadamer al defender los prejuicios, acreditados por la tradición, cuestiona la fuerza de la reflexión, que se acredita porque puede rechazar a la misma tradición. Y lo hace porque la reflexión puede traer a la memoria la vía de autoridad por la que fuimos dogmáticamente ejercitados en las gramáticas de los juegos de lenguaje que nos permiten comprender el mundo y actuar en él, y puede despojar de la autoridad lo que sólo es dominio y disolverla en procesos de intelección y decisión racional. Gadamer tiene un argumento, que no hace fácil la introducción de la reflexión en la tradición: para criticar una tradición, necesitamos un sistema de referencia que trascienda tal tradición, pero el problema es "¿cómo legitimar a su vez ese sistema de referencia si no es mediante apropiación de la tradición?" (Habermas, 1977: 238).

Para Habermas no todo es linguisticidad, como afirma Gadamer, pues también existe la coacción de la realidad, esta coacción opera incluso a espaldas del lenguaje sobre la gramática con que interpretamos el mundo. De este modo todas las relaciones sociales deben entenderse como *lenguaje, trabajo y dominio*.

Tengo la impresión de que en "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", Habermas desarrolla su ideal de asociar 'procedimientos empírico-analíticos' y 'procedimientos hermenéuticos'. Por lo pronto este ideal lo halla en el psicoanálisis.

Para Habermas la retórica y la hermenéutica son artes que sirven para cultivar una capacidad natural. Mientras que la hermenéutica filosófica, no es arte sino crítica, porque pone en actitud reflexiva ante la conciencia las experiencias que hacemos con el lenguaje. En este sentido, a través de la retórica como arte del discurso persuasivo y la hermenéutica como el arte de entender sentidos comunicables, la hermenéutica filosófica reflexiona sobre la estructura de la comunicación en el lenguaje ordinario (Habermas, 1990: 277). Por el camino del entender y hacer comprensible debe la hermenéutica filosófica la experiencia de que el lenguaje natural basta para aclarar el sentido de cualquier conjunto de símbolos por extraños que parezcan. De aquí se deduce que todo lenguaje natural es su propio metalenguaje, donde "...el hablante nativo obtiene un singular espacio meta comunicativo de movimiento" (Habermas, 1990: 278). Por otra parte, del arte de convencer y persuadir, la hermenéutica filosófica obtiene la experiencia de que en el lenguaje ordinario no sólo nos participamos cosas sino que también se influye sobre las actitudes de los otros. Esto opera donde, para tomar una decisión, no hay argumentos concluyentes, y entonces la decisión viene motivada por un discurso convincente. Y aquí el hablante se sirve de la creatividad del lenguaje para responder a los cambios de situaciones y definir nuevas situaciones a partir de intervenciones lingüísticas impredecibles.

Lo anterior lleva a Habermas a definir la hermenéutica filosófica como la que desarrolla "...las enseñanzas que acerca de la estructura de los lenguajes naturales podemos obtener de un uso reflexivo de la competencia comunicativa..." (Habermas, 1990: 281). Esta 'conciencia hermenéutica' se distingue de la habilidad para hacer un uso disciplinado de la comprensión y del discurso.

A partir de aquí Habermas introduce la distinción entre autorreflexión y reconstrucción racional. En la autorreflexión nos hacemos conscientes de los presupuestos inconscientes con que nos movíamos en el lenguaje natural. La conciencia hermenéutica es, entonces, resultado de una autorreflexión donde el hablante se hace consciente de sus dependencias y libertades con respecto al lenguaje. Aquí se clarifican experiencias que hacemos en nuestra competencia comunicativa, pero no se *explica* esa competencia (Habermas, 1990: 282). La

reconstrucción racional, en cambio, *explica* la competencia comunicativa. Hace explícitas las reglas del lenguaje que dominamos implícitamente

Desde la anterior distinción, a Habermas le parece que la hermenéutica filosófica sólo cobra significado para la ciencia y para la interpretación de los resultados de la ciencia. Pero aún esto sólo es posible si aceptamos la universalidad del lenguaje como elemento ilimitado, lo cual es puesto en cuestión por las ciencias, cuyos logros se deben a que no se detienen ante el lenguaje humano. De este modo el lenguaje de las ciencias ya no son elementos del habla natural. Y así la hermenéutica, ante las ciencias, se encuentra fuera de su elemento natural.

Así el problema de la pretensión de universalidad de la hermenéutica se plantea en términos de si hay "...una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada" (Habermas, 1990: 285). Al parecer Habermas propone un acceso metódico al lenguaje natural que, a la vez permita explicarlo, en lugar del acceso vía la precomprensión, que implica autoridad y prejuicio, que Gadamer desarrolla para acceder a la comprensión en el lenguaje natural. Me parece que en este punto se da la ruptura con Gadamer. Y no creo que Habermas desarrolle el proyecto hermenéutico de Gadamer, pese a que aquél hable de una 'comprensión' explicativa que rebasaría a la 'comprensión' hermenéutica. Lo que hace después Habermas, es probar que hay una ciencia crítica, el psicoanálisis, que cubre el requisito de tener una fundamentación teórica y moverse, en sus explicaciones, desde una teoría de la comunicación en el lenguaje natural.

Para Habermas la conciencia hermenéutica se revela insuficiente en casos de comunicación sistemáticamente distorsionada, pues aquí es el habla misma la que está insuficientemente organizada. Y como para la hermenéutica mientras nos movamos en el lenguaje natural somos participantes, no podemos movernos al papel del participante reflexivo. Así el límite de la hermenéutica ante el lenguaje distorsionado es que puede entenderlo, pero no traerlo a concepto (Habermas, 1990: 287).

Habermas desarrolla una teoría *psicolingüística* de las patologías (Habermas, 1990: 291-293), junto a una teoría de la reconstrucción de los

lenguajes (Habermas, 1990: 293-297). Tales teorías tienen como base la idea de reconstrucción de una escena original o de las condiciones de la génesis del sin sentido, donde se entiende el contenido de la manifestación distorsionada sólo si simultáneamente se *explica* la génesis de tal distorsión. En este sentido lo que Habermas llama 'hermenéutica profunda' se refiere al lenguaje en general, y no a un lenguaje dado en alguna tradición como en la hermenéutica filosófica. Lo que le lleva a deducir que mientras la hermenéutica filosófica presupone una *diestra aplicación* de la competencia comunicativa natural, la 'hermenéutica profunda' presupone también una *teoría* de la competencia comunicativa (Habermas, 1990: 299). Esto desde luego no sólo pone a cuestionamiento la llamada pretensión de universalidad de la hermenéutica de Gadamer, también da al traste con ella. Habermas se apoya en Wellmer para quien la pretensión de universalidad de la hermenéutica se sostiene si reconoce que la tradición como lugar de verdad y acuerdo fáctico también es lugar de no-verdad y perpetuación del poder.

Finalmente Habermas elabora un marco trascendental, bajo la forma de ideales regulativos. El ideal regulativo, que toma de Apel, se refiere al principio crítico regulativo del entendimiento universal dentro de una comunidad ilimitada de comunicación, para Habermas este ideal implica anticipar la estructura de una convivencia donde nos comuniquemos sin coacción. Lo que lleva a la consideración de que "la idea de verdad que se mide por el consenso verdadero implica la de una vida verdadera. Podemos también decir: incluye la idea de emancipación. Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro garantiza el acuerdo sustentador contra fáctico último que nos une de antemano y en función del cual puede criticarse como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo" (Habermas, 1990: 303). En el fondo está la idea regulativa de un entendimiento universal y libre de dominio.

II. Las iniciales objeciones de Gadamer se hallan en 'Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología'. Desde el terreno de la teoría de las ciencias sociales, Gadamer expone sus objeciones contra Habermas.

Según Gadamer es sospechosa de dogmática la oposición entre tradición viva 'natural' y la apropiación reflexiva de ella, pues detrás de la oposición se da un objetivismo que deforma el concepto de la reflexión. Para Gadamer "incluso en las ciencias comprensivas, el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso" (Gadamer, 1992: 233). Me parece que éste es el argumento fuerte de Gadamer, que el mismo Habermas reconoce. Habermas parece suponer, dice Gadamer, que sólo se comprende cuando se deshacen subterfugios y se desenmascaran falsas presunciones, y considera un menosprecio a la ilustración el que el esclarecimiento de la estructura prejuiciosa del comprender lleve al reconocimiento de la autoridad. Para Gadamer lo que en realidad se debate es "...si la reflexión disuelve siempre las relaciones substanciales o si puede también¹³⁸ asumirlas explícitamente" (Gadamer, 1992: 236). En el fondo del debate están presentes dos conceptos de reflexión. Por una parte el concepto hermenéutico de reflexión, que de modo 'efectivo' se produce con el desarrollo del lenguaje. Por otra parte está la reflexión crítica, que de modo expreso se forma con el surgimiento de la ciencia que sienta los presupuestos de la civilización del futuro.

Gadamer acepta que lo lingüístico no determina la realidad material, pero a la vez sostiene que ninguna realidad social, con sus presiones reales, deja de expresarse en lo lingüístico. La insistencia de Habermas en los límites de la conciencia lingüística, y en su lugar ubicar la llamada 'causalidad' de las relaciones naturales, es para Gadamer un caer en el romanticismo, y éste crea una falsa separación entre tradición y reflexión.

Gadamer acepta que la reflexión sobre la precomprensión aporta algo que de otro modo ocurre a nuestras espaldas. Esto es, que aporta "algo, mas no todo. Porque la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia..." (Gadamer, 1992: 239). Esta reflexión, me lleva a ver lo fundado o no de la precomprensión, que puede llevar, al menos, a una comprensión vista

¹³⁸ Enfatizo el 'o si puede también' porque esto permitiría decir que Gadamer acepta la tradición, pero a la vez acepta que esta tradición puede ser disuelta.

con prejuicios. De donde se deduce que los prejuicios siempre intervienen en la comprensión, incluso cuando los abandonamos.

Acercas del psicoanálisis, Gadamer opone fuertes objeciones. La principal es que no se puede privilegiar una auto interpretación de la conciencia social para producir el sondeo hacia el cambio 'revolucionario' (Gadamer, 1992: 241), de hacerlo caemos, creo yo, en el universalismo de los principios.

En "Réplica a *hermenéutica y crítica de la ideología*", Gadamer parte de la necesidad de aclarar los conceptos de ciencia, crítica y reflexión. Pues Gadamer no ve su hermenéutica como una crítica romántica de la cultura que ataca a la ciencia y su aplicación técnica. Porque sólo una conciencia científica ciega no ve que debatir los fines de la humanidad depende de un saber que nos es ciencia, pero que dirige la praxis humana. De esto Gadamer deduce la tensión entre nuestra conciencia del progreso científico y nuestra conciencia sociopolítica. Esta tensión está presente desde Aristóteles y su distinción entre saber técnico (*tejne*) y saber práctico (*phronesis*). Aristóteles distinguió entre 'saber teórico' y 'filosofía práctica', ésta tenía como objetivo la praxis humana sujeta al cambio constante. Sin embargo esta 'filosofía práctica' es también 'teórica', porque no enseña un saber real en una situación real que permita decidir en una situación concreta, sólo da 'saberes generales', que operan en sujetos con autonomía, que saben aplicar discursos generales a situaciones concretas de su experiencia vital. De igual modo la hermenéutica no es un arte, sino una reflexión sobre la competencia lingüística y sobre el saber en que descansa.

La hermenéutica aspira a un 'saber de reflexión crítica', dice Gadamer. Y lo cumple cuando, por ejemplo, presenta los prejuicios inherentes a toda comprensión, o, descubre falsas objetivaciones de las palabras, o, defiende un lenguaje comprensible de las pretensiones formal-logicistas (Gadamer, 1992: 246).

Pero, para Gadamer, la hermenéutica también reivindica su universalidad. La tesis, para defender esta reivindicación, es que la comprensión y el acuerdo, no es primariamente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, "...sino que son la forma efectiva de realización de la vida social, que en última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda

excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo" (Gadamer, 1992: 247), pues los mismos lenguajes de las ciencias naturales deben comprenderse en el lenguaje natural, y aún más aquí no se ha alcanzado la 'comprensión' y el 'entendimiento' al margen del lenguaje corriente.

Por otra parte, con relación al psicoanálisis, Gadamer descubre un presupuesto no aclarado por Habermas: tanto el paciente neurótico como toda conciencia social que armoniza con el sistema dominante sufren de una comunicación sistemáticamente distorsionada. Gadamer afirma que lo que se pretende es superar la polivalencia de la comunicación lingüística a través de una tecnificación de la comprensión. Pero Habermas requiere del psicoanálisis su posibilidad metodológica, esto es, que es ciencia explicativa y reflexión emancipatoria al mismo tiempo.

Para Gadamer la reflexión hermenéutica abre posibilidades de conocimiento que de otro modo no se percibirían, pero no ofrece un criterio de verdad (Gadamer, 1992: 254). Gadamer está de acuerdo con Habermas acerca de que el entendimiento supone condiciones que no puede crear el diálogo mismo, sino que forman una solidaridad previa. Así el diálogo implica cumplimiento de las condiciones requeridas, y su ruptura que no hay tales condiciones. Pero entonces hablamos de diferencias 'insalvables' de opiniones y no de una comunicación sistemáticamente distorsionada (Gadamer, 1992: 258). Entonces no existe a priori la posibilidad de saber de antemano la ruptura del diálogo, pues éste se descubre en cada nuevo diálogo.

Habermas sostiene que Gadamer se adhiere a la tradición, sin embargo para Gadamer no se trata de someterse ciegamente a la tradición, y que el cambio de lo existente, como la defensa de lo establecido, son en realidad formas de adherirse a la tradición.

El crítico de las ideologías sólo ve en Gadamer 'prejuicios conservadores', mientras que para éste tales prejuicios indican la concienciación sobre los presupuestos que se aceptan en todo diálogo.

Sobre el 'consenso contrafáctico', Gadamer sostiene que no expresa la conciencia de la praxis, pues con él se sabría a priori con qué no se está de acuerdo. Mientras que la praxis hermenéutica no parte del 'consenso contra

fáctico', sino que posibilita los consensos reales en situaciones concretas (Gadamer, 1992: 261).

En Gadamer hay una distinción, entre praxis hermenéutica, que tiene un factor de historia efectiva que influye en la conciencia del sujeto que comprende, y técnica, llámese técnica social o método crítico. En esa praxis hermenéutica se da la tesis de que lo comprendido desarrolla una fuerza de convicción. Es este ámbito el que comparte la hermenéutica con la retórica. Mientras que la hermenéutica profunda, de Habermas, implica el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción.

Finalmente, para Gadamer, tanto la retórica como la hermenéutica forman lo que Habermas llama la anticipación de la vida justa, pues tal "...anticipación subyace en toda participación social y en sus esfuerzos por alcanzar el consenso. Pero también aquí rige el mismo principio: el mismo ideal de la razón que ha de guiar cualquier intento de persuasión, al margen de su procedencia, prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro" (Gadamer, 1992: 264).

De hecho del prefacio a la tercera edición de Verdad y Método I, y su epílogo, una buena parte está tomada de la 'Réplica', y ya no hubo nuevos argumentos.

III: Creo que Ricoeur expresa con claridad el núcleo del debate: 'o conciencia hermenéutica o conciencia crítica' (Ricoeur, 1985: 63). Sin embargo Habermas parece más afín a la idea de 'conciencia hermenéutica y conciencia crítica', de ahí su pretensión de asociar procedimientos hermenéuticos y procedimientos empírico-analíticos. Pero si seguimos el núcleo del debate, planteado por Ricoeur, entonces la pretensión parece equívoca. Centremos los puntos del núcleo de la polémica: tradición versus razón, reflexión hermenéutica versus reflexión crítica, lingüística versus trabajo y dominio, consenso contra fáctico versus consenso real, y, lo empírico-analítico versus lo hermenéutico.

Habermas cree que la razón es capaz de intervenir en la vida y lograr una ruptura con el flujo de la tradición estable. En este sentido se establece una distancia entre la tradición y la razón. Gadamer halla la racionalidad en la

existencia de las prácticas de la vida social, no se necesita ir más allá de los elementos de la razón social construidos dentro de prácticas de deliberación tal como ellas existen. En esta distinta forma de abordar la relación entre tradición y razón, se encuentra el debate entre universalismo y relativismo. Desde luego la respuesta de Gadamer no es un relativismo extremo. Pues tales prácticas sociales se ven 'prudentemente' a la luz de otras prácticas sociales. Habermas recurre a una razón distanciada de la tradición, pues considera que es necesario admitir que la razón práctica y las áreas de convicciones comunes que sustenta pueden ser ideológicas y en consecuencia deben ser examinadas y criticadas a través del lente de la teoría, la razón práctica necesita ser defendida no sólo contra la razón tecnológica sino contra sí misma (Mendelson, 1979: 71). Pero para Habermas, su teoría, 'de la comunicación', no debe ser vista como tendiendo los fundamentos de una forma externa de criticismo, según él su teoría revela una norma que es inmanente en todo proceso de comunicación y que es constitutivo de la comunicación lingüística por sí (Mendelson, 1979: 72). Lo que Habermas no ve es que siempre estamos inmersos en una tradición, y que la misma teoría adquiere sentido desde esa tradición. Pero además ¿quién garantiza que esa teoría es la adecuada para el análisis de la razón práctica?. Creo que la razón práctica al asumir la racionalidad de las prácticas de la vida social, no se mete en el problema de justificar los principios externos de análisis de estas prácticas, que por cierto aún sin tales principio, tales prácticas siguen siendo racionales, y esta decisión es práctico-argumentativa, no teórica.

Creo que es importante la distinción que hace Gadamer entre reflexión como desarrollo del lenguaje natural y reflexión como parte de la razón científica. Esta modalidad de reflexión ciertamente toma distancia de sus objetos, por la razón de que la ciencia se permite armar un marco trascendental, donde justifica el concepto de medida, por ejemplo, que aplica a la realidad. O por lo menos esta parece ser la idea de ciencia que Habermas tiene en mente, en este campo Habermas parece estar desarmado. Este tipo de reflexión es el que le permite a Habermas separar tradición de razón. Creo con Gadamer que la reflexión se da en el momento de la aplicación, pues cuando hemos 'comprendido' algo, lo podemos aplicar en situaciones concretas, 'comprender es siempre aplicar'

(Gadamer, 1988: 380). Pero esto nos lleva a ver a la tradición como cruzada por la reflexión, por esta reflexión donde comprensión es aplicación.

Habermas distingue entre lenguaje, trabajo y dominio, como si trabajo y dominio no estuvieran a su vez mediado por el lenguaje. Por otra parte parece que Habermas esta aquí equivocado, pues infiere de la importante verdad de que la mera voluntad de cambio lingüístico no terminaría con la opresión y la explotación la falsedad de que lo anterior podía ser experimentado sin lenguaje.

Mientras Gadamer habla del consenso real, Habermas ve el consenso como contra fáctico. Para Gadamer el consenso tiene un elemento de indeterminación que no se elimina teóricamente sino en el curso de ser mediado por situaciones particulares en un contexto práctico (Mendelson, 1979: 73). Por otra parte las distorsiones pueden ser criticadas solamente en el nombre de un *consenso* que no podemos anticipar meramente vació, en el nombre de una idea regulativa (Ricoeur, 1985: 97). El problema con Gadamer es que no ofrece criterios para el consenso, la solución a este problema implicaría la introducción de la categoría de prudencia y buen juicio.

Habermas se pregunta si la comprensión, desde un punto de vista metodológico, es la única y adecuada base para la investigación social. Su respuesta es negativa (McCarthy, 1992: 227). Creo que suponer procedimientos empírico-analíticos y hermenéuticos, es aún quedarse en la distinción entre lo lógico-metodológico y lo empírico. Pero parece que para la investigación social los procesos hermenéuticos son insuficientes aún. Si se ven las investigaciones hermenéuticas por separado, Gadamer ciertamente desarrolla la precomprensión y la comprensión de lo que somos, pero no desarrolla cómo exponer eso que somos, que mantenga su especificidad como investigación social y no se centre en lo estético. Que mantenga además la distinción entre significado y referente. Esto, tengo la impresión, justamente lo ha desarrollado Ricoeur, en trabajos como "The narrative function" (Ricoeur, 1985: 274 s.s.), *La metáfora viva*, *Tiempo y narración I*, y *Relato: historia y ficción*. En estos trabajos se maneja la tesis de que comprendemos algo por el lugar que ocupa en la trama: ésta sería la fase de exposición del trabajo, que es al mismo tiempo parte de la investigación, que a su vez se inserta en los prejuicios que configuran nuestra tradición. Investigar por

esta parte daría como resultado que los procedimientos hermenéuticos no requieren de procedimientos empírico-analíticos, como sostiene Habermas.

En lo que sigue Habermas opta, en la solución a la relación teoría-práctica en la era de la ciencia, por las consideraciones lógico-metodológicas, bajo el nombre ahora de una 'hermenéutica profunda', o de su 'método de reconstrucción racional'.

4.3 Reconstrucción y Autorreflexión: ¿buscando domesticar la racionalidad prudencial?

El abandono de la hermenéutica, es evidente en la formulación de la Pragmática Universal, y su pretensión de teoría universal y de fundamentación trascendental y última, de Habermas. Tal pragmática está fundamentada en la distinción entre autorreflexión y reconstrucción.

El mismo Habermas (Habermas, 1990: 333) manifiesta la ausencia de diferenciación entre reconstrucción y autorreflexión en el sentido de crítica. Según Habermas el sentido del uso lingüístico de reflexión, que parte del idealismo Alemán, abarca dos cosas, por una parte reflexión como fundamentación trascendental del saber teórico posible, y, por otra parte, esa reflexión ha tomado también la forma de reconstrucción racional de reglas generativas o de esquemas cognitivos. Es el paradigma del lenguaje el que ha permitido la transformación del pensamiento trascendental, de modo que a las categorías o reglas ya no se les asigna un sujeto trascendental. De este modo, será suficiente con concebir el carácter generativo de las reglas, para que el dominio de las reglas generativas se haga una cuestión analítica y empíricamente independiente. Desde la perspectiva de Habermas "a esta concepción específica de la reconstrucción racional de las condiciones de posibilidad del lenguaje, del conocimiento y de la acción han contribuido sobre todo el análisis de Wittgenstein del concepto de seguir una regla¹³⁹ y las categorías chomskianas (relacionadas con Humboldt) de "regla generativa" y de "competencia lingüística"¹⁴⁰ (Habermas, 1990: 333-334).

¹³⁹ La idea de seguir una regla se centra en el parágrafo 198, 199, 201 y 202 de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein, 201 es una paradoja que nos lleva al escepticismo. Saúl Kripke intenta solucionarla: la paradoja entre seguir una regla y el lenguaje privado. Parece que la solución que

La autorreflexión consiste en la liberación práctica de un sujeto particular, mientras que reconstrucción indica reconstruir competencias comunicativas, cognitivas y morales, hasta llegar a las secuencias del desarrollo de la evolución social¹⁴¹

En un texto de Habermas¹⁴² (Habermas, 1991), también se aborda esta distinción. A partir de aquí se derivan tres versiones de la hermenéutica: (a) el 'objetivismo' hermenéutico, consistente en ver a la interpretación como teoría intuitiva o el 'meternos en la conciencia de los otros', esta es la empatía, (b) la 'hermenéutica radical', cuyo punto de partida es Gadamer, tiene como tesis central el prescindir de la objetividad y del conocimiento explicativo, (c) el 'reconstruccionismo hermenéutico', donde se ubica Habermas, esta perspectiva no admite para las ciencias sociales el modelo nomológico, pero aboga por la necesidad de postulados teóricos, que den conocimiento objetivo al tiempo que teórico.

Habermas justifica esta tercera versión hermenéutica, al indicar que los intérpretes postulan pautas de racionalidad determinadas. "Pero la intuición fundamental de cualquier hablante competente de que, bajo ciertas circunstancias, sus pretensiones de verdad, rectitud normativa y veracidad son universales, es decir, válida para todo el mundo, proporciona la excusa para hacer una breve ojeada al análisis de la pragmática formal, que se concentra en las condiciones generales y necesarias de la validez de las manifestaciones y actos simbólicos. Me refiero a las reconstrucciones racionales del know-how del sujeto

halla la enmarca en la idea de juego de lenguaje. De este modo "es parte de nuestro juego de lenguaje de hablar sobre reglas el que un hablante pueda, sin dar ninguna justificación última, seguir confiadamente su propia inclinación de que esta forma (digamos, correspondiente '125') y no otra (e.g. respondiendo '5') es la forma correcta de responder" (Kripke, 1989: 85).

¹⁴⁰ Para el caso de Chomski, véase sobre todo: (Chomski, 1992), (Chomski, 1990) y (Harman, et al., 1981).

¹⁴¹ Esta distinción también está presente en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, así: "la distinción entre reconstrucción racional y autorreflexión voy a introducirla con algunas referencias intuitivas". Más explícitamente, se dice que "la autorreflexión clarifica experiencias que el sujeto hablante hace en el uso de su experiencia comunicativa, pero no puede explicar esa competencia. La reconstrucción racional de un sistema de reglas lingüísticas sirve, en cambio, a la explicación de la competencia lingüística. Hace explícitas las reglas que el hablante nativo domina implícitamente. Pero propiamente no trae a la conciencia del sujeto presupuestos inconscientes" (Habermas, 1990b: 281-282).

¹⁴² Un texto interesante, donde Habermas aborda esto, es "Ciencias Sociales Reconstructivas vs. Comprensivas" (Habermas, 1991).

capaz del hablar y de actuar y al que se confía la producción de manifestaciones válidas y que también es capaz de distinguir entre las manifestaciones válidas y las no válidas, al menos de un modo intuitivo" (Habermas, 1991: 45). Las reconstrucciones racionales presentan tres rasgos. El primero es que tienen contenido crítico, que logran cuando las reconstrucciones racionales puedan explicar los casos desviados. El segundo es que tienen una función constructiva, al poder determinar nuevas pautas analíticas. El tercer rasgo, consiste en la fundamentación trascendental del conocimiento teórico, ya que, al analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones que describan universales, y representan un conocimiento teórico competitivo. Según Habermas las reconstrucciones racionales, sólo tienen el status de hipótesis, y se ubican en el logro ontogenético de capacidades cognitivas, lingüísticas y socio morales, en patologías del habla, en la evolución socio-institucional, y, en programas de investigación degenerados, como la propuesta de Lakatos.

Tomando esto como punto de partida, Habermas opta por la Reconstrucción, que no la autorreflexión pues "las ciencias críticas, como el psicoanálisis y la teoría social, dependen también de reconstrucciones satisfactorias de competencias generales" (Habermas, 1990: 335), como la propuesta metodológica de Habermas. Pero, en la reconstrucción se plantea una pretensión esencialista. Lo cual nos lleva a una fundamentación trascendental y última. Las reconstrucciones, si son adecuadas, son "semejantes" a las estructuras profundas que hacen explícitas (Habermas, 1989b: 315). "En cambio las reconstrucciones racionales sólo pueden reflejar en un sentido esencialista el saber preteórico que hacen explícito; cuando son verdaderos tienen que corresponder exactamente a las reglas que operan en el ámbito objetual, es decir, a las reglas que, efectivamente, determinan la generación de estructuras superficiales" (Habermas, 1989b: 315).

Para Habermas, la tarea de la pragmática universal consiste en "identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible" (Habermas: 1989b: 299). Esta tarea implica una pretensión: la de que no sólo las oraciones, sino también las emisiones, admiten una reconstrucción racional en términos universales. Esto es, puede reconstruirse no sólo lo que era evidente de tener una

estructura como la oración, sino también lo que al parecer no la tiene como el acto de habla o la competencia comunicativa, que es un acto de habla específico. Sólo la acción comunicativa se supone orientada al entendimiento, la competencia y la acción estratégica son derivados de la acción orientada al entendimiento (Habermas, 1987: 370).

La acción orientada al entendimiento tiene como meta "... la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad, rectitud (Habermas, 1989b: 301). Esto es, que el hablante elija una expresión inteligible para que hablante y oyente puedan entenderse entre sí, el hablante deba tener la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente comparta el saber del hablante, el hablante debe expresar intenciones de forma veraz para que el oyente crea, el hablante debe elegir una manifestación correcta, basándose en las normas compartidas, para que el oyente acepte esa manifestación.

Si el acuerdo fuera el estado normal de la comunicación, no sería necesario el análisis del proceso de entendimiento. Pero, los estados más típicos son aquellos comprendidos entre la no-concordancia velada y abierta y la búsqueda del entendimiento. Este se logra sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común. Si una de las pretensiones no se cumple o no puede desempeñarse, la acción comunicativa se suspende. Aquí nos vemos ante la alternativa de pasar a la acción estratégica o interrumpir la comunicación o retomar el nivel del habla argumentativa para discutir la pretensión que hipotéticamente se ha dejado en suspenso.

De lo anterior se desprende una definición más de la pragmática universal. "He propuesto el nombre de 'pragmática universal' para el programa de investigación que tiene por objeto reconstruir la base universal de validez del habla" (Habermas, 1989b: 302). Aquí se supone que es metodológicamente acertado separar abstractamente al lenguaje como estructura y al habla como proceso, ya que ello permite ver a una lengua como un sistema de reglas para la generación de expresiones. Sin embargo de aquí no puede concluirse que la

dimensión pragmática del lenguaje no puede ser sometido al análisis formal. Pero tampoco puede seguirse, que la lengua y el habla, no conduzcan a que la dimensión pragmática del lenguaje quede abandonada a un análisis empírico.

De hecho Habermas concibe el análisis formal como una "... reconstrucción racional de conceptos, reglas y esquemas" (Habermas, 1989b: 307). Los procedimientos reconstructivos son característicos de las ciencias que reconstruyen sistemáticamente un *saber preteórico*¹⁴³.

Este saber preteórico se halla cuando hacemos una explicación de significados. Esta nos lleva, a través de varias etapas, a los procesos de reconstrucción racional:

Primera etapa en la explicación de significados: cuando el sentido de una oración escrita, de un gesto, de una obra de arte o de una teoría, resulta oscuro, la explicación se dirige ante todo al "contenido semántico del producto simbólico" (Habermas, 1989b: 310), o puede ser que se busquen otros recursos, como tomar el contexto de la emisión, o usando el modo típico, para la comprensión del contenido, que consiste en buscar "aquellas conexiones que unen las estructuras superficiales del producto no comprensible con las estructuras superficiales de otros productos que nos resultan conocidos" (Habermas, 1989b: 310) .

Segunda etapa en la explicación de significados: en esta etapa se cambia de actitud, ésta ya no se dirige a las estructuras superficiales que caracterizan a la comprensión del contenido, ahora la actitud se orienta hacia las estructuras por las que son generadas las emisiones. "El intérprete intenta entonces aclarar el significado de un producto simbólico recurriendo a las reglas conforme a las que el autor ha tenido que producirlo" (Habermas, 1989b: 310).

¹⁴³ Pero a fin de cuentas no se trata de la aplicación de una regla teórico-metodológica lo que permitiría entender este saber preteórico. Ciertamente se debe partir de las intuiciones de los hablantes, pero es en ese mismo nivel donde se explicarían tales intuiciones. Searle se mofaría de esta sofisticación metodológica, propuesta por Habermas. Para él, el punto de partida es que "yo soy hablante nativo de un lenguaje. Deseo ofrecer ciertas caracterizaciones y explicaciones de mi uso de elementos de ese lenguaje. La hipótesis a partir de la cual procedo consiste en que mi uso de los elementos lingüísticos está controlado por ciertas reglas. Por lo tanto, ofreceré caracterizaciones lingüísticas y, a continuación, explicaré los datos contenidos en esas caracterizaciones formulando las reglas subyacentes" (Searle, 1995: 25). Como se ve no se requiere de una racionalidad teórico-metodológica para enfrentar los problemas del saber preteórico.

Tercera etapa en la explicación de significados: "pero la actitud cambia en cuanto el intérprete trata, no de aplicar el saber intuitivo que posee como hablante, sino de reconstruirlo" (Habermas, 1989b : 310). Aquí el intérprete se adentra en el producto simbólico, para descubrir las reglas con las cuales ha sido producido. Por otra parte, en esta etapa, el objeto de la comprensión no es el contenido de la expresión simbólica, sino la *conciencia intuitiva de regla* que un hablante competente tiene de su lengua o del correspondiente campo de significado.

Lo anterior nos lleva a distinguir, entre la capacidad de un sujeto competente, que sabe hacer alguna operación y el saber explícito acerca de en qué consiste ese saber hacer. En consecuencia aquello que el autor quiere decir con su emisión y lo que el intérprete entiende del contenido de ella es un saber explícito de primer nivel. Por otra parte, el intérprete que no sólo comparte el saber implícito del hablante competente, sino que además quiere entenderlo, debe transformar el saber implícito en un saber explícito, esto es un saber explícito de segundo nivel. "Esta es la tarea de la *comprensión reconstructiva*, es decir, de la explicación de significados, en el sentido de una reconstrucción de significados, que culmina en una reconstrucción racional de estructuras generativas que subyacen a la producción de formas simbólicas. Como la conciencia de regla que ha de reconstruirse presenta un saber categorial, en la tentativa de reconstruir nos vemos remitidos ante todo a la operación que representa la explicación conceptual" (Habermas, 1989b: 311).

Cuando el saber preteórico que se reconstruye, representa una capacidad universal, lo que empieza como una explicación de significados, termina teniendo como meta la reconstrucción de competencias de la especie. "Estas reconstrucciones pueden compararse en su alcance y en su status con teorías generales" (Habermas, 1989b: 312).

Pero toda teoría necesita de una forma de obtención de datos. En la reconstrucción racional, para la obtención de datos, nos basamos en "... la conciencia de regla de los hablantes competentes, sacada a la luz en términos mayéuticos (es decir, por medio de preguntas apropiadas y con ayuda de ejemplos sistemáticamente ordenados), la que proporciona los datos... la

conciencia de regla contiene un saber categorial" (Habermas, 1989b: 314). Con relación al rigor metodológico, se hace la crítica sobre la fiabilidad del saber intuitivo de los hablantes competentes, se afirma que sobre esa base lo más que se podrá desarrollar será una teoría de la comprensión intuitiva que el hablante competente tiene de su propia lengua. Sin embargo, "la reconstrucción se refiere a un saber preteórico de hablantes competentes que, por una parte, se expresa en la producción de oraciones de un lenguaje natural, y, por otra, en la evaluación de la gramaticalidad de las expresiones lingüísticas. Objeto de la reconstrucción es el proceso generativo de aquellas oraciones que en cada caso los hablantes competentes consideran pertenecen a conjunto de las oraciones bien formadas. Las emisiones metalingüísticas, en cambio, en las que los hablantes competentes evalúan oraciones que les son presentadas, no son objeto de la reconstrucción, sino parte de la obtención de los datos" (Habermas, 1989b: 316-317). Esto es, sólo podemos reconstruir las reglas intuitivas con que formamos oraciones bien formadas, en un determinado juego de lenguaje. Podemos concluir que el objetivo de la reconstrucción racional, el hacer explícito, en términos "categoriales" la estructura y elementos de ese saber cómo, que se domina de forma práctica, preteórica.

Me parece que en la reconstrucción racional, Habermas se mueve en cierta confusión metodológica. Esto le lleva a borrar la distinción entre lo que es el dominio de un lenguaje y el uso de reglas procedimentales para volverse experto en ese lenguaje.

Esto es lo que sugiere en sus etapas de explicación de significados, mismas que nos lleva a la reconstrucción racional. Tales etapas, al final se convierten en un modelo procedimental de reglas. En ese sentido, cualquiera que sea el caso, donde haya que tomar alguna decisión, se siguen las mismas reglas procedimentales. Por otra parte, el mismo Habermas aclara que si al seguir sus reglas procedimentales de reconstrucción, se llega a la representación de una capacidad universal, entonces la meta se transforma en la reconstrucción de competencias de la especie, y éstas pueden tener el status de teorías generales. En esta consideración, otra vez nos hallamos ante el uso de reglas

procedimentales que nos vuelven expertos en el dominio del lenguaje. Pero aquí esta la *techne*, porque tales reglas son aprendibles y aplicables.

Pero también esta presente, en la reconstrucción racional, la idea de dominio de un lenguaje. Pues la referencia es a sujetos que son hablantes competentes. Que en consecuencia dominan su lengua. Entonces de lo que se trata, es de hacer explícitas las reglas implícitas que nos permiten dominar ese lenguaje. Pero este es un proceso de reflexión sobre el uso que hacemos de las reglas. De este lado está la *phronesis*. Pues ya hemos visto que ésta implica un proceso de reflexión en situaciones particulares¹⁴⁴. En consecuencia, parece ser que la reconstrucción racional de Habermas, es en parte *phronesis* y en parte *techne*. O más aún que Habermas confunde *phronesis* con *techne*. Pues de lo que se trata, es de hacer explícito el saber implícito en reglas y luego evaluarlas desde reglas procedimentales universales.

Evaluar un lenguaje desde reglas procedimentales universales, nos hace expertos en ese lenguaje. Hacer claras las reglas que subyacen al habla, es entrar

¹⁴⁴ Este proceso reflexivo origina una concepción de racionalidad. Esta concepción esta dominada por la imagen de la balanza, como metáfora de la deliberación que inclina el juicio según necesidades (Dascal, 1996a: 363). Pero la balanza tiene problemas, pues:

- | | | | |
|---|---|---|--|
| 1 | 1 | 1 | ¿Cómo <i>calibrar</i> la balanza? |
| 2 | 2 | 2 | ¿Cómo garantizar la <i>confiabilidad</i> de las pesas? |
| 3 | 3 | 3 | ¿Cómo establecer un <i>procedimiento</i> adecuado de pesaje? |

El problema de calibrar la balanza tiene que ver con su mecanismo de funcionamiento, éste debe ser adecuado. Para serlo debemos evitar que causas indeseables influyen en su funcionamiento. En este sentido hay que evitar que los prejuicios, las tradiciones, los intereses, las pasiones, las limitaciones de atención o memoria y los deseos inconscientes sean factores que intervengan. Pues de hacerlo, entonces el resultado no puede ser llamado racional. El hombre racional debe proteger su balanza contra estos factores extraños a la racionalidad (Dascal, 1996a: 366). La confiabilidad se centra en el problema de la veracidad de las proposiciones usadas como juicios o razones. En este sentido una pesa con error es la que no ha pasado la 'información' por el test adecuado para considerarla como parte de nuestro conocimiento. En consecuencia hacen falta criterios, la evidencia es sólo uno de ellos, de conocimiento para garantizar la confianza en las informaciones usadas en los juicios (Dascal, 1996a: 366). Finalmente, el procedimiento de pesaje, consistente en determinar las reglas del método que asegure que podamos llegar a una preferencia, creencia, decisión o acción racional. Aquí el método, consistiría en una teoría satisfactoria del razonamiento, a veces esta teoría se reduce a la lógica deductiva. Sin embargo dado el poco éxito de esta lógica para expandir nuestros conocimientos, debemos apoyarnos en la lógica inductiva, probabilística, informal y de las buenas razones (Dascal, 1996a: 367). En este punto es justamente donde empiezan los problemas: ¿hay un método universal de decisión racional?, o, ¿cada circunstancia exige un método particular de decisión racional?. Si no hay tal método universal, entonces la balanza no sirve y hay que apelar al relativismo. Si hay un método universal, ¿cuál de los que enunciarnos es el adecuado?. Pero al plantear los problemas anteriores, se cae en una idea errónea de la balanza como algo estrictamente algorítmico o métrico. Se reduce un problema que es más complejo, pensando que la razón o es algorítmica o no es.

en un proceso de reflexión sobre el uso de esas reglas, lo que lleva a la ampliación en el dominio del lenguaje y en la comprensión de nuestro mundo, por la vía del uso de meta reglas procedimentales.

Esta ambigüedad, tiene un trasfondo, mismo que hemos expuesto en este capítulo.

4.4 El acuerdo posible y el acuerdo real: ¿Gadamer vuelve otra vez?

Según McCarthy, Habermas en sus últimos trabajos sobre fundamentos, se mueve en la dirección de una "filosofía trascendental transformada", frase que puede leerse como "reconstrucción racional de competencias universales". Con esto Habermas ve la posibilidad de llegar a un acuerdo, en la comunicación en el lenguaje

ordinario. Pues, "meta del entendimiento es la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros" (Habermas, 1989b: 301).

El habla consensual descansa en un consenso de fondo, formado a partir de cuatro pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección normativa. Ya que "Reconocer en común pretensiones de validez" significa lo siguiente: (a) hablante y oyente saben implícitamente que han de entablar las pretensiones de validez para que se produzca una acción orientada al entendimiento, (b) lo que significa la común convicción que las pretensiones de validez planteadas, o bien han quedado resueltas (como la inteligibilidad) o bien podrían desempeñarse pues las emisiones o intenciones manifiestas cumplen las condiciones de adecuación (veracidad, verdad, rectitud).

Esto lleva a Habermas a distinguir entre: (a) las condiciones de la rectitud normativa de una manifestación, esto es en qué condiciones vale una oración gramatical, una proposición verdadera o una expresión intencional, (b) las pretensiones con que un hablante exige reconocimiento intersubjetivo con relación a la corrección gramatical de una oración, la verdad de una proposición, la

veracidad de una proposición intencional y la rectitud de un acto de habla, (c) el desempeño de esas pretensiones de validez planteadas con razón.

Desempeño implica que quien propone, sea apelando a su experiencia, al argumento, o siendo consecuente con su acción, muestra que lo que dice es digno de reconocerse y da lugar a un reconocimiento de la validez de lo que dice.

Si el oyente acepta una pretensión de validez planteada, reconoce la validez del producto simbólico, esto es, reconoce que la oración es gramatical, el enunciado verdadero, la intención veraz y la manifestación correcta (por atenerse a un trasfondo normativo). La validez del producto simbólico se funda en que se cumplen condiciones de adecuación, el sentido de la validez consiste en ser dignos de ser reconocidos.

Aunque lo que sigue está pensado desde la pretensión de verdad puede servir también para la corrección normativa. La teoría de la verdad de Habermas, es una versión modificada de la teoría consensual de Peirce. Para Habermas no hay separación entre los criterios de verdad y los criterios de desempeño argumentativo de pretensiones de verdad. De tal forma que resultan equivalentes tanto la pregunta: ¿bajo qué condiciones un enunciado es verdadero?, como la pregunta: ¿bajo qué condiciones está justificada la aserción de ese enunciado?. Con ello cabe la tesis de que la lógica del discurso teórico es equivalente a la lógica de la verdad, en el sentido de que son un examen de las condiciones de posibilidad de alcanzar un consenso racional mediante argumentación. De aquí, que lo que está en juego, no es el significado semántico de un término (verdad), sino el significado pragmático de un acto, el acto de plantear una pretensión de verdad. Esto nos lleva a la tesis de que el consenso racional es el criterio último de verdad, pero esto crea un círculo vicioso. Para evitarlo se usa el criterio del mejor argumento. ¿Cuál es la conciencia de regla que Habermas pretende formalizar?. Veamos: no es sólo el mejor argumento el criterio de verdad, pues no sabríamos en que momento ese argumento sea persuasivo. Lo que sigue, creo, constituye la regla que subyace como criterio de verdad: el ideal de un consenso perfectamente racional debe incluir la posibilidad de sopesar reflexivamente la adecuación racional de los marcos de referencia rivales. Pero además debe existir libertad para pasar de un nivel a otro del discurso. Para que un consenso pueda

ser considerado como racional debe resistir el examen meta teórico, esto es, libertad para pasar de un nivel a otro del discurso, de los discursos a los marcos de referencia rivales más reflexivos¹⁴⁵.

Conclusiones.

En este capítulo hemos desarrollado la tesis siguiente: Habermas abandona el ámbito de la hermenéutica para afirmar la primacía de lo teórico-metodológico en el ámbito de las ciencias sociales. El punto de partida del trabajo de Habermas, y de donde extraemos nuestra tesis, es su intento por explicar la conciencia práctica sin renunciar a la seriedad metodológica de la ciencia moderna.

Habermas toma como punto de partida la discusión sobre la filosofía práctica entendida como una filosofía de la vida buena y justa. En este sentido habría más relación con el concepto Aristotélico de praxis con el de techne. Ello, porque la filosofía práctica no tiene la misma pretensión cognoscitiva que la ciencia, pues es diferente su objeto. La pretensión cognoscitiva de la filosofía práctica es phronesis, esto es, una sabia comprensión de la situación, lo cual tiene que ver justamente con la praxis política. En la evolución de la filosofía práctica Habermas ve un paso adelante en la filosofía social, donde hay una separación de toda praxis política. En consecuencia, en esta fase, aparece el problema de la relación entre la filosofía social y la praxis política de los ciudadanos. Problema que se soluciona, dirá Habermas, al complementar la teoría de la sociedad burguesa con la doctrina de la opinión pública política, pues se supone que ello permitiría recuperar la praxis política de los ciudadanos. De este modo la práctica política reaparece como "opinión pública".

El anterior problema Habermas lo enfrenta recuperando la relación entre teoría y praxis, pero tomando en cuenta el modo en que la doctrina clásica de la política entendía la sabia conducción de la praxis. Sin embargo esta solución, desde nuestra perspectiva, tensa el pensamiento de Habermas en dos posiciones

¹⁴⁵ El problema es saber si y como se cumplen estas condiciones procedimentales. De nuevo, la phronesis ayudaría a la solución de este problema.

contradictorias: o supera la hermenéutica de Gadamer o termina por asumir la recuperación de lo lógico metodológico en la línea de la filosofía postanalítica.

Tal como vemos el problema, entonces tiene justificación el que Habermas recupere argumentos lógico-metodológicos en su debate con Popper, y que por otro lado, recupere argumentos hermenéuticos en su debate con Gadamer.

Pese a lo anterior, Habermas termina por inclinarse por los argumentos lógico-metodológicos al no detectar una paradoja en su discusión con Popper: la hermenéutica de Popper, aunque también articulada por el lenguaje, se queda atrapada en las pretensiones de cientificidad naturalista. Pero la hermenéutica, así lo vemos nosotros a partir del capítulo anterior, es un asunto de la razón práctica. La hermenéutica como tema de la razón práctica, también articulada por el lenguaje, se mueve en el ámbito de lo contingente, esto es de las acciones humanas; la teoría, por el contrario, al moverse en el ámbito de lo necesario no puede admitir contingencia alguna. No atender esta paradoja, a Habermas le permite moverse hacia lo lógico-metodológico, creyendo que está vinculando la razón práctica con la seriedad metodológica de la ciencia contemporánea.

Veamos más de cerca el núcleo de nuestra anterior conclusión. En el debate con Gadamer, se puede considerar como núcleo de éste a la disyuntiva: "o conciencia hermenéutica o conciencia crítica". Habermas opta por: "conciencia hermenéutica y conciencia crítica", de ahí su pretensión de asociar procedimientos hermenéuticos y procedimientos empírico-analíticos. Lo cual es posible si antes ha pasado por alto la paradoja a que lleva la pretendida hermenéutica de Popper. Por otra parte, suponer procedimientos empírico-analíticos y hermenéuticos, es aún permanecer atrapados en la distinción entre lo lógico-metodológico y lo empírico. Gadamer ciertamente desarrolla la precomprensión y la comprensión de lo que somos, pero con ello no se mantiene la separación entre significado y referente, además en Gadamer no hay un método de exposición de lo que somos. Ricoeur avanza en este terreno. Su concepto de narrativa, de trama y entramado, permite el uso único de procedimientos hermenéuticos en la investigación social. De este modo comprendemos algo por el lugar que ocupa en una trama, esta trama forma parte de una narrativa, que es la forma de exposición de aquello que comprendemos.

Contra lo anterior Habermas opta por los procedimientos lógico-metodológicos bajo la forma de una pragmática universal.

Esta pragmática universal se fundamenta en la distinción entre *autorreflexión* y *reconstrucción*. Según Habermas el mismo concepto de reflexión abarca dos cosas, por una parte, reflexión como fundamentación trascendental del saber teórico posible y, por otra parte, reflexión como reconstrucción racional de reglas generativas o esquemas cognitivos. Por otra parte, la autorreflexión consiste en la liberación de un sujeto particular, mientras que la reconstrucción consiste en la idea de reconstruir competencias comunicativas, cognitivas o morales, hasta llegar a la idea de desarrollo de la evolución social.

Según Habermas, el proceso de reconstrucción racional es el único que tiene las características de fundamentación trascendental¹⁴⁶, y que por lo tanto no viola el aspecto lógico-metodológico logrado por la metodología científica

¹⁴⁶ Contra la idea del trascendentalismo en Habermas, éste hará algunas precisiones. Según él, "Kant llama trascendental a una investigación que señala y analiza las condiciones apriori de la posibilidad de la experiencia" (Habermas, 1989b: 320). Junto al conocimiento empírico de objetos de la experiencia, hay un conocimiento trascendental de los conceptos de objeto en general, que anteceden a la experiencia. No es claro el método para lograrlo. En la recepción analítica de Kant, Strawson introduce una interpretación mínima de lo trascendental: toda experiencia coherente se organiza en una red categorial, si en otras experiencias coherentes se descubre la misma red categorial, de la experiencia posible. En esta perspectiva la investigación trascendental se ocupa de la competencia de sujetos cognoscentes que juzgan qué experiencia puede ser "coherente", para después analizar ese material en los presupuestos categoriales universales y necesarios que contiene. En esta versión debilitada se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad puede darse una prueba apriori. Este debilitamiento no implica excluir: (a) que nuestros conceptos de los objetos de la experiencia posible sólo se han cumplido gracias a lo constante de la naturaleza, (b) que la estructura categorial de la experiencia posible se haya desarrollado filogenéticamente y que en la ontogénesis surja de nuevo en un proceso accesible al análisis empírico, (c) que ese apriori de la experiencia valga para determinados círculos funcionales que posibilitan una estrategia de objetivación de la realidad. Peirce y su pragmatismo trascendental trata de mostrar la conexión estructural entre experiencia y acción instrumental; Dilthey y la hermenéutica trata de hacer valer frente a ese apriori de la experiencia el apriori más amplio de la comprensión y de la experiencia comunicativa (Habermas, 1989b: 321). En esta filosofía trascendental transformada se hacen dos renunciaciones apresuradas, que comporta la recepción analítica de Kant: se renuncia al concepto de constitución de la experiencia, con lo que se eliminaría a un análisis lógico-semántico las condiciones de la experiencia posible. Abandonar al sujeto trascendental, no significa abandonar la investigación de la constitución de la experiencia. El abandono de la deducción trascendental tampoco implica abandonar los problemas de validez a la teoría de la ciencia o la verdad. En lugar de la prueba apriori habrá una investigación trascendental de las condiciones del desempeño argumentativo de pretensiones de validez dirigidas a un desempeño discursivo. "Situación del entendimiento posible" es equivalente a la expresión "objeto de la experiencia posible", donde la obtención de las experiencias en el proceso de comunicación es secundaria frente a la meta de entenderse, a la que sirven esos procesos, "Las estructuras universales del habla han de investigarse ante todo bajo el aspecto de entendimiento, no bajo el aspecto de experiencia" (Habermas, 1989b: 323). Pero, me queda la duda: ¿Un marco trascendental transformado, no es un marco trascendental?

contemporánea. El primer problema que surge, es que esta idea lleva al *esencialismo*, donde si la reconstrucción racional es verdadera debe corresponder exactamente a las reglas que operan en el objeto. En consecuencia, nos parece, que aceptar la reconstrucción racional, permite el paso a la pragmática universal, y ésta implica que las emisiones admiten una reconstrucción racional en términos universales, lo que permite igualar la reconstrucción racional con las teorías científicas.

Sin embargo, Habermas también objetaría contra la idea de que la reconstrucción tenga un status similar a las teorías analíticas. Así, él detectaría dos grandes versiones de la ciencia del lenguaje: ciencia empírico-analítico y reconstructiva. Y hará una comparación de ambas desde cuatro puntos de vista: (a) por el modo de obtener los datos: (1) si la base experimental sólo se asegura por observaciones, los datos de la ciencia del lenguaje consisten en "mediciones de variables del comportamiento verbal, donde al nivel antológico "... el comportamiento verbal efectivo es parte de la realidad perceptible", donde las observaciones son saber de algo particular; (2) si se trata de una comprensión constructiva, es la conciencia de regla de hablantes competentes, sacada a la luz de modo mayéutico (con preguntas apropiadas con ayuda de ejemplos sistemáticamente ordenados) la que proporciona los datos, al nivel ontológico la conciencia de regla remite a la generación de productos simbólicos en que se dice algo acerca de la realidad (Habermas, 1989b: 314) , la conciencia de regla contiene un saber categorial, (b) por la teoría y el ámbito objetual: (1) si el lenguaje natural se entiende como objeto de descripciones lingüísticas, la teoría lingüística se comporta acerca de su objeto como una teoría analítico-causal, que explica las descripciones que hace de la realidad del lenguaje recurriendo a hipótesis legaliformes, aquí la relación entre teoría lingüística y lenguaje a explicar es similar a la relación entre teoría y realidad; (2) si se entiende al lenguaje natural como forma de representación de un saber preteórico susceptible de reconstrucción (Habermas, 1989b: 314), la teoría lingüística se comporta acerca de su objeto como una explicación de significados, aquí se da una relación donde el lenguaje que la lingüística construye es una versión standard del lenguaje

ordinario, pertenece esencialmente al mismo nivel que el lenguaje natural que ha de ser explicado. (c) por la relación entre teoría y saber cotidiano que poseemos sobre un ámbito objetual y sustituirlo por un saber teórico correcto, considerado provisionalmente como verdadero, si las descripciones teóricas son verdaderas corresponden a estructuras de la realidad, pero esta correspondencia entre teoría y realidad permite múltiples interpretaciones epistemológicas: realistas, instrumentalistas, convencionalistas; (2) la reconstrucción puede representar de forma más o menos explícita el saber preteórico, pero no puede falsarlo. Falsa podría ser la producción de la intuición del hablante, pero no la intuición misma. La intuición es parte de los datos, y éstos pueden aclararse o explicarse, pero no criticarse. Los datos pueden ser a lo sumo inadecuado, al seleccionarse mal en relación con el fin teórico que uno se propone.

Partiendo de lo anterior, puede sostener la tesis de que, en la reconstrucción racional, hay una confusión entre lo que es el dominio de un lenguaje y el uso de reglas procedimentales para volverse experto en ese lenguaje. Esto es lo que sugiere en sus etapas de explicación de significados, mismas que nos lleva a la reconstrucción racional. Tales etapas, al final se convierten en un modelo procedimental de reglas. El mismo Habermas aclara que si al seguir sus reglas procedimentales de reconstrucción, se llega a la representación de una capacidad universal, entonces la meta se transforma en la reconstrucción de competencias de la especie, y éstas pueden tener el status de teorías generales. En esta consideración, otra vez nos hallamos ante el uso de reglas procedimentales que nos vuelven expertos en el dominio del lenguaje. Pero aquí está la *techne*, porque tales reglas son aprendibles y aplicables.

Pero también está presente, en la reconstrucción racional, la idea de dominio de un lenguaje. Pues la referencia es a sujetos que son hablantes competentes. Que en consecuencia dominan su lengua. Entonces de lo que se trata, es de hacer explícitas las reglas implícitas que nos permiten dominar ese lenguaje. Pero este es un proceso de reflexión sobre el uso que hacemos de las reglas. De este lado está la *phronesis*. Pues ya hemos visto que ésta implica un proceso de reflexión en situaciones particulares.

En consecuencia, parece ser que la reconstrucción racional de Habermas, es en parte phronesis y en parte techne. O más aún Habermas confunde phronesis con techne. Pues de lo que se trata, es de hacer explícito el saber implícito en reglas y luego evaluarlas desde reglas procedimentales universales.

V. LA 'TEORÍA DE LA VERDAD' COMO 'CONSENSO' EN SU RELACION CON LA RACIONALIDAD PRÁCTICA.

Introducción.

Anteriormente se ha hecho el análisis de la propuesta de Habermas para solucionar los problemas de la dimensión práctica, esto es los problemas relativos a lo moral, lo político, etc., por vía de un acceso metódicamente asegurado a tal ámbito. Tal acceso es llamado 'reconstrucción racional'. Habermas compara la 'reconstrucción racional', cuando esta reconstruye capacidades de la especie, con una *teoría empírica*. Esto lleva a Habermas a elaborar una teoría de la verdad por vía del consenso y la situación ideal de habla posibles¹⁴⁷. Con ello se establece un tipo de relación entre las condiciones formales del habla y una especie de 'meta reglas de la acción'. Esta relación implica que las llamadas meta reglas de la acción, como la reconstrucción racional y la teoría de la verdad, son usadas para evaluar las condiciones naturales del habla.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste en mostrar que la teoría de la verdad de Habermas se articula con la pretensión de universalidad, determinada por la promesa de alcanzar un consenso universal. Esta pretensión será criticada en términos de que del consenso no se sigue la verdad. A partir de esta crítica, se desarrolla un debate desde la hermenéutica. En este sentido a la pretensión de universalidad, en la teoría de la verdad de Habermas, oponemos una teoría hermenéutica de la verdad. Desde esta discusión se hace necesario trazar la distinción entre normas jurídicas y normas morales. Esto lleva a una idea de discursividad diferente en su objeto¹⁴⁸. El objeto de discurso ya no es la

¹⁴⁷ Lo que ha implicado, para Habermas, la elaboración de una justificación común al discurso teórico y al discurso práctico, que logra en su teoría consensual de la verdad. Tal teoría genera múltiples problemas, e incluso la sospecha de que descansa en una 'categoría misteriosa' (McCarthy, 1973: 149). Lo anterior nos lleva a proponer una idea diferente de verdad, lo que es posible si partimos de la distinción, entre lo moral y lo jurídico, que hace Wellmer.

¹⁴⁸ Aquí habría una especie de contradicción entre Wellmer y Habermas, sin embargo en otro trabajo Habermas toma en cuenta lo que Wellmer le critica. De modo que el discurso práctico tiene que ver con una aclaración de lo que soy. Así ante decisiones complejas, como elegir una profesión, no nos ubicamos ante cuestiones pragmáticas. Aquí la elección de la profesión va unida a la pregunta por las 'inclinaciones' o acerca de qué le interesa a uno, qué actividad le satisfaría. Mientras más radical es la pregunta tanto más se agudiza y se acerca al problema de qué es la vida que se quiere llevar, lo que significa: qué tipo de persona se es y qué se querría ser. Si en decisiones de vital importancia no se sabe qué se quiere, acabará preguntándose quién se es y

generalidad de la norma, sino la adecuada interpretación de la situación y de quien soy en mi modo de actuar. En este sentido, cabe la *phronesis*. De este modo, recuperamos la lección de Aristóteles, pues en el discurso práctico hablamos de lo que puede ser de un modo o de otro. Desde esta perspectiva, se empieza a perfilar una discusión con la teoría hermenéutica de la verdad. Así que, mientras Habermas hace valer su teoría de la verdad, fundamentada en la pretensión de consenso universal, y que lleva al problema anotados, nosotros hacemos valer una teoría hermenéutica de la verdad. Estas tesis se anuncian en los autores comentados, al menos bajo la forma de una desabsolutización de la verdad, o de una relativización de ella.

Para desarrollar la hipótesis de trabajo divido el capítulo en tres apartados. En el primero presento la teoría consensual de la verdad de Habermas, junto a algunas réplicas a tal teoría. En el segundo se discute la teoría hermenéutica de la verdad, como una forma de superar la llamada antinomia de la verdad. En el tercero se presenta la distinción entre normas jurídicas y normas morales. En las conclusiones, se pretende articular lo logrado en las tres secciones anteriores, además de debatir la posición de la verdad fundada en el consenso universal y la verdad en la perspectiva hermenéutica.

5.1 La teoría 'consensual de la verdad', en Habermas.

De acuerdo a algunas críticas¹⁴⁹, la teoría de la 'verdad como consenso' contiene lagunas en su formulación, como sostiene Apel, o tales lagunas no consideran argumentos desarrollados en otra parte por Habermas, como señala Lafont. La estrategia a seguir aquí será la de presentar la teoría de la verdad de Habermas (I), y después exponer las principales críticas a esta teoría de la verdad (II).

quien le gustaría ser. A las decisiones vitales se les llama preferencias fuertes, y afectan no sólo a las disposiciones e inclinaciones casuales, sino a la autocomprensión de una persona, al tipo de vida que lleva, su carácter: todas ellas están entrelazadas con la propia identidad de cada persona (Habermas, 2000: 112). Lo que se debe retener de la crítica de Wellmer es la idea de dialogicidad como algo no formalizable.

¹⁴⁹ Aquí sólo tomaremos en cuenta las críticas de Lafont (Lafont, 1994), Apel (Apel, 1991), y Wellmer (Wellmer, 1994 y 1996).

I. Para ubicar el lugar que Habermas le asigna a la verdad, es necesario tomar en cuenta la distinción que hace entre los problemas de la constitución de los objetos de la experiencia y el problema de validez. Veamos primero el problema de la constitución de los objetos de la experiencia.

Para Habermas el dominio objetual de un enunciado empírico se constituye a partir de los objetos de la experiencia posible, éste sería el apriori material experimental bajo el que develamos la realidad y la objetivamos. Desde mi punto de vista, lo anterior implica un concepto restringido del trascendentalismo Kantiano de la constitución de los objetos. Lo que puede leerse desde la recepción Kantiana que hace Strawson, y que Habermas recupera para su trabajo¹⁵⁰. La tesis de Strawson, Habermas la sintetiza en lo siguiente: "toda experiencia coherente se organiza en una red categorial; en la medida en que en cualesquiera experiencias coherentes descubrimos la misma estructura conceptual implícita, podemos llamar 'trascendental' a este sistema categorial de la experiencia posible" (Habermas, 1989b: 320). Según Habermas, en esta perspectiva la investigación trascendental se ocupa de la competencia de sujetos cognoscentes que juzgan qué experiencia puede ser coherente, para después analizar tal material en los presupuestos universales y necesarios que contiene. Aquí se abandona la necesidad de dar una prueba a priori de los presupuestos universales y necesarios. Para Habermas, esta filosofía trascendental reformada lleva a dos renunciadas apresuradas. Por una parte se renuncia al concepto de constitución de la experiencia. Por otra parte se abandonan los problemas de validez de la teoría de la ciencia y la verdad. Pero Habermas insiste, en que el abandono del sujeto trascendental no implica abandonar la investigación de la constitución de los objetos de la experiencia. Sin embargo, tengo la impresión de que Habermas cree solucionar el problema de la constitución de los objetos de experiencia posible al solucionar el problema de la validez¹⁵¹, esto es, que subsume el problema de los objetos de la experiencia al problema de la validez. Pues para él, 'situación del entendimiento posible' es equivalente a la expresión

¹⁵⁰ Lo cual puede verse en el apartado cinco de su trabajo "¿Qué significa pragmática universal?" (Habermas, 1989b).

'objeto de la experiencia posible' (Habermas, 1989b: 323), donde la *obtención de las experiencias* [mi énfasis] en el proceso de comunicación es secundaria frente a la meta de entenderse. Pues parece que para Habermas en el entendimiento común se da la obtención de la experiencia. Sí, pero nuestra duda es: ¿entendernos acerca de qué mundo?. Desde esta perspectiva, nos parece que Habermas deja de lado el problema de la referencia. De este modo, "las estructuras universales del habla han de investigarse ante todo bajo el aspecto de entendimiento, no bajo el aspecto de experiencia" (Habermas, 1989b: 323). Así, se puede hablar de un sentido categorial, que es el aspecto bajo el que experimentamos *algo en el mundo*, y esto no es otra cosa que la objetividad de la experiencia¹⁵². Esto le permitirá hacer la distinción entre ámbito de la acción u objetividad de la experiencia y ámbito del discurso. Pero pasemos a los problemas de validez.

Con relación a los problemas de validez, Habermas los resume en la tesis de lo que es resoluble discursivamente, y que se vincula implícitamente a cada enunciado afirmado (Habermas, 1990^a: 310). De este modo "el sentido en el cual un enunciado puede ser verdadero o falso no se basa en las condiciones de objetividad experimentales, sino en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable" (Habermas, 1990^a: 310), y, además, "el sentido en que un enunciado puede ser verdadero o falso no consiste en las condiciones de objetividad de la experiencia, sino en la posibilidad de fundamentaciones argumentativas de pretensiones de validez criticables" (Habermas, 1990^a: 310). De aquí se desprende la conclusión de que la verdad ni se basa, ni consiste en la objetividad de la experiencia, sino en el desempeño

¹⁵¹ El mismo Habermas llega a hablar de una teoría de la constitución de la experiencia, que puede ser construida desde el marco de una hermenéutica trascendental como la de Apel, o de una pragmática universal como la del mismo Habermas (Habermas, 1990^a: 300).

¹⁵² Sin embargo aún haciendo una separación entre la constitución del mundo de la experiencia y la estructura de la comunicación en el lenguaje ordinario, esto es, el problema de validez, se puede precisar a la teoría de la acción comunicativa desde ambos puntos de vista. En este sentido la interacción abre un campo de *experiencia* comunicativa, al mismo tiempo que forma parte de la comunicación en el lenguaje ordinario, como *proceso de comunicación* no de experiencia (Habermas, 1990b: 361-2). Pero, al mismo tiempo aclara, que la acción comunicativa depende de la constitución previa del mundo de la experiencia y de su remisión al discurso (Habermas, 1990b: 362). Si esto último es correcto, entonces sigue estando presente la separación entre el problema de la constitución de los objetos de la experiencia y los problemas de validez. Habermas cree

argumentativo. Esta distinción entre objetos de la experiencia y validez, junto a la no-consideración del problema de la referencia, y lo que nosotros hemos llamado la subsunción de los problemas de la constitución de los objetos posibles a los problemas de validez, le permite a Habermas elaborar su teoría de la verdad.

No reconocer el problema de la referencia y subsumir los problemas de la constitución de los objetos de la experiencia a los problemas de validez, le permite a Habermas hacer la separación entre el ámbito de la acción y el ámbito del discurso, ubicando su teoría de la verdad en este último ámbito. En consecuencia, y aceptando la separación anterior, Habermas hace tres consideraciones, que podríamos llamar, de carácter meta teórico¹⁵³.

La primera consideración tiene que ver con la respuesta a la misma pregunta planteada por Austin, "¿de qué podemos decir que es verdadero o falso?" (Habermas, 1989b: 113). Los candidatos son las oraciones, los enunciados y las emisiones. Parece que tanto las oraciones como los enunciados no son candidatos ideales para portar la verdad. Las oraciones no lo son en tanto una oración, en varios contextos de habla, puede expresar varios estados de cosas, o varias oraciones en la misma lengua pueden expresar un solo estado de cosas. Austin Propone a las emisiones como aquello que podemos llamar verdadero o falso (Austin, 1989: 119-132). Lo que origina el problema de que mientras que la afirmación es asignada a un sujeto y a una situación particular, la verdad no lo es, pues su pretensión es universal. Ello lleva a recuperar la posición de Strawson, de que son los enunciados los que deben llamarse verdaderos o falsos (Strawson, 1964)¹⁵⁴ con relación al estado de cosas que reflejan. Pero esto

superar la dificultad al subsumir un problema en el otro, pero las dificultades, de tal subsunción, le surgen en su teoría de la verdad.

¹⁵³ Parecida a la decisión metateórica, en relación a la verdad, de Austin, cuando distingue entre verdad como substancia, como cualidad y como relación, donde según él, "es suficientemente obvio que 'verdad' es un sustantivo, 'verdadero' un adjetivo y 'de' en 'verdadero de' una preposición" (Austin, 1989: 119). De aquí, Austin resalta la necesidad de que "lo que necesitamos es más bien discutir el uso, o ciertos usos, de la palabra 'verdadero'" (Austin, 1989: 119). Tal vez lo que Austin pretenda sea exponer el modo en que la palabra 'verdadero' opera en el lenguaje, para de ahí obtener un concepto de verdad, lo que es acorde con el modo de operar del llamado 'análisis del lenguaje común'. Pero "¿de qué es lo que podemos decir que es verdadero o falso? o, ¿cómo hacemos que la frase 'es verdadero' ocurra en oraciones en inglés?" (Austin, 1989: 119), la respuesta es que decimos que algo es verdadero acerca de las emisiones (Austin, 1989: 119-132).

¹⁵⁴ En relación al tema de la verdad Strawson obtiene una conclusión interesante, según él, la confusión suprema en el tema (de la verdad) es que fallamos al distinguir entre la tarea de elucidación de la naturaleza de un cierto tipo de comunicación (la empíricamente informativa) del

nos lleva a una teoría de la verdad como correspondencia. Y además, según Habermas, esta posición privaría a los enunciados de su fuerza asertórica. Pues, en Habermas, "un enunciado recibe fuerza asertórica por su inserción en un acto de habla, por la circunstancia, pues, de que alguien pueda afirmar ese enunciado" (Habermas, 1989b: 114). De este modo Habermas responde a la pregunta planteada como primera consideración, en términos de que "verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos. Las afirmaciones pertenecen a la clase de actos de habla constatativos" (Habermas, 1989b: 114). Verdad, es, en este caso, el modo en que empleamos los enunciados en afirmaciones. De este modo lo que sea la verdad se aclara en la pragmática de una clase de actos de habla. Esto es, quien porta la verdad no son los enunciados como tales, sino el modo como los usamos en nuestras afirmaciones.

La segunda consideración consiste en que si la teoría de la verdad como redundancia es válida, entonces no tiene sentido una teoría de la verdad. Pues si realmente decir que 'el gato está sobre la mesa' es verdad, en la aserción 'es verdad que el gato está sobre la mesa', 'es verdad' esta de más. Aunque Habermas reconoce que esta teoría acierta en la observación de que 'que p es verdadera, no añade nada a p'. Lo que es correcto mientras la afirmación sea aceptada sin objeción alguna, y, en consecuencia no se ponga en cuestionamiento. Caso contrario, si su validez es cuestionada, se tematizará en el nivel metalingüístico del tipo 'p es verdadero / no es verdadero'. Según Habermas hay una relación similar entre una afirmación aceptada y otra cuya validez es cuestionada, y la relación existente entre acción y discurso. Acción es definida, por Habermas, como el ámbito comunicativo donde tácitamente aceptamos la pretensión de validez de las afirmaciones, para el intercambio de información. Del mismo modo define discurso, como comunicación cuya característica es la argumentación, donde las pretensiones de validez son cuestionadas pues se han hecho problemáticas. El discurso implica salir de los contextos de acción y experiencia (Habermas, 1989b: 116). Para Habermas los discursos no

problema del funcionamiento actual de la palabra 'verdad' dentro de la armadura de este tipo de comunicación (Strawson, 1964: 53).

intercambian información, del ámbito de la acción, sino argumentos con los que se razonan pretensiones de validez problematizadas, en el ámbito de la acción. El discurso exige una suspensión de la coacción de la experiencia y la acción, que posibilita que no haya otra motivación que no sea la de entenderse. También exige virtualizar las pretensiones de validez, esto es dejar en suspenso los objetos de experiencia y poder considerar los hechos y normas desde una actitud hipotética. Esta forma de comunicación permite restablecer el entendimiento sobre pretensiones de validez problemáticas. En este sentido, la respuesta a la segunda consideración sería que, en la "...acción comunicativa sería redundante una explicación de la pretensión de validez entablada con las afirmaciones; pero tal explicación es ineludible en los discursos, pues éstos tematizan el derecho que asiste a tales pretensiones de validez" (Habermas, 1989b: 117). Habermas sostiene que desde esta perspectiva se debe aclarar la relación entre verdad/falsedad y afirmación/negación. Según Habermas, la negación determina un estado de cosas, no el enunciado donde se niega tal estado de cosas. Mientras que, la no-verdad del enunciado tiene que ver con el valor que asignamos al enunciado y no puede ser una negación de éste. En síntesis, el par afirmación/negación pertenece al contexto de la acción, mientras que el par verdad/falsedad pertenece al contexto del discurso. En el ámbito de la acción afirmamos que 'los libros están en el estante' o negamos que lo estén, el que los libros estén o no estén en el estante, es un problema del ámbito de la experiencia y de la acción. Mientras que la verdad o falsedad del enunciado, implica discutir con argumentos sobre la verdad o falsedad, sin apelar a experiencia alguna.

La tercera consideración, es relativa al supuesto básico de la teoría de la verdad como correspondencia. Supuesto que, nos parece, puede expresarse como la relación entre hechos y enunciados¹⁵⁵. Para Habermas los 'hechos' no

¹⁵⁵ En esta dirección han elaborado una teoría de la verdad como correspondencia Wittgenstein, Russell, y Ayer. Wittgenstein habla de figura, como lo que representa y de realidad como lo que debe ser representado, así, la relación figurativa consiste en coordinar los elementos de la figura y de las cosas, "estas coordinaciones son algo así como los tentáculos de los elementos de la figura con los cuales la figura toca la realidad" (Wittgenstein, 1987: 45). Para Russell, en primer lugar, es necesario hacer la distinción entre criterio y significado de verdad (Russell, 1973: 891), en segundo lugar, debemos considerar sólo si 'algo' es verdadero mediante consideraciones de este 'algo', y no apelando a consideraciones de lo que significa la 'verdad' (Russell, 1973: 908), en tercer lugar, se debe considerar que de lo que podemos decir que sea verdadero o falso es de las aseveraciones y

son resultado de la percepción, pues "aquello que justificadamente podemos afirmar lo llamamos un hecho. Un hecho es aquello que hace verdadero a un enunciado; de ahí que digamos que los enunciados reflejan, describen, expresan, etc., hechos" (Habermas, 1989b: 117)¹⁵⁶. Otra cosa, dice Habermas, son los objetos, de ellos tenemos experiencias. Pero aún en este caso es necesario aclarar, por medio del lenguaje, qué sea un objeto de la experiencia, pues si a la 'realidad' sólo se le aclara en la vinculación de enunciados sobre hechos, y si entendemos el mundo como la suma de todos los hechos, entonces la relación entre enunciado y realidad sólo puede determinarse mediante enunciados. Esta dificultad desaparece, afirma Habermas, si se tiene presente que el 'hecho' adviene al lenguaje cuando se problematiza alguna pretensión de validez (Habermas, 1990^a: 312). En el contexto de acción, la afirmación tiene el papel de información de experiencias con objetos y expresa una experiencia objetiva-subjetiva, mientras que en el discurso cumple la función de enunciado con pretensión de validez y expresa un pensamiento verdadero/falso. En el contexto de la acción puedo equivocarme en mi experiencia con los objetos, en el discurso tengo o no-razón sobre mi pretensión de validez, por otra parte 'hecho' o 'estado de cosas' sólo se aclara en el discurso (Habermas, 1989b: 119). En el discurso o

creencias o juicios, de este modo, la verdad o falsedad de las afirmaciones puede definirse en función de la verdad o falsedad de las creencias, tales creencias a su vez vienen dadas por el juicio de percepción, y, donde todo juicio derivado inmediatamente de la percepción por mero análisis, tiene que ser verdadero (Russell, 1973: 914). Pero en lo siguiente es donde Russell desarrolla más explícitamente su teoría de la verdad como correspondencia: "llamo 'hecho' a todo lo que hay en el mundo. 'Hecho', tal como entiendo el término, sólo puede ser definido ostensivamente. Los hechos son los que hacen verdaderos o falsos los enunciados" (Russell, 1977: 155), o también, "...el mundo contiene *hechos*, que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos, y que hay también *creencias*, que se refieren a esos hechos y que por referencia a dichos hechos son verdaderas o falsas (Russell, 1981: 255). Y desde luego Ayer afirma también una teoría de la verdad como correspondencia, pues según él la verdad o falsedad de las proposiciones no se decide por consenso, sino remitiéndonos a lo hechos (Ayer, 1978: 243). En estos autores 'hecho' es el producto de la percepción, sin mediación alguna del lenguaje. De donde sostenemos la tesis, de que la realidad es independiente de nosotros, pero no del lenguaje con el que la interpretamos.

¹⁵⁶ En similar sentido se expresa Frege acerca de los hechos: "¿qué es un hecho?. Un hecho es un pensamiento que es verdadero" (Frege, 1984: 79). Creo que hay algo común entre la teoría de la verdad en Frege y en Habermas: su coherentismo. Este ocurre en la medida en que ambos, de un modo peculiar en cada caso, no consideran una realidad exterior en su teoría de la verdad. En Habermas lo veremos en el desarrollo del trabajo. Para Frege la verdad es atemporal, y en consecuencia no acontece sino que es (Frege, 1984: 49). Aún más, según Frege, lo que puede entrar en consideración como verdad es el sentido de una oración, que lo adquiere en su relación con otras oraciones, "pues, justamente entonces, el enunciado, gracias a su conexión con otro, expresa más de lo que expresa por sí sólo" (Frege, 1973: 80). Lo que me permite deducir una idea

argumentación se puede apelar a experiencias, pero ellas dependen de interpretaciones que acreditan su validez en el discurso. Esto porque "una pretensión *basada* en la experiencia no es en modo alguno todavía una pretensión *fundada*" (Habermas, 1989b: 119). Lo que Habermas parece olvidar, al distinguir entre ámbito de la acción y ámbito del discurso, es que el mismo contexto de acción como tal, que implica experiencia y observación, entre otras cosas, ya está articulado por el discurso, esto si aceptamos la tesis de que la observación está cargada de teoría, y desde luego la observación depende de interpretaciones que acrediten su validez en el discurso. Aunque la idea es que en el ámbito de la acción no-se tematizan pretensiones de validez, mientras que si se hace en el ámbito del discurso.

A partir de estas tres consideraciones, Habermas llega a tres tesis. La primera consiste en que la verdad es una pretensión de validez vinculada a actos de habla constatativos, donde el enunciado verdadero tiene que justificar su pretensión de validez. La segunda, es que sólo planteamos cuestiones de verdad, cuando son problematizadas las pretensiones de validez. Y, finalmente, en el discurso se discuten enunciados sobre hechos, donde, el que un estado de cosas sea o no el caso, no se decide con la evidencia de la experiencia, sino que es el resultado de la argumentación (Habermas, 1989b: 120). Estas tesis llevan a la conclusión de que "la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho"¹⁵⁷ (Habermas, 1989b: 121).

Según Habermas el término verdad se ha usado a menudo como sinónimo de racionalidad. De este modo, él afirmará la existencia de un plexo de racionalidad constituido por cuatro pretensiones: inteligibilidad, veracidad, verdad y rectitud. La inteligibilidad se encarga de hacer comprensible tanto el sentido de la relación interpersonal como el sentido del contenido proposicional de la emisión (Habermas, 1989b: 122), esto es hacer entendibles las oraciones que se emiten a otra persona, en consecuencia la inteligibilidad es más una condición de la

coherentista de la verdad en Frege, es su persistente insistencia en el carácter atemporal de la verdad y su idea de sentido de la oración, ambas cosas requieren un tipo de realidad.

¹⁵⁷ Pero esto significa que de la idea de verdad se deduce la idea de consenso racional, o que, donde hay consenso racional necesariamente hay verdad. Lo cual no necesariamente es así. Pues una cosa son la simetría para hablar, y otra las 'verdades' que en tal habla van implícitas. De este modo discutir la verdad no es lo mismo que discutir lo que es un consenso racional.

comunicación que una pretensión de validez, su intención consiste en entender algo; la veracidad es una relación que se establece entre lo que digo y lo que hago (Habermas, 1989b: 122), de modo que alguien es veraz si en sus emisiones manifiesta sus intenciones, y si estas se exhiben en sus acciones cotidianas, si no hay coincidencia entre la manifestación de sus intenciones y sus acciones, entonces no es veraz, en consecuencia la veracidad pertenece al ámbito de la acción, su intención consiste en creer a alguien; la verdad pertenece a las proposiciones y significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre la proposición, esto es, es verdadero un enunciado que podemos fundamentar (Habermas, 1989b:122), en consecuencia, la verdad es una pretensión que se desempeña discursivamente, su intención es la de saber algo; finalmente, la rectitud consiste en la rectitud de las normas, esto es, en la interacción adecuada entre las personas, interacción que se acepta como pretensión pues tiene la posibilidad de desempeñarse discursivamente (Habermas, 1989b: 123), pues ante un tipo de interacción, y cuando esta se torna problemática, se responde con justificaciones, esto con discursos. En este sentido, para Habermas, la teoría de la verdad no sólo se extiende a la verdad de los enunciados, sino que también a la rectitud de los preceptos y las valoraciones (Habermas, 1989b: 121), pues sólo la verdad y la rectitud se desempeñan discursivamente¹⁵⁸. Y de este modo, la verdad y la rectitud normativa carecen de base *directa* en la experiencia¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Pero yo creo que la distinción, que más adelante hace Habermas, entre la forma de argumentación en la verdad y en la rectitud normativa, donde en la verdad se argumenta acerca de enunciados, mientras que en la rectitud normativa se hace acerca de una realidad simbólica de la sociedad (Habermas, 1989b: 130), nos permite hablar, desde la dimensión práctica, de 'una racionalidad situacionalmente prudente'. Lo que no implica que no se puedan usar algunos de los 'procedimientos' de la teoría de la verdad de Habermas para consensar normas sociales, por ejemplo el desempeño discursivo. Pero quizá además de usar procedimientos discursivos para alcanzar un consenso, debemos usar 'la racionalidad situacionalmente prudente', para alcanzar el consenso mismo. Sin embargo, es posible que las normas morales sean el lugar del consenso más que del consenso.

¹⁵⁹ Si las críticas a Habermas, acerca de la falta del componente realista en su teoría de la verdad, esto es la ausencia del problema de la referencia, son correctas, entonces, esta carencia de base directa con la experiencia es más adecuada para la rectitud normativa. La prueba de esto es la necesidad de utopía. Habermas sostiene una inicial separación entre historia y utopía para llegar a una estrecha relación entre ambas, para finalmente en la época actual afirmar el abandono de la utopía del pensamiento histórico, esto es, hoy ya no tenemos utopía, pero cuando Habermas habla de ausencia de utopía, en realidad sólo se refiere a la utopía encarnada en la 'sociedad de trabajo' (Habermas, 1996: 12). La utopía nos hace ver la ausencia de cualquier experiencia definitiva que nos permita tomar alguna elección posible, pues "la esperanza subjetiva, en cambio, esa esperanza con la que se espera, está segura y cierta de sí, aun cuando lo designado por ella, es decir, la

A la verdad y a la rectitud normativa, se le asocia un tipo de certeza distinta, su tipo de certeza tiene que ver con la argumentación, y no con la experiencia sensible que es certeza que se tiene o deja de tenerse.

Habermas reconoce una distinción fundamental entre la verdad y la rectitud normativa. Aunque la rectitud normativa puede someterse a examen al igual que la verdad de cualquier enunciado, habría una diferencia en la forma de la argumentación. Si bien a los actos de habla constatativos¹⁶⁰ se les hace corresponder como pretensión de validez la verdad, y a los actos de habla representativos la veracidad, no se puede de igual modo hacer corresponder los actos de habla regulativos con la rectitud, porque "...la pretensión de validez asociada a los actos de habla regulativos *esta tomada* de la validez fáctica de una norma que antecede ya siempre a esos actos" (Habermas, 1989b: 129). La validez de la norma no se genera en el acto de habla, esta presupuesta en el acto

esperanza objetiva cuyo contenido se espera, sólo puede ser, en el mejor de los casos, probable" (Bloch, 1980: 496). Un sentido similar le asigna a este tema Sergio Martínez, cuando recomienda no aprender lógica sino probabilidades, lo que tiene como base, me parece, las lecturas de Hacking (Hacking, 1995) (Hacking, 1995*) y de Daston (Daston, 1988).

¹⁶⁰ La tesis de los actos de habla pertenece a Austin (Austin, 1990). Con los actos de habla, Austin pretende superar el presupuesto de que los enunciados sólo sirven para describir. Austin reconoce tres tipos de actos de habla. El acto de habla locucionario, donde decir algo es hacer algo. El acto de habla ilocucionario, donde *al* decir algo hacemos algo, aquí están presentes los conceptos de fuerza y convención, y se producen ciertas consecuencias en el mundo. El acto de habla perlocucionario, donde *por* que decimos algo hacemos algo, esto es, producir ciertas consecuencias o efectos sobre las acciones de oyente. Para Austin el acto ilocucionario tiene como efecto asegurar la aprehensión del mismo, mientras que el acto perlocucionario produce consecuencias al cambiar el curso normal de los sucesos. En suma, desde Austin, todo acto de habla conlleva efectos. Esto Habermas lo pasa por alto, pues separa y enfrenta los actos ilocucionarios de los perlocucionarios, asimilando éstos con las acciones estratégicas. Habermas por su parte hablará de los siguientes tipos de actos de habla: constatativo, regulativo, representativo (Habermas, 1989b: 358). Al constatativo le asigna un modo de comunicación cognitivo y la pretensión de validez de la verdad. Al regulativo le asigna un modo de comunicación de interacción y la pretensión de validez de la rectitud. Al representativo le asigna el modo de comunicación de las expresiones y la pretensión de validez de la veracidad. Al referirse al tipo de acción social pura, Habermas se referirá a tipos de acción, reconociendo los siguientes: acción estratégica, acto de habla constatativo, autopresentación expresiva, y, acción regulada por normas. La acción estratégica está orientada al éxito, su actitud es objetivante, su pretensión de validez es la eficacia, y su referencia es el mundo objetivo. El acto de habla constatativo está orientado al entendimiento, su actitud es objetivante, su pretensión de validez es la verdad, su referencia es el mundo objetivo. La autopresentación expresiva está orientada al entendimiento, su actitud es la expresión, su pretensión de validez es la veracidad, su referencia es el mundo interno. La acción regulada por normas está orientada al entendimiento, su actitud es la conformidad con las normas, su pretensión de validez es la rectitud, su referencia es el mundo social (Habermas, 1989b: 388). A partir de lo anterior, me parece que Habermas retoma el componente perlocucionario de Austin para usarlo como modelo de la acción estratégica (Habermas, 1989b: 385), mientras que el componente ilocucionario lo usa como modelo de su teoría de la acción comunicativa (Habermas,

de habla. De este modo es la rectitud de las normas, de hecho reconocidas, lo que es objeto del discurso práctico y no las oraciones en que se expresan esas normas¹⁶¹. En el aspecto empírico, cuando un estado de cosas se dejaba en suspenso, se introdujo el término 'hecho'. Para las normas, donde se deja en suspenso su validez, se puede usar el término 'propuesta normativa'¹⁶². En el discurso práctico, cuando se demuestra que la validez de una norma facticamente reconocida no puede desempeñarse, se comporta uno de modo crítico frente a la realidad simbólica de la sociedad, mientras que el discurso teórico no puede dirigirse contra la realidad, sino contra afirmaciones falsas acerca de la realidad (Habermas, 1989b: 130).

Según Habermas, las percepciones no son falsas, sólo son o no son. Pues si nos equivocamos, pasa que, o no era esa percepción o era otra o no era ninguna y creíamos haber percibido algo. Por esta razón, no hay contradicción en la subjetividad de la certeza y el que la percepción se presente con la pretensión de objetividad, pues "...la vivencia de certeza es el fiador subjetivo de la objetividad de la experiencia" (Habermas, 1989b: 132). Y sin embargo, es de aquí de donde surge la idea de la percepción como paradigma de conocimiento. Contra esta idea Habermas expresa que "...la verdad pertenece categorialmente al mundo de los 'pensamientos' (en el sentido de Frege¹⁶³) y no al de las percepciones" (Habermas, 1989b: 133). Como las percepciones no pueden ser falsas, la cuestión de la verdad ni siquiera puede plantearse. Y la verdad se plantea como tema cuando la duda ya no se dirige a la percepción, sino a la verdad del enunciado, esto es, cuando una pretensión de validez se torna

1989b: 387). Pero si es cierto lo que Austin sostiene, acerca de que todo acto de habla produce efectos, entonces resulta endeble la base de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

¹⁶¹ Pero entonces tampoco se buscaría la 'legitimidad de los enunciados normativos', sino la legitimidad de la puesta en escena de 'normas situacionalmente prudentes', pues en la dimensión práctica nos relacionamos con 'normas' y no con 'enunciados verdaderos/falsos' ['acerca de normas'], como en el espacio de la teoría.

¹⁶² A todas luces Habermas es consciente de la diferencia entre el discurso teórico y el práctico, pero no desarrolla suficientemente estas diferencias. Más bien termina por subsumir la lógica del discurso práctico a la lógica del discurso teórico, tal como lo exige su acceso metódicamente asegurado, esto es teóricamente asegurado, al ámbito de la práctica.

¹⁶³ Habermas no resalta esto. Si nosotros lo hacemos es porque aquí es donde hay una semejanza entre la teoría de la verdad en Frege y Habermas: por lo menos en la idea de que la verdad pertenece al 'pensamiento'. Pero, si la verdad pertenece al pensamiento y no a las percepciones, esto ¿no hace vacua nuestra petición de que Habermas tome en consideración el problema de la referencia?. Si, si nos atamos a una teoría coherentista de la verdad.

problemática. Según Habermas, las percepciones o los enunciados singulares que comunican percepciones no son modelos ejemplares de conocimiento que nos permitan aclarar el sentido de la verdad. Los modelos ejemplares pertinentes son aquellos que organizan conceptualmente el material de la experiencia, tales como los enunciados universales y modales. En este sentido, "el conocimiento, que trae experiencias a concepto, se expresa en oraciones que en modo alguno reflejan percepciones. Su pretensión de validez está, por tanto, referida a la argumentación" (Habermas, 1989b: 133). Lo que lleva a pensar, que ni la objetividad de la experiencia ni la certeza sensible son modelos aptos para la verdad.

La experiencia se presenta con la pretensión de objetividad, pero ésta no es idéntica a la verdad del correspondiente enunciado. Lo que más bien sucede, es que la objetividad de la experiencia se acredita en el éxito de las acciones que se basan en esas experiencias. Mientras que la verdad se acredita en argumentaciones que permiten desempeñar discursivamente esas pretensiones de validez. Una afirmación en el contexto de acción implica una pretensión de validez y tematiza una experiencia con un objeto en el mundo, con lo que afirma una experiencia no un pensamiento. Pero la misma afirmación puede hacerse elemento de discurso y entonces tematiza un estado de cosas, donde hay una pretensión de validez explícita y cuestionada. Pero el afirmar un estado de cosas no es afirmar una experiencia. Esto hace que Habermas distinga, entre el sentido categorial de validez de un enunciado, que se mide por la estructura del ámbito objetual abierto por un a priori de la experiencia, y el sentido de la pretensión discursiva de la afirmación, que se mide por la situación ideal del habla exigida por el a priori de la argumentación. Para Habermas, la prueba de que la verdad se desempeña en el discurso y no en las percepciones (Habermas, 1989b: 134), es que de otro modo los progresos teóricos dependerían de nuevas experiencias y no de nuevas interpretaciones de las mismas experiencias¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Creo que aquí Habermas comete un error, pues nuevas o diferentes interpretaciones producen nuevas o diferentes experiencias, de modo que no es posible tener las 'mismas experiencias' para aplicarles nuevas interpretaciones. Por ejemplo, la física Aristotélica tenía experiencia de cuerpos en reposo, mientras que la física moderna, desde Galileo, tiene experiencia de cuerpos...pero ahora éstos tienen movimiento y se miden en este movimiento. Obviamente estamos hablando de diferentes interpretaciones que dan diferentes experiencias. En relación a la nueva interpretación de

Acerca del consenso y su relación con la teoría de la verdad, Habermas ve una objeción central. Tal objeción consiste en que si el consenso es un acuerdo 'contingente', entonces éste no sirve como criterio de verdad. Esto lleva a pensar que el llamado 'desempeño discursivo' es un concepto normativo, donde el acuerdo en el discurso¹⁶⁵, tiene que ser un consenso fundado (Habermas, 1989b: 134), de donde se deduce que la verdad es una aserción garantizada. Sin embargo aquí aparecerá una contradicción¹⁶⁶, pues si como criterio de verdad sólo se permite un consenso fundado, entonces hay que someter a su vez a consenso tal consenso fundado. Esta contradicción Habermas la plantea y la supera con su idea de la 'fuerza del mejor argumento', sin embargo esta idea debe ser aclarada en la lógica del discurso. Esta lógica es pragmática, pues "investiga las propiedades formales de los plexos de argumentación"¹⁶⁷ (Habermas, 1989b: 141).

las experiencias de la física moderna, se afirma por una parte que la nueva interpretación consistió en un cambio de mentalidad (Butterfield, 1981), (Koyré, 1977), pero por otra parte se sostiene que esta nueva interpretación tuvo que ver con el desarrollo y dominio del método experimental (Bernal, 1986). Sin embargo sostener esta polarización, en relación al nacimiento de la física moderna, lleva a no ver la real complejidad y a obviar un hecho real: la coexistencia tanto de lo experimental como de lo matemático (Gooding, 1989: 37-39). Lo que quiero decir es que esta nueva interpretación, que en la física moderna es experimental y matemática, produce nuevas experiencias en la física moderna. Así que sólo tenemos las mismas experiencias cuando tenemos las mismas interpretaciones.

¹⁶⁵ Pero esto significa que el acuerdo es cognitivo, lo cual no toma en cuenta el aspecto volitivo, pues finalmente el acuerdo forma parte de la 'voluntad' común. En este sentido Tugendhat expresa: "de aquí se deduce también que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es cognitivo, sino volitivo. Lo que exige un acto efectivo de acuerdo, de consenso colectivo, es el respeto moralmente prescrito de la autonomía de la voluntad de todas las personas implicadas...y, sin embargo, lo definitivo en última instancia es el acuerdo fáctico; [...] y ello precisamente porque no se trata de un acto de la razón, sino de un acto de la voluntad, de la decisión colectiva" (Tugendhat, 1988: 138-139). Pero desde luego no es una voluntad abstracta, sino que es una voluntad que sólo cabe esperar su despliegue en situaciones concretas, donde tiene que entender comprensivamente la situación del momento, y en consecuencia, tiene que decir 'sí' o 'no'. Lo cual exige *phronesis*.

¹⁶⁶ Esta contradicción no es gratuita, pues se deduce de la misma petición de fundamentación que Habermas viene exigiendo para su teoría consensual de la verdad. Así hay contradicción en que las condiciones para que un consenso sea fundado no pueden a su vez someterse a consenso. Quizá otra forma de ver las cosas, sea la posibilidad de decir 'no' en situaciones concretas de desigualdad, etc. A esto Mugerza le llama la alternativa del disenso (Mugerza, 1989: 43). En cierto sentido aquí se halla contenida la idea de recuperar la *phronesis* para abordar los problemas de la razón práctica. Pues justo decir 'sí', o 'no', implica una sabia comprensión de la situación en la que hay que decirlo. Por otra parte decimos 'sí' o 'no' a normas socialmente aceptadas, no a los enunciados donde aparecen estas normas. En los enunciados decimos que son verdaderos o falsos, y no un 'sí' o 'no'.

¹⁶⁷ Con argumentación se hace referencia a los actos de habla, antes que a las oraciones. Pero nosotros debemos entender que tales actos de habla se circunscriben, en su uso, a situaciones específicas, y éstas no son formalizables. Lo que exige *phronesis*.

Según Habermas, la fuerza generadora de consenso de un argumento tiene que ver con la adecuación del lenguaje y del sistema conceptual usados en la argumentación. Un argumento es satisfactorio, si las partes del argumento pertenecen al mismo lenguaje. En consecuencia, elegir un sistema de lenguaje es asignar el fenómeno a un determinado ámbito objetual. De modo que los predicados básicos del sistema de lenguaje deciden los tipos de causas, motivos o razones y qué clase de hipótesis o normas se ponen en relación con el fenómeno. La fundamentación no tiene que ver con la relación entre un enunciado y la realidad, sino con la coherencia entre oraciones dentro de un sistema de lenguaje¹⁶⁸ (Habermas, 1989b: 144). Pero el lenguaje elegido decide el tipo de experiencias que entran como evidencia en la argumentación. De todos modos los datos que introducimos en el discurso, son ya experiencias interpretadas, y por tanto, dependientes del sistema de lenguaje elegido (Habermas, 1989b: 144). Habermas extrae el modelo de fuerza generadora de consenso de las tesis de Toulmin. Así, un argumento extrae su fuerza generadora de consenso de la justificación con que se pasa de B (backing=respaldo) a W (warrant=garantía)¹⁶⁹. La justificación se explica recurriendo al principio de inducción (fundamentación de hipótesis nomológicas) y al principio de universalización (fundamentación de normas de acción)¹⁷⁰. Estos principios están ligados al lenguaje de

¹⁶⁸ La idea de que el consenso en el argumento no se da a través de la relación entre enunciado y realidad, sino solo a través de la coherencia entre enunciados en un sistema de lenguaje, es lo que nos permite hablar de una idea coherentista en la teoría de la verdad de Habermas. Salvo que recuperemos, como lo hace Lafont, el concepto formal de mundo, entonces se puede escapar a este coherentismo.

¹⁶⁹ Esto es lo que Toulmin llama el 'esqueleto de un patrón para el análisis de argumentos'. Donde se simboliza la relación entre el dato (D) y la conclusión (C) y se indica que la autoridad para dar este paso, de D a C, se da en una garantía (W) (Toulmin, 1993: 99). Este esqueleto lo hará más complejo al introducir elementos de fondo (B) como soporte de (W). Toulmin diferencia a (B) de (W) del siguiente modo: los enunciados de garantía (W) son hipotéticos, semejantes a enunciados puente; mientras que los enunciados de fondo que apoyan la garantía (B) pueden ser expresados en la forma de enunciados categóricos de hechos de modo semejante como puede el dato aparecer como soporte directo de nuestras conclusiones. De hecho estos enunciados reflejan estas funcionales diferencias de modo explícito, donde no hay peligro de confundir el fondo (B) por la garantía (W) con la garantía misma, tales confusiones sólo se originan cuando estas diferencias son disfrazadas por nuestras formas de expresión. Habermas dice cómo usar este esquema (Habermas, 1987: 45-48).

¹⁷⁰ En el segundo capítulo de esta tesis doctoral desarrollamos una 'racionalidad pronomética', tal racionalidad implica ir más allá del simple modelo inductivo-deductivo de una racionalidad estrecha. En este sentido se ha llamado la atención sobre una mejor explicación de la objetividad de la ciencia, si se toman en cuenta la construcción de fenómenos que no se reduzcan a la ejemplificación de leyes universales (Martínez, 1995^a : 42). Más aún, "la negación de la

fundamentación, pues si el lenguaje de fundamentación, que de algún modo antecede a la experiencia, se entiende como resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia, ello explica los principios de inducción y universalización.

Los esquemas cognitivos son resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia, pero frente a las experiencias que en ellos se organizan como experiencias, esos esquemas tienen valor apriorístico¹⁷¹. Si esto es así, entonces la inducción es algo trivial: "...la repetición por vía de ejemplos de exactamente el tipo de experiencia en el que se formaron previamente los esquemas cognitivos que entraron en los predicados básicos del lenguaje de fundamentación" (Habermas, 1989b: 145). El que un sistema de lenguaje sea adecuado a un ámbito objetual y el que el fenómeno se asigne a ese ámbito objetual para el que el lenguaje elegido resulta adecuado, es una cuestión que debe convertirse en objeto de argumentación¹⁷². Las propiedades formales del discurso deben ser tales, que permitan cambiar de nivel de discurso, donde un sistema de lenguaje y esquema conceptual elegido pueda ser sometido a una revisión: "...el progreso del conocimiento se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje. Un consenso alcanzado argumentativamente puede considerarse criterio de verdad si, pero sólo si, se da estructuralmente la posibilidad de revisar, modificar y sustituir el lenguaje de fundamentación en que se interpretan las experiencias" (Habermas, 1989b:148-149). Habermas

presuposición Laplaciana [consistente en creer que porque somos seres racionales no es posible desviarse de un estándar de racionalidad descrito por reglas de aplicación universal (reglas que se aplican independientemente del contexto)] sugiere que las diferentes capacidades cognitivas asociadas con las diferentes disciplinas y actividades científicas no provienen del desarrollo o adaptación de una estructura cognoscitiva original, sino de la evolución de estructuras heurísticas y de otras capacidades cognitivas *como parte de los diferentes contextos en las que surgen*" (Martínez, 1995⁹: 42). En un intento de crítica de la reducción de la razón a lo inductivo-deductivo, como una crítica a la idea de mentalidad, se halla el trabajo de Lloyd (Lloyd, 1996). Desde luego tengo la impresión de esta reducción de la razón a lo inductivo-deductivo, tiene como fondo la idea de fundamentación que Habermas persigue. De este modo la justificación puede echar mano de otros principios: phronesis, buen juicio. Creo que usando estos otros principios podemos escapar del lenguaje de fundamentación.

¹⁷¹ Pero esto significa volver a aceptar la presuposición Laplaciana. Volver a la idea de una racionalidad con reglas de aplicación universal.

¹⁷² Parece que esto significa que hay lenguajes 'ya elaborados' y ámbitos objetuales en espera de tales lenguajes. Me parece que sucede lo contrario. En cada situación específica uno termina por configurar un ámbito objetual, y junto a él un lenguaje para describirlo, lo que desde luego presupone un lenguaje previo.

manifiesta aquí dos cosas interesantes. Por una parte nos ofrece un criterio de verdad: 'un consenso es criterio de verdad si modifica el lenguaje de fundamentación con el que se interpretan las experiencias'. Lo cual nos lleva a lo segundo, la 'promesa de alcanzar un consenso universal'. Ambas tesis son centrales en la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Según Habermas, el discurso teórico tiene que hacer una progresiva autorreflexión del sujeto cognoscente. Para ello hay que atravesar una serie de pasos, que justo valen en principio para el discurso teórico:

1. entrar al discurso, desde las afirmaciones problematizadas, que son ellas mismas acciones, hasta afirmaciones cuyas pretensiones de validez se hacen objeto del discurso.
2. explicación teórica de la afirmación problematizada, dar un argumento dentro del sistema de lenguaje elegido.
3. entrada al nivel meta teórico, es el tránsito a una modificación del sistema de lenguaje elegido o a sugerir sistemas de lenguaje alternativos.
4. crítica del conocimiento, el tránsito a una reflexión sobre los cambios sistemáticos del lenguaje de fundamentación.

Para el caso del discurso práctico, se requiere lo siguiente:

1. entrada en el discurso, desde el mandato/prohibición problematizados, con aquellas acciones, hasta las advertencias cuya pretensión de validez se hace objeto de discurso.
2. justificación teórica de los mandatos / prohibiciones problematizados, esto es dar un argumento en el sistema de lenguaje elegido.
3. discurso metaético, una modificación del sistema de lenguaje elegido o sugerir sistemas de lenguaje alternativos.
4. formación de la voluntad colectiva, reflexión sobre la dependencia de las estructuras de nuestras necesidades respecto del estado de nuestro saber y nuestro poder.

Precisemos algunas semejanzas y diferencias entre el discurso teórico y el discurso práctico. Me parece que hay tres semejanzas básicas. Primero, por el proceso de discursividad con que solucionan los problemas presentes en ambos discursos. Segundo, en el nivel de modificación del sistema de lenguaje elegido o

la búsqueda de lenguajes alternativos. Tercero, ambos tipos de discursos exigen el consenso como forma de solución de sus problemas. En cuanto a la diferencia, me parece que se puede hablar de dos. La primera consiste, en que, mientras que en el discurso teórico se parte de afirmaciones problematizadas, en el discurso práctico se parte de mandatos/prohibiciones problematizados, en consecuencia las normas reconocidas son el objeto del discurso práctico y no las oraciones en que se expresan esas normas. La segunda, es que, mientras en el discurso teórico se hace una crítica al conocimiento, en el discurso práctico se hace una crítica a la formación de la voluntad colectiva. Me parece que la semejanza no respeta las diferencias, pues en ambos casos se habla de desempeño discursivo teniendo en mente el modelo de las oraciones. Por esta razón, me parece que deben introducirse ciertos matices para el caso del discurso práctico, pues aquí no nos enfrentamos con oraciones sino con una realidad simbólicamente estructurada. En esta realidad no sólo aparecen oraciones, como modo de manifestación de ella, también aparecen otras cosas como el trabajo y lo sistémico, o la voluntad de cada participante. El cruce de estas otras realidades, nos tienen que hacer cautos con relación a la teoría consensual de la verdad. Lo que implica volver a la dimensión de la historia del hombre, donde cabría la phronesis, como una forma de pensar el consenso. Como Ferrara mismo lo ha expresado, hay que recuperar la dimensión de la phronesis para enfrentar los problemas que genera la teoría consensual de la verdad en Habermas.

Para Habermas, un consenso logrado con argumentos es condición suficiente de resolución de pretensiones de validez discursiva, si y sólo si, se asegura el paso libre entre los distintos niveles del discurso. Pero, ¿dónde se cumple el paso libre entre niveles de discurso? En las propiedades de una situación ideal del habla. Esta implica que la comunicación no es impedida con influjos externos contingentes ni por la coacción de la propia estructura de la comunicación. Esto es, excluir las distorsiones sistemáticas de la comunicación, y, hacer una distribución simétrica en la ejecución de actos de habla. En este sentido, una situación ideal de habla cumple dos condiciones triviales y dos no triviales. Sobre las condiciones triviales: debe haber simetría en la oportunidad de elegir y ejecutar actos de habla, de igual modo se debe tener la oportunidad de

abrir un discurso y perpetuarlo con intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas; y, se debe tener la misma oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, etc., dar explicaciones, justificaciones y problematizar, de modo que a la larga ningún prejuicio debe escapar a la tematización y a la crítica. Acerca de las condiciones no-triviales: debe haber exigencia de veracidad en todo discurso; y también debe haber la exigencia de tener la misma oportunidad de usar actos de habla regulativos, esto es de mandar y oponerse, permitir y prohibir, de dar razón y exigirla, debe haber completa reciprocidad de expectativas de comportamiento, para evitar privilegios. Todos los presupuestos anteriores deben cumplirse, para que haya discurso (Habermas, 1989b: 153-4). De este modo, para Habermas, un consenso racional se distingue de un consenso falso, por referencia a una situación ideal de habla. El problema entonces es el status de la situación ideal de habla: ¿un fenómeno empírico o una simple construcción?. Para Habermas, ni lo uno ni lo otro, sino que es, "...una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos" (Habermas, 1987b: 155). Esto es simplemente presuponer la situación ideal de habla en cada discurso. Así definir una situación ideal de habla como una suposición inevitable, pero que no es empírica ni es una construcción, me parece que, o es una definición circular, o es un principio apriori de validez universal. Pero estos requisitos, para el logro del consenso, pueden ser vistos como metarreglas procedimentales para el logro del consenso, pero esto es *techne*, o la puesta en marcha de lo lógico metodológico.

II. Me parece que las principales críticas a la teoría de la verdad de Habermas se hallan en Cristina Lafont y Karl Otto Apel. En lo que sigue expondremos los puntos centrales de su crítica.

Para Lafont hay una conexión interna entre los conceptos de verdad, saber y realidad. Quien niegue esta conexión se ve conducido a dos posiciones extremas: al realismo extremo o a la posición epistémica extrema. El realismo extremo concibe a la verdad como un concepto *radicalmente no epistémico* (Lafont, 1994: 1), donde los conceptos de verdad y realidad prescinden del concepto saber, en tanto que en la posición epistémica extrema se considera la verdad como un concepto exclusivamente *epistémico* donde los conceptos verdad

y saber prescinden del concepto de realidad. Para Lafont ambas perspectivas parecen apoyarse en relación con el concepto de verdad, pues la verdad depende de algo de lo que es el caso, pero también la verdad es un predicado relacionado con nuestro saber.

De este modo tanto la posición epistémica como la posición realista no escapan al dilema que Wellmer (Wellmer, 1996: 176) llama 'antinomía de la verdad', donde o defendemos el sentido absoluto del concepto de verdad o bien caemos en un relativismo en este concepto. Para Lafont el requisito para salir de esta antinomia consiste en adoptar una perspectiva epistémica que explique la conexión entre saber y verdad pero que al mismo tiempo se pueda dar cuenta del concepto de realidad sin postular el supuesto metafísico de una realidad 'en sí', lo que implica ir más allá de la teoría de la verdad como correspondencia. Esta perspectiva, según Lafont, es desarrollada en la *pragmática formal* de Habermas. En Habermas el concepto de realidad se imbrica en los supuestos normativos inherentes a los procesos de comunicación, este concepto de 'realidad' por formularse en términos formales permite prescindir de un mundo en sí, y al mismo tiempo contiene una intuición falibilista para revisar tanto a nuestro saber como a la validez de la verdad. Pero, dice Lafont, "...Habermas no pone en juego dicho supuesto -disponible en su teoría- a la hora de dar cuenta del concepto de "verdad": por el contrario, su interpretación discursiva de la aceptabilidad racional parece obligarle a concebir la verdad como un concepto meramente epistémico (es decir, a reducirlo al concepto de aceptabilidad racional en condiciones ideales)" (Lafont, 1994: 5). Desde una perspectiva como la pragmática de Habermas el añadir el predicado 'es verdadero / falso' no es redundante ni superfluo, puesto que estamos en un contexto donde cuestionamos tales predicados, el cuestionamiento nos lleva a la necesidad de tematizar explícitamente (en un discurso) la pretensión de verdad que cuestionamos. En este sentido, dice Lafont, casi parafraseando a Habermas según nosotros, solo puede interpretarse correctamente el predicado verdadero si se le entiende como una pretensión de validez que ligamos con los enunciados cuando los afirmamos. De este modo la pretensión de validez 'verdad' se hace explícita cuando cuestionamos y revisamos nuestro saber. Estas consideraciones se hacen

explícitas en las tres tesis con que Habermas caracteriza su teoría de la verdad, que nosotros hemos enunciado en páginas anteriores.

A partir de estas tres tesis, Lafont hace las siguientes consideraciones. Según ella la segunda tesis expresa que la verdad no puede ser 'radicalmente no epistémica', pues 'verdadero' es un predicado de nuestras creencias, en este sentido hay un nexo entre verdad y saber. Esto también justifica la tercera tesis donde solo una explicación de la función del predicado verdad en la praxis de nuestra comprobación y revisión de nuestro saber puede dar cuenta del sentido del mismo predicado. Lafont, sin embargo, ve en la primera tesis el núcleo de una interpretación epistémica de la verdad¹⁷³, pues aquí esta no depende de lo que sea el caso sino de la aceptabilidad de lo dicho.

En consecuencia, cuando Habermas expresa la primera tesis de "que un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que...afirmamos ese enunciado", éste o es trivial o falso (Lafont, 1994: 10). Es trivial, para Lafont, pues con esta tesis se afirma que la condición para que un enunciado sea verdadero, es que el enunciado tiene que ser verdadero. Y es falsa, pues la verdad del enunciado no depende de la aceptabilidad racional de la afirmación, esto es, que no es suficiente que tenga buenas razones que avalen mi creencia en el enunciado, para que éste sea verdadero. Para Lafont las tres tesis de Habermas se dirigen a esta reducción, que lo llevan a identificar la verdad con el consenso racional.

Lo que impide, dice Lafont, identificar verdad con aceptabilidad racional es la validez incondicional que supone en la verdad y que no tiene la aceptabilidad racional. Tal validez incondicional está ligada internamente al funcionamiento de la oposición verdadero/falso, que puede reconstruirse como expresión de la condición trivial: 'un enunciado verdadero no puede a la vez ser falso', si a esto le

¹⁷³ En páginas anteriores hablamos de una teoría coherentista de la verdad en Habermas. Toda teoría coherentista tiene el siguiente esquema: justificamos nuestra creencia de que P apelando a que P es coherente con otras proposiciones en las que creemos Q, R, S, y T; del mismo modo justificamos nuestra creencia de que Q, apelando a su coherencia con P, R, y T, y del mismo modo justificamos las otras creencias. Además esta teoría coherentista de la verdad envuelve *minimamente* consistencia lógica. Creo que cuando Habermas relaciona el tener buenas razones con verdad, tiene en mente el anterior esquema. Pero recuérdese que en esa nota decíamos, 'a menos que se tome en cuenta el concepto formal de mundo' en Habermas, se puede escapar al coherentismo.

añadimos el carácter fijo de la verdad, entonces cuando se afirma la verdad de un enunciado se supone algo más que su aceptabilidad racional, esto es, que no resultará falso.

De este modo, para Lafont, hay que romper con la interpretación de la verdad como mero concepto epistémico, para acceder a ese más que la verdad tiene frente a la aceptabilidad racional y dar cuenta de su validez incondicional, de la verdad, sin recurrir al supuesto contra fáctico de un consenso definitivo o de un saber infalible. Quienes defienden la perspectiva epistémica, Habermas y Putnam por ejemplo, hacen preservar la validez incondicional de la verdad, igualando la verdad con la aceptabilidad racional en condiciones ideales y no con la aceptabilidad fáctica. Y como la validez incondicional de la verdad depende de lo racionalmente aceptable, ello implica presuponer un consenso, que debido a la validez absoluta de la verdad, tiene que ser visto como definitivo e irrevisible. Pero esta estrategia fracasa en el momento en que la verdad deba compaginar la incondicionalidad de su validez con la reserva falibilista de la validez de nuestro saber.

La estrategia de Lafont, para superar el problema anterior, consiste en derivar la validez incondicional de la verdad, no de su conexión con el concepto de 'saber', sino de su conexión con el concepto de 'realidad'. Lafont¹⁷⁴ tiene razón cuando afirma que la idea de que un enunciado que no sólo es aceptable racionalmente, sino que también es verdadero, puede llevar a un compromiso 'máximo', en términos de una anticipación epistémica, esto es de la incorregibilidad del enunciado verdadero, pero que ello mismo puede llevar a un compromiso 'mínimo' que se entendería como una condición de naturaleza lógica, esto es, que el enunciado no resultará falso si es verdadero.

¹⁷⁴ Me parece más coherente esta lectura que hago de Lafont, acerca de los compromisos máximos y mínimos. Ella expresa: "...afirmar que un enunciado es verdadero implica comprometerse a que dicho enunciado no es falso..." "ahora bien, precisamente por ello, tal compromiso no entraña valoración alguna sobre la cualidad de las razones que avalan la afirmación del enunciado, no puede entender como una anticipación *epistémica*..." (Lafont, 1994: 13). Si leemos en forma separada las dos tesis, entonces la primera exige un compromiso 'máximo', y me parece que justo la calidad de las razones es decisiva, para la aceptación del enunciado verdadero. La segunda tesis, en realidad es otra forma de interpretar la primera, lleva a un compromiso 'mínimo'.

Según Lafont, aunque desde un punto de vista epistémico el mundo se entienda como la 'totalidad de los enunciados verdaderos', esto es como el conjunto de los hechos expresados en los enunciados verdaderos¹⁷⁵, hay algo 'formal' del concepto de realidad que no se agota en lo meramente epistémico, esto es lo absoluto de ella y que expresamos en el uso binario de la contraposición real/irreal. Este componente formal del concepto de 'realidad' se manifiesta en el supuesto contrafáctico de un *mundo objetivo único* (¿un realismo convergente?), éste supuesto es el que trae consigo el principio bivalente que subyace al uso de la contraposición verdadero/falso, y es el responsable de la validez absoluta que le atribuimos a la verdad. De este modo, al ser concebida la verdad como dependiente de lo que es el caso, ella preserva su validez incondicional frente a cualquier criterio epistémico de aceptabilidad racional; del mismo modo, porque estos criterios están en dependencia de una instancia no epistémica, entonces son concebidos como falibles¹⁷⁶. El mencionado concepto 'formal' de 'realidad' es desarrollado por Habermas en su Teoría de la Acción Comunicativa I¹⁷⁷. El presuponer de modo contrafáctico, meramente formal, un mundo único, idéntico para todos, donde se remite la inherente validez incondicional de la verdad, no implica un acceso epistémico a un mundo en sí, sino que esto justifica nuestra intuición falibilista sobre nuestro saber. Mantener este concepto de 'verdad' y 'realidad' permite no recurrir a un saber de tipo infalible. Esto lleva a explicar la conexión entre 'verdad' y 'saber' sin recurrir a ningún supuesto de incorregibilidad.

A. K. O. Apel le parece que la teoría de la verdad de Habermas contiene una insuficiencia en el punto de partida, en consecuencia se requiere "una complementación en el sentido de la inclusión de la *evidencia empírico-*

¹⁷⁵ Esta idea se expresa del siguiente modo: "El mundo es considerado como la totalidad de aquello que es el caso. Y lo que es el caso puede constatarse en forma de enunciados verdaderos", pero, aclara Habermas, éste es un concepto de mundo de Popper, que le permite articular su teoría de los tres mundos (Habermas, 1987: 113).

¹⁷⁶ Al contrario que en Habermas, donde al depender la verdad del criterio de aceptabilidad racional, se terminaba por ver la verdad como algo absoluto y al consenso logrado como algo final.

¹⁷⁷ Habermas define este concepto 'formal' de 'realidad' del siguiente modo: "las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales de mundo. Presuponen un mundo idéntico para *todos* los observadores *posibles* o un mundo intersubjetivamente compartido por *todos los miembros* de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos" (Habermas, 1987: 79).

experimental del fenómeno en la formación discursiva del consenso de una comunidad de argumentación que, simultáneamente, es una *comunidad de experimentación y una comunidad de interpretación orientada fenoméricamente*" (Apel, 1991: 83). Lo que finalmente propone Apel es complementar a Habermas con una fundamentación de la evidencia de la experiencia. Para lograr esto, Apel primero reconoce una fundamental distinción, que Habermas hace, entre el juego lingüístico que se refiere a las condiciones de la experiencia objetiva y el que se refiere a la discusión de las razones para la pretensión de validez de los argumentos, esta distinción a su vez es parte fundamental de dos distinciones: el problema de la constitución de la experiencia objetiva, que se incluye en los contextos mundanos-vitales de la acción y el problema de la reflexión sobre la validez que se subordina al ámbito del discurso argumentativo liberado de la carga de la acción. Esta última distinción lleva a Apel, especialmente en la idea de que la verdad está en el discurso y no en la acción, a proponer una complementación diferenciadora de la dicotomía Habermasiana en la línea de una tricotomía: condiciones prediscursivas de la experiencia, condiciones del discurso y condiciones de la experiencia referidas al discurso, con esto Apel pretende llenar el vacío en la teoría de la verdad de Habermas: una fenomenología de las evidencias de la experiencia.

Desde la perspectiva de Apel, una teoría consensual de la verdad además de aceptar la pretensión de verdad porque hay buenas razones también debe recurrir a experiencias prediscursivas logradas en los contextos de acción (Apel, 1991: 88). Más aún para aducir buenas razones en defensa de las pretensiones de verdad, dice Apel, el discurso no recurrirá simplemente a experiencias del mundo de la vida, sino que "...más bien intentaría producir *la evidencia de experiencia en tanto que evidencia fenomérica y referida al discurso*, mediante *experimentos*, o, al menos, mediante *observaciones dirigidas por la teoría*" (Apel, 1991: 89). Lo anterior exige incluir juicios perceptivos, que no son formulables sin el uso de expresiones indexicales¹⁷⁸. Este juicio perceptivo, por una parte

¹⁷⁸ Según Yehoshua Bar-Hillel, "es obvio que la mayor parte de las oraciones que contienen verbos usados de manera temporal son indicadoras (**indexicales**), para no mencionar todas aquellas oraciones que contienen expresiones tales como "yo", "tu", "aquí", "allí", "ahora", "ayer" y "esto" (Bar-Hillel, 1973: 104). El principal problema, de comunicación, de las expresiones indexicales, es

pertenece al discurso argumentativo, pero por otra parte no afirma un hecho sino que manifiesta un fenómeno dado y lo interpreta como un hecho proposicionalmente afirmable. Esto implica ir de lo dado del fenómeno, a lo dado en el encuentro con el fenómeno, a la mediación interpretativa mediante la universalidad del concepto que se realiza en el juicio de percepción. Parece que Apel supone la existencia de conceptos universales que se realizan en el juicio de percepción, vía las expresiones indexicales.

Para Apel, la interpretación del fenómeno es la que tiende un puente entre la experiencia y la afirmación de hechos. De aquí se deduce que una teoría de la evidencia para la correspondencia es compatible con una teoría discursiva de la verdad, si se considera la interpretación lingüística del mundo como constitutiva de la comprensión del fenómeno como algo, y en consecuencia como mediación entre experiencia y discurso argumentativo. Además sin esta complementación, la teoría consensual de la verdad de Habermas no se diferencia de una teoría coherentista de la verdad (Apel, 1991: 96). Finalmente, Apel caracteriza su propuesta de complementación fenomenológico-semiótica de la teoría discursiva de la verdad como una diferencia de orientación al mundo. En un caso, el que argumenta se dirige al mundo circundante y busca hacer valer su pretensión de verdad como propensión de la capacidad intersubjetiva de consenso. En un segundo caso, el que argumenta se dirige al mundo objetivado y busca desempeñar su pretensión de verdad en la interpretación de la auto donación, esto es, de la presencia de un fenómeno.

Pero, para Apel, aún no se ha resuelto el problema de la verdad para cosas como los enunciados lingüísticos con pretensión de validez que se apoyan, *solamente*, en buenas razones. Pues lo anterior es un problema, en tanto las ciencias del espíritu no sólo tratan de una interacción comunicativa en el mundo de la vida, donde se comprende desde los presupuestos de que se participa, sino también requiere de una comunidad de discurso. Básicamente, el problema de la verdad del comprender en las ciencias sociales, es un auténtico problema para la

el relativo al contexto pragmático, que no es formulable sino supuesto como tácitamente entendido en todo acto de comunicación, y que puede ser entendido de distintas maneras por distintos destinatarios (Bar-Hillel, 1973: 108). Me parece que Apel no toma en consideración este problema,

teoría consensual de la verdad, pues aquí ya no hay una referencia a la verdad factual¹⁷⁹. De esto se sigue que, "una *teoría consensual de la verdad del comprender hermenéutico* presupondría, pues, la posibilidad básica de resolver el problema de una *teoría consensual de la corrección de las normas éticas*" (Apel, 1991: 102). Y aquí estaría, dice Apel, la conexión entre las ciencias comprensivas del espíritu y la razón práctica. Apel no avanza en la solución de estos problemas planteados. Me parece que en las notas a pie de página he ido planteando soluciones, no se si de modo satisfactorio, a tales problemas.

Veamos las críticas y dificultades de la teoría consensual de la verdad. Lafont sostiene que no se puede identificar verdad con consenso racional, esto es, que la verdad no depende de la aceptabilidad racional de las afirmaciones, pues mientras la verdad tiene validez incondicional, el consenso racional no lo tiene. Aún más, dado que la verdad tiene validez incondicional, y si suponemos que un consenso racional es verdadero, entonces el mismo consenso puede ser visto como irrevisible, pero esto atenta contra la reserva falibilista de nuestro saber. En suma no hay relación de deducción entre la racionalidad del consenso y la verdad.

Para Lafont la incondicionalidad de la verdad se deriva del concepto de realidad. Tal concepto se forma con el presupuesto contra fáctico, Habermasiano, de un mundo único, lo que quiere decir que éste mundo lo deja fuera, pues nos sirve como premisa para la revisión de nuestro saber, y entonces podemos decir que la verdad depende de lo que es el caso. Sin hablar de este concepto formal de mundo, Apel habla de incluir la evidencia empírico-experimental del fenómeno en la teoría consensual de la verdad, para evitar el coherentismo de Habermas.

Con estos dos resultados, de la crítica a la teoría consensual de la verdad en Habermas, creo que podemos ofrecer una noción de verdad relevante, pero

que ya es en sí mismo un problema de interpretación, y no un punto de partida para referir experiencias básicas como el mismo Apel parece creer.

¹⁷⁹ Desde luego porque aquí se trata de solucionar conflictos entre normas. Pero contra la idea de Apel de una fundamentación racional última, nosotros hablaremos de normas situacionalmente prudentes. Estas normas apuntan al mundo social de la vida, pero para evitar la caída en el naturalismo (Apel, 1991: 100-1), diremos con Gadamer que en el momento de la 'aplicación' de normas, aplicación guiada por la phronesis, las normas pueden cambiar o también puede cambiar la situación a las que esas normas se dirigen. Este es el significado de 'normas situacionalmente prudentes'.

que no necesariamente tenga que servir como criterio, pero que además escape a la paradoja de Wellmer. Yo no creo que poseer un concepto de verdad sea equivalente a poseer un criterio de verdad. Pues el concepto delimita el uso semántico de la palabra verdad, en tanto que el criterio especificaría los casos de aplicación sobre lo que sea verdadero. En principio vamos más allá de la idea de Strawson, de ubicar la función de la palabra 'verdad' dentro de la armadura de una comunicación 'empíricamente informativa'¹⁸⁰. De este modo cuando entablamos una pretensión de verdad, lo hacemos presuponiendo un mundo único para todos, tal presupuesto nos hace ver que el enunciado que afirmamos como verdadero, lo podemos respaldar, en ese momento, con los mejores argumentos, apelando incluso a la evidencia empírico-experimental del fenómeno, pensando que en el futuro no habrá otros argumentos que rechacen nuestra pretensión de verdad.

A partir de aquí podemos establecer una primera síntesis. Como hemos indicado, la idea central en la teoría de la verdad de Habermas, se ubica en el desempeño discursivo, lo que implica igualar verdad con consenso fundado. Sin embargo, el mismo Habermas ve una objeción central. Tal objeción consiste en que si el consenso es un acuerdo 'contingente', entonces éste no sirve como criterio de verdad. Esto lleva a pensar que el llamado 'desempeño discursivo' es un concepto normativo, donde el acuerdo en el discurso, tiene que ser un consenso fundado, de donde se deduce que la verdad es una aserción garantizada. Sin embargo aquí aparecerá una contradicción, pues si como criterio de verdad sólo se permite un consenso fundado, entonces hay que someter a su vez a consenso tal consenso fundado. Esta contradicción Habermas la plantea y la supera con su idea de la 'fuerza del mejor argumento', sin embargo esta idea debe ser aclarada en la lógica del discurso. En esta lógica aparecen varios problemas, como el de su carácter ideal, el de no tomar en cuenta referente alguno, como cuando expresa que la fundamentación no tiene que ver con la relación entre un enunciado y la realidad, sino con la coherencia entre oraciones dentro de un sistema de lenguaje.

¹⁸⁰ Esto desde luego es restrictivo, pues no toma en cuenta un tipo de comunicación 'simbólicamente' informativa. En este caso se trata de una comunicación más ubicada en los ámbitos práctico-sociales. Mientras que la comunicación 'empíricamente informativa' trataría de

La crítica de Lafont, se centra en que la idea de verdad de Habermas lleva a un concepto meramente epistémico de verdad, pues no toma en cuenta realidad alguna. Sin embargo, en Habermas, el concepto de realidad se imbrica en los supuestos normativos inherentes a los procesos de comunicación. Pero Habermas no usa este concepto en su teoría de la verdad, de modo que su interpretación discursiva de la aceptabilidad racional lo lleva a concebir la verdad como un concepto epistémico. Habermas termina por igualar verdad con aceptabilidad racional en condiciones ideales y no con la aceptabilidad fáctica. Pero eso genera problemas a la teoría, pues como la verdad tiene validez absoluta entonces debe darse un consenso definitivo e irrevisable, pero esto es falso, en el momento en que la verdad debe compaginar la incondicionalidad de su validez con la reserva falibilista de nuestro saber. De modo que Lafont se ve obligada a derivar la validez incondicional de la verdad de su conexión con el concepto de 'realidad'. En consecuencia un enunciado no sólo es aceptable racionalmente sino que también es verdadero, lo que no hace que el enunciado de verdad sea incorregible, sino que simplemente no resultará falso si es verdadero. En este sentido hay una verdad en la aceptabilidad racional, pero la aceptabilidad racional no lleva necesariamente a la verdad.

Apel intenta introducir el concepto de fundamentación de la evidencia de la experiencia, pues le parece que es algo que hace falta en la teoría de la verdad de Habermas. Parece que es la idea de un referente, que en Lafont evitó cualquier regreso al 'mundo en sí'.

5.2 Una crítica hermenéutica a la teoría de la verdad como consenso.

Desde nuestra perspectiva tanto Wellmer como Olivé son quienes desarrollan una perspectiva hermenéutica de la verdad.

En este sentido Wellmer (Wellmer, 1994) desarrolla tres objeciones contra la teoría consensual de la verdad de Habermas. La primera objeción afirma que la racionalidad de los consensos no se puede caracterizar formalmente. En este

ámbitos técnico-naturales. En este sentido Habermas amplía el espectro de la racionalidad, al considerar otras pretensiones de validez.

sentido "...nuestro juicio acerca de la racionalidad de los consensos dependerá de la apreciación que hagamos del acierto de nuestras razones (propias o colectivas)" (Wellmer, 1994: 95). De aquí se sigue que un consenso, pero también una creencia, es racional en la medida en que es producto de las buenas razones, y no del miedo o la coacción. Esto puede llevar a relacionar consenso racional con verdad. Pero para Wellmer, "...la verdad no se sigue aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que ya debo estar convencido *antes* de poder hablar de la racionalidad del consenso" (wellmer, 1994: 96). Esto significa que la verdad no se deduce del consenso racional, como sostiene Habermas, sino que ella es interna a los involucrados en el consenso. De tal modo, que cabe la posibilidad de que tiempo después las razones que avalen mi verdad se revelen como insuficientes. Ello sin embargo no es lo mismo que descubrir que el consenso logrado no era racional, por no estar dadas las condiciones de simetría y cumplimiento de una situación ideal de habla. Creo que aquí se halla el núcleo de la tesis de Wellmer sobre la imposibilidad de formalizar la racionalidad de los consensos: sería imposible caracterizar formalmente las anteriores condiciones, pues saber si están presentes o no, depende de las razones que sean acertadas en cada caso en particular, y ello exige la *phronesis*¹⁸¹.

La segunda objeción rechaza el que la verdad y la racionalidad de los consensos deba coincidir. De aquí que la racionalidad de los consensos no sea una razón veritativa adicional. Aún más, incluso si se produjera un consenso bajo condiciones ideales, ésta no sería una razón de la verdad en consideración. Según Wellmer sólo podría haber coincidencia entre verdad y racionalidad del consenso, si se incluye entre las condiciones de la situación ideal del habla, el *buen tino*¹⁸² de los participantes. Pero si esto sucede, entonces no se puede

¹⁸¹ Desde luego esta es una interpretación mía, que Wellmer expresa del siguiente modo: "antes bien, para poder caracterizar formalmente estas condiciones, nuestro juicio acerca de si están o no presentes *no* puede depender de cuáles sean las razones que consideramos acertadas en cada caso" (Wellmer, 1994: 96). Creo que es sólo expresar lo mismo de diferente forma.

¹⁸² Wellmer no define lo que concibe como buen tino, aunque al afirmar que el alcanzar un consenso por quienes poseen buen tino lleva a una tesis sin contenido sustancial (Wellmer, 1994: 97), parece indicarnos que el *buen tino* pertenece a una dimensión de lo genial, de lo irracional, además parece que al intentar definir el buen tino, nos vemos ante un círculo vicioso: saber si

caracterizar de modo formal al consenso racional, y de no hacerlo la teoría del consenso pierde contenido.

La tercera objeción rechaza que el consenso racional sea criterio de verdad. Sin embargo, dice Wellmer, "...Habermas se ha distanciado de una interpretación *criteria*l de la teoría del consenso" (Wellmer, 1994: 98), al sostener que para argumentar debemos saber qué son buenas razones, pero que sólo sabemos que estas 'buenas razones' son suficientemente buenas bajo las condiciones de una situación ideal de habla¹⁸³. En todo caso, me parece, la situación ideal de habla se convierte en un criterio, primero para definir si las 'buenas razones' son suficientemente buenas, y a partir de aquí se puede definir si el consenso es racional. Para Wellmer hay una razón de fondo que nos lleva a la tesis del consenso racional como criterio de verdad. Según él, "si se concede que, en un primer nivel, el acuerdo de los hablantes de una lengua es una especie de piedra de toque, provisionalmente definitiva, de la verdad o falsedad de los enunciados, y *si además* se concede que una revisión discursiva de un acuerdo semejante es en principio viable, parece natural afirmar que la instancia *última* que nos permitirá cerciorarnos de la verdad de nuestras pretensiones de validez no es el consenso fáctico, sino un consenso racional (o sea, alcanzado discursivamente)" (Wellmer, 1994: 100). De aquí, dice Wellmer, sólo se pueden seguir dos cosas. O bien cada lenguaje tiene sus propios criterios de 'verdadero' y 'falso', donde no cabe plantear la verdad o falsedad de tales criterios, esto es, apostar por el relativismo. O bien nos aferramos a la incondicionalidad de las pretensiones veritativas y buscamos un parámetro que abarque toda lengua, esto es, apostar por la idea de fundamentación. Habermas apuesta por esto último, como espero haberlo mostrado en el capítulo tres.

hemos puesto en juego nuestro buen tino requiere de dar razones, las cuales a su vez requieren de buen tino, para usar las adecuadas, etc. Sin embargo desde nuestra perspectiva la idea de *buen tino* puede igualarse a la idea de *phronesis*, entendida como discernimiento, deliberación o cálculo. De este modo el buen tino no es lo genial, sino el resultado del discernimiento y la deliberación. A partir de esta definición de buen tino tampoco se sigue que la verdad de los consensos se infiera de su racionalidad, lo que se sigue es el dar sustancia al logro de la racionalidad del consenso.

¹⁸³ Al mismo Wellmer le parece que en el fondo no hay tal distanciamiento, pues en nota a pie de página expresa: "no obstante, Habermas añade en el pasaje correspondiente la observación restrictiva de que la teoría consensual -o discursiva- de la verdad socava 'la diferencia clara existente entre significado y criterio'" (Wellmer, 1994: 98).

También Wellmer desarrolla una certera crítica a la idea de 'idealización'. Wellmer ha establecido, por una parte, que la idealidad de las condiciones del discurso no garantiza que la verdad surja del consenso, mientras éste sea particular, y por otra parte, que se debe evaluar la racionalidad del consenso examinando las razones que lo respaldan. Pero de aquí se sigue, sostiene Wellmer, en primer lugar, que la idealización, presente en el concepto de una comunidad ideal de comunicación, no tiene ninguna función, y en segundo lugar, que el concepto de comunidad ideal de comunicación alude a una futura verdad definitiva, a un lenguaje último donde la humanidad se hace transparente para sí mismo (Wellmer, 1994: 106). La crítica de Wellmer, se centra, entonces en el carácter de 'reconciliación' de la teoría consensual de la verdad.

Wellmer acepta la idea de idealización presente en las presuposiciones del habla y la argumentación, lo que no acepta es que tales idealizaciones olviden su núcleo temporal, y que se nos impongan como ideales de la realidad. En el caso de Apel, la idea de una comunidad ideal de comunicación le lleva a un lenguaje definitivo e ideal (Wellmer, 1994: 117). En tal sentido, expresa Wellmer, "la comunidad ideal de comunicación habría superado, sí, el error, el disenso, la incomprensión y el conflicto, pero sólo a costa de una petrificación del lenguaje, de una extinción de sus fuerzas productivas, o sea, a costa de la supresión de la forma de vida histórico-lingüística de la humanidad" (Wellmer, 1994: 117). En consecuencia, podemos aceptar la idea de comunidad ideal de comunicación, siempre y cuando no olvidemos su núcleo temporal. Esto es, la situación ideal de habla y la misma comunidad ideal de comunicación son ideales regulativos, en tanto presupuestos de todo discurso, que permiten evaluar la realidad, pero que no son ideales de la realidad.

Me parece que Wellmer tiene razón en ubicar la verdad fuera del consenso racional, pero al considerar a la verdad como lo que puede ser respaldado con razones, que son internas a cada sujeto, está apelando a la noción de un mundo formal, sobre todo al apelar a 'un futuro donde no haya refutación a la pretendida verdad'.

Wellmer desarrolla lo que llama la 'antinomía de la verdad'. Esta puede expresarse en la forma del siguiente dilema: 'o hay una verdad objetiva, válida

para todos los casos, o hay una verdad relativa a cada sociedad' (Wellmer, 1996: 176), según Wellmer, tanto Putnam, como Apel y Habermas serían los que se ubiquen en el primer cuerno del dilema, mientras que Rorty se ubicaría en el segundo cuerno del dilema. Lo que Wellmer pretende es disolver la antinomia, por la vía de una crítica a la forma como los mencionados filósofos han formulado sus alternativas.

Contra la idealización de una comunidad ideal de comunicación, que termina en un sentido totalizador y futurista, Wellmer propone otra lectura de la idea de 'idealizaciones necesarias' de Putnam, Apel y Habermas. Esta lectura implica dar un sentido diferente a las condiciones cognitivas ideales, que son dadas aquí y ahora, donde se supone que en el futuro no habrá nuevos argumentos o evidencias que pongan en juicio nuestra pretensión de verdad¹⁸⁴ (Wellmer, 1996: 180), esto desde luego permite el falibilismo de nuestro saber y de la verdad.

De hecho la misma noción de idealización, que Habermas ve implicada en toda argumentación, puede conducir a error. Pues, "...si este concepto queda referido a estructuras de la comunicación o de la argumentación, entonces casi resulta inevitable que designe una estructura *ideal* que podemos emplear como criterio normativo para enjuiciar las estructuras reales de comunicación..." (Wellmer, 1996: 183). Para A. Wellmer, las tres máximas de Kant¹⁸⁵, no ofrecen una receta para ser racionales, sino que proporcionan una explicación de lo que *significa* ser racional (Wellmer, 1988: 250). Lo cual habla de una idea normativa de la razón, pues se supone que las tres máximas dan el uso correcto para razonar en cualquier dominio de aplicación. Para Wellmer el problema será con la segunda máxima, pues ella lleva a la idea de intersubjetividad. La segunda máxima implica que lo que pensemos debe ser aceptado por los otros, sin pasar por alto argumentos en nuestra contra, esto es, que la validez intersubjetiva de

¹⁸⁴ Pero si las condiciones cognitivas aquí y ahora, nos permiten afirmar algo como verdadero, tales condiciones están temporalmente operando, y entonces no cabe hablar de 'idealizaciones' fuera del tiempo. Esto, en algún sentido, nos acerca a las virtudes de la phronesis.

¹⁸⁵ Tales máximas se encuentran en el parágrafo 40 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Las tres máximas "son éstas: 1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar en el lugar de cada uno de los otros; 3. Pensar siempre acorde consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda lo es del *amplio* y la tercera, del *consecuente*" (Kant, 1992: 205).

nuestros pensamientos se asegura en la comunicación y discurso intersubjetivo. Lo cual, para Wellmer, puede dar origen a dos lecturas: una lectura donde la experiencia mostraría que los demás están de acuerdo conmigo, y una lectura donde el acuerdo intersubjetivo es un criterio de verdad. Ambas lecturas se equivocan (Wellmer, 1988: 252). Wellmer propone hacer una lectura que evite ambos extremos.

Wellmer somete a crítica la idea procesal de racionalidad, cuyos resultados resultan interesantes a la luz de nuestra actual discusión. En esta idea de racionalidad nos enfrentamos a otro problema: o no podemos resolver de modo racional nuestros desacuerdos o debemos rechazar esta noción de racionalidad procesal. Veamos el primer problema. La idea de que no podamos resolver de modo racional nuestros desacuerdos se sostiene en una versión de mundos cerrados, donde cada uno tiene su lenguaje, sus formas de valores y sus verdades. De modo que somos racionales solo dentro de uno de estos mundos, en sus límites la racionalidad se vuelve indefinida. Cambiar de un mundo a otro, entonces, se convierte en un acto de fe o en mera decisión. Pero esta idea de mundo cerrado y auto consistente, para Wellmer, es un mito, que será criticado como el 'tercer dogma del empirismo'. Lo que implica que Wellmer acepte algo de inconmensurabilidad, negando a la vez que los sistemas sean cerrados, en aras de una concepción más amplia de racionalidad (Wellmer, 1988: 254). Esto implica la negación de la traducción y la aceptación de una 'fusión de horizontes', por la vía de procesos de interpretación, donde los lenguajes que se encuentran llegan a cambiar. Sobre esta idea Wellmer ve como central la discusión como un modo de superar la inconmensurabilidad, pues "los argumentos, salvo en los casos simples, no vienen aislados. Mientras más sustantivos son, más depende su fuerza del contexto de explicación que tenemos que construir mientras argumentamos. Por lo tanto, hay una trasgresión de los límites, alguna pequeña dosis de innovación, en cualquier argumento interesante, nuevo o esclarecedor" (Wellmer, 1988: 257). Un argumento excelente nos hace ver las cosas de modo diferente, permitiendo movernos de un lado a otro entre perspectivas diferentes. Más aún, dice Wellmer, "...mi tesis es que la argumentación -lo que usualmente llamamos argumentación- no sólo juega un papel en la conservación y

restauración de la intersubjetividad del lenguaje, sino que también funciona como un medio para *trascender* los confines de sistemas conceptuales particulares, y de *ampliar* el espacio de la comunicación intersubjetiva" (Wellmer, 1988: 258). Esta idea de argumentación permite rechazar la idea de que sólo la fe o la decisión son las que hacen posible pasar de un lenguaje a otro. Por otra parte es una idea que recupera tesis básicas de la hermenéutica de Gadamer. Que a su vez, como vimos en un capítulo anterior, comparte tesis con la razón prudente.

Pasemos al segundo problema. Es sólo en la comunicación y los discursos públicos donde aseguramos la validez intersubjetiva del pensamiento. Del mismo modo, sólo el hablar y argumentar con los otros nos permite enfrentar la pluralidad de los puntos de vista. Es entonces el discurso público el que nos permite pensar desde el punto de vista de los demás. En este punto, Wellmer ve afinidad con lo que ha expresado sobre la intersubjetividad, con la teoría consensual de la verdad de Habermas. Para Wellmer, la verdad, en Habermas, es el contenido de un consenso racional, y éste se logra si se dan las condiciones de una situación ideal de habla. Pero para Wellmer, si bien es cierto que la verdad es pública, su reconocimiento siempre es algo particular, es el individuo el que evalúa una verdad, que por volverse colectiva no se convierte en infalible, pues la verdad no puede separarse de las creencias y juicios que pertenecen a hablantes individuales. Para Wellmer, lo que Habermas y Apel intentan, es desarrollar un paradigma último de validez intersubjetiva. Esto es, Habermas y Apel hacen depender el destino de la razón de la existencia de criterios últimos de racionalidad (Wellmer, 1988: 261), y esto tiene que ver con una razón procesal. Wellmer sostiene que puede hacerse una lectura no-fundamentalista de la teoría consensual de la verdad de Habermas. Esto se logra, si primero sostenemos que el significado de las afirmaciones de validez moral tiene que explicarse sobre una base diferente a la verdad (Wellmer, 1988: 265), y, segundo, si sostenemos que hay 'estilos de racionalidad' que caracterizan diferentes dimensiones de verdad, discursos y formas de praxis y que se hallan entrelazados en la vida diaria (Wellmer, 1988: 266). Esto permite rechazar la idea de una racionalidad procesal, entendida desde la dimensión de la pragmática formal de Habermas. En Wellmer,

la racionalidad se asegura por la intersubjetividad y la argumentación. Lo que nos regresa a Gadamer y a la racionalidad prudente.

Para Wellmer, la verdad no se reduce a la aceptabilidad racional, cuestión ya criticada por Lafont, ya es interna a los involucrados en el consenso. Así, la verdad y la racionalidad de los consensos no necesariamente coinciden. Pues de hacerlo, como cree Habermas, estaríamos ante una comunidad ideal de comunicación que alude a una futura verdad definitiva, a un lenguaje último, donde la humanidad se hace transparente para sí mismo. Ciertamente, esta comunidad ideal habría superado el error, el disenso, la incomprensión y el conflicto, pero a costa de la petrificación del lenguaje, a costa de la supresión de la forma de vida histórico-lingüística de la humanidad. Wellmer recomienda tomar en cuenta estas idealizaciones como regulativas, y no como sustitutos de la realidad.

Desde la perspectiva de Olivé, Villoro comete el error de caer en un 'realismo metafísico'. Pues Villoro afirma que lo que hace a una proposición verdadera es la existencia del hecho real al que la proposición se refiere¹⁸⁶ (Olivé, 1984: 80), (Olivé, 1988: 145). Olivé, en consecuencia, someterá a crítica esta teoría correspondentista de la verdad y dará prioridad a la idea de marco conceptual.

Según Olivé, Villoro afirma que la verdad tiene que ser común a todos los sujetos, incluso para sujetos de comunidades epistémicas diferentes que usen marcos conceptuales diferentes. Villoro tampoco resuelve el problema relacionado con cómo podrían ponerse de acuerdo diferentes sujetos, recurriendo a diferentes marcos conceptuales¹⁸⁷, sobre la pretendida verdad de la proposición. Aquí es

¹⁸⁶ Desde luego Villoro no acepta que su posición pueda calificarse de 'realismo metafísico', aunque aclara que se inclina por una forma de realismo que no especifica. Para Villoro, "todo realismo acepta la *existencia independiente* del mundo, pero no necesariamente la independencia respecto de la mente de los *objetos pensados*" (Villoro, 1990: 77).

¹⁸⁷ Según Villoro, Olivé modifica al realismo interno de Putnam, al reemplazar la noción vaga de 'esquemas conceptuales' por la de 'marcos conceptuales', "...más precisa y a salvo, según Olivé, de las objeciones de Davidson" (Villoro, 1990: 79). Creo que la objeción de Davidson puede resumirse del siguiente modo: es la aceptación del dogma del dualismo entre esquema y realidad, lo que nos lleva a la relatividad conceptual y a la verdad relativa a un esquema, sin tal dogma esta relatividad pierde sentido. La solución a esto, para Davidson consiste en que "al dejar de lado el dualismo de esquema y mundo, no dejamos de lado al mundo, sino que restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hace a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas" (Davidson, 1995: 203). Lo cual pareciera coincidir con Lafont (Lafont, 1994).

donde a Olivé le parece necesario darle un lugar central a los marcos conceptuales¹⁸⁸.

Para Olivé, Villoro no distingue adecuadamente entre garantía1 y garantía2 para el acierto del saber, pues para Villoro la garantía de acierto en el saber es la justificación objetiva, donde sólo se tiene la mejor justificación que se pueda tener para creer que algo es verdadero. Pero esto, permite el caso donde los sujetos tengan un saber objetivamente justificado pero falso, en cuyo caso la garantía de acierto no es la verdad. Esto lleva a distinguir entre garantía1, donde un sujeto epistémico está justificado en creer que ciertas proposiciones son verdaderas; y la garantía2, que no es la tiene un sujeto epistémico, sino la que puede tener un observador, aquí la garantía2 no es la objetividad, pues el conocimiento objetivo de una comunidad puede ser falso, y además el observador para tener una garantía2 debe ver una atadura con la realidad, tal garantía2 es la verdad. Así, si la objetividad garantiza la verdad, esta es garantía1 para los sujetos epistémicos.

De igual modo Olivé rechaza la noción de saber como estado interno de los sujetos. Para Olivé "el saber en cuestión está a disposición de los sujetos, pero de hecho está contenido en marcos conceptuales" (Olivé, 1988: 150). De hecho tales marcos conceptuales son necesarios para distinguir entre garantía1 y garantía2.

Olivé revisa las nociones de 'objetividad' y 'verdad' en Habermas haciendo la comparación respectiva con Villoro. Tanto Habermas como Villoro manejan una idea semejante de 'objetividad', ésta se basa en la intersubjetividad y constituye una garantía1 de la efectividad de las prácticas que realizan con base en un saber objetivo. Pero mientras Villoro relativiza la objetividad a una comunidad epistémica particular¹⁸⁹, Habermas ve la objetividad de modo universal, donde un conocimiento objetivo sería objetivo universalmente, sin poder relativizarse a

¹⁸⁸ Desde la perspectiva de Ricardo Gómez, algo que es común en los filósofos 'modernos' de la ciencia, es su tesis de que el concepto de teoría ha perdido el rol central para la elucidación de lo que es la ciencia, y su lugar ahora lo ocupa la noción de marco conceptual. En este sentido puede afirmarse que el hombre construye imágenes de sí y del mundo. Las imágenes claves son la imagen manifiesta y la científica. Tales imágenes surgen de una actividad constitutiva (uso de principios categoriales) del hombre, cuyo resultado es el 'marco de los conceptos de la imagen manifiesta' y el 'marco de los conceptos de la imagen científica' (Gómez, 1976: 28).

¹⁸⁹ Así, dice Villoro "...la justificación objetiva, aunque sea la más fuerte garantía que podamos tener de las verdades empíricas, no las implican con *necesidad*, porque es relativa al número de razones accesibles a una comunidad epistémica y éstas están históricamente condicionadas" (Villoro, 1989: 180).

comunidades epistémicas o marcos conceptuales. Para Habermas la verdad está ligada a contextos discursivos. En consecuencia, la verdad se refiere a la justificación y no a las garantías (1 o 2), se refiere al reconocimiento al que puede llegar cualquier sujeto de que ésta justificada una pretensión. Aún más, tal justificación no se limita a los recursos intelectuales y sociales disponibles por un sujeto en una situación histórica, como en Villoro, sino que la justificación sería aceptada por cualquier sujeto de disputarse la legitimidad de la pretensión en condiciones epistémicas ideales¹⁹⁰. De este modo, dice Olivé "...en ningún momento se pretende que la verdad sea meramente una noción semántica, una relación diádica entre proposiciones y un mundo descrito por ellas, sino se refiere a la justificación en contextos de interacción..." (Olivé, 1988: 157). Esto lleva a ver a la verdad como una noción epistémica, al delimitar la clase de las proposiciones aceptables, y a la vez como una noción social, por el énfasis en la interacción¹⁹¹.

Para Olivé, las ideas de Villoro le permiten avanzar a la tesis de que un análisis social del conocimiento requiere cambiar el centro de atención del saber personal al saber social, y éste está contenido en los marcos conceptuales. Estos a su vez son recuperados en una teoría de la verdad centrada en condiciones ideales, de donde la verdad es más que intersubjetiva, es interesquemática. Aquí la verdad se refiere a contextos discursivos y de interacción, de este modo "...el resultado de la interacción entre sujetos cuyos marcos conceptuales originales eran diferentes, debería ser la creación de un nuevo marco conceptual derivado de los primeros"¹⁹² (Olivé, 1988: 160). Esto recuerda la idea de 'fusión de horizontes' de Gadamer. Lo importante para el caso es que Olivé no relativiza radicalmente la verdad, pues según él si una proposición es verdadera, entonces cualquier enunciado de cualquier lenguaje que correctamente exprese a tal

¹⁹⁰ Para Olivé la intersubjetividad y la posibilidad del acuerdo universal no son ideas utópicas, sino que, Habermas, les atribuye un papel fundamental en cualquier estado real de cualquier sistema social (Olivé, 1985: 155), pues la esfera de la interacción social está arraigada en la posibilidad de la intersubjetividad.

¹⁹¹ Creo que esto supera las dificultades de una teoría consensual de la verdad que ha desarrollado Wellmer. Pues también Olivé recurre a la noción de mundo como algo formal, lo que estaría dado por las interacciones sociales.

¹⁹² Esto puede leerse desde la idea de 'fusión de horizontes' de Gadamer, donde comprender es un proceso de fusión de horizontes (Gadamer, 1988: 378), o también, donde la obtención del horizonte de interpretación es una fusión de horizontes (Gadamer, 1988: 477). Justo esto sucede en el encuentro entre diferentes sujetos con marcos conceptuales diferentes.

proposición será verdadero. Otra cosa, dice Olivé, es si el marco conceptual de una sociedad dada, tiene los recursos para expresar la proposición verdadera, o, si los sujetos de tal sociedad tienen el conocimiento adecuado o las relaciones sociales adecuadas para reconocer la verdad de la proposición. O, también Olivé, si de diferentes marcos conceptuales se justifica con muy buenas razones la aceptación de una proposición, entonces hay una fuerte garantía de su realidad.

Desde esta perspectiva una teoría de la verdad que operara en una teoría social, sería aquella que estuviera enmarcada en un contexto de interacciones. Tal teoría se da en la teoría consensual de la verdad de Habermas. Pero dadas las dificultades que tal teoría consensual de la verdad presenta, ello parece llevarnos a la deducción de que una teoría de la verdad como teoría social es problemática, esto en la perspectiva de Habermas¹⁹³.

Pero, si cada marco conceptual tiene su verdad, entonces caemos en la relatividad. Sí, pero, dirá Olivé, se trata de un relativismo moderado. Desde la óptica de León Olivé (Olivé, 1996) hay entonces una relación entre racionalidad y relatividad. Para Olivé, hay una relación entre los marcos conceptuales y la racionalidad. Un marco conceptual se define como el conjunto de recursos teóricos y conceptuales para comprender y actuar en el mundo, además de valores y normas y reglas para evaluar lo epistémico, lo moral y lo estético, y sobre todo, las formas de razonamiento aceptables para una sociedad, que supone identificar reglas de inferencia y principios metodológicos para aceptar y rechazar creencias (Olivé, 1996: 37). Olivé, señala que dada la diversidad cultural, entonces los marcos conceptuales son divergentes. A partir de aquí se harán señalamientos interesantes con relación a la racionalidad.

¹⁹³ Habermas no ve el problema de este modo. Si como dice Habermas un consenso racional, logrado bajo condiciones ideales, es verdadero, entonces lo que es la verdad o el criterio de verdad estaría determinado por la racionalidad de los consensos. Pero desde luego que la racionalidad de los consensos no se mide por la verdad, y en consecuencia tampoco es la verdad un nuevo producto de la racionalidad del consenso o éste criterio de verdad, sino por la simetría en la oportunidad de hablar, en la posibilidad de criticar todos los prejuicios y por la exigencia de veracidad y rectitud para todo discurso (Habermas, 1989b: 153), esto es, un consenso racional se mide por la existencia de pluralismo y de diálogo, y en este sentido una teoría de la verdad como teoría social no es problemática. Sin embargo Habermas llama a lo anterior, no condiciones de racionalidad de los consensos como debe ser el caso, sino presupuestos de la situación ideal de habla.

Un primer señalamiento consiste en que todo marco conceptual tiene criterios de racionalidad, que son específicos de ese marco y no son universales. En este sentido, si bien todo marco conceptual tiene criterios de racionalidad que son los principios lógicos, no todos los marcos conceptuales tienen los mismos principios lógicos. El segundo señalamiento, consiste en que si bien no hay principios universales de racionalidad, eso no implica que no haya interacciones racionales entre comunidades epistémicas diferentes. Finalmente, el tercer señalamiento consiste en que mientras la razón y la racionalidad son universales, los criterios y los principios de racionalidad no lo son (Olivé 1996: 51).

Olivé resume las principales concepciones relativistas en una tesis epistemológica y una tesis ontológica. La tesis epistemológica sostiene que no hay una completa y verdadera descripción del mundo, de hecho hay muchas concepciones del mundo que son verdaderas. Esta tesis afirma que ningún sujeto puede apelar a un mundo de objetos y hechos independientes del marco conceptual, para decidir cuál marco conceptual es el verdadero. Para la tesis relativista ontológica, la naturaleza de los objetos depende del marco conceptual (Olivé, 1996: 180). De estas dos tesis Olivé, deduce dos tesis relativistas: un relativismo radical y un relativismo moderado. Para la tesis relativista radical, los marcos conceptuales son totalmente inconmensurables. Para la tesis relativista moderada, hay marcos conceptuales diferentes, algunos pueden ser parcialmente inconmensurables. Es la razón la que permitiría el diálogo entre sujetos aún cuando tengan marcos parcialmente inconmensurables, y en virtud del diálogo pueden llegar a consensos sobre sus intereses (Olivé, 1996: 182). Nuevamente el diálogo como mediación entre relatividad y racionalidad.

La idea es aceptar que existe una pluralidad de tradiciones. La legitimidad de cada tradición debe ser cuestionada desde la misma tradición y en confrontación con otras tradiciones. Pero también debe aceptarse la legitimidad de otras tradiciones. Es entonces necesario el diálogo para lograr esto. Además el diálogo entre tradiciones implica el juicio prudencial, esto es la *phronesis*. En consecuencia es racional toda tradición que dialoga consigo mismo y con otras tradiciones. Las tradiciones son relativas, pero el juicio prudencial las hace dialogar y alcanzar un concepto amplio de racionalidad.

Los marcos conceptuales son diversos, porque existen diversas culturas. Cada marco conceptual tiene sus propios criterios de racionalidad, lo que no implica necesariamente un relativismo radical, donde sería imposible la comunicación entre estos marcos. Se opta entonces por un relativismo moderado, donde los sujetos, pese a la inconmensurabilidad, pueden establecer un diálogo que les permita tomar acuerdos para realizar metas comunes. Nuevamente cada marco conceptual es relativo, pero al entrar en diálogo con otros marcos conceptuales permite compartir una racionalidad común.

En suma, para Olivé, si una proposición es verdadera, entonces cualquier enunciado de cualquier lenguaje que correctamente exprese tal proposición será verdadero. Otra cosa es si el marco conceptual de una sociedad dada, tiene los recursos para expresar la proposición verdadera o si sus actores tienen los conocimientos adecuados o las relaciones sociales adecuadas para reconocer la verdad de la proposición. De todos modos hay una verdad que antecede a cualquier aceptabilidad racional.

5.3 La teoría hermenéutica de la verdad lleva a la distinción entre normas jurídicas y morales.

Para Wellmer, Habermas no ha distinguido suficientemente entre normas morales y normas jurídicas¹⁹⁴. En términos generales las normas jurídicas son obligatorias y tienen que ver con la validez social de una norma, son constitutivas para la praxis social, por lo que se agrupan en sistemas, y están asociadas con amenazas de sanciones externas. En este sentido cuando se argumenta a favor de una norma jurídica, se quiere demostrar con razones, porqué las personas deberían juzgar como ventajosa la vigencia social de esa norma. Lo que hace Habermas, según Wellmer, es hacer paradigma de validez normativa a este caso particular de relación entre validez normativa y argumentación real. En consecuencia, para Wellmer "...a Habermas se le escapa el problema de la

¹⁹⁴ Para Wellmer lo esencial del juicio moral "...son las maneras-de-actuar-en-concretas...y...sólo en un sentido derivado, aunque importante desde el punto de vista *psicológico-moral*, están en juego *normas* generales" (Wellmer, 1994: 135-6). Esto es importante para nosotros, pues nos pone ante una prudente comprensión de la situación en que actuamos, para implementar normas morales que respondan a la situación. Y esto es *phronesis*, buen juicio.

validez *moral*, debido a que, desde el punto de vista estructural, toma como punto de partida el plano de la justicia de las normas" (Wellmer, 1994: 143). Con relación a las normas morales, podemos destacar lo siguiente: no se ligan a sanciones externas, las sanciones son de tipo interno, se debe hallar en situaciones concretas lo que podríamos defender como modo de actuar generalizable, la pregunta clave es si podemos desear que un modo de actuar se haga general, "y sólo una respuesta *negativa* a la misma resultaría constitutiva para el 'tener que' moral" (Wellmer, 1994: 141). De aquí se empieza a perfilar la idea de que la elección de la norma moral debe responder a la situación concreta, esto es, se tiene que apelar a la prudencia.

Evidentemente, Wellmer rescata la tesis de dialogicidad, que es la norma de estar abierto al diálogo, que es indefinida y sólo recibe contenido concreto en la interpretación de una situación, como una ventaja con respecto a las normas argumentativas cuasi-trascendentales de la ética del discurso. Si se acepta la suposición, dice Wellmer, de que las argumentaciones morales llevan a la generalización de modos de actuar, lo que se entiende como criterio de lo moralmente bueno, entonces, se debe reconocer que tales argumentaciones morales se ocupan de la interpretación de situaciones donde ocurren acciones y de la comprensión que los agentes y pacientes tienen de sí. En tal sentido las controversias morales desaparecen cuando nos ponemos de acuerdo respecto a la comprensión de la situación y acerca de lo que somos nosotros mismo. Lo cual implica "...la pregunta de si *nosotros* podemos desear (racionalmente) que *mi* máxima se convierta en ley general va a ser más o menos equivalente a la pregunta de si *mis* análisis de la situación, *mi* auto comprensión y *mis* interpretaciones son adecuados, acertados o veraces" (Wellmer, 1994: 145). Justo esta paradoja, de si 'nosotros' deseamos lo 'mío', lleva al reconocimiento de una matriz colectiva de interpretación. Esta matriz colectiva de interpretación es la que debe cambiar para que ocurran procesos de aprendizaje moral. Así son negaciones concretas, y no la aproximación a un ideal, las que llevan al aprendizaje moral.

Según Wellmer, emitir un juicio sobre la generalización o no de un modo de actuar así en una situación, sólo se puede fundamentar analizando la situación

concreta. Esto lleva a la tesis de que "...la caracterización de una manera de actuar como *no* generalizable se halla en función de su comprensión *en cuanto* manera de actuar en una situación dada" (Wellmer, 1994: 151). De este modo la pregunta, de si deseamos que un modo de actuar se haga general, es la pregunta de la comprensión de una situación de acción. El problema se centra entonces en la clarificación discursiva de las interpretaciones de situaciones concretas y de la clarificación de sí mismo, y esto tiene un rango moral, no sólo racional (Wellmer, 1994: 154). Entonces, dirá Wellmer, Habermas no distingue entre normas jurídicas y normas morales.

Las normas jurídicas son obligatorias y tienen que ver con la validez social de una norma, se agrupan en sistemas y se asocian con amenazas de sanciones externas. Cuando se argumenta a favor de una norma jurídica, se quiere demostrar con razones, porqué las personas deberían juzgar como ventajosa la vigencia social de esa norma. Mientras que las normas morales, no se ligan a sanciones externas, las sanciones son de tipo interno, y la pregunta clave es si podemos desear que un modo de actuar se haga general, sólo una respuesta negativa es constitutiva para el 'tener que' moral. En consecuencia la pregunta de si se desea que mi máxima de acción se haga ley, es la pregunta de si mi análisis de la situación y mi auto comprensión son adecuadas o veraces. Entonces, el problema moral, es un problema de la clarificación discursiva de la interpretación de situaciones concretas y de la clarificación de mí mismo. Pero aquí también opera la idea de dialogicidad. Sólo que su objeto no es el consenso, sino la clarificación de una situación concreta, éste es el lugar del disenso.

Conclusiones

En este capítulo hemos visto dos versiones de la verdad. Una versión tiene pretensiones de universalidad, la teoría de Habermas. La otra está articulada desde la hermenéutica y el relativismo. Una consecuencia de este debate, es la necesidad de hacer la distinción entre normas morales y jurídicas.

Habermas iguala consenso con verdad. Pero como hemos visto en las críticas a Habermas, la verdad no es un consenso. Porque en cada consenso ya hay en juego verdades por cada uno de los participantes. Esta tesis crítica, es

posible a la luz de las críticas a la teoría de la verdad de Habermas. Al menos desde las críticas de Lafont y Apel.

Para Lafont, la verdad tiene dos rasgos básicos: depende de lo que es el caso, y es un predicado relacionado con nuestro saber. Pero lo que es el caso, no es el mundo en sí, pues ello llevaría a la verdad absoluta, sino que es sólo una caracterización formal de mundo, que permite una intuición falible para revisar nuestro saber y la verdad. El carácter formal del mundo, permite pensar una verdad universal, pero no absoluta, por que es algo falible y en consecuencia revisable. Con estos argumentos, Lafont rechaza la tesis de Habermas, de que un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que afirmamos esos enunciados, pues esta tesis o es trivial o es falsa. Es trivial, pues con esta tesis se afirma que la condición para que un enunciado sea verdadero, es que el enunciado sea verdadero. Es falsa, pues la verdad del enunciado no depende de la aceptabilidad racional de la afirmación, lo que quiere decir, es que no es suficiente que tenga buenas razones que avalen mis creencias en el enunciado, para que éste sea verdadero, más aún se presupone la verdad de los enunciados.

A partir de lo anterior, Lafont rechaza la identificación que hace Habermas, entre verdad y aceptabilidad racional. Pues la verdad tiene incondicionalidad que no tiene la aceptabilidad racional. Lafont deriva el carácter incondicional de la verdad de su conexión con un componente formal de la realidad. Este componente formal se manifiesta en el supuesto contra fáctico de un 'mundo objetivo único', el cual lleva a la contraposición verdadero/falso y es responsable de la validez incondicional de la verdad. Hasta aquí, es notorio como las críticas a la teoría de la verdad de Habermas, preparan el terreno para una teoría hermenéutica.

Para Wellmer, la verdad no se deduce del consenso, sino que ella es interna a los participantes. En este sentido, la verdad y la racionalidad de los consensos no necesariamente debe coincidir, ello lleva a que el consenso no es un criterio de verdad.

De lo anterior Wellmer, se ve enfrentado a la antinomia de la verdad: o hay una verdad válida para todos, o la verdad es relativa a cada tradición. En medio

de la antinomia, está el problema de la intersubjetividad. Desde este lugar, Wellmer plantea, que si bien la verdad es pública, su aceptación es siempre relativa a la tradición e incluso individual, pues ella no puede separarse de las creencias y juicios de valor donde aparece. La verdad, entonces, nunca aparece como un enunciado aislado, sino que forma parte del entramado de un mundo de la vida.

A partir de lo anterior, surgen dos problemas. En el primer problema, se despliegan las tesis hermenéuticas de la verdad. En el segundo, se habla de diferentes ámbitos de verdad.

El primer problema, es que la verdad, por formar parte de un mundo de vida, puede llevar a la idea de mundos cerrados. Cada mundo tendría su propio lenguaje, criterios de racionalidad, y verdades. Pasar de un mundo a otro sería un mero acto de fe o de decisión. Esta versión es criticada como 'el tercer dogma del empirismo': la dualidad esquema conceptual-contenido. Contra esta idea, se opone la teoría hermenéutica de la verdad. En esta versión se encuentra la idea de 'fusión de horizontes', donde los lenguajes, criterios de racionalidad y verdades, de distintos mundos, que llegan a encontrarse, cambian, creándose otros nuevos. De modo que un argumento interesante, nos haría ver las cosas de otro modo. En este sentido, Wellmer concluye que, la argumentación no sólo juega un papel en la conservación y restauración de la intersubjetividad y del lenguaje, sino que también funciona como medio para trascender los sistemas conceptuales particulares y ampliar el espacio de la comunicación intersubjetiva. En suma, la teoría hermenéutica de la verdad nos lleva a la interpretación de distintos mundos y a la construcción de otros, en el juego de la intersubjetividad.

Olivé sostiene tesis muy cercanas, al afirmar que la verdad es interesquemática, referida a contextos discursivos y de interacción. Donde el resultado de la interacción entre sujetos de diferentes marcos conceptuales, debería ser la creación de un nuevo marco conceptual. Aquí hay que enfatizar, lo que Olivé llama 'realismo interno'. Lo que significa, es que cada marco conceptual tiene su propia concepción de realidad, sin que esto sea caer en el idealismo. Simplemente se afirma que lo que es real, lo es desde el marco conceptual respectivo. De modo que en las interacciones, igual que en Wellmer, lo que

sucede es que ampliamos el espacio de nuestra comunicación intersubjetiva. Con ello logramos 'fusionar horizontes' entre distintos marcos conceptuales.

El segundo problema, que se desprende del primero, nos lleva a la tesis de que hay 'estilos de racionalidad' que caracterizan diferentes ámbitos de verdad, discursos y prácticas que están entrelazados en la vida diaria.

CONCLUSIONES

El proyecto filosófico de Habermas, responde a una serie de problemas actuales de las ciencias sociales. Estos problemas se inscriben en el ámbito: epistemológico, metodológico y político-moral de la teoría social, más específicamente se trata de lograr una explicación objetiva y epistemológicamente adecuada de la relación teoría-práctica que haga frente a la hegemonía cientificista.

Desde mi perspectiva, en el intento de responder a estos problemas aparece el siguiente dilema: se busca asegurar la objetividad y racionalidad universal a costa de descontextualizar social e históricamente las teorías y prácticas humanas en el ámbito de la ciencia, la política y la moral, o bien, se reconoce su arraigo histórico y social en el mundo de la vida y entonces se tiene que renunciar a las pretensiones de racionalidad y objetividad universales. La primera alternativa se asocia con una concepción teórica y metodológica de la racionalidad, mientras que la segunda se vincula más con una concepción práctica de la racionalidad.

Me parece que Habermas hace una acertada crítica al positivismo, en su polémica con Popper. El resultado de esa crítica le permite pasar al medio del lenguaje como modo de cubrir expectativas hermenéuticas, exigidas por la misma crítica, pero como él mismo enfatiza, sin dejar de lado los logros de la metodología científica moderna, para lograr una explicación epistemológicamente adecuada de la realidad social. En este modo de asumir el dilema indicado, Habermas cae finalmente en una especie de complementariedad entre ambos cuernos del dilema: asumir la razón práctica sin dejar de lado lo teórico metodológico.

Dado que Habermas ha hecho una severa crítica al cientificismo, entonces la complementariedad tiene que ubicarse en el proyecto básico de Habermas: la teoría de la acción comunicativa. Lo primero que hará Habermas es justificar una especie de despedida de la razón práctica Kantiana, y lo hace apelando a un argumento: esta razón práctica opera en medio de un espacio social cuya meta es el bien común, para lo que da orientaciones para la solución de tareas que lleven a esa meta, tales orientaciones constituyen, para el filósofo, la dimensión

normativa de la razón práctica, una especie de facultad subjetiva que dicta a los actores qué es lo que *deben* hacer, pero la sociedad moderna se ha vuelto tan compleja que la figura de la razón práctica ya no se le puede aplicar sin problemas, esta complejidad explica la renuncia de la teoría marxista de la sociedad a una teoría normativa del estado, y el que, dice el filósofo, la teoría de sistemas renuncie a toda conexión con los contenidos normativos de la razón práctica, para en su lugar hablar de una autopóiesis de sistemas regulados autorreferencialmente, con estos dos datos en mente concluirá el filósofo que, en una sociedad compleja no puede ya operar la razón práctica Kantiana, su lugar lo ocuparía la teoría de la acción comunicativa.

En suma la razón práctica Kantiana, será abordada ahora con los medios del lenguaje, eso lleva a la teoría de la acción comunicativa. El problema es que esta teoría, opera con lo que se llama metarreglas procedimentales. Este énfasis nos exige la puesta en marcha de la *phronesis*, ella hace posible recuperar la idea de lógica situacional, que es el lugar donde opera la teoría de la acción comunicativa. En consecuencia, con la introducción de la *phronesis*, la llamada situación ideal de habla, deja su aspecto procedimental, para asumir un rasgo hermenéutico.

Sin la asunción de la *phronesis* en la teoría de la acción comunicativa, Habermas cae en la seducción de la racionalidad teórico-metodológica. Esto puede verse en su idea de reconstrucción racional. Varias de nuestras tesis dan cuenta de esto:

Tesis 1: la intuición fundamental de cualquier hablante competente, es que bajo ciertas circunstancias, sus pretensiones de verdad, rectitud normativa y veracidad, son *universales*, esto es, válidas para todos.

Tesis 2: la tarea de la pragmática universal consiste en identificar y reconstruir las *condiciones universales* del entendimiento posible.

Tesis 3: tal tarea se desprende de la interrupción de la comunicación, donde o pasamos a la acción estratégica o retomamos el nivel del habla argumentativa para discutir las pretensiones de validez dejadas en suspenso.

Tesis 4: hay tres etapas en el proceso de reconstrucción racional. Primera etapa: cuando una oración resulta obscura, la explicación se dirige al contenido

semántico de la oración. Segunda etapa: cuando una oración resulta oscura, nos dirigimos a las estructuras por las que son generadas las emisiones. Tercera etapa: cuando una oración resulta oscura, ya no se trata de aplicar el saber intuitivo que posee el hablante, sino de reconstruirlo.

En esta tercera etapa, del proceso de reconstrucción racional, hallamos lo que Habermas llama su Pragmática Universal, cuyo programa de investigación consiste en hallar las condiciones universales del entendimiento posible o también reconstruir la base universal de validez del habla. El proceso de reconstrucción racional, base de la pragmática universal de Habermas, tiene como punto de partida lo que se llama la *conciencia intuitiva de regla*, que es algo que un hablante competente tiene de su lengua o del correspondiente campo de significado. Es posible que hablante y oyente se entiendan sobre una emisión, y entonces compartan o una acción o una experiencia en común, si esto es así entonces se tiene un *saber explícito de primer nivel*. Pero si además de compartir el saber explícito de un hablante competente, se quiere entenderlo, en el sentido de querer saber qué estructuras generativas permitieron tal producción simbólica, entonces se debe transformar el saber implícito en un *saber explícito de segundo nivel*. Es en este segundo nivel donde empieza el proceso de reconstrucción de significados que termina en una reconstrucción de estructuras generativas que subyacen a la producción de formas simbólicas. Habermas afirma que reconstruir la conciencia de regla implica reconstruir un saber categorial, de modo que nos vemos ante una explicación de carácter conceptual.

Si esta reconstrucción, termina representando una competencia universal, como saber categorial, como esquema conceptual, entonces al final tenemos la reconstrucción de competencias de la especie, lo que significa reconstruir competencias de carácter universal. Estas reconstrucciones pueden compararse en su alcance y status con teorías universales que contienen leyes unívocas. Si esto es cierto, entonces al tener reconstruido un saber intuitivo, en leyes formales y unívocas, tenemos la posibilidad de explicar y predecir conductas lingüístico-sociales de los actores respectivos, con ello no hay necesidad de interpretación, no hay necesidad de hermenéutica, tal sólo cubrir los requisitos procedimentales exigidos por la teoría de la acción comunicativa. En este sentido, en lo que

Habermas está pensando es en metarreglas procedimentales de la acción, lo que le lleva a privilegiar la racionalidad teórico-metodológica.

A lo largo de estas tesis, pueden notarse los dos componentes básicos de la racionalidad teórico-metodológica: la objetividad y universalidad. La objetividad se despliega bajo la petición de que las pretensiones del hablante sean válidas para todos, y, bajo la petición de que nos hagamos expertos en el proceso de reconstrucción racional. La universalidad aparece bajo la forma de que la reconstrucción racional adquiere el estatus de una teoría general. Lo que tenemos al final, son las meta reglas procedimentales de la acción comunicativa, que en el fondo son reglas teórico-metodológicas, que permiten predecir y explicar acciones sociales: tanto las del consenso posible logrado comunicativamente, como las que se articulan de modo estratégico.

En todo lo anterior, hay una grave confusión. Se confunde el uso de un lenguaje, que tiene sus respectivos problemas hermenéuticos para entrar en diálogo con otros lenguajes, con el dominio, técnica o teóricamente, experto de ese lenguaje.

Pero la indicada confusión, más que borrar la distinción, subsume a una categoría en otra. Se subsume el uso correcto de un lenguaje a un dominio técnicamente experto de ese lenguaje. En este sentido Habermas confunde *techne* con *phronesis*. Pues, por una parte, el proceso de reconstrucción racional, se lee como un saber objetivo que genera reglas que son aprendibles y aplicables, y esto implica la *techne*¹⁹⁵. Por otra parte, también está presente la idea de uso del lenguaje, en la medida en que se hace referencia a hablantes competentes, donde se enfatiza sobre el proceso de reflexión acerca del uso que hacemos de las reglas, desde las que hablamos el lenguaje, esto implica la *phronesis*.

¹⁹⁵ Por lo pronto remitimos al apartado "el conocimiento hermenéutico como conocimiento práctico, según Gadamer", en el capítulo II de este trabajo, donde trazamos la distinción entre *techne* y *phronesis*. Quizá algunas características de la *techne*, permitan pensar cierta relación entre ella y la racionalidad teórico-metodológica. La *techne* es un saber de 'reglas para aplicar', en ésta uno busca consejos en las reglas para poder actuar, la *techne* se aprende pero también se olvida, las reglas de la *techne* son medios para fines particulares. Me parece que estas características nos permiten pensar que hay relación entre *techne* y racionalidad teórico-metodológica, al menos en ambas se trata de reglas explícitas que se aplican a situaciones donde hay que hacer algo o tomar alguna decisión.

Como resultado de lo hasta aquí expuesto, surge la concepción de verdad de Habermas. Según él, la verdad es producto de un consenso, pero que no es contingente, sino que está fundado, de modo que un consenso fundado es su criterio de verdad. El problema es que un consenso fundado no puede hacerse depender a su vez de un consenso. Calificar un consenso como fundado dependerá de la fuerza del mejor argumento. Estos elementos de la concepción de la verdad de Habermas, nos permiten calificarla, como una teoría formalizada de la verdad. Sin embargo, en primer lugar, no se puede igualar consenso con verdad, y, en segundo lugar, si bien la verdad es pública, su aceptación es siempre relativa a la tradición, pues ella no puede separarse de las creencias y juicios de valor donde aparece, tesis del holismo semántico. La verdad, entonces, nunca aparece como un enunciado aislado, sino que forma parte del entramado de creencias y juicios de valor.

La anterior es una teoría hermenéutica de la verdad. En ésta se encuentra la idea de 'fusión de horizontes', donde los lenguajes, criterios de racionalidad y verdades, de distintos mundos, que llegan a encontrarse, cambian, creándose nuevos mundos. De este modo, Wellmer ve como necesaria, en este encuentro, a la argumentación, misma que no sólo juega un papel en la conservación y restauración de la intersubjetividad y del lenguaje, sino que también funciona como medio para trascender los sistemas conceptuales particulares y ampliar el espacio de la comunicación intersubjetiva, que Gadamer concibe como ampliación de horizontes. En suma, la teoría hermenéutica de la verdad nos lleva al descubrimiento de nuevos mundos y a la construcción de otros, en el juego de la pluralidad cultural¹⁹⁶.

Pero la teoría hermenéutica de la verdad se ve amenazada por el relativismo. Según Feyerabend (Feyerabend, 1982: 91), se ataca al relativismo no porque se le haya encontrado un error, sino porque se le tiene miedo. El

¹⁹⁶ León Olivé sostiene tesis muy cercanas, al afirmar que la verdad es interesquemática, referida a contextos discursivos y de interacción. Donde el resultado de la interacción entre sujetos de diferentes marcos conceptuales, debería ser la creación de un nuevo marco conceptual. Es lo que antes hemos llamado 'fusión de horizontes'. Aquí hay que enfatizar, lo que Olivé llama 'realismo interno'. Lo que significa, es que cada marco conceptual tiene su propia concepción de realidad, sin que esto sea caer en el idealismo. Simplemente se afirma que lo que es real, lo es desde el marco conceptual respectivo.

relativismo ataca de raíz el orden establecido. Nos lleva a ver nuestro punto de vista como uno más entre otros, con lo que elimina el ejercicio de superioridad. En este sentido el relativismo que se desprende de reconocer el arraigo de la racionalidad práctica a un *sensus communis* específico que coexiste frente a otros, resulta indispensable para superar posiciones etnocéntricas que impiden la ampliación de nuestros marcos conceptuales o de nuestro horizonte hermenéutico, a través del diálogo plural y la deliberación prudencial.

Al repensar el dilema, con el que iniciamos las conclusiones a nuestro trabajo, planteado en términos de “si se busca asegurar la objetividad y racionalidad universal a costa de descontextualizar social e históricamente las teorías y prácticas humanas en el ámbito de la ciencia, la política y la moral, o bien, si se reconoce su arraigo histórico y social en el mundo de la vida se tiene que renunciar a las pretensiones de racionalidad y objetividad universales”, podemos afirmar que mientras Habermas desarrolla su investigación desde el primer cuerno del dilema, también se ha desarrollado una tradición de investigación que tiene su punto de partida en el segundo cuerno del mencionado dilema.

De este modo, León Olivé (Olivé, 1996) conjunta *phronesis*, racionalidad y relatividad, como un modo de reconocer el arraigo histórico y social de las teorías y prácticas humanas en el ámbito de la ciencia, la política y la moral. Para Olivé, hay una relación entre los marcos conceptuales y la racionalidad. Un marco conceptual se define como el conjunto de recursos teóricos y conceptuales para comprender y actuar en el mundo, además de valores y normas y reglas para evaluar lo epistémico, lo moral y lo estético, y sobre todo, las formas de razonamiento aceptables para una sociedad, que supone identificar reglas de inferencia y principios metodológicos para aceptar y rechazar creencias. De modo que todo marco conceptual tiene criterios de racionalidad, que son específicos de ese marco y no son universales. Pero si bien no hay principios universales de racionalidad, eso no implica que no haya interacciones racionales entre comunidades epistémicas diferentes. A partir del reconocimiento del diálogo entre comunidades epistémicas distintas Olivé plantea un relativismo moderado, que

ubica a la racionalidad como una capacidad humana para entenderse a pesar de marcos conceptuales diferentes, e inclusive llegar a consensos interculturales.

Esta concepción de la racionalidad ubicada en el diálogo intercultural es una de las tesis centrales de la hermenéutica Gadameriana. Quien también asume el arraigo al contexto histórico y social de la teorías y prácticas humanas. Pero si bien aceptará que hay una pluralidad de lenguajes, bajo su tesis de que tener un lenguaje implica tener un mundo, ello no implica que acepte que tenemos un razón escindida, pues según él tenemos la unidad de la razón bajo la pluralidad de sus voces.

De esta tradición también forma parte Enrique Serrano Gómez (Serrano, 1994, 1996), quien enfatiza la idea de "mundo de la vida" para desarrollar su tesis de que es necesario un saber lingüístico organizado en una tradición cultural, que haga posible coordinar las acciones de los miembros de la sociedad, al mismo tiempo que les ofrece acceder a la interpretación común de situaciones a las que se enfrentan, de modo que la legitimidad implica la puesta en juego de estándares normativos de una tradición cultural particular. Similar punto de vista puede notarse cuando Serrano Gómez enfatiza que el conflicto tiene sus raíces en dos determinantes insuperables del mundo humano: *la pluralidad y la contingencia*.

Ambrosio Velasco Gómez ha desarrollado la idea de pluralidad de las tradiciones, otro modo de reconocer el arraigo social e histórico de las teorías y prácticas humanas, para él, el carácter mecánico de la aplicación de las reglas generales para elegir una teoría o tradición es algo aparente, pues afirmar la capacidad de solución de problemas de una tradición es un proceso complejo de sopesar comparativamente cada problema y solución de cada teoría y cada tradición en relación a otras coexistentes teorías y tradiciones, y en relación al pasado de la misma tradición. Este proceso de sopesar es algo que requiere juicio prudencial que va más allá de cualquier regla algorítmica. Según este autor, L. Laudan no desarrolla esta racionalidad prudencial implicada en el sopesar de las virtudes epistémicas de teorías y tradiciones. Laudan pone más atención al análisis histórico de la efectividad de los métodos para lograr ciertas metas cognitivas, sobre la base de su naturalismo normativo (*Beyond...cap. 7*). Para Velasco Gómez, esta evaluación empírica e histórica de métodos cognitivos es

una tarea muy relevante para la teoría de la investigación científica que Laudan esta proponiendo, pero también necesita ser complementada con una profunda reflexión sobre el papel del juicio prudencial en la ciencia.

En el capítulo I puede verse que varios filósofos de la ciencia han desarrollado sus investigaciones a partir del segundo cuerno del dilema. Este modelo de investigación lo datamos desde P. Duhem. Aunque también hay que citar el texto clave de la tesis de la observación que está contaminada por la teoría: *Patterns of Discovery* de N. R. Hanson (Hanson, 1958), donde se sostiene la tesis de que no hay diferencias en la observación sino en el modo de su interpretación, lo que implica es que toda observación lleva una carga teórica (Hanson, 1958: 19).

Finalmente hay que reconocer que mientras la filosofía de la ciencia empieza a reconocer el lugar de la razón práctica como un modo de enfrentar sus problemas, como el de la elección entre teorías, Habermas queda atrapado en la racionalidad teórico metodológica. Me parece que con lo logrado en este trabajo es posible dar un giro hacia la racionalidad práctica, sin dejar de lado aspectos centrales de la teoría de la acción comunicativa, para con ello pensar la filosofía de las ciencias sociales.

Bibliografía

- AUBENQUE, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.
- ANSCOMBE, E. (1991). *Intención*, Barcelona, Piados.
- ANSCOMBE, E. (1986). "Del razonamiento práctico", en: Raz, J. (1986). *Razonamiento práctico*, México, FCE.
- APEL, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, A. (1993). *La Condición Humana*, Barcelona, Piados.
- ARISTOTELES. (1998). *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos.
- ARISTOTELES. (1994^a). *Retórica*, Madrid, Gredos.
- ARISTOTELES. (1994b). *Tratados de lógica i*, Madrid, Gredos.
- ARISTOTELES. (1995). *Tratados de lógica ii*, Madrid, Gredos.
- ARISTOTELES. (2000). *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ARNAULD, A., NICOLE, P. (1987). *La lógica o el arte de pensar*, Madrid, Alfaguara.
- AUSTIN, J. L. (1989). *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial.
- AUSTIN, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Piados.
- AYER, A. J. (1978). "Verificación y experiencia", en: Ayer, A. J. (1978). *El positivismo lógico*, México, FCE.
- AYER, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca.
- BACON, F. (1980). *Novum organum*, México, Porrúa
- BAR-HILLEL, Y. (1973). "Expresiones indicadoras", en: Moro Simpson, T. (1973). *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Madrid, Siglo XXI
- BERNAL, J. D. (1986). *La ciencia en la historia*, México, Nueva Imagen.
- BERGER, J. (1991). "The linguistification of the sacred and the delinguistification of the economy"; en: Honneth, J. (1991). *Essays on Jurgen Habermas. The theory of communicative action*, The MIT press.
- BLANCO REGUEIRA, J. (1981). *Sobre la teoría Kantiana de la imaginación trascendental*, México, UAEM
- BLOCH, E. (1980). *El principio esperanza iii*, Madrid, Aguilar.
- BUBNER, R. (1983). "Habermas concept of critical theory"; en: THOMPSON, J.B. (comp.). (1983). *Habermas: Critical Debates*, The MIT. Press.
- BUTTERFIELD, H. (1981). *Los orígenes de la ciencia moderna*, México, CONACYT.
- CARNAP, R. (1986). "Filosofía y sintaxis lógica", en: Muguerza, J. (1986). *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad.
- CARNAP, R. (1978). "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje"; en: Ayer, A. J. (1978). *El positivismo lógico*, México, FCE.
- COMTE, A. (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial.
- CHOMSKI, N. (1990). *Estructuras sintácticas*, México: Siglo XXI.
- CHOMSKI, N. (1992). *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Orbis.
- DASCAL, M. (1996^a). "Epistemología, controversias y pragmática", fotocopiado.
- DASCAL, M. (1996b). "La balanza de la razón", en: Nudler, O. (Comp.). (1996b). *La racionalidad: su poder y sus límites*, México, Paidós.
- DASTON, L. (1988). *Classical probability in the Enlightenment*, Princeton University Press.
- DAVIDSON, D. (1995). *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa.

- DALLMAR, F., McCARTHY, T. (eds.). (1977). *Understanding and social Inquiry*, Suth Bend, Ind.: Notre Dame University Press.
- DUHEM, P. (1962). *The Aim and Structure of Physical Theory*, ATHENEUM NEW YORK.
- DUNNE, J. (1993). *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press.
- DUX, G. (1991). "Communicative reason and interest: on the reconstruction of the normative order in societies structured by the equalitarianism or domination"; en: Honneth, J. (1991). *Essays on Jurgen Habermas. The theory of communicative action*, The MIT press.
- FERRARA, A. (1987). "On Phronesis", *Praxis International*, vol. 7, No. 3-4, octubre 1987.
- FEYERABEND, P. (1975). "Cómo ser un buen empirista: petición de tolerancia en asuntos epistemológicos", en: Nidditch, P. H. (1975). *Filosofía de la ciencia*, México, FCE
- FEYERABEND, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, Siglo XXI
- FEYERABEND, P. (1986). *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos
- FEYERABEND, P. (1989). *Límites de la ciencia*, Barcelona, Paidós.
- FEYERABEND, P. (1991). *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid, Cátedra.
- FREGE, G. (1973). *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel
- FREGE, G. (1984). *Investigaciones lógicas*, Madrid, Tecnos
- FRICKE, C. (1990). "Explaining the inexplicable. The hypotheses of the faculty of reflective judgement en Kant's third critique", *Nous* 24, No. 1.
- GADAMER, H. G. (1992). *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme
- GADAMER, H. G. (1981). *Reason in the age of science*, Massachusetts Institute of Technology
- GADAMER, H. G. (1988). *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme
- GADAMER, H. G. (1990). *La herencia de Europa*, Barcelona, Península
- GADAMER, H. G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos
- GADAMER, H. G. (1996). *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa
- GENOVA, A. (1970). "Kant's complex problem of reflective judgment", Review of metaphysics, No. 23.
- GINSBORG, H. (1990). "Reflective judgment and taste", *Nous* 24, No.1.
- GOMEZ, R. (1976). "Filósofos 'modernos' de la ciencia", en: México, Crítica, vol. VIII.
- GOMEZ RODRIGUEZ, A. (1992). *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual*, Barcelona, Anthropos.
- GOODING, TREVOR, (eds.). (1989). *The uses of experiment*, Cambridge University Press.
- GUARIGLIA, O. (1988). "El principio de universalización y la razón práctica" (1a. parte), México, Crítica, Vol. XX, No. 60.
- GUARIGLIA, O. (1989). "El principio de universalización y la razón práctica" (2a. parte), México, Crítica, Vol. XXI, No. 61.
- GUARIGLIA, O. (1990). "El múltiple Aristóteles. Una visión de la Filosofía Práctica Aristotélica desde la problemática contemporánea", *Isegoría*, No. 1, mayo 1990.
- GUARIGLIA, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Argentina, Eudeba.

- GUYER, P. (1990). "Reason and reflective judgment: Kant on the significance of systematicity", *Nous*, vol. 24, No. 1.
- GUYER, P. (1996). "The principles of the reflective judgment", fotocopiado
- HABERMAS, J. (1977). "A Review of Gadamer's *Truth and Method*"; en: DALLMAR, F., McCARTHY, T. (eds.). (1977). *Understanding and social Inquiry*, Suth Bend, Ind.: Notre Dame University Press.
- HABERMAS, J. (1986). *Historia y crítica de la opinión pública*, México, G. Gili.
- HABERMAS, J. (1989^b). *Teoría de la Acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- HABERMAS, J. (1990). *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus
- HABERMAS, J. (1990^b). *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos
- HABERMAS, J. (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (1989). *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos
- HABERMAS, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus
- HABERMAS, J. (1989^a). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, B. Aires, Amorrortu
- HABERMAS, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus
- HABERMAS, J. (1996). *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*, Valladolid, Trotta.
- HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Valladolid, Trotta.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación*, Valladolid, Trotta.
- HABERMAS, J. (2003^a). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós.
- HACKING, I. (1982). "Language, truth and reason", en: Hollis y Lukes (comp.). (1982). *Rationality and relativism*, The MIT Press
- HACKING, I. (1995). *La domesticación del azar*, Barcelona, Gedisa
- HACKING, I. (1995^a). *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa
- HACKING, I. (1996). *Representar e intervenir*, México, Paidós-unam
- HARMAN, G., JERROLD J. KATZ, Y OTROS. (1981). *Sobre Noam Chomski: Ensayos críticos*, Madrid, Alianza Universidad.
- HANSON, N. R. (1989). "Observación"; en: Olivé, Ransanz. (1989). *Filosofía de la Ciencia: Teoría y Observación*, México, siglo xxi.
- HEGEL, G. W. F. (1978). *Fenomenología del Espíritu*, México, F. C. E.
- HEMPEL, C. G. (1988). *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós.
- HEMPEL, C.G. (1977). *Filosofía de la Ciencia Natural*, Madrid, Alianza Editorial.
- HENNIS, W (1973). *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur
- HESSE, M. (1983). "Science and objectivity"; en: THOMPSON, J.B. (comp.). (1983). *Habermas: Critical Debates*, The MIT. Press.
- HOBBS, T. (1980). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, F.C.E.
- HUBNER, K. (1983). *Critique of Scientific Reason*, The University of Chicago Press.

- KANT, E. (1992). *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Caracas, Monte Avila.
- KITCHER, P. (1979). "Frege's Epistemology", *The Philosophical Review*, LXXXVIII, No. 2.
- KORTIAN, G. (1980) . *METACRITIQUE: The philosophical argument of Jurgen Habermas*, New York: Cambridge University Press.
- KOYRE, A. (1977). *Estudios Galileanos*, México, Siglo XXI
- KRIPKE, S (1989) . *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México, UNAM.
- KUHN, T. S. (1982) . *La tensión esencial* , México, F. C. E.
- KUHN, T. S. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE
- KUHN, T. S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas?. Y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.
- LAUDAN, L. (1985). "Un enfoque de solución de problemas al progreso científico", en: Hacking, I. (1985). *Revoluciones científicas*, México, F.C.E.
- LAUDAN, L. (1999). "Epistemología, realismo y evaluación racional de teorías", y, "respuesta a los críticos"; en: Velasco Gómez, A. (comp.). (1999). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*", México, UNAM.
- LAUDAN, L. (1993). *La ciencia y el relativismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- LAFONT, C. (1994). "Verdad, saber y realidad", fotocopiado
- LAKATOS, I. (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial.
- LAKATOS, I. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo.
- LOCKE, J. (1982). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, F.C.E.
- LLEDÓ, E. (1995). *Memoria de la ética*, Madrid, Taurus.
- LLOYD, G. E. R. (1996). *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI.
- LLOYD, G. E. R. (1987). *Polaridad y analogía*, Madrid, Taurus.
- MARTINEZ, S. (1995). "La autonomía de las tradiciones experimentales como problema epistemológico", *Crítica*, Vol. XXVII, No. 80, México
- MARTINEZ, S. (1995b). "El problema de la inducción: la oposición entre razón y naturaleza", Fotocopiado.
- MARTINEZ, S. (1995c). "Acerca del antifundamentalismo de Pereda", Fotocopiado.
- MENDELSON, J. (1979). "Habermas-Gadamer Debate", *New German Critique*, No. 18, fall 1979.
- McCARTHY, T. A. (1992) . *La Teoría Crítica de Jurgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- McCARTHY, T. A. (1973). "A Theory of Communicative Competence", *Philosophy of Soc. Sciences*, 3, 1973.
- McDOWELL, J. (1994). *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.
- MEAD, G. H. (1967). *Mind, self, and Society from the standpoint of social behaviorist*, Chicago University Press.
- MOULINES, C.U. (1975). "La génesis del positivismo en su contexto científico", en: *Dianoia: anuario de Filosofía* 1975, año xxi, no. 21.
- MUGUERZA, J. (1989). *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate

- MUGUERZA, J. (1975). "Introducción"; en: LAKATOS, I. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo.
- NAGEL, E. (1978). *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós.
- NEURATH, O. (1978). "Proposiciones protocolares"; en: Ayer, A. J. (1978). *El positivismo lógico*, México, F. C. E.
- NEWTON-SMITH, W. H. (1987). *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- OAKESHOTT, M. (1962). *Rationalism in politics and other essays*, Methuen & co. Ltd., Londres-New York.
- OLIVE, L. (1984). "Villoro: sobre verdad, objetividad y saber", en *Crítica*, vol. XVI, No. 48, México
- OLIVE, L. (1985). *Estado, legitimación y crisis*, México, Siglo XXI
- OLIVE, L. (1988). *Conocimiento, sociedad y realidad*, México, FCE
- OLIVE, L. (1996). *Razón y sociedad*, México, Fontamara.
- PASCAL. (1992). *Pensamientos*, México, Espasa-Calpe.
- PEREDA, C. (1994c). *Sobre la phronesis*, fotocopiado.
- PEREDA, C. (1994b). *Vertigos Argumentales*, Barcelona, Anthropos.
- PEREDA, C. (1994*). *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI-UNAM.
- PEREDA, C. (1988). "Racionalidad"; en: Olivé, L. (comp.). (1988). *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI.
- PEREDA, C. (1995). "Teorías de la argumentación"; en: Olivé, L. (ed.). (1995). *Racionalidad epistémica*, Valladolid, Trotta.
- PERELMAN, Ch. (1989). *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos
- PEREZ, A. R. (1991). *Kuhn y el cambio científico*, México, UNAM, Tesis de Doctorado.
- PEREZ, A. R. (1999). *Kuhn y el cambio científico*, México, F.C.E.
- PEROVICH, A. N. (1991). "Incommensurability, Its Varieties and Its Ontological Consequences", en: Munévar, G. (1991). *Beyond Reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend*, Kluwer.
- POINCARÉ, H. (1964). *El valor de la ciencia*, Madrid, Espasa-calpe
- POLANYI, M. (1962). *Personal Knowledge*, The University of Chicago Press.
- POPPER, K R. (1983). *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós
- POPPER, K. R. (1977). *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos
- POPPER, K. R. (1998). *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1985). *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. R. (1992). *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, ET. AL. (1978). *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo.
- POPPER, K. R. (1975). "La ciencia normal y sus peligros"; en: LAKATOS, I. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo.
- QUINE, W.V.O. (1962). *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel.
- RESCHER, N. (1993). *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, Madrid, Tecnos.
- RICOEUR, P. (1985). *Hermeneutics and the Human Sciences*, M I T. Press.
- RORTY, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra

- ROUSE, J. (1987). *Knowledge and power*, Cornell University Press
- RUSSELL, B. (1973). *Obras completas II*, Madrid, Aguilar
- RUSSELL, B. (1977). *El conocimiento humano*, Madrid, Taurus.
- RUSSELL, B. (1976). *Análisis de la materia*, Madrid, Taurus.
- RUSSELL, B. (1981). *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus
- SEEL, M. (1991). "The two meanings of 'communicative' rationality: remarks on Habermas's critique of a plural concept of reason"; en: Honneth, J. (1991). *Essays on Jürgen Habermas. The theory of communicative action*, The MIT press.
- SCHNAEDELBACH, H. (1987). "What is Neo-Aristotelianism", *Praxis International*, vol. 7, No. 3-4, octubre 1987.
- STEGMULLER, W. (1988). "Walther von der Volgewaide's Lyric of Dream-love and Quasar 3C 273", en: Connolly, J., Y , Keutner, T. (1988). *Hermeneutics versus science. Three German views*, University of Notre Dame Press.
- STEGMULLER, W. (1981). *La concepción estructuralista de las teorías*, Madrid, Alianza Universidad.
- STRAWSON, P. F. (1964). "Truth", en: Pitcher, G. (1964). *Truth*, Contemporary perspectives in philosophy series.
- SUPPE, F. (1979). *La estructura de las teorías científicas*, Madrid, Editora Nacional.
- SUPPE, F. (1991). "The observational origins of Feyerabend's anarchistic epistemology", en: Munévar, G. (1991). *Beyond Reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend*, Kluwer.
- THIEBAUT, C. (1992). "Neoaristotelismos contemporáneos", en: Camps, Guariglia, Salmerón (eds.). (1992). *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta.
- THOMPSON, J.B. (comp.). (1983). *Habermas: Critical Debates*, The MIT. Press.
- TOULMIN, S. (1993). *The uses of argument*, Cambridge University Press.
- TOURAINÉ, A. (1999). *¿Podremos vivir juntos?*, México, F.C.E.
- TUGENDHAT, E. (1988). *Problemas de la ética*, Barcelona, Grijalbo.
- TREJO, W. (1976). *Ensayos epistemológicos*, México, UNAM.
- TREJO, W. (1977). *Fenomenalismo y realismo*, México, UNAM.
- VELASCO GOMEZ, A. (1995^a). "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea" IIF-UNAM.
- VELASCO GOMEZ, A. (1995b). "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales", México, CONACYT.
- VELASCO GOMEZ, A. (1997a). "Pluralism of traditions, hermeneutics and rationality", fotocopiado.
- VELASCO GOMEZ, A. (1994). *Hermenéutica y filosofía de las ciencias sociales en K. R. Popper*, fotocopiado.
- VELASCO GOMEZ, A. (1996). *Sentidos del concepto de tradición*, fotocopiado.
- VELASCO GOMEZ, A. (1997b). "Racionalidad y relativismo conceptual", en: *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía. No. 4 febrero de 1977. México. UNAM.*
- VELASCO GOMEZ, (1976). "Tradición y racionalidad", en: Olivé, Villoro (1996). *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, México, UNAM.
- VELASCO GOMEZ, A. (1995). *Teoría política: filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, UNAM.

- VELASCO GOMEZ, A. (1997). "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica"; en: Velasco Gómez, A. (comp.). (1997). *Racionalidad y cambio científico*, México, UANM-Paidós.
- VILLORO, L. (1989). *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI
- VILLORO, L. (1990). "Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé", en: *Crítica*, vol. XXII, No. 65, México
- VON WRIGHT, G. H. (1986). "De la llamada inferencia práctica", en: Raz, J. (1986). *Razonamiento práctico*, México, F. C. E.
- VYGOTSKY, L. S. (1992). *Pensamiento y Lenguaje*, Barcelona, Paidós.
- WELLMER, A. (1994). *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos
- WELLMER, A. (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Frónesis.
- WELLMER, A. (1988). "Intersubjetividad y razón"; en : OLIVE, L. (comp.). (1988). *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI.
- WIGGINS, D. (1986). "La deliberación y la razón práctica", en: Raz, J. (1986). *Razonamiento práctico*, México, F. C. E.
- WITTGENSTEIN, L. (1988) . *Investigaciones Filosóficas*, México:
- WITTGENSTEIN, L. (1987). *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad.