

APUNTES PARA UNA CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL A TRAVÉS DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Misael González Cruz¹

Resumen

Respecto al desarrollo de los apartados que componen esto que pretendo sea una crítica al *rational choice*, inicio con una descripción y breve crítica de las *pre-decisiones de abordaje del objeto de estudio* de esta teoría, además de revisar algunas de las derivaciones de la misma (1). En cuanto a la oposición de una teoría equivalente que sirva de punto de partida y sostén a mis críticas, no puedo hacerlo sin antes contextualizar los motivos que la impulsaron a establecerse como lo que es, un verdadero paradigma en teoría social, mismos que posibilitaron el abandono de una manera “metafísica” de pensar, para pasar a una “postmetafísica”, que es aquella en la que se inscribe la teoría de la acción comunicativa (2). Una vez expuesto lo anterior, procedo de lleno a desarrollar los conceptos básicos que suponen la acción orientada al entendimiento, tal es el caso de la confluencia de los tipos básicos de acción (actuar y hablar) que componen a las interacciones lingüísticamente mediadas; de la pragmática formal del entendimiento, desarrollada en términos de una teoría del significado; y de el mundo de la vida (*lebenswelt*) como uno de los ejes principales (el otro sería el sistema) que permitiría explicar el mantenimiento del orden social (3). Tras discutir estos temas, finalizo con lo que me parece implica la mayor debilidad de la teoría de la elección racional, me refiero a aquel tema que no podría explicar, a saber: un desarrollo de la existencia - de la generación - de la subjetividad a partir (inevitablemente) del fenómeno de la intersubjetividad, es decir, de la “individuación por vía de socialización”. Esto, pasando por la racionalización de las estructuras del mundo de la vida explicada, en parte, a través de la emergencia de la “identidad postconvencional” del sujeto (4).

Palabras clave

Elección racional, metafísica, pensamiento postmetafísico, acción comunicativa, subjetividad, intersubjetividad.

Abstract

Concerning to the following sections' arguments which make up what seeks to be a critique to the “rational choice”, I begin with a description and brief critique to the *pre-decisions in the approach to the object in research* of this theory, besides revisiting some of its derivatives (1). On the matter of opposing an equivalent theory which can play as starting point and foundation for my objections, I may not do it before establishing the reasons' context that led it to settle down as what it is, a true paradigm in social theory, reasons that enabled the withdrawal from a “metaphysic” thought, to pass on to a “postmetaphysic” one, that in which lies the communicative action theory (2). Once displayed the precedent, I continue with the explanation of the basic concepts implied by the towards-understanding

action, such is the case of: the confluence between the two basic types of action (to perform and to speak) that form the linguistic-mediated interactions; the understanding's formal pragmatics, expounded in terms of a meaning theory; and the world of life (*lebenswelt*) as one of the main axis (the other would be the system) that would allow to explain the social order as a whole (3). After discussing these matters, I finish with what it seems to me implies the biggest weakness of rational choice theory, I'm talking about what it just can't explain: the development, the genesis, of subjectivity, which comes from (unavoidably) the intersubjectivity phenomena, in other words, the "individualization via socialization". All this, passing through the rationalization of the world of life structures, explained, partially, by the rising of the individual's "postconventional identity" (4).

Keywords

rational choice, metaphysic, postmetaphysic thought, communicative action, subjectivity, intersubjectivity.

1. La elección racional

En tanto que la teoría de la elección racional ha tenido una creciente influencia en estudios de política comparada y ciencia política², me parece una empresa sumamente beneficiosa el hacerse con las herramientas teóricas necesarias para salir de la influencia de la *rational choice* en, por ejemplo, la teoría pluralista de la democracia (tan cercana a este planteamiento en sus supuestos de fondo: el *equilibrio* de fuerzas políticas sería el más obvio). La cual, en aras de una descripción “realista” y “pluralista” de la democracia, equipara a ésta sin más con un adecuado mecanismo sistémico de procedimientos electorales, que “favorece” la civilizada y legal *competencia de grupos* por el poder burocrático, dejando de lado y por mucho una concepción de la democracia como forma de vida (*vid.* De Remes, 2001; Quesada, 1994; González, 1994; Rubio, 2000; Santiago Nino³, 2003). Por ello, este escrito propone como alternativa la teoría habermasiana de la acción comunicativa, que brinda una comprensión mucho más amplia de la construcción del orden social a través de normas de carácter intersubjetivo (válido, legítimo) necesaria para comprender la democracia en un sentido por demás extenso y útil para el análisis social.

Aunado a la justificación anterior, considero imperativo que antes de comentar brevemente las secciones de este apartado, está el obviar el hecho de que los argumentos desarrollados a lo largo de la primera parte dejarán entrever una cuestión fundamental, a saber: ¿a qué nos referimos, cuando hablamos de liberalismo clásico en el contexto de la elección racional?. Si partimos de la afirmación de que “el liberalismo ha sido siempre un fenómeno ambiguo y polimorfo” (Anderson, 1988: 27), un primer intento de exposición se orientaría a hablar de un “liberalismo económico” y de un “liberalismo político” más o menos a la manera de Norberto Bobbio en *El Futuro de la democracia* (2001: 126-129). Sin embargo, “la tendencia a autonomizar el <<liberalismo económico>> otorgándole un vocablo específico, como el *liberismo* italiano, propicia la imagen del *laissez faire* como una suerte de adminículo removible, insertable y envejecible del género más amplio del liberalismo total” (Orozco, 1994: 100), una de las razones por las que sería un acto precipitado reducir el liberalismo anglosajón al librecambismo.

De esta manera, y continuando con lo que consideramos una visión más amplia de las tendencias teóricas que engloba el liberalismo, tenemos esencialmente dos comprensiones respecto a éste: el liberalismo racionalista (francés sobre todo) por un lado; y el liberalismo realista y naturalista (o noratlántico y norteamericano⁴), por el otro. En palabras de José Luis Orozco, normativamente hablando,

el liberalismo realista finca la moral en el sentido común y la actividad económicamente correcta; por su parte, el liberalismo racionalista entrelaza la ética y la política y las convoca a extirpar las causas de la irracionalidad y la injusticia. Así, mientras aquél desemboca en un ideal administrador (*managerial*) de las cosas y las personas y en la pragma maximizadora de ventajas, éste postula el imperativo utópico y una praxis emancipadora que involucra el reencuentro del hombre consigo mismo y con los demás. (1994: 103).

Es así que la trayectoria del liberalismo naturalista y realista se vincula a la del “posesivismo” y “el contractualismo” de Hobbes y Locke (que llega a Adam Smith⁵), y la del liberalismo racionalista al colectivismo, igualitarismo y jacobinismo de Rousseau y Robespierre (extensible a Karl Marx) (*vid.* Orozco, 1994: 105).

A pesar de las coincidencias, ya que los dos comparten sus dosis de determinismo económico y político, la diferencia más importante estriba en aquello que pareciera unívoco para naturalistas y racionalistas: la libertad. Para los primeros, ésta se limita en última instancia a la movilidad y redituabilidad económicas; mientras que para los segundos, influidos por el laicismo jacobinista, la libertad está más vinculada a la subjetividad moral, a la negación de una moral religiosa y/o de Estado, y a la capacidad volitiva y racional (gnoseológica) para intervenir en el cambio social, subjetividades que fundamentan la autonomía del individuo (por lo pronto, en términos ontológicos, pues en el último apartado tendremos oportunidad de fundamentar esta autonomía en términos dialógicos), y por ende, su libertad. Creo que ahora empieza a despejarse la cuestión del origen de los

determinismos económicos, tanto de izquierda (comunismo) como de derecha (neoliberalismo).

Mientras el liberalismo racionalista contempla un orden nuevo y radical de la sociedad, el liberalismo realista acude a su visión de la naturaleza humana para resguardar la tradición y la religión de los acechos de la razón presentada como el orden lógico-moral-inquisitorial del mundo [propia del intelectualismo crítico del racionalismo]. (Orozco, 1994: 104).

Ahora, no sólo las libertades liberales son necesarias para el desenvolvimiento de la persona, pues

la libertad individual y la justicia social son complementarias, no antagónicas. El liberalismo se refiere a nuestras libertades individuales, en tanto que en el socialismo está en juego el valor igualitario que esas libertades tienen. El socialismo democrático pone el acento en la importancia moral y política de las desigualdades materiales que afectan el valor concreto de las libertades civiles y los derechos ciudadanos. (Fernández Santillán, 2001: 14).

La falta de los derechos-créditos, de las seguridades sociales mínimas, puede afectar la autonomía de aquel o aquellos que no tienen otra propiedad más que su devaluada fuerza de trabajo en la esfera económica.

Derivado de lo anterior podemos notar algunas inconsistencias: de un lado, el positivismo del neoclásico, heredero de un liberalismo realista⁶ más que extremizado, que a fuerza de negar la herencia escolástico-humanística (por cierto, racionalista), se vuelve más metafísico que el escolástico promedio al apelar, valiéndose de la sola vigencia de las libertades negativas (limitadas a la obstrucción de la libertad del otro), a macroórdenes espontáneos y “naturales” como el del mercado⁷, así como al hablar de dicotomías como las de “sociedades abiertas y cerradas”; del otro lado, un comunismo, heredero del liberalismo racionalista, que no cree en las libertades liberales básicas (comunes, claro, a los dos liberalismos), mismo que curiosamente, también busca un mercado libre, libre de esa

entidad maligna que es el Estado. Aquí, el Mercado estará regido por las fuerzas de la oferta y la demanda para los primeros, o por las fuerzas productivas para los segundos.

No obstante las diferencias antes expuestas, hemos de tener *muy presente* que el sentido en que se usa la expresión “liberalismo clásico” entre defensores de la elección racional, es el referido al liberalismo clásico noratlántico y *nada más*. La razón por la que explico algunas particularidades del liberalismo, es la de mostrar que éstas van allende el estrecho uso que le otorga la teoría que estamos por analizar, y de paso, explicitar una de las falencias que tiene desde nacimiento.

Ahora, para darnos una idea más o menos clara de una teoría que lleva no poco tiempo de haber extendido su influencia a diversas disciplinas, habrá que hacer una revisión de sus conceptos generales que, con algunos matices (que también expondremos), le son comunes a sus diversos enfoques: los pioneros (“clásicos”), y aquellos que pretenden enmendar lo errores o falencias de sus predecesores (I). Pero, como toda teoría con pretensiones de explicar en su conjunto al orden social, ésta se reproduce y enriquece con el pasar del tiempo, dando origen a reformas, derivaciones y “revitalizaciones” de este “paradigma” (II).

I

Los orígenes del enfoque de la elección racional se remontan hasta los trabajos de David Hume y Adam Smith (*vid.* De Remes, 2001), de donde esta escuela y el nuevo institucionalismo retoman conceptos como los de prevalencia del interés individual, emergencia espontánea de los mercados, y los beneficios de coordinación de la acción que proporciona “la mano invisible”. El antecesor, en términos generales, de las teorías de la elección racional es el “liberalismo clásico” (en el sentido ya especificado), cuyas premisas respecto al hombre se resumen en que: es egoísta por naturaleza (nótese que esto es una “ley natural”); es un átomo en el universo natural-social; y es capaz de accionar

racionalmente buscando su propio beneficio, consiguiendo involuntariamente el bienestar general. Las dos primeras han sido matizadas por las nuevas teorías de la elección racional;

sin embargo, aspectos profundos del liberalismo clásico como: sólo son verificables los actos individuales (empirismo individualista); sólo existe el individuo (ontología individualista); los fines están dados (egoísmo esencialista al principio, y posteriormente empirismo eficientista del mercado), permanecen (González, 1994: 346).

En cuanto a su método, la elección racional se sustenta en una serie de supuestos entre los que destacan: primero, “la maximización de la utilidad”, es decir, se persiguen los medios que son eficientes y efectivos para lograr la consecución de objetivos dada una estructura *previa* de creencias y valores; segundo, la “consistencia en las preferencias”, que se explica a través de a) “preferencias completas” (el individuo, que tiene dos opciones a elegir, A y B por ejemplo, debe ser capaz de jerarquizar sus preferencias para poder escoger entre una y otra, o simplemente declararse indiferente ante las mismas); b) “los ordenamientos en las preferencias son transitivos” (si la opción A es preferida a B y ésta a su vez a C, entonces, por transitividad, A es preferida a C); tercero, “la toma de decisiones realizada bajo contextos de incertidumbre”, las decisiones que han de hacerse dependen del cálculo que haga el individuo sobre las acciones y estrategias de los otros sin conocer de antemano los cursos de acción que éstos tomarán (a los que se les puede agregar probabilidades numéricas en la construcción de modelos de teoría de juegos); cuarto y último, “la centralidad del individuo”, todo análisis de fenómenos sociales parte del individuo o de alguna unidad de análisis agregada que se comporte de manera análoga a un individuo. Todo esto con el supuesto implícito de “equilibrio”, “situación en donde ningún individuo tiene incentivos para alterar el orden de las cosas o cambiar su elección”, cuestión que facilita la creación de hipótesis sobre choques exógenos ajenos a la lógica del sistema, por ejemplo, el Estado en el mercado, u otras variables que puedan alterarlo (*vid. De Remes, 2001: 41-45*).

Sin embargo, al mirar de cerca podemos encontrar divergencias dentro de la misma corriente, según De Remes (2001: 45) éstas se encuentran en: a) “la adecuación medios/fines”, para la que los “racionalistas ligeros” consideran que los agentes son racionales en la medida que emplean de manera eficiente los medios que tienen a su disposición para lograr los fines que desean; mientras que los “racionalistas pesados”, más allá de esta adecuación eficiente, requieren información adicional sobre las preferencias y creencias de los agentes; b) “la cantidad de información relevante que los agentes deben tener para poder actuar”, donde la mayoría de los modelos de economía neoclásica asumen (o asumían) que los consumidores poseen información “perfecta” y son capaces de asimilar, entender y usar esta información para la consecución de sus fines. No obstante, debido a las críticas de Herbert Simon (entre otros) que veremos más adelante, la mayoría de los enfoques actuales de elección racional aceptan que los agentes deciden de acuerdo con la información que poseen.

Es por lo anterior que se han suscitado diversas críticas al interior de este enfoque, mismas que, sin dejar el marco principal de abordaje del objeto de estudio, sí comportan algunas importantes enmiendas a la teoría. Entre ellas, la tesis de Olson implica un fuerte revés al demostrar que la lógica de acción de grupos o asociaciones formadas por individuos es distinta a la existente entre empresas y el mercado. Aunque sólo sea porque los individuos buscan actuar de manera “grupal”, orientada a la consecución de los fines colectivos, si es que existen incentivos “selectivos” para cooperar (*vid.* De Remes, 2001:42).

La obra de Mancur Olson supuso un fuerte correctivo a los planteamientos de la racionalidad económica al poner el acento sobre el análisis de la heterogeneidad real de la lógica maximizadora de los grupos o individuos que intervienen en la lógica de la acción colectiva. De hecho, la existencia de grupos de presión con intereses diversos y tal vez contrapuestos viene a quebrar uno de los presupuestos básicos del *rational choice*: la estrategia del egoísmo ilustrado, aun cuando se la considere de alcance generalizado, no garantiza que los individuos o grupos actuarán de hecho en su propio interés cuando se trata del ámbito público, ya que pueden seguir

estrategias que se interfieren o se bloquean dando lugar a resultados perjudiciales para todos. (Rubio, 2000: 174).

Así como Olson, Herbert Simon (1981) también esgrime una importante crítica (sin salirse por completo del paradigma descrito) al cuestionarle a la teoría económica y a la estadística de la decisión su presuposición de que el hombre racional hace elecciones “óptimas” (en ambientes claramente especificados, por el analista, claro). Esto para pasar a enumerar las excesivas demandas racionales que la “teoría clásica” plantea al individuo: 1) el individuo posee desde el principio un conjunto de alternativas de elección que “se <<da>> sencillamente [no cambia]; la teoría no dice bien cómo se obtiene”; 2) se conocen todas las consecuencias de cada alternativa, de acuerdo a contextos de “certidumbre” (conocimiento completo), “riesgo” (hay un conocimiento de “distribución de probabilidad” de las consecuencias) e “incertidumbre” (no hay posibilidad de asignar probabilidades definidas); 3) el hombre racional posee una “función de utilidad”, una “función cardinal” de preferencia que jerarquiza todas las posibles consecuencias de sus elecciones; y 4) la selección de alternativas conduce siempre a las consecuencias más preferidas (en contextos de certidumbre), a las de mayor compensación esperada (contexto de riesgo), o, según la “regla del riesgo mínimo”, a las menos peores (en situaciones de incertidumbre). Ahora, estas demandas conducen a lo que Simon llama “racionalidad objetiva” que “presupone que hay una realidad objetiva en la cual existen las alternativas <<reales>>, las consecuencias <<reales>> y las utilidades <<reales>>”, por eso, “desde un punto de vista fenomenológico⁸, sólo podemos hablar de racionalidad relativa a un marco de referencia” que vendría determinada por lo que él ve como una subjetiva “definición de la situación” (*vid. Simon et March, 1981: 150-153*).

Dada la crítica anterior, Simon propone las dos características principales de su perspectiva de elección racional:

1. La elección se hace siempre respecto de un <<modelo>> limitado, aproximado, simplificado, de la situación real. Llamamos al modelo del que elige su <<definición de la situación>>.

2. Los elementos de la definición de la situación no se <<dan>> — es decir, *no los tomamos como datos de nuestra teoría*⁹ —, sino que son ellos mismos consecuencia de los procesos psicológicos y sociológicos, incluyendo las propias actividades del sujeto que elige y las actividades de otros en su medio ambiente. (Simon *et* March, 1981: 53).

Asimismo, hace una distinción entre “*standars satisfactorios*” y “*standards óptimos*”, en la que los últimos, propios de la teoría clásica, se refieren a que una alternativa será óptima si hay un criterio, o grupo de ellos, que permita que *sean comparadas todas las alternativas*, y que aquella elegida sea preferida a las demás con base a dicho criterio. Por el contrario, el primer estándar que, de acuerdo con Simon, priva —salvo en casos excepcionales— en la mayor parte de las decisiones humanas (individuales o de organizaciones) debido a su mucho menor complejidad, consiste en un grupo de criterios que describan “como mínimo” alternativas satisfactorias, describiendo a la alternativa escogida como aquella que “se conforma con o sobrepasa estos criterios” (*vid.* Simon *et* March, 1981: 155).

Estos estándares satisfactorios son parte a su vez de la llamada “definición de la situación”, en la que los pasos que debe seguir el actor para llegar a ella “comprenden un entrelazado complejo de procesos afectivos y de conocimientos. Lo que quiere una persona y lo que le gusta influyen lo que ve; lo que ve, influye lo que quiere y lo que le gusta” (Simon *et* March, 1981: 166-167). Este círculo monológico lleva a Simon a sostener una perspectiva intencionalista respecto a la obtención (y transmisión) de conocimiento, puesto que éste entra en la definición de la situación subjetiva (diferente de la “situación objetiva” o “real”, dada su complejidad frente a las limitaciones cognitivas del individuo) en relación y medida con la obtención del objetivo, es decir, el objetivo (unipersonal) determina el conocimiento proposicional y su uso, definiendo así, de forma solitaria, los medios para los fines deseados.

Adicionalmente, Herbert Simon introduce un desarrollo de lo que él considera la “comunicación” y coordinación de las acciones dentro de la organización (178-186), que

padece de una irremediable subcomplejidad, al no hacer ninguna explicación sobre el reconocimiento intersubjetivo en la transmisión de conocimientos al interior de la organización. Ello se evidencia en su anacrónica percepción del lenguaje ordinario:

En nuestra cultura, el lenguaje está bien desarrollado para describir objetos concretos y comunicarse acerca de ellos [...], también es muy efectivo para comunicar acerca de cosas que pueden clasificarse y nombrarse, aun siendo intangibles. Así, cuando hay repertorios de programas standards [*sic*], es fácil referirse a ellos [...]. Por otro lado, es muy difícil establecer comunicación sobre objetos intangibles no standarizados [*sic*]. (Simon *et* March, 1981: 181).

Esta afirmación deja de lado la capacidad que tiene el lenguaje de abrir mundo, es decir, de retroalimentarse de la práctica intramundana para originar procesos de aprendizaje y nuevos significados (más adelante profundizaremos en esta cuestión).

Por último, una de las aportaciones más importantes de su crítica a las excesivas demandas de cálculo optimizador y posesión de información por parte del actor en la teoría clásica, es que los “límites cognitivos de la racionalidad” consisten “primariamente en las propiedades de los seres humanos como organismos capaces de evocar y ejecutar programas relativamente bien definidos, pero capaces de manejar programas de complejidad sólo limitada” (Simon *et* March, 1981: 189). Además de que la búsqueda y procesamiento de toda la información para la toma de decisiones genera “costos de oportunidad” en los que la mayoría de la gente no quiere incurrir.

Otra aportación de las nuevas teorías de la elección racional es la sistematización del problema del “gorrón” o *free rider*, en el que alguno o algunos miembros del grupo pueden obtener el mismo beneficio aunque no cooperen, siempre y cuando su número no haga peligrar el objetivo general. Para solucionar esto (al menos parcialmente), los grandes grupos esgrimen “estrategias disuasorias, con incentivos selectivos y/o coactivos” (*vid.* Rubio 2000: 174-175). En este tenor, también los nuevos enfoques critican “la trampa de la confusión entre diagnósticos y normatividad de la teoría neoclásica, es decir, considerar en la teoría no que las acciones fueron realmente racionales, sino <<como si lo fueran>>, para

luego atribuir los desequilibrios a irracionalidades o a factores de carácter exógeno” (De la Garza, 1994: 363).

Por lo anterior, los nuevos enfoques de la elección racional no sólo combinan el tipo ideal de actor con la teoría de juegos, sino que consideran además que

como resultado del proceso de intercambios hay una redistribución del control sobre los recursos que conducen a un óptimo social. En esta perspectiva ampliada de la elección racional, las funciones de utilidad no sólo tienen elementos monetarios sino también de prestigio o de poder, pero todos son susceptibles de medida para dar óptimos. Además, ya no se niega la existencia de valores culturales, rasgos de la personalidad o del discurso, conceptos estos que en sus expresiones individuales no serían sino recursos estratégicos que son esgrimidos por los actores para mejorar su juego. (De la Garza, 1994: 366).

Pero en tanto los actores se adaptan a su entorno tomando decisiones, ello implica que son las condiciones objetivas (extrapersonales) y no la conciencia (o la “personalidad”) del individuo el punto central. Como lo señala Lichbach, “la perspectiva racionalista es materialista en el sentido de que asume que son las condiciones materiales las que dictan la conciencia subjetiva y en última instancia producen la elección racional de los individuos” (Lichbach, Irving *et* Zuckerman *apud* De Remes, 2001: 46). En términos generales

no deja de ser un empirismo simplificado, afirmar que lo único real es el individuo y, por tanto, que las explicaciones deben partir de éste. El concepto de individuo es también una abstracción [...]. El individuo es un infinito y, por tanto, el decidir cuáles de sus rasgos considerar en una verificación es resultado de un proceso de abstracción. Pero las teorías de la elección racional ni siquiera representan a un empirismo individualista propiamente dicho, al considerar sólo válido el nivel individual le atribuyen a éste funciones de utilidad, razonamientos estrictos y calculabilidad optimizadora que no están sujetos a verificación. (De la Garza, 1994: 376).

Del mismo modo, la teoría tampoco permite replicabilidad empírica. “Es una *teoría metafísica*¹⁰ porque no puede ser falseada, si se llegase a verificar que el actor no elige racionalmente no se trataría de modificar los supuestos y enriquecer la teoría, sino de decirle al actor que en la próxima jugada tiene que ser racional” (De la Garza, 1994: 377).

Puede que con los nuevos desarrollos se “quiebre” el supuesto de que cada quien, buscando su propio beneficio, contribuirá a crear una “función de bienestar social”, pero la cooperación misma para librar el problema de los intereses contrapuestos que se bloquean unos a otros se atiene al principio racional de “concesión relativa minimax” (o de una concesión mínima relativa de beneficios, por otros que maximicen la utilidad general), donde el paradigma de la elección instrumental sigue siendo el mismo. Es decir, se continúa dejando de lado la cooperación por acuerdos intersubjetivos. Se sustituye, o mejor dicho, pasa desapercibida la interacción dialógica, por la estratégica susceptible de dar óptimos o por lo menos subóptimos (en la teoría de juegos), o elecciones según “estándares satisfactorios” (que para el momento de aplicación de la teoría es *exactamente lo mismo*), acompañada de la cooperación por la “concesión relativa minimax” o “beneficio relativo maximin”. Resumiendo, los enfoques de la elección racional no dan una teoría de cómo se forman las preferencias ni de cómo, una vez tomadas, no deben ser cambiantes, además de que les falta un estudio de instituciones informales (no burocratizadas).

II

Una derivación del paradigma anterior, que al igual que las críticas anteriores comporta algunas reformas a la *rational choice*, es la teoría de la llamada Escuela de Virginia o de la Elección Pública (*public choice*) que se inició con la publicación del libro “*El cálculo del consenso*”¹¹. La cual, no es otra cosa que la extensión y aplicación de los métodos propios de la economía, entendida como “catalaxis” o “ciencia de los intercambios”, a la toma de decisiones públicas o colectivas y, por consecuencia, a la teoría constitucional. Esta manera de concebir a la economía se refiere a “el *proceso* de intercambio, comercio o acuerdo contractual. Asimismo, introduce necesariamente en los inicios de la discusión el principio

de un orden o coordinación espontánea, que es, como he sugerido a menudo, quizá el único principio real de la economía como tal”¹² (Buchanan, 1990: 26-27).

Revisando su abordaje del objeto de estudio, su método, tenemos por principio de cuentas que Buchanan y Tullock rechazan lo que ellos llaman cualquier concepción “orgánica” de la acción colectiva en la que, dicho de otro modo, el colectivo se transforma en un solo individuo (por ejemplo el Estado) que llega a tener una existencia suprapersonal. Por ello, la idea de “voluntad general” postulada por versiones de democracia “idealista”¹³, que de acuerdo a Buchanan y Tullock “no son, en la base sino variantes de la concepción orgánica” (Buchanan *et* Tullock, 1993: 37-38), la hace imposible. De allí que también objeten cualquier variante “marxista” del Estado visto como instrumento de la “dominación de clase”. A partir de esto se refieren a la acción colectiva como:

la acción de los individuos cuando optan por cumplir determinados objetivos colectivamente en vez de individualmente, y el Estado se ve nada más que como el conjunto de los procesos, la máquina que permite que tal acción colectiva tenga lugar. Este enfoque sitúa al Estado en algo que es construido por hombres, un instrumento. En consecuencia, él está, por naturaleza, sujeto a cambios, y es perfeccionable [a la luz de una teoría económica de las constituciones]. (Buchanan *et* Tullock, 1993: 39).

Ahora, debido a que los autores tampoco están dispuestos a introducir una “función de bienestar social”, su criterio para determinar las mejoras a la constitución es el de “la unanimidad” para evitar una “regresión infinita” de la discusión sobre la adopción de determinadas reglas de decisión. Buchanan y Tullock promueven así la regla del consentimiento unánime para superar el problema utilitarista de la intensidad de las preferencias, lo que conduce a una “convención constitucional ideal” (basada en el reconocimiento “unánime” de una función de utilidad individual que se ajuste al libre arbitrio de todos bajo la misma idea de utilidad), aunque la regla de mayoría ocupa “un segundo mejor” en la solución de controversias (*vid.* Santiago Nino, 2003: cap 4).

Para Buchanan y Tullock la acción política (o colectiva de intercambio complejo) y la económica (o de intercambio bilateral) son bastante semejantes, ya que “los individuos intercambian *inputs* con la seguridad de un *output* comúnmente compartido”. De allí que hagan una breve crítica a politólogos que, en vez de postular la maximización de la utilidad del propio sujeto, planteen que éste haya de buscar el “interés público” o el “bien común”. Aunque hay que señalar que los autores afirman también que “el hombre es varias cosas a la vez”, es decir, en ciertos aspectos es un maximizador de la utilidad, y en otros, éste simplemente se adapta, se asocia, o se identifica con el grupo organizado al que pertenece (*vid.* Buchanan *et* Tullock, 1993: 44-46). Especificando, aunque el modelo sea el del intercambio económico, el “mercado político” es más complejo, pues se da en dos niveles: el “constitucional” que da origen a la “teoría económica de las constituciones” que parte de planteamientos contractualistas o, mejor dicho, neocontractualistas; y el “postconstitucional”, o de la “teoría de las instituciones políticas” que engloba temáticas sobre teorías de las votaciones, de la competencia electoral y entre partidos (todavía deudoras de Anthony Downs) y teorías de la burocracia (*vid.* González, 1988: 335-340). Una particularidad más de su percepción de la acción colectiva (política) es que niegan la existencia de equilibrios (*vid.* Buchanan *et* Tullock, 1993: 63).

En cuanto a las limitantes sobre la racionalidad del actor, la inevitable incertidumbre de la elección política, en la que el actor no tiene modo alguno de predecir el comportamiento recíproco de los participantes en la acción, “sólo puede reducirse por el acuerdo entre estos individuos” (Buchanan *et* Tullock, 1993: 65).

La principal preocupación de James Buchanan consiste en controlar la expansión del sector público y evitar las intromisiones del Estado en las libertades de los individuos. “Pero el contenido político concreto de este discurso consiste hoy en la legitimación del Estado neoliberal a partir de las propuestas de disminución de los impuestos y control presupuestario mediante la reducción de los servicios sociales” necesarios para conseguir una mayor igualdad entre individuos, precisamente, en la esfera económica, “y no a partir, por ejemplo, del recorte de los ingentes gastos militares del *War State* americano” (González, 1988: 339-340).

Continuando con otra de las reformas al paradigma anterior que, no obstante, sigue moviéndose dentro de sus predisposiciones monológicas y objetivantes, nos encontramos al marxismo analítico que aparece como una reanimación de la teoría de la *rational choice*. El objetivo es darle sentido a Marx desde la teoría de la intención, lo que obligó a integrar dos enfoques aparentemente contrapuestos: el de la elección racional (aunque en una versión débil y no excluyente) y el de la acción colectiva consecuencialista. Dando como resultado el marxismo entendido como teoría intencional de la acción colectiva, donde el objetivo es

construir un marxismo de la elección racional, reconociendo que en Marx hay individualismo junto a estructuralismo y funcionalismo, estos últimos, habría que desecharlos. El punto de partida para los marxistas analíticos es desentrañar cuál es el núcleo central de la teoría marxista que, según ellos, se encontraría en la metáfora base superestructura. (De la Garza, 1994: 367).

Los marxistas analíticos son menos radicales que los teóricos de la elección racional al reconocer cierta eficiencia de las estructuras como filtros no voluntarios de la acción, y contemplar la existencia de acción normativa no utilitarista. Sin embargo, el problema reside en que han escogido como rivales las versiones más pobres del estructuralismo y del holismo metodológico (las situacionistas, para las que las estructuras determinan la conciencia y el actuar del individuo con independencia total de éste último). A este respecto puede considerarse una versión gramsciana de estructura: “las estructuras presionan a los actores pero a través de filtros subjetivos”, donde el filtro subjetivo puede reconocer otras formas de interpretación además de la utilitaria (*vid.* De la Garza, 1994: 373 y ss.).

El defecto *a nativitate* de todos los métodos derivados del *rational choice*, más allá de que no hablan con rigurosidad sobre el proceso de “creación” de preferencias, es que al atribuir hipotéticamente la intención del agente de maximizar o buscar el beneficio más “satisfactorio”, jerarquizando de forma soberana y solitaria – monológica - sus preferencias por medio de la elección de determinadas opciones, terminamos por calificar de irracional la abstención electiva, o la creación de nuevas opciones que parecen no obedecer a una lógica costo-beneficio (o costo-preferencia mínima) y menos a una correspondencia medio-

fin, puesto que este último nos resulta desconocido siempre que adoptemos una perspectiva extralingüística y metafísica, naturalmente, desde la tercera persona que observa.

2. Del pensamiento metafísico al postmetafísico

Antes de empezar el desarrollo de este tema que nos servirá para contextualizar, en palabras del propio Habermas, a la teoría de la acción comunicativa, es necesario que explique un concepto (cuyo significado es difícil inferir por su solo uso en el texto) que de ahora en adelante me verá obligado a utilizar continuamente, tal es el caso de la “reconstrucción racional como procedimiento”. Veamos pues, la reconstrucción, en términos generales, se basa en la transformación de un saber implícito, preteórico, en un saber explícito (teórico). Ésta se ubica en el *plano del intérprete* que produce, mediante la comprensión (*verstehen*), un enunciado interpretativo respecto de un enunciado observacional simbólicamente preestructurado, cuyo significado ha de ser explicitado *conforme a las reglas* por las que se produjo tal expresión simbólica. Ello mediante una actitud que se orienta a las estructuras mismas por las que son generadas tales expresiones, es decir, por una actitud que trata de reconstruir la “conciencia intuitiva de regla” (Habermas, 1976: 311), ese saber intuitivamente acreditado del hablante competente, en otras palabras, “las reconstrucciones racionales se refieren a un saber preteórico de tipo universal, a una capacidad *universal*, y no a competencias particulares de este o aquel grupo” (Habermas, 1976: 312). Se trata de una explicación de significados que tiene como meta llegar a una reconstrucción de competencias *comunicativas* con el estatus de teoría general, cuyo lenguaje explicativo no debe resultar un “metalenguaje” que se distancie de aquello que explica, dicho de otro modo, el *explanans*¹⁴ tiene que ser parecido al *explicandum*. Así, podemos diferenciar entre el *know how* o la capacidad de un sujeto competente que sabe producir una cosa o efectuar una determinada operación; y el *know that*, el saber explícito acerca de cómo hace el sujeto para entender esa cosa, esto es, en qué consiste el saber o entender de esa cosa. Este sería, de acuerdo a Habermas, el gran mérito de Chomsky como iniciador del método reconstructivo pero en el ámbito de la teoría de la sintaxis (*vid.* Habermas, 1976: 307-313).

Dado que estamos hablando del actual predominio de cierto enfoque en teoría de la acción social, y de una alternativa a éste mismo, mención aparte merecería una crítica al positivismo en el cual se inscribe sin mayores problemas de continuidad la perspectiva de la elección racional; sin embargo, éste (el positivismo) en su pasión antimetafísica, deja entrever una inaclorada pretensión de elevar a absoluto las ciencias experimentales, implicando una intención científicista que se mantiene, empero, en el horizonte de posibilidades totalizantes de la metafísica, cuyos rasgos vamos a exponer a continuación, empezando por el tránsito (y clasificación) de los momentos que le abrieron el camino a la filosofía del lenguaje, que es la que nos interesa (I); para posteriormente, valiéndonos de lo ya explicado, describir los rasgos del pensamiento metafísico (tan afín a la teoría que estamos criticando) y del postmetafísico, en el que se inscribe el *corpus* de la teoría de la acción comunicativa (II).

I

Aquello que da el específico carácter de modernidad a los movimientos filosóficos no se encuentra tanto en sus métodos, cuanto en los “motivos” o rupturas con la tradición metafísica, a saber:

1. En un “pensamiento postmetafísico”, caracterizado por la racionalidad de sus procedimientos, por su “racionalidad procedimental”, más allá de sus otrora conclusiones sustancialistas;

2. en un “giro lingüístico”, donde las relaciones entre sujeto-objeto son sustituidas por las de lenguaje y mundo (o mundos como veremos más adelante), es decir, “las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales”;

3. en el “carácter situado de la razón”, que se hizo presente en nombre de la finitud e historicidad de la razón, ahora la subjetividad trascendental ha de concretizarse en la práctica intramundana, “ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas”;

4. y finalmente, en la “inversión del primado de la teoría sobre la praxis”, gracias en buena parte a los análisis de Husserl podemos notar que “nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas”. (Habermas, 1990a: 16-18).

Pero estos motivos nos conducen también a nuevas limitaciones: en el primer caso, el abandono por parte de la filosofía de su privilegio cognitivo ha devenido en algunas ocasiones, en un “cientifismo” sofocante que escoge de modelo “la física o la neurofisiología [Maturana, Luhman], o un procedimiento metodológico como es el behaviorista”; para el segundo, “ha dado lugar una comprensión ontológica del lenguaje que autonomiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la función abridora de mundo en un poético acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario”; en el tercero, una “crítica radical de la razón” que al equiparar entendimiento con razón instrumental, lo hace también entre razón y represión, “para buscar después refugio, bien sea en términos fatalistas o en términos extáticos, en lo totalmente <<otro>>”; por último, la reducción de praxis a trabajo, en vez de comunicación, no permite ver las conexiones entre mundo de la vida, acción comunicativa y discurso (Habermas, 1990a: 18-19).

Una vez expuestos (brevemente) estos deslindes y problemas derivados, podemos, de acuerdo con Habermas (1990b: 20-37), diferenciar tres momentos en el quehacer filosófico:

1. El de un “Pensamiento ontológico” o propiamente metafísico, que partiera enteramente de la pregunta por el ser del ente, es decir, que se refiere a lo absolutamente universal.

2. De una “Filosofía de la reflexión”, que mirando al sujeto, mirándose a sí mismo el filósofo, mejor dicho, se preocupa por las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios universales, necesarios y supratemporales.

3. Por último, el de una “Filosofía lingüística”, que valiéndose de la reconstrucción racional de las competencias universales de los sujetos capaces de lenguaje y acción, vuelve su mirada a ese saber práctico del que intuitivamente hacemos uso para generar productos simbólicos ya acreditados: mundo de la vida en su papel de fondo y suelo irrenunciable de la interacción comunicativa.

II

Para responder a la pregunta que nos ha traído hasta aquí: ¿por qué la elección racional es metafísica, pese a intentar ser lo contrario?, es menester una descripción de los rasgos fundamentales del pensamiento metafísico empezando por: a) el “pensamiento identitario”, que se refiere a la correspondencia del Todo conforme al Uno que postulara la filosofía primera, para la que éste último es “principio y fondo esencial” del que deriva la multiplicidad de fenómenos como una diversidad ordenada en torno suyo; b) el “idealismo”, que viene a ser el orden ideal de las cosas, de las ideas, mediante los atributos, y esto es particularmente importante, de universalidad, necesidad y supratemporalidad; c) pasando por “la filosofía primera como filosofía de la conciencia”, que se manifiesta en el tránsito de la ontología al mentalismo, que toma como base a la subjetividad trascendental, es decir, al sujeto cognoscente que al volverse sobre sí mismo (y aprehenderse inevitablemente como objeto), puede acceder (desde Descartes¹⁵) a esa esfera interior especialmente dotada de certeza, de este modo la razón se vuelve autorreferencial; d) y terminando con “el concepto fuerte de teoría”, que no sería otra cosa que la herencia del concepto “salvífico” del modo de vida contemplativo que proviene de la religión, mismo que pasa a ser una actitud metódica que tiene por fin proteger al científico de los prejuicios de la experiencia, poniendo por encima de ella al quehacer teórico, a “una teoría que se fundamenta absolutamente a sí misma” (*vid.* Habermas 1990c: 38-43).

Expuesto lo anterior, podemos referirnos, de acuerdo con Habermas (1990c: 44), a los procesos históricos que conmocionaron los supuestos de esta forma de pensar: primero, la “racionalidad procedimental”, producto del advenimiento del método experimental de las ciencias naturales y del formalismo de la teoría moral y del Derecho, que le quitan su “privilegio cognitivo” a la filosofía; segundo, el surgimiento de las ciencias histórico-hermenéuticas, que en nombre de la conciencia histórica, de la finitud, critican el idealismo de una razón supratemporal; tercero, contra la “autocomprensión objetivista” de una ciencia y filosofía que reduce todo a relaciones sujeto-objeto, se esgrime un nuevo cambio de paradigma, el de la filosofía del lenguaje; cuarto y último, el descubrimiento de la interdependencia entre teoría y praxis gracias al concepto mundo de la vida, planteado en términos comunicativos.

Estas problematizaciones y cambios de paradigma, a la vez que dan paso a un pensamiento postmetafísico, plantean nuevos problemas que podemos resolver a la luz de la teoría de la acción comunicativa. Veamos, como respuesta a la razón material totalizante del Todo ordenado conforme al Uno, como una racionalidad organizadora de contenidos del mundo legible en ellos mismos, las ciencias experimentales y una moral que se ha tornado autónoma oponen una “racionalidad procedimental”, una racionalidad formal que pasa de la validez de los contenidos a la validez de los resultados, la cual, depende de la racionalidad de sus procedimientos con los que resolvemos problemas en nuestro trato intramundano, ya sean de carácter teórico, o práctico-moral. “La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos” (Habermas, 1990c: 45). Pero la falta de esta “unidad previa” conduce a una escisión metodológica de las ciencias de la naturaleza y del “espíritu”, para las que ya no existe la distinción metafísica de “esencia y fenómeno”, sino un cambio de perspectiva de “fuera y dentro”. En otras palabras, para las ciencias nomológicas ya sólo puede contar una actitud objetivante y contraintuitiva, propia de la perspectiva del observador, mientras que para las hermenéuticas (humanas y sociales), sólo queda la “actitud realizativa”¹⁶ de un participante o intérprete que reconstruye el saber intuitivo de los demás participantes en los procesos comunicativos que son fuente y asiento de nuestras sociedades. Ahora, frente a la autoridad adquirida por las ciencias

experimentales, la filosofía, en vez de asimilarse acríticamente a métodos que le son ajenos, o distanciarse de las demás ciencias, ha de fundamentarse en la comprensión falibalista¹⁷ de sus conceptos y productos, y en la racionalidad procedimental que se corresponde con otras ciencias, sólo así puede aportar lo que le es característico:

su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, procedimiento en el que, por cierto, la anámnesis platónica queda despojada de su carácter no discursivo. Esta dote recomienda a la filosofía como *un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad*¹⁸ (Habermas, 1990c: 49).

La filosofía no tiene por qué abandonar la empresa de referirse a la totalidad, mientras ésta parta del horizonte de nuestro mundo de la vida, cuestión que le da también a la filosofía, dentro de las demás ciencias, su “papel de intérprete” (Habermas, 1990c: 49).

En cuanto al carácter finito de la razón, al “carácter situado de la razón”, éste comienza cuando los hegelianos de izquierda (y otros) se vuelven contra su maestro en nombre de la finitud del espíritu, del “desiderátum de una razón generada en términos de historia natural, encarnada en el cuerpo, socialmente situada e históricamente contextualizada” (Habermas, 1990c: 50). Gracias a ello la síntesis trascendental es sustituida por la “productividad de la vida”, que Husserl, sin embargo, siguió equiparando al *ego* trascendental de la conciencia fenomenológica, a un mundo de la vida construido en términos egológicos – monológicos –, dejándolo atrapado en las redes de la metafísica. Es aquí que entra Heidegger con su *Dasein* o “ser-en-el-mundo”, como conciencia o espontaneidad trascendental limitada desde dentro, es decir, limitada por la facticidad histórica y la existencia intramundana. No obstante, se sigue el problema de cómo es posible la intersubjetividad entre estas mónadas individuales que salen a su encuentro. Por ello, el último Heidegger traslada al lenguaje la construcción de nuestro mundo, la “proyección de mundo”, atribuyéndole, empero, una posición soberana, por encima de la

práctica intramundana de los hablantes, es decir, “más allá de la historia óptica” de los individuos, lo que impide una acumulación de saberes intramundanos, de procesos de aprendizaje, tanto lingüísticos, como técnicos y de evolución de ideas morales (*vid.* Habermas, 1990c: 51-53).

Este problema sólo puede superarse con el cambio al “paradigma del entendimiento”, que nos lleva a una interpretación distinta del mundo de la vida, esto es, el encontrarse en un mundo de la vida ya simbólicamente preestructurado (por el lenguaje y las respectivas materializaciones de las estructuras de éste¹⁹), no sólo implica valerse de él como fuente de recursos para la acción comunicativa, sino contribuir a su reproducción por medio de una “práctica intramundana orientada por pretensiones de validez que somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta, a una continua *prueba de acreditación*” (Habermas, 1990c: 54). En este círculo retroalimentativo ya no queda lugar para el sujeto trascendental.

En referencia al “giro lingüístico”, al tránsito desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, lo describimos siguiendo las críticas sufridas por la primera respecto a: primero, el problema a que se ve enfrentada al momento de acercarse al fenómeno de la autoconciencia, para el que no le deja otra alternativa al sujeto cognoscente, más que volverse sobre sí mismo y aprehenderse como objeto, como uno entre muchos otros seres objetivados, por ello, la autoconciencia no puede verse como un fenómeno originario; segundo, el hecho que, desde Frege, “esta teoría del objeto *representado* no hace justicia a la estructura proposicional de los estados de cosas a que nos *referimos (gemeinten)* y que reflejamos en enunciados” (Habermas, 1990c: 55); tercero, la inclusión de “categorías terceras” tales como: el cuerpo, la acción y el lenguaje que van más allá de el dualismo conceptual ya expuesto²⁰; y cuarto, la manifestación del giro pragmático-lingüístico que viene a dar fundamento metodológico a estas objeciones, el cual no pudo darse plenamente, sino hasta la superación de la semántica que prescinde de la *praxis* lingüística²¹, haciendo irreconocible el carácter autorreferencial del lenguaje, su doble estructura performativa (de acción) y proposicional. Con este “giro pragmático” que, a pesar de partir de presuposiciones idealizantes como la identidad de significado de las expresiones

lingüísticas y las pretensiones de validez con las que un hablante acompaña sus actos de habla (las cuales trascienden los estándares locales de validez), la tensión entre lo fáctico y lo válido se asienta en la *praxis* lingüística misma, para la que siempre estará de fondo y suelo irrenunciable el mundo de la vida que habitamos colectivamente. Esta tensión, el que presupuestos contrafácticos se usen como hechos sociales, “es el agujón crítico que lleva clavado en su carne una realidad social que no tiene más remedio que reproducirse a través de la acción orientada al entendimiento” (Habermas, 1990c: 58). Este giro pragmático en teoría del significado resulta útil también para la superación del yo autoobjetivado, de aquella “no-identidad” (o subjetividad prelingüística) de la filosofía de la conciencia.

Como la intersubjetividad del entendimiento lingüístico es porosa por su propia naturaleza, y como el consenso lingüísticamente alcanzado no elimina en las convergencias las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles, la acción orientada al entendimiento resulta también apta como medio en que discurren procesos de formación que posibilitan dos cosas en una: socialización e individuación. (Habermas, 1990c: 59).

Hablando del primado categorial de la práctica sobre la teoría que ya puede inferirse, éste puede dar pábulo a un contextualismo que restringe las pretensiones de verdad a los juegos de lenguaje y reglas de discurso que han logrado imponerse, asimilando toda validez a convenciones propias del lugar —contexto— en que se esté. Esta perspectiva deviene en un escepticismo radical que reserva las cuestiones de verdad a los científica y metodológicamente elaborable, dejando de lado como irracional (o como no susceptible de ser verdad) a lo que está fuera de la esfera de la ciencia (actos de habla y cuestiones práctico-morales), revelándose a sí mismo como irremediamente logocentrista. Como salida, se nos presenta entonces una teoría de la acción comunicativa que vuelve su mirada, allende el sistema de la ciencia, a la “espesura” del mundo de la vida. Asimismo, la filosofía postmetafísica, como intérprete entre el saber de expertos y una práctica mundana necesitada de orientación, permite enjuiciar²² “deformaciones de las formas de vida, que vienen marcadas por una utilización sólo selectiva del potencial de razón que se tornó accesible con el tránsito a la modernidad, [pero] sólo como instancia crítica, pues la

filosofía ya no puede suponerse en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta o la vida feliz” (vid. Habermas, 1990c: 60-63).

3. Acción comunicativa

Antes de entrar en el desarrollo de este apartado, me parece prudente y necesario mencionar de principio una objeción que tengo para con la traducción de Manuel Jiménez Redondo del término *performance/performative* procedente del inglés²³ al castellano de realización/realizativo. Me parece que tiene no poco tiempo (no estoy seguro si desde la aparición de Chomsky en español) que la palabra *performance* se traduce a nuestro idioma de la misma manera (*performative* tampoco cambia mucho: performativo), esto debido a que “realización” en teoría lingüística significa la puesta en práctica de la competencia lingüística para la conjunción entre sujeto y sujeto (o sujeto-objeto para semánticos estructuralistas como Greimas *et* Courtés, 2000). Así que, entiendo, la interpretación de “actitud realizativa” sería: aquella situación compartida de habla en que los agentes salen a su encuentro como miembros de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, viéndose como segundas personas. Por el contrario, *performance* se refiere más al desempeño *in actu* de los actos de habla y/o a las emisiones que van acompañadas (de forma explícita o implícita) de un verbo performativo, es decir, de “un hacer”, de un verbo autorreflexivo que, al tiempo que se emite se le interpreta como la acción en sí misma. Por ejemplo: (yo) te *explico*; te *digo*, te *aclaro*, etc. Sin embargo, no pretendo en lo absoluto estar en posición de proponer una mejor traducción, tan sólo me limito a exponer las traducciones de los términos más comunes en teoría lingüística a través de personas de conocida reputación (como Greimas y Courtés, cuyo diccionario me fue bastante útil y esclarecedor). Sólo trato de circunscribirme a los resultados de mi necesidad por adquirir aunque sea un poco de precisión conceptual (consultando diccionarios especializados, sobre todo), al menos la suficiente para entender lo mejor posible esto que me dispongo a explicar.

Para criticar una teoría de la acción (“racional”), debemos oponer otra que comporte un paradigma equivalente, o mejor dicho, un verdadero paradigma de investigación en ciencias sociales (y también claro, en filosofía del lenguaje), tal es el caso de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Por ello, el presente apartado pretende desarrollar en términos *muy* generales los supuestos básicos de la teoría de la acción comunicativa, con respecto a: la acción comunicativa vista como producto de una conexión entre la actividad teleológica (actuar), y la acción orientada al entendimiento (hablar), generando interacciones lingüísticamente mediadas que se valen de las “fuerzas ilocucionarias” de vínculo para coordinar la acción, además del *estatus parasitario o latente* de la acción estratégica que, irremediamente ha de encontrarse a sí misma en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido (I); segundo, al giro pragmático de la teoría del significado que implica, además de la ya consabida interna conexión del significado y la validez, una ampliación tricotómica de esta última, la cual acompaña a todos los actos de habla (de manera explícita o implícita), a saber: la pretensión de verdad proposicional, de rectitud normativa y de veracidad subjetiva (II); tercero, al mundo de la vida como saber de fondo precategórico y atemático que absorbe los posibles disentimientos (provenientes de la experiencia) que produzcan las pretensiones de validez, mismo que a través de sus características: “certeza directa”, “fuerza totalizadora” y “holismo”, se muestra como base explicativa del orden social (III); y, por último, la relación de referencia que guardan las pretensiones de validez con las estructuras de este mundo: la cultura, la sociedad, y las estructuras de la personalidad, estructuras que proveen de recursos *simbólicos* a la acción comunicativa, a la vez que se reproducen por medio de los rendimientos de ésta (IV).

Para hablar de cuestiones relacionadas a la racionalidad, racionalidad de la acción y a la coordinación de esta última, hemos de comenzar haciendo la distinción más llana posible, hemos de distinguir entre actuar y hablar, es decir, entre acciones no lingüísticas o

teleológicas, y manifestaciones lingüísticas o actos con los que un hablante (H.) puede entenderse con un oyente (O.), los cuales siempre permiten descripciones desde la perspectiva del agente o de la segunda persona, en contraste con las de un tercero u observador, propias de las primeras, a menos que se encuentren insertas en contextos cooperativos, en cuyo caso, podrían ser sujetas de una descripción desde la perspectiva de segunda persona. Ahora, estos dos tipos de acción también implican diferentes condiciones de comprensión: en las actividades teleológicas sólo podemos incluir o atribuir *hipotéticamente* la intención del actor, no podemos describir con certeza su ejecución como un plan poseedor de un fin específico, a diferencia de los actos de habla, los cuales, al ser entendidos sí dan a conocer la intención del emisor, merced al componente ilocucionario de sus emisiones, el cual, a modo de un comentario pragmático (y por ello, a menudo implícito²⁴, presente de forma extragramatical), hace explícito su carácter específico de orden, ruego, saludo, etc., en otras palabras, qué acción está realizándose. Aunque este sentido performativo sólo está disponible para quien intercambia la posición de observador por la de un participante que sale al encuentro de los demás viéndolos como segundas personas en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, por una actitud realizativa.

Por lo anterior, la actividad teleológica tendría las características de: a) el fin se puede definir con independencia de los medios, b) mediante causalidad unilateral, c) en el mundo de los objetos (actitud objetivante). Por contra, si vemos los actos de habla que persiguen el *telos* del entendimiento y la aceptación de la manifestación como válida, tenemos que: a) el lenguaje que es el medio y el fin de entenderse se interpretan mutuamente, b) el entendimiento depende del asentimiento racionalmente motivado del oyente, y c) en tanto hablante (H.) y oyente (O.) mantienen una actitud realizativa, sus metas ilocucionarias se ubican allende el mundo al que pueden referirse desde su perspectiva en actitud cosificante u objetiva, “mantienen, también entre ellos mismos, una posición transmundana” (*vid.* Habermas, 1990d: 69-71).

Los actos de habla no solamente se distinguen de las actividades no lingüísticas por su carácter autorreferencial y por sus “fines ilocucionarios”, sino por los criterios de éxito

de la acción, por la racionalidad que tiene que ver con el empleo de saber proposicional (explícito) que remite a las condiciones, en el caso de racionalidad con arreglo a fines, “que han de cumplir las intervenciones causalmente eficaces en el mundo de estados de cosas existentes” (Habermas, 1990d: 72). En cambio, “la racionalidad de los procesos de entendimiento se miden por el plexo que forma las condiciones de validez de los actos de habla, las pretensiones de validez que se entablan con los actos de habla y las razones con que pueden desempeñarse discursivamente tales pretensiones” (Habermas, 1990d: 72).

Partiendo de la distinción anterior, Habermas se dispone a explicar la acción social o “interacción” como un concepto complejo donde confluyen los de actuar y hablar, mismos que componen a su vez, a las “interacciones lingüísticamente mediadas”. Aquí, por interacción hemos de entender el cómo los planes de acción de varios actores, de *alter* y *ego*, quedan enlazados²⁵. Según el modo en que estos planes se conecten, resultan diversos tipos de acción: según que el lenguaje se use para entenderse, para crear consenso por medio de las energías del lenguaje para crear vínculos (integración social), es el caso de la acción comunicativa; y, según que el lenguaje sólo sirva como transmisor de informaciones, dejando la coordinación de la acción a influjos extralingüísticos en los que las fuerzas ilocucionarias que generan enlaces queden sin utilizar, sería el caso de la acción estratégica; por ello estos dos mecanismos de coordinación terminan excluyéndose el uno al otro.

En tanto la acción comunicativa hace un uso del lenguaje orientado al entendimiento:

los actores implicados tratan de sintonizar cooperativamente sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación; están, además, dispuestos a alcanzar esos fines indirectos que son la definición de la situación y la sintonización de fines a través de procesos de entendimiento sostenidos en el papel de hablantes y oyentes, es decir, por la vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios. (Habermas, 1990d: 74).

Así la estructura del entendimiento consistiría, primeramente, en ponerse de acuerdo sobre las pretensiones de validez (susceptibles de crítica) que implican las ofertas de los

actos de habla, con las razones que, llegado el caso, el hablante pudiera esgrimir a favor de dichas pretensiones, de este modo pueden crearse vínculos. Por eso, la racionalidad propia de la acción comunicativa reside en la capacidad para motivar racionalmente, no en la racionalidad con respecto a fines individuales.

Discutido lo precedente, podemos exponer la tipología de Habermas (1990d: 75-78) para describir los procesos de coordinación de la acción, empezando por: la comprensión del acto de habla por parte del O. (éxito ilocucionario 1), su aceptación (éxito ilocucionario 2), siguiendo con la posterior realización de determinada acción resultante del significado ilocucionario del mismo (efecto perlocucionario 1), y terminando con los efectos contingentes, o no gramaticalmente regulados, que se producen gracias al éxito ilocucionario (efecto perlocucionario 2), los cuales han de poder hacerse públicos sin que por ello sea alterado o rechazado el decurso de la acción, ya que de lo contrario se entraría en el supuesto de una “acción estratégica latente”, la cual tiene un “status derivado” o parasitario, en que el agente sólo puede alcanzar su fin estratégico si finge perseguir sus fines ilocucionarios. Esto nos conduce al carácter *normativo* que tiene el lenguaje, a las “restricciones estructurales” que exigen a los actores pasar de una actitud objetivante a una actitud realizativa. Por ello, al conocimiento de las condiciones de éxito del contenido proposicional del acto lingüístico debe agregarse el conocimiento de las condiciones en que H. puede dar por válido tal contenido para poder entender el significado ilocucionario del acto de habla. Para el caso en que estas condiciones de validez son sustituidas por condiciones de sanción, estamos refiriéndonos a la “acción estratégica manifiesta”, a actos “perlocucionariamente autonomizados”, donde la disolución del trasfondo normativo, por ejemplo, en el componente consecuencial si-entonces de las amenazas, nos lleva a condiciones intramundanas, o efectos empíricos que se agotan en un determinado destinatario, a diferencia de las razones generales de la acción orientada al entendimiento que podrían convencer a cualquiera.

Para explicar la pragmática universal del lenguaje en el contexto de la teoría del significado que supone el concepto Habermasiano de acción comunicativa, misma que desarrolla el hecho de que al lenguaje le es inmanente el *telos* del entendimiento. Podemos empezar diciendo que el significado de una expresión lingüística no puede separarse de la cuestión de en qué contexto puede considerarse válida, lo que implica que debe saberse cómo hacer uso de ella para entenderse con un interlocutor sobre algo.

En este sentido la orientación por la validez posible de las emisiones pertenecen a las condiciones pragmáticas, no ya sólo del entendimiento, sino incluso de la propia comprensión de lenguaje. En el lenguaje la dimensión del significado y la dimensión de la validez están internamente unidas la una con la otra. (Habermas, 1990d: 80).

Para dar sustento a lo anterior Habermas se vale, de principio, de las funciones del lenguaje de Karl Bühler, para quien las oraciones (y por extensión, las emisiones) sirven para dar expresión a las intenciones o vivencias del hablante, exponer estados de cosas y entablar relaciones con el destinatario, que serían las funciones expresiva, enunciativa y apelativa, respectivamente. Con esto, se da la triple relación entre el significado de una expresión lingüística y “a) lo que en ella se quiere decir (*gemeintes*), b) lo que en ella se dice (*gesagtes*), y c) el tipo de su empleo en la acción del habla” (Habermas, 1990e: 108-109).

Sin embargo, esta triple relación desaparece con las tres principales teorías que dominaron la discusión después del “fracaso del behaviorismo lingüístico”. Primero, con la semántica intencional, pretendiendo derivar el significado de la expresión de la sola intención del hablante, el cual, supuestamente sería comprendido y bastaría para generar la motivación en el O. de ejecutar determinada acción (implicando así una fusión de la función apelativa y expresiva del lenguaje). Segundo, con la semántica formal, que se limita a la función expositiva o constatadora de hechos, ligando el significado de las oraciones a sus propiedades formales, lógico-semánticas; así, desde Frege, entendemos el significado de una oración (asertórica) si el estado de cosas expresado en ella existe o viene

al caso, si conocemos las condiciones bajo las que la oración es verdadera, frente a la que podemos asentir con un sí o un no; esto implicó un avance con respecto a la teoría referencial del significado y también un avance respecto a la interna conexión entre significado y validez. Tercero y último, la noción de lenguaje que se reduce a la validez contextual de la emisión, la explicación del significado conforme a su uso en el lenguaje, desarrollada por el segundo Wittgenstein²⁶, quien descubre el sentido de acción que conllevan las emisiones lingüísticas. Aquí, el significado de una oración está determinado por el “juego de lenguaje” o plexo de emisiones lingüísticas y actividades (no lingüísticas), en el que ya existe una concordancia previa, propia de una forma de vida en la que uno se encuentra siempre ya iniciado (intuición que se acomoda al concepto de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido). Sin embargo, toda referencia que el lenguaje pudiera hacer a la verdad (a situaciones extramundanas, no meramente locales) retrocede por detrás de las interacciones entre hablante y oyente. Los actos de habla son los que sirven de soporte y fuente de la práctica interactiva entre actantes²⁷, y no a la inversa, esto debido al carácter autoreflexivo de los actos de habla que, a la vez que expresan una determinada pretensión o pretensiones de validez, también expresan cómo qué clase de acción debe entenderse lo dicho. Este carácter ilocucionario sería desarrollado más adelante por Austin (*vid.* Habermas, 1990e:108-116).

Profundizando, de acuerdo con Habermas (*vid.* 1990e: 116 y ss.), podemos hacer una crítica más extensa a estos tres tipos de planteamientos: Primero, para la semántica intencional, pasando de sus ya claras deficiencias²⁸, nos dirigimos al intento de salvar éstas mismas por Schiffer, quien trata de explicar la autoreflexividad de los actos de habla desde la perspectiva del observador que se atiene a la evidencia que le resulta “natural”, por ejemplo: que humo significa fuego, aunque este contenido proposicional sólo es comprensible merced a una actitud realizativa del H. Efectivamente, *la utilización estratégica del lenguaje* sólo puede conducir a un juego iterable al infinito de mutuas imputaciones de actitudes y contenidos proposicionales, pero nunca a un saber intersubjetivamente compartido de estas mismas actitudes y contenidos. Esto nos lleva a otra crítica, al planteamiento de la semántica veritativa de Stenius y Kenny que, a la manera

de Frege²⁹, limitan la validez de las oraciones y los imperativos a las condiciones de éxito de la realización del contenido proposicional. No obstante, un imperativo sólo puede ser comprendido en su carácter de mandato si el O. lo entiende por referencia a una autoridad o legitimidad que lo respalde.

Segundo, para el análisis puramente semántico, Dummett presenta un avance con respecto a Frege al afirmar que no bastan las condiciones de verificación para entender una oración asertórica, sino que, basándose en la distinción pragmática entre “verdad” y “justificación”, nota que hace falta la referencia a un “saber indirecto”, a un potencial de razones que pudieren esgrimirse llegado el caso.

Tercero, con respecto a la teoría de Ludwig Wittgenstein (la teoría del significado como uso), que choca con la distribución de roles propia de la semántica veritativa, la de hablante-oponente en la situación de seguir una regla, la validez de ésta (la regla) no depende de invariabilidades observables en la multiplicidad de sus realizaciones, sino en la validez de un criterio intersubjetivamente compartido. De allí que Wittgenstein proponga la relación interna entre significado y validez, aunque dejando de lado la referencia del lenguaje al mundo objetivo, abandonando toda referencia que el lenguaje pudiera hacer a algo “verdadero”, a una validez que pueda trascender los juegos de lenguaje.

Finalmente, nos topamos con la teoría de los actos de lenguaje de Austin (y Jhon Searle), quien no ignora la relación entre lenguaje y mundo objetivo o estado de cosas existentes de la semántica veritativa, pero sí lo conduce inicialmente a separar los actos de habla en “locucionarios”, aquellos que llevan el contenido proposicional, que tienen por tanto un significado y son susceptibles de ser verdaderos o falsos, e “ilocucionarios”, que son esencialmente una acción social sin un significado propiamente dicho, antes, son actos que expresan una determinada fuerza y que pueden resultar afortunados o desafortunados en el establecimiento de las relaciones interactivas. Esta dualidad se rompe cuando Austin se da cuenta de que todos los actos de habla alojan contenidos proposicionales, cuestión que nos lleva a pensar que todos los actos de habla conllevan una dimensión de verdad proposicional (objetiva)³⁰. Esto obliga a Austin a corregirse arguyendo que las dimensiones

ilocucionario/locucionario sólo pueden separarse analíticamente, ya que todo acto puede calificarse como “correcto” o “en orden”, además de llenar la validez normativa, generalizada en la veritativa, con un difuso espectro de pretensiones de validez, a las que Searle responde admitiendo sólo una pretensión universal, la de verdad proposicional. Lo que le hace retroceder a la semántica formal de Frege.

A diferencia de Searle, quien distingue cinco modos básicos de actos de habla tratando de ajustarlos —en vano— sólo a una *direction of fit* (la de la palabra al mundo objetivo y viceversa), Habermas argumenta que la fuerza asertórica (afirmativa) se refiere a que la oración enunciativa se ajusta a los hechos gracias a que H., llegada la situación, toma la responsabilidad de acreditar que las condiciones de verdad se cumplen efectivamente, además de que la fuerza imperativa (apelativa para el caso) —como ya vimos— no se explica por las condiciones de éxito (indicadas en el contenido proposicional), sino por la referencia a condiciones de legitimidad reconocidas en el plano intersubjetivo, distintas a las de verdad. Y, en cuanto a la fuerza de los actos de habla expresivos, no se comprende ni por una relación cognitiva, ni por una relación intervencionista de un sujeto con el mundo, antes, tiene que ver con una pretensión de veracidad subjetiva.

La discusión anterior nos sirve para dar una breve exposición de la pragmática universal del lenguaje. Empezando por explicar que, en tanto el acto de habla entabla temáticamente (de forma explícita) al menos una (las otras siempre están presentes de forma implícita) pretensión de validez susceptible de crítica, frente a la que el oyente puede asentir con un sí o un no, lo cual indica si éste entendió (primero) y aceptó (segundo) la oferta ilocucionaria de H., y que estas pretensiones sólo pueden desempeñarse – acreditarse - con razones, se sigue que el entendimiento tiene como fin formar el consenso, la formación de un vínculo. “Con ello, se desplaza la sede de la racionalidad desde el componente proposicional al componente ilocucionario” (Habermas, 1990e: 127), lo que permite la introducción de dos nuevas pretensiones no centradas en la relación del lenguaje con el mundo objetivo, sino por condiciones análogas a las de verdad, a saber: la veracidad subjetiva y la rectitud normativa.

Conforme a esas pretensiones de validez tematizadas (y modalizadas conforme a diferencias de superficie en las distintas lenguas particulares y según el contexto de que se trate) se determinan, finalmente, las fuerzas ilocucionarias, que han de poder hacerse derivar de tres modos básicos: pertenecen, o bien a los actos de habla constatativos, o a los expresivos, o a los regulativos” (Habermas, 1990e: 129).

Estas pretensiones de validez completan las referencias que todos los actos de habla hacen al mundo objetivo, subjetivo, y al intersubjetivo —que no deben verse en el sentido popperiano de subregiones del mundo objetivo— (Habermas, 1990e: 128), referencias que resultan de la interpretación de las funciones del lenguaje de Bühler, pero en términos de una teoría de la validez.

Así podemos concluir que todas las funciones de lenguaje conllevan tres pretensiones de validez, a saber: la verdad proposicional, ligada a que el contenido proposicional de la oración y/o emisión exista o venga al caso; la rectitud normativa, que el acto de habla se inserte efectivamente en el contexto normativo de la situación de H. y O.; y la veracidad subjetiva, que H. esté pensando realmente lo que está diciendo. Esta ampliación tricotómica de la validez no sólo aplica para una determinada función de lenguaje, sino que las tres se encuentran presentes en todo acto de habla, lo cual permite que éstos puedan ser criticados como no verdaderos (en cuanto a las presuposiciones fácticas del contenido proposicional), como no correctos (refiriéndose a la legitimidad de la oferta ilocucionaria), y como no veraces (en lo que respecta a la intención de H.).

Con una pretensión de validez el hablante apela a un potencial de razones que podrían sacarse a la palestra a favor de ella. Las razones interpretan las condiciones de validez y pertenecen, por tanto, ellas mismas, a las condiciones que hacen aceptable una emisión. Por esta vía las condiciones de aceptabilidad remiten a la estructura holística de los lenguajes naturales. (Habermas, 1990e: 129).

Continuando con la explicación de cómo la acción comunicativa logra la interacción entre *alter* y *ego*, con el tránsito de un entendimiento orientado por pretensiones de validez cuyo *telos* es el entendimiento, a la coordinación de la acción, tenemos que esta última

exige un cambio de actitud objetivante por parte del agente cuyo fin es intervenir causalmente en el nexo de procesos intramundanos, sólo en el mundo objetivo, a la actitud realizativa de un hablante que trata de llegar a una construcción cooperativa de la situación (entenderse) con una segunda persona, en el marco de un mundo intersubjetivamente compartido, más allá de aquél al que nos referimos de forma objetiva.

III

Valiéndonos de un concepto de acción comunicativa desarrollado en términos de una teoría del significado, propia de una pragmática formal del entendimiento lingüístico, se nos abre la posibilidad de explicar la cuestión de cómo es posible el orden social a partir de las interacciones lingüísticamente mediadas, sin recurrir a un concepto logocentrista y egológico como el del *rational choice* que, pese a todo, pretende explicar la creación de normas intersubjetivamente válidas a partir de razonamientos utilitaristas con arreglo a fines unipersonales de los actores.

Este <<problema hobbesiano>> (Parsons) suele elaborarse hoy con los medios suministrados por la teoría de los juegos. Pero en la medida en que he seguido las discusiones desarrolladas en nuestros días desde D. Lewis a Jon Elster no ha sido precisamente mi impresión que la cuestión de la emergencia de un orden a partir de la doble contingencia de actores que deciden independientemente haya *recibido* hoy una respuesta más convincente que en la que su tiempo le dio Hobbes. (Habermas, 1990d: 85-86).

En este tenor, la propuesta de la introducción de un medio de comunicación que controla el flujo de información conforme al tráfico mercantil (usando el “código dinero”), pudiera sonar mucho más útil. Sin embargo, las interacciones gobernadas por “medios de control” tienen como resultado una “inversión objetiva de fines y medios”, en otras palabras, procesos sociales objetualizados o interacciones que ya ni siquiera se guían por una razón instrumental, sino por una razón funcionalista que mantiene los propios

requerimientos del sistema regido por medios (de mercado o poder administrativo). Estos medios (“código dinero” y “código poder”) no son otra cosa que “derivaciones del código de estructura mucho más rica que es lenguaje ordinario” (Habermas, 1990d: 86). Es por esto que la teoría de sistemas se priva de un acceso hermenéutico al saber intuitivo del mundo de la vida, mismo que resulta *fundamental* en la construcción de la teoría de la acción comunicativa, al absorber el riesgo de disentimiento que implica la doble contingencia (el rechazo de un rechazo siempre posible) del asentir a la pretensión de validez (falible) de la oferta ilocucionaria, responsable del consenso y posterior coordinación de la acción. Gracias a este masivo consenso de fondo que sirve de suelo inmediato a la situación compartida de habla, “el desasosiego que generan la experiencia y la crítica se quiebra contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e inmovible que, emergiera de las profundidades” (Habermas, 1990d: 89).

Este saber atemático, que en sentido estricto no representa ningún saber, pues no es falible ni problematizable, hay que distinguirlo en primera instancia, del saber “cotematizado” que se hace explícito al cambiar la perspectiva del hablante por la del intérprete de la emisión; en segundo término, no todo saber atemático forma parte de este mundo de la vida (que estamos por analizar), es el caso de aquel otro “saber prerreflexivo-atemático, de carácter universal” (Habermas, 1990d: 90) que pertenece a la competencia lingüística y los presupuestos pragmáticos de la comunicación, el cual sirve a la producción de la acción comunicativa, pero no la complementa.

IV

Para la construcción del concepto mundo de la vida en términos de una pragmática universal —que acabamos de exponer—, Habermas (1990d: 90-107) retoma la crítica que Husserl hiciera contra las idealizaciones del objetivismo científico, aunque argumentado que su fenomenología, en tanto incapaz de explicar la intersubjetividad lingüística, le impide darse cuenta de que la práctica comunicativa cotidiana implica ya presupuestos

idealizadores, pretensiones de validez que trascienden todos los contextos inmediatos y que, sin embargo, permanecen ligadas a éstos. “La idea de desempeño de pretensiones de validez susceptibles de crítica exige idealizaciones que, hechas bajar del cielo trascendental [monológico] al suelo que es el lenguaje natural, desarrollan su eficacia en el medio que es el lenguaje natural” (Habermas, 1990d: 92).

Ahora, la carga de hacer plausibles dichas pretensiones las asume, en primera instancia, un saber concomitante de primer plano (distinto del saber de fondo) que no tematizamos, a menos que rompamos los presupuestos pragmáticos de la conversación, compuesto a su vez por un “saber horizonte referido a la situación” (concordancia de nuestro horizonte espacio-temporal percibido como participantes en la interacción lingüística, insertado a su vez en horizontes no percibidos), y por un “saber contextual dependiente de los temas” (marco lingüístico u horizonte de vivencias común).

Distinguiéndose de los anteriores está ese saber de fondo constitutivo del mundo de la vida, el cual no puede ser sujeto de tematización, sino mediante un gran esfuerzo metódico. Para esto, Husserl propuso el método de la “variación eidética” (Habermas, 1990d: 94), el cual consistiría en introducir, mediante la libre fantasía, variaciones en nuestro mundo como contraste, y así, sacar a luz los fundamentos de éste mismo. Sin embargo, este método se topa con límites, pues

Ch. S. Peirce, con su duda pragmatista en contra de esa duda cartesiana, nos recordó más bien que los problemas que quiebran la certeza de nuestro mundo de la vida son algo que nos adviene, que nos sale al encuentro con el poder objetivo que caracteriza a las contingencias históricas (Habermas, 1990d: 94).

Este mundo posee las características de: en primer lugar, “certeza directa”, o inmediatez que comportan las certezas absolutas que lo componen; en segundo lugar, de “fuerza totalizadora”, que hace referencia a la posición del mundo de la vida como un todo constituido por un centro con límites indeterminados, porosos, pero no trascendibles, centro que es la situación compartida de habla y no la corporeidad vivida en cada caso³¹; por último, su “holismo” o “espesura”, que se traduce en la fusión de saberes intuitivos,

perogrulladas y familiaridades, “que sólo tras la tematización en actos de habla se ramifica y cobra el significado de saber proposicional, de relación interpersonal ilocucionariamente establecida, o de intención del hablante” (Habermas, 1990d: 96).

Esas características permiten explicar la paradójica función del mundo de la vida como fondo y suelo, es decir, la de contener las problematizaciones de las nuevas experiencias, y a la vez mantenerse en contacto con ellas, las cuales separan a este mundo entre trasfondo y primer plano. Ahora, estas experiencias se diferencian a su vez unas de otras en nuestro trato en el “mundo de los instrumentos y los plexos pragmáticos de significatividades” (concepto formal de mundo objetivo), “el mundo solidario” o trato interactivo con otros (concepto formal de mundo intersubjetivo) y el de las experiencias con nuestra naturaleza interna (concepto formal de mundo subjetivo³²), reflejando así la arquitectura del mundo de la vida, “en la medida en que va asociada con la estructura tricotómica de los actos de habla y con el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida” (*vid.* Habermas, 1990d: 95-97).

En cuanto a la manera de aperebirnos de los recursos que este mundo de la vida provee a la acción comunicativa, hemos de cambiar, según Habermas, de actitud metodológica, debemos hacer una mudanza desde la perspectiva de segunda persona, o participante, a la de tercera persona, o perspectiva teórica, para notar las aportaciones de la acción comunicativa a la reproducción de este mundo. Así, tenemos que todo acto de habla entabla una triple relación con el mundo de referencia, es decir, con el oyente, con los estados de cosas y con el hablante (uno mismo), que se refieren al proceso de coordinación de la acción, al de entendimiento y al proceso de socialización, respectivamente; los cuales reflejan los componentes estructurales del mundo de la vida, a saber: los órdenes considerados legítimos, los patrones culturales y las estructuras de la personalidad. Estos componentes estructurales, a su vez, penetran en la acción comunicativa en forma de recursos como: valores y normas, patrones de interpretación y procesos de socialización que se traducen en actitudes, competencias e identidades personales. “Los componentes del mundo de la vida resultan de, a la vez que mantienen, la continuidad que cobran el saber válido, la estabilización que experimentan las solidaridades grupales y la formación y

educación [sobre todo moral³³] de actores capaces de responder de sus actos” (Habermas, 1990d: 99).

Estas estructuras, atendiendo a la idea de Habermas de la “sociedad como mundo de la vida simbólicamente³⁴ estructurado” (1990d: 98-107), se encuentran encarnadas en sustratos distintos, en contenidos semánticos que se funden unos con otros a través del medio del lenguaje ordinario, por lo que no resultan sistemas autopoieticos que se refieran externamente los unos a los otros. Pese a que sean magnitudes ontológicamente diferenciadas en cuanto a sus materializaciones espacio-temporales: las tradiciones, por ejemplo, se extienden más allá de los límites de colectivos y comunidades de lenguaje, esto es, no quedan ligadas a la identidad de sociedades o, mucho menos, de personas, “el mundo de la vida en tanto que plexo de sentido simbólicamente estructurado, que opera y penetra a través de las distintas formas de materialización y funciones señaladas, se compone cooriginariamente de esos tres componentes entrelazados entre sí” (Habermas, 1990d:102).

Empero, la disertación anterior no implica que no podamos toparnos con interacciones o plexos de acción funcionalmente especificados, regidos por códigos especiales, tales como el dinero y el poder administrativo, pero éstos se insertan inevitablemente en horizontes de mundos de la vida ya construidos por otra vía³⁵.

Este concepto (mundo de la vida – *lebenswelt* -) nos resulta útil también para superar uno de los dilemas de la filosofía del sujeto (y por consecuencia, del liberalismo clásico³⁶): la relación individuo y sociedad como un todo compuesto de partes, ya sea que éste fuere concebido como un Estado de ciudadanos políticos, o una asociación de productores libres. De ahí que cultura, órdenes normativos (sociedad) y estructuras de la personalidad, sean recursos de los que se vale la persona en sus interacciones comunicativas, no accesorios de ésta (saber a priori poseído por ella), es decir, se constituyen recíprocamente en la forma de recursos para la interacción ego-alter, y de rendimientos de ésta para reproducir y mantener dichas estructuras. Mismas que, “por una interacción entre los procesos de innovación que supone una apertura lingüística del mundo

y los procesos de aprendizaje intramundanos” (Habermas, 1990d:104), se tornan magnitudes diferenciadas, pero unidas a través de relaciones gramaticales.

4. Subjetividad e intersubjetividad

Para explicar la posibilidad de la subjetividad a través de la intersubjetividad, y de paso seguir mostrando una importante carencia con la que nos deja colgados la teoría de la elección racional, me acompañaré una vez más de los argumentos de Habermas. Es así, que podemos comenzar por puntualizar que fue Durkheim el primero que observó la conexión entre diferenciación social (o división del trabajo) y progresiva individuación; sin embargo, aún entendiendo la subjetivización de la persona como producto de desviaciones espontáneas respecto de las determinaciones generales del medio social, las cuales, como venero de la pluralidad normativa de nuestras sociedades, acaban siendo determinaciones o roles sociales que hacen ver lo individual como una institución más (*vid.* Habermas, 1990f: 188-189). Es en este lugar donde entra la psicología social de G. H. Mead que hace uso de la intuición anterior, diferenciación de la estructura de roles, y le agrega la formación de una conciencia moral y una creciente autonomía del sujeto que internaliza las múltiples expectativas (y conflictos que éstas generan unas con otras) que se tienen de él mismo. Gracias a ello, la individualidad se ve, no como rasgo descriptivo de tal o cual combinación de roles, sino como comportamiento individualmente imputable de alguien que se socializa e individualiza a través “del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico-intrasubjetivo [ético] consigo mismo” (Habermas, 1990f: 192).

Este apartado se aboca a hacer, en base al desarrollo crítico de nuestro autor, un decurso de la expresión “individuo” (I), procediendo a explicar el proceso y facetas (práctica y epistémica) de la individualización del sujeto a través de la socialización lingüísticamente mediada, sirviéndose de la psicología social de G. H. Mead (II). Para después exponer la perspectiva dialógica de Habermas (III), siguiendo con las características, pretensiones mejor dicho, de una identidad postconvencional, mismas que aluden a una comunidad ilimitada de comunicación que encuentra su sostén en la propia

estructura del lenguaje (gracias a ello se nos tornará accesible una de las críticas que hace Habermas a la teoría de sistemas, que entiende la individualización como fruto del proceso destradicionalización del mundo de vida, visto como función de la sola diferenciación social) (IV). Adicionalmente, termino con algunas *reflexiones finales* sobre lo discutido (V).

1

Antes de entrar de lleno en una interpretación dialógica de la posibilidad de la identidad y el actuar individuales por medio de un proceso de socialización (en la interpretación habermasiana de la de teoría de Mead), es menester hacer un decurso, siguiendo a Habermas, de la expresión “individuo”. Comenzando por decir que en un principio fue traducción de la palabra griega “*atomon*”, término desde el cual puede enunciarse algo en el sentido lógico y, desde el ontológico, puede distinguirse como un determinado ser poseedor de “singularidad”. Teniendo esto en cuenta, y pasando por la tradición empirista que consideraba las dimensiones espacio-tiempo como principios de individuación, dejando de lado la individuación cualitativa (constelación social de roles o un determinado patrón biográfico), llegamos a la *tradición metafísica* para la que las determinaciones cualitativas son esencialidades ideales que se individualan en su conexión con el sustrato material (no-ser), lo cual revela un obvio primado de lo universal sobre lo particular que deja a la individualidad “subdeterminada”. Esta cuestión lleva en la edad media a introducir lo particular en las esencias ideales por medio del “*accidens universale*” y “*particulare*”, y a Duns Scoto a completar la cadena de géneros y especie con la determinación formal (esencialidad ideal) del “*haecceitas*”; sin embargo, seguiría triunfando lo universal sobre lo particular. Es aquí donde entra Leibinz con su “mónada individual”, como el Uno que proyecta al Todo desde su peculiar y único punto de vista, es decir, la mónada se convierte en la *substantia* individual que llena el hueco entre materia y forma. Ante esto, Hegel en vez de presentar una mónada estática, la cambia por una totalidad individual creadora, que por medio de un impulso lúdico-artístico (espontáneo), siempre genera algo nuevo y único.

Empero, al tratar de explicar la conexión de estas mónadas (que el Dios de Leibniz ponía en un orden atemporalmente armónico), lo hace a través de su Espíritu Absoluto o eticidad sustancial encarnada en singular, condenando nuevamente a la inefabilidad lo individual (*vid.* Habermas, 1990f: 192-197).

II

A partir de lo anterior, y apegándome aún a la estructura argumentativa de Habermas, podemos proceder a explicar el fenómeno de la intersubjetividad, iniciando con la perspectiva de Fichte que, como veremos, la elección racional guarda un muy especial paralelismo con algunas de sus predisposiciones, o mejor dicho, sigue atrapada en ellas a pesar de la gran, gran distancia en el tiempo. Por principio de cuentas, tenemos que Fichte une los dos sujetos kantianos: el cognoscente (la constitución de mundo), y el práctico (la autodeterminación)³⁷, en su acto originario de “posición de sí mismo” o conciencia *a priori* de mi individualidad, referida a mi autoconcepción como sujeto libremente activo entre muchos otros seres racionales que he de suponer fuera de mí – como objetos -. Es decir, que el sujeto sólo puede devenir consiente de sí mismo como una subjetividad vuelta a la acción que, en el recíproco *influjo* que ejercen los unos (objetos) sobre otros (objetos), deja a la individualidad y libertad recíproca como autolimitación que “no puede ir mas allá de las *determinaciones objetivistas de la libertad de elección estratégica*”³⁸, pensada conforme al patrón de arbitrio de sujetos jurídicos dotados de autonomía privada” (Habermas, 1990f: 200). Esta subjetividad (tal cual se presenta en el sujeto trascendental kantiano) del uno frente al todo o “yoidad general”, no es otra cosa que la “autonomía de la razón en general”, a la que le es contingente qué individuo la posea. No obstante, esta fusión que emprende Fichte resulta útil para exponer el fenómeno de la intersubjetividad.

Esto nos conduce, siguiendo con la crítica de Habermas, a analizar la posición de Humboldt, quien explicara la intersubjetividad por medio de la síntesis no coercitiva del lenguaje, donde la unidad deja de ser la subsunción de lo diverso bajo lo universal genérico, misma que ahora se logra gracias a la diferencia entre perspectivas de H. y O. que se ponen

de acuerdo sobre un contenido proposicional dado, merced claro, al medio de lenguaje; empero, no logra explicar por qué este medio (el lenguaje) une a la vez que particulariza (*vid.* Habermas, 1990f: 201-203).

Aquí hemos de hacer un pequeño giro argumentativo para explicar el cómo la propia biografía se convierte en principio de individuación, aduciendo que el tema de individualidad e intersubjetividad lingüística va unido al de individualidad e identidad biográfica, “por la idea de que es menester la apelación, la exigencia, o la expectativa del prójimo para despertar en mí la conciencia de la actividad que tiene en mí su fuente” (Habermas, 1990f: 204). Es así que Kierkegaard, interpreta el yo absoluto de Fichte como el deberse a un yo (o proyecto de vida) previamente *elegido*, que ha de producirse a sí mismo a través, y a pesar de la facticidad histórica que, a su vez, genera su único patrón biográfico. Este “ser idéntico a sí mismo en una vida ética” (Habermas, 1990f: 203) va aparejado al diálogo consigo mismo, a la confesión religiosa que Rousseau profanizara en sus “Confesiones”, al cambiar el dios justiciero de Kierkegaard, por un proceso de autoentendimiento ético frente a una segunda persona que, mediante la pretensión de veracidad (autoelección) radical, exige la suposición de un público idealmente ampliado, disperso en el tiempo.

La argumentación precedente nos resulta útil para entender que el concepto de individualidad hace referencia a la autocomprensión que funda la identidad del yo o autoconciencia, como autocercioramiento ético de una primera persona (capaz de lenguaje y acción) en su relación simétrica o realizativa con una segunda persona. Ahora, esta identidad “como pretensión que busca reconocimiento” (Habermas, 1990f: 208), no es un saber explícito, sino una garantía de la que un H. sale fiador de ser él mismo ante otros O., sean concretos o posibles. Garantía que tampoco debe verse como promesa, sino como resultado del reconocimiento por los destinatarios de mi pretensión de persona incanjeable.

El yo, que, en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como lo absolutamente propio no puedo mantenerlo solo por mis propias fuerzas, por así decirlo, para mí solo, no me <<pertenece>>. Antes bien ese yo conserva un núcleo

intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge escurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas (Habermas, 1990f: 209).

Una vez explicado, provisionalmente, el concepto de individualidad, podemos desarrollar la interpretación que hace nuestro autor (Habermas) sobre la teoría de G.H. Mead, quien logra superar el dilema de la filosofía de la conciencia en que el sujeto se vuelve sobre sí mismo y su actuar como un espejo, como un tercero que se observa a sí mismo como un mí (“*Me*”) cosificado. Para ello, Mead cambia el sujeto de esta filosofía por un H. que se sale al paso a sí mismo en el diálogo y aprende a verse y entenderse “desde la perspectiva social de un oyente” (Habermas, 1990f: 210). Así el “sí mismo”, el “*Me*”, cognoscible en la actitud realizativa de H. y O., se forma en el recuerdo de un “estado de yo espontáneo que sólo resulta legible en la reacción de la segunda persona” (Habermas, 1990f: 211). Sin embargo, esta aproximación a la identidad constituida socialmente se expone a la objeción que representan las oraciones de vivencia simples, tales como: me duelen las muelas, te tengo miedo, etc., en las que es difícil suponer un diálogo interior. Por esta razón Mead trata de buscar un acceso a lo subjetivo, a lo puramente psíquico, a través de la problematización de una situación intramundana en que las premisas de acción del sujeto pierden validez y éste ha de resolver el problema por vía de una reconstrucción subjetiva de tal situación. Pese a ello, sigue quedando oscuro cómo es que el sujeto se vuelve consciente de sí en tal proceso. La emergencia de la autoconciencia sólo puede explicarla (Mead) cuando abandona el modelo del individuo en su trato solitario con cosas y sucesos, al agregarle una dimensión social, es decir, hay un trato interactivo con seres de la misma especie que constituye, mas allá de un medio físico cosificado, un “objeto social” que “se deja influir en sus relaciones comportamentales por mi propio comportamiento” (Habermas, 1990f: 213), lo cual pone en juego la imprevisibilidad de la reacción del otro, y la ventaja adaptativa que implica la conciencia de las propias actitudes para poder reaccionar de manera autoconsciente al comportamiento de los demás. Empero, persiste el problema de cómo tener tal ventaja antes de que exista un medio lingüístico que me permita adoptar la perspectiva de alter frente a mí mismo.

Es así que Mead remite su análisis a una explicación etológica de la comunicación puramente gestual (prelingüística); sin embargo, ésta viene mediada por el instinto, no comporta interpretación o asignación de significado alguno a los gestos propios, puesto que éste es objetivo, atribuido desde el punto de vista del etólogo que observa. Es con el gesto fónico que sí hay una interpretación porque el individuo se afecta al tiempo y de la misma manera que afecta al otro, es decir, que el sentido objetivo – previo – de ese gesto, me resulta ahora accesible en tanto que sujeto de dicha manifestación, “cobra para mí un significado, tomado de la perspectiva del otro que reacciona a ese gesto” (Habermas, 1990f: 215). El gesto fónico pasa de ser un estímulo a un portador de significado. Es por este medio que aprendo a percibirme desde la perspectiva de alter como objeto social, como entidad individual que reacciona, interpreta y provee de significado a los gestos fónicos y actos propiamente lingüísticos de alter, propiciando la actividad reconstructiva del *Me* propio y de mi interlocutor. Ahora podemos entender cómo es que el actor se duplica en dos instancias: el “*I*” aprehendido como “figura histórica” en la ejecución espontánea de un gesto fónico o acto de habla; y el “sí mismo” (*Self*) o “*Me*” que es el “auto” de la autoconciencia, que “viene dado en la refracción del significado ahora simbólicamente fijado que <<un segundo antes>> ese *I* cobró para el otro participante en interacción en el papel de éste como un alter ego” (Habermas, 1990f: 216).

Habida cuenta de que la autoconciencia se forma en la realidad simbólicamente mediada con una segunda persona, para la dimensión motivacional de la relación consigo mismo, la autorelación práctica del sujeto agente³⁹, la mediación del comportamiento, antes gobernada por el instinto, se logra por una serie de expectativas normativas ya aceptadas socialmente que el sujeto internaliza por medio de la perspectiva del otro, sólo que ampliada a la asunción de rol, “ego asume ahora las expectativas normativas de alter, no sus expectativas cognitivas” (Habermas, 1990f: 218).

En la autorelación práctica el *I* (yo) se manifiesta como las pulsiones del individuo sometidas a control y como innovación de un determinado punto de vista moral, mientras el *Me* que da el carácter normativo a este autocontrol, es el “otro generalizado”, o perspectiva de mi grupo social. En la autoreflexión práctica el sujeto no trata de conocerse,

sino de cerciorarse de la autoría de tal o cual acción por volición libre. El *Me* se convierte así en portador de una conciencia moral “convencional”. Es por eso que el *I* no puede coincidir por completo con el *Me* ya que de lo contrario no nos reprocharíamos el por qué de nuestros actos que pudieren ser enjuiciados como incorrectos. Es desde este aspecto que Mead empieza a coincidir parcialmente con Durkheim al hablar de una “emancipación de formas de vida rigurosamente circunscritas” (Habermas, 1990f: 221), que significara una progresiva individuación del sujeto.

III

La individualización social tiene dos aspectos: una creciente autodeterminación y autorrealización que se acentúan a medida que los procesos de diferenciación social llevan a una separación de la Moral (conciencia moral) y de la Ética (idea del yo) cuando, por la multiplicación y conflicto de expectativas de rol, el individuo queda cargado con sus propias decisiones morales y un meditado proyecto de vida, ambos producto de la autorreflexión moral y existencial que ya no puede corresponderse con ningún tipo de sociedad. Sin embargo, siguiendo a Habermas, la abstracción se dirige más bien a una sociedad más amplia, dirigida a la posteridad, lo que implica una oposición (aparente -ver *infra*: pág. siguiente-) del *I* al *Me*, puesto que el primero ha de ser proyección de una “comunidad ilimitada de comunicación”, donde la razón práctica queda remitida a las condiciones contrafácticamente supuestas de un “discurso universal”, de un foro de la razón que la temporaliza y socializa. Por lo anterior, la identidad convencional (del *Me*) ya disuelta sólo puede estabilizarse en relaciones de reconocimiento recíproco anticipadas⁴⁰. Esta identidad, ya “postconvencional”, entraña dos pretensiones ideales: la dirigida a los destinatarios, que ahora comprende a todos (comunidad ilimitada de comunicación), y la garantía de continuidad de mi propia existencia. Juntas, aluden a una “forma universalista de vida en la que cada uno asume la perspectiva de cualquier otro y cada uno puede contar con el recíproco reconocimiento de todos nosotros” (Habermas, 1990f: 225). Sólo que ahora el *I* mismo es el encargado de hacer tal anticipación, desde cuya perspectiva,

instancia, “el yo puede retornar a sí mismo y cerciorarse de sí como voluntad autónoma y ser individuado” (Habermas, 1990f:226). Esta proyección anticipada de plexos sociales viene apoyada por la dinamización en la concepción del tiempo y los espacios, propia de la modernidad.

Esta proyección de una comunidad ilimitada de comunicación encuentra su sostén en la propia estructura del lenguaje, esto cuando dirigimos nuestra mirada al papel gramatical de la primera persona (implícita o explícita) como sujeto de oraciones performativas donde, gracias a la doble estructura ilocucionario-propocional del habla (que Mead no estudió), el “yo” representa entonces al *I* y al *Me* - o “sí mismo” - antes expuestos.

El *Me*, que en cierto modo sigue al yo, ya no viene aquí posibilitado por una relación interactiva previa. El significado de <<yo>> en su empleo realizativo, es una función de cualesquier actos ilocucionarios. En ellos esa expresión se refiere al hablante tal como está ejecutando un acto ilocucionario y saliendo al encuentro de una segunda persona como alter ego. En tal actitud hacia una segunda persona el hablante sólo puede referirse in actu a sí mismo como hablante al adoptar la perspectiva de otro y divisarse a sí mismo como alter ego de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona. El significado realizativo de <<yo>> es, por tanto, el *Me* de Mead que ha de poder acompañar todos mis actos de habla (Habermas, 1990f: 228).

Solamente así es posible comprender las dos facetas, práctica y epistémica de la autorreflexión en cualquier acto de habla. Veamos pues, el *I*(gramatical)/*Me* práctico se cerciora de sí por el reconocimiento que recibe el sujeto en su pretensión de autointerpretarse como voluntad libre, como poseedor de autonomía, facultad que atribuimos tanto al prójimo como a nosotros mismos, de lo contrario, no esperaríamos que el interlocutor asintiera con un sí o un no a nuestra oferta ilocucionaria. Por ello el cumplimiento de roles sociales o comportamiento atenido a normas, en que el sujeto como participante en la interacción ha de asumir y entender la perspectiva o expectativas

normativas de otro en primera persona, es decir, “nunca sólo como <<delegado>> sino ineludiblemente in propia persona” (Habermas, 1990f: 230), nunca podrá significar la mera reproducción de tales roles.

Ahora, el *I*(gramatical)/*Me* epistémico se corresponde con mi pretensión de unicidad, pretensión de posición incanjeable en el plexo de relaciones sociales, que en el acto de habla se hace evidente debido a que el H. en actitud realizativa “no pueda refugiarse en el anonimato de una tercera persona, sino que haya de entablar la pretensión de ser reconocido como ser individuado” (Habermas, 1990f: 230). Aún en ambientes altamente formalizados, sistémicos, que al tiempo que descargan de responsabilidades morales por medio de normas establecidas, dejan poco espacio para identidades individuales, el recurso al concepto de persona jurídica poseedora de derechos subjetivos, en principio universales, pero a la vez personales (intransferibles, inalienables, es decir, incanjeables), deja “suprimidos y conservados a ambos momentos” (Habermas, 1990f: 231).

Ambas pretensiones van más allá de cualquier tipo social y han de considerarse también como “presuposiciones universales e inevitables de la acción orientada al entendimiento” (Habermas, 1990f: 230). Por contra, en la acción estratégica el sujeto se torna amundano y su autonomía se vuelve, en vez de capacidad para responder de los propios actos, en “libertad de arbitrio y la individuación del sujeto socializado en el aislamiento de un sujeto liberado de supuestos interactivos, que se posee a sí mismo” (Habermas, 1990f: 232).

IV

La disolución de la identidad convencional no se logra de forma lineal, unilateral, es por eso que las dos formas de describir los procesos de modernización social, a saber: la diferenciación funcional del sistema social, y la destradicionalización del mundo de la vida, no han de concebirse como la segunda en función de la primera, ya que esto nos

conduce a una “teoría sistémica de la sociedad que en el mundo de la vida sólo ve el sustrato y la forma de una sociedad tradicional, que sin, por así decirlo, dejar residuo alguno desaparecerá en los subsistemas funcionalmente diferenciados” (Habermas, 1990f: 234). Esto por medio del fenómeno de la “inclusión”, que no es otra cosa que un trueque de usos tradicionales por una ampliación de posibilidades de elección del individuo que ha quedado aislado de los “subsistemas” económico y administrativo⁴¹, pero simultáneamente incluido en ellos a través de las funciones que desempeña.

Para criticar este fenómeno, Habermas analiza la propuesta de Ulrich Beck, quien explica el proceso de aprehensión de individuos liberados y aislados (desde el punto de vista de los afectados) por estos “subsistemas” autopoieticos que aparentemente individualizan al sujeto porque giran en torno a la elección estratégica gobernada por preferencias subjetivas, sin embargo, previamente configuradas en las dimensiones de: tener/no tener o mandar/obedecer. Los mecanismos sistémicos económico y administrativo regidos por el código dinero y poder, respectivamente, no comportan ni emancipación, ni más autonomía, sino un cambio en el modo de control social. (*vid.* Habermas, 1990f:234-239).

Ahora, esta pérdida de seguridades tradicionales, esta liberación y desencantamiento, también puede significar una nueva forma de establecer vínculos sociales para los cuales no basta una elección egocéntrica presuntivamente racional y tampoco una identidad convencional, que limita, funde la autorreflexión ético-existencial con las expectativas normativas (morales convencionales) que se tienen de uno mismo, en otras palabras, hay una asimilación de las estructuras de la personalidad con la estructura correspondiente a los órdenes considerados legítimos en cada caso (la sociedad), y ésta última, a su vez, se encuentra determinada en buena medida por la cultura; hace falta una identidad postconvencional producto de una racionalización, o separación y nivelación de estructuras del mundo de la vida, que sí implican una destradicionalización del mismo.

Profundizando, las estructuras del mundo de la vida se diferencian por “procesos de aprendizaje”, por una “variación orientada” de dichas estructuras en el sentido de un “incremento de racionalidad”, es decir, que los contextos en que se desarrollan las

interacciones estén sometidos cada vez más a acuerdos racionalmente motivados. Veamos, en relación a “*la cultura y a la sociedad*”, la diferenciación se da con un desacoplamiento, merced a procedimientos discursivos – democráticos - de formación de la voluntad política, entre instituciones formales y las imágenes del mundo propias de cada cultura (y por extensión, de cada religión); entre “*la personalidad y la sociedad*”, ésta se ve en la afectación (gracias a estos procesos discursivos) del carácter no reflexivo de legitimación tradicional del poder, de “la autoridad de lo santo”, esto permite a su vez una ampliación de los espacios de innovación (de libertad) en el establecimiento de relaciones interpersonales; por último, entre “*la cultura y la personalidad*”, la diferenciación estructural se manifiesta en una renovación de tradiciones sustentada en la autocrítica, y en la capacidad de innovación lingüística del individuo, posibilitada, en gran parte, por la “*pedagogización de los procesos de educación*”, dicho de otro modo, por la liberación de la educación de “mandatos imperativos de la iglesia y la familia” (vid. Habermas 2001b: 205-208).

Sólo en la medida en que se produzca una *racionalización* del mundo de la vida puede significar ese proceso la *individuación* de los sujetos socializados, es decir, algo distinto que la liberación singularizadora de sistemas de la personalidad autorreflexivamente regulados. Mead puso al descubierto el núcleo intersubjetivo del yo. Con ello puede explicar por qué una identidad postconvencional del yo no puede desarrollarse sin, a lo menos, la anticipación de estructuras comunicativas transformadas; pero tal anticipación, cuando se convierte en hecho social no puede dejar a su vez intactas las formas tradicionales de integración social (Habermas, 1990f: 239).

V

Este desarrollo de la existencia personal, de la autopercepción de lo individual, de lo subjetivo posibilitado por lo intersubjetivo, en palabras de Habermas, de la individuación por vía de socialización, nos permite llegar a la conclusión de que tanto la *res cogitans* y la *res praxis* están insertas ya en el acto lingüístico mismo y que, pese a su

destrascendentalización, pueden mantener una posición transmudana por: primero, la referencia, referencias mejor dicho, que el lenguaje hace a la verdad por medio de las pretensiones de validez de la oferta ilocucionaria; segundo, por las dos pretensiones de incanjeabilidad y de autocomprensión como voluntad autónoma (propias de la identidad postconvencional), con las que el actante acompaña su acto de habla, escrito o no, frente a otros interlocutores sean concretos o posibles. Pretensiones que también han de sumarse a mis juicios éticos y morales, los cuales quedan remitidos a una tercera instancia: la del discurso universal contrafácticamente supuesto que comporta un foro de la razón que la socializa a la vez que la temporaliza.

Estas afirmaciones me permiten hacer una *derivación* hacia lo que yo veo como un concepto breve (en términos pragmático-formales y *postconvencionales* – *postradicionales* -) de ética: autorrealización dialógica o razón cognitiva autoreflexiva (autocomprensión) reflejada en la praxis intersubjetiva en, y a pesar de la facticidad histórica; y de moral: autodeterminación o razón práctica, ya no monológica, sino dialógica, que posibilita mi capacidad para interactuar con los demás (más allá del *influir estratégicamente* en ellos), cerciorándome a cada paso de mi libre volición.

Es ahora que podemos finalizar la crítica al *egoísmo* maximizador, o jerarquizador y ordenador de “estándares de preferencias” (que para fines operativos, es lo mismo) de la teoría de la elección racional. Aduciendo que la creación de funciones de utilidad (o el mero reconocimiento de ellas como tales) de forma egológica y previa a cualquier interacción que no tenga el fin primario de ponerse de acuerdo sobre una interpretación intersubjetivamente válida de los estados de cosas existentes, no es otra cosa que insistir con innegable tozudez en subjetividades prelingüísticas (por mucho que se las quiera derivar de conceptos psicológicos como el instinto de autoconservación), cosa que, como pudimos demostrar, no puede existir.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1988). La evolución política de Norberto Bobbio. En González, José M., y Fernando Quesada (coords.). *Teorías de la democracia* (21-37). España: Anthropos.
- Bobbio, Norberto (2004) [1984]. *El futuro de la democracia*. México: FCE.
- Buchanan, James M. (1990) [1989]. La perspectiva de la elección pública. En *Ensayos sobre economía política* (26-37). México: Alianza.
- Buchanan, James M. y Gordon Tullock (1993). El cálculo del consenso: Fundamentos lógicos de la democracia constitucional. En *Obras maestras del pensamiento contemporáneo* (vol. 35). España: Planeta De Agostini.
- De la Garza, Enrique (1994). Las teorías de la elección racional y el marxismo analítico. *Revista Estudios sociológicos, núm. XII, vol. 35, 357-379*.
- De Remes, Alain (2001). Elección racional, cultura y estructura: tres enfoques para el análisis político. *Revista Mexicana de Sociología, núm. 1, vol. 63, 41-70*.
- Descartes, René (1981) [1641]. Meditaciones acerca de la filosofía primera en la cual se prueba la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo. En *Descartes* (comp. de Porrúa) (55-90) México: Porrúa.
- Fernández Santillán, José (2001). Sociedad civil y derechos ciudadanos. *Revista Letras libres, año III, núm. 26*,
- González García, José M. (1988). Crítica de la teoría económica de la democracia. En González, José M., y Fernando Quesada (coords.). *Teorías de la democracia* (311-353). España: Anthropos.
- Greimas, A. y Joseph Courtés (2000), *Semiótica. Diccionario razonado de teoría del lenguaje* (ts. I y II). España: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2001) [1976]. ¿Qué significa pragmática universal? En *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (299-368). México: Taurus Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1990a) [1988]. El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento Postmetafísico* (13-19). México: Taurus Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1990b) [1988]. Metafísica después de Kant. En *Pensamiento Postmetafísico* (20-37). México: Taurus Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1990c) [1988]. Motivos del pensamiento postmetafísico. En *Pensamiento Postmetafísico* (38-63). México: Taurus Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1990d) [1988]. Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida. En *Pensamiento Postmetafísico* (67-107). México: Taurus Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1990e) [1988]. Crítica de la teoría del significado. En *Pensamiento Postmetafísico* (108-137). México: Taurus Humanidades.

Habermas, Jürgen (1990f) [1988]. Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de George Herbert Mead. En *Pensamiento Postmetafísico* (188-239). México: Taurus Humanidades.

Habermas, Jürgen (2001a) [1981]. *Teoría de la acción comunicativa* (t. I), (3ª ed. en español). España: Taurus.

Habermas, Jürgen (2001b) [1981], *Teoría de la acción comunicativa* (t. II), (3ª ed. en español). España: Taurus.

Mires, Fernando (2000). *Teoría Política del nuevo capitalismo (o el discurso de la globalización)*. Venezuela: Nueva Sociedad.

Munck, Gerardo L. (2001). Teoría de los juegos y política comparada: nuevas perspectivas y viejas preocupaciones. En *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, vol. 63, 3-39.

Orozco, José Luis (1994). Los dos liberalismos del siglo XVIII (y algunas actualizaciones). En Villegas, Abelardo (coord.). *Democracia y derechos humanos* (101-118). México: Porrúa.

Peces Barba, Gregorio (1995). *Curso de derechos fundamentales*. España: Universidad Carlos III.

Popper, Karl Raymund (1999) [1959]. *La Lógica de la investigación científica*. España: Tecnos.

Popper, Karl Raymund (1998) [1956]. *Realismo y el objetivo de la ciencia; post scriptum a la lógica de la investigación*. España: Tecnos.

Quesada, Fernando (1988). C.B. Macpherson. De la teoría política del individualismo posesivo a la democracia participativa. En González, José M., y Fernando Quesada (coords.). *Teorías de la democracia* (267-309). España: Anthropos.

Rubio Carracedo, José (2000) [1996]. *Educación moral, ciudadanía y posmodernidad*. España: Trotta.

Santiago Nino, Carlos (2003) [1996]. *La Constitución de la Democracia Deliberativa*. Madrid: Gedisa.

Simon, Herbert, y James G. March (1981) [1967]. *Teoría de la organización*. España: Ariel.

Wittgenstein, Ludwig (2002) [1953]. *Investigaciones filosóficas*. México, D.F./Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM)/Crítica.

¹ Candidato a “Maestro en Humanidades con especialidad en Filosofía contemporánea”, por la Universidad Autónoma del Estado de México (Posgrado de calidad *consolidado* CONACYT). Estatus: Estudiante de último semestre (en proceso de obtención del grado). misahecatl1@hotmail.com

² Sobre todo desde principios de los noventa (*vid.* Munck, 2001:3-39).

³ Entre utilitaristas, elitistas, pluralistas y neocorporatistas, el objetivo de la dimensión procesal ideal (“la constitución del poder”) es la de evitar la monopolización del ejecutivo y el legislativo por parte de un solo grupo que pueda ejercer la ley en su beneficio; mientras que la dimensión ideal sustantiva (“la constitución de los derechos”), sólo sirve para definir las libertades básicas de los individuos, limitadas a las libertades negativas que ayudan a preservar su subjetividad moral (monológica, como veremos más adelante). En efecto, las funciones del ejecutivo están estructuradas alrededor del *harm principle*; las del legislativo como contrapeso al ejecutivo y afinación de leyes; las del judicial a la sanción y resolución de conflictos; y las del sistema como un todo, evitar la monopolización y favorecer una neutralización de facciones que produzca un *equilibrio*. No hay retroalimentación de estas dimensiones mediante un proceso democrático capaz de crear justificaciones moralmente vinculantes de los derechos. La dimensión sustantiva se mantiene intocable porque los derechos liberales básicos sólo sirven para preservar la subjetividad moral, para dejar los intereses como están y no se ven como precondiciones para que la dimensión procesal ideal esté basada en un procedimiento democrático deliberativo que favorezca la *intersubjetividad*, necesaria para construir el valor epistémico moral de la democracia con respecto a los derechos, tanto de libertades negativas como positivas, como derechos sociales, culturales y al medio ambiente (*vid.* Santiago Nino, 2003: 104-201).

⁴ El cual, dicho sea de paso para aclarar sus diferencias con respecto al inglés, tuvo una importante influencia religiosa de puritanos contrarios al anglicanismo, de tanto presbiterianos como congregacionistas, y también de cuáqueros que tenían una concepción individualista y subjetivista de la autoridad, casi anarquista, que se basaba en la iluminación directa de Jesucristo a cada hombre (para ellos, era una cuestión sacrílega el que la autoridad del rey proviniera de la divinidad). “Se puede decir que la ética que influye principalmente en los textos americanos es la ética de la gracia, mientras que en el modelo francés es la ética de la libertad [...]. Es quizá la caracterización más visible del modelo americano, mezcla de pragmatismo y racionalismo, con el reconocimiento del llamado <<derecho a la búsqueda de la felicidad>>” (Peces Barba, 1995: 149).

⁵ Y por supuesto a neoclásicos como Hayek, Friedman o Buchanan.

⁶ Que se ha nutrido tanto de la praxis norteamericana, como de la profundidad germánica (particularmente la austríaca). Que a su vez niega el racionalismo escolástico, viéndolo como una manera equivocada, medieval, de acercarse al conocimiento. Aquí importa, lo fáctico, lo que se ve, lo empírico; y lo que no es susceptible de observarse, ha de obedecer a leyes metafísicas no falseables, salvo a aquéllas que se refieren al producto del libre arbitrio en el ámbito del intercambio material y/o monetario (el mercado).

⁷ Así serían “las principales teorías economicistas de la edad moderna”, o “determinismos teológicos”, como Fernando Mires los llama, “herederos de la lógica sacral” (*vid.* Mires, 2000: cap. I).

⁸ Término que resulta particularmente fuera de lugar, pues en ninguna parte del libro se hace referencia a una metodología propia de la fenomenología.

⁹ El énfasis es propio.

¹⁰ El énfasis es mío. En el próximo apartado explicaré con detalle qué es metafísica.

¹¹ En palabras de Buchanan: “El libro *The Calculus of Consent* (1962) fue el primer esfuerzo por derivar lo que Gordon Tullock y yo llamábamos <<una teoría económica de las constituciones políticas>>. Por supuesto, dicho esfuerzo hubiera sido imposible sin la perspectiva metodológica que nos ofrece la economía como intercambio, catalaxia” (Buchanan, 1990: 31-32). Un dato curioso de este ensayo es que Buchanan ubica a la teoría de la justicia de Rawls como promotora de la “política-como-intercambio” (*vid.* Buchanan, 1990: 37).

¹² O totalmente irreal, como habremos de mostrar en los apartados siguientes.

¹³ Para ellos esta visión se opone a la “tradición filosófica occidental, en la que el individuo humano es la entidad filosófica primaria” (Buchanan *et* Tullock, 1993: 37). Dejando de lado el reduccionismo excesivo de esta afirmación, tendremos la oportunidad de constatar en el próximo apartado que este tipo de planteamientos siguen atrapados en varios de los preceptos de la moderna —pero ya antigua y superada— filosofía del sujeto.

¹⁴ Explanans/explicans: Premisas generales (mayor y menor, usualmente), que tienen por fin llegar a un razonamiento afirmativo respecto de una situación particular (explicandum/explanandum).

¹⁵ Nótese la estrategia lógica y monológica (prueba explícita de ello es que las seis meditaciones son esencialmente un diálogo clínico consigo mismo, redactado, claro, en primera persona) que sigue Descartes

en sus *Meditaciones metafísicas*: comenzar por dudar de todo conocimiento, incluso de las propias impresiones sensibles, para pasar a darse cuenta, primero, que de lo único que podemos estar seguros es que somos “un algo que piensa”, pero como el pensar no es simplemente inventar cosas *totalmente* nuevas, sino que estas representaciones de la consciencia derivan, aunque sea mínimamente, de aquello que está fuera de nosotros, de nuestros pensamientos, es decir, provienen de aquello a lo que le es atribuible forma y extensión por medio de nuestra experiencia corpórea (*res extensa*), se infiere que todo eso con lo que nos topamos en la naturaleza, en el mundo externo, no es obra nuestra sino de “un ser perfecto” (previo a todo y a todos), de “Dios” mismo, creador de todo lo susceptible de experiencia sensible, e incluso de mí mismo como ser pensante que duda y se equivoca. De aquí, la oposición entre la *res cogitans*, o certeza consciente de mi propia existencia (y la de un algo creador de todo lo que me rodea), y la *res extensa*, o conocimiento obtenido por medio de mis sentidos que pueden o no engañarme (*vid.* Descartes, 1981: 55-90).

¹⁶ En la primera sección del siguiente apartado describiré en qué consiste esta actitud, además de que expondré una breve objeción a la traducción de Manuel Jiménez Redondo respecto de los términos performativo y realizativo (de realización).

¹⁷ De falible, que no instituye ningún privilegio cognitivo sobre la verdad de tal o cual cosa, esto es, que no es inmune a argumentos en contra. Este término no debe confundirse con la “falsabilidad” de Popper, que es usada como un criterio de “demarkación” (o distinción) entre metafísica y “ciencia empírica”. La falsabilidad es un mecanismo de poner a prueba (“contrastar” crítica y empíricamente) los enunciados de los cuales se compone una teoría general, permitiendo calificarla de “empírica” o “falsable”, por contraposición a “metafísica” o “tautología” de proposiciones no contrastables empíricamente (*vid.* Popper, 1999: 27-47). Este término ha de distinguirse a su vez de la “falsación”, que sería la construcción de una “hipótesis falsadora” (pues la sola existencia de una proposición, de un “enunciado”, que contravenga a la hipótesis vigente “no basta” para negar al sistema teórico en su conjunto), que sustituya a la teoría o hipótesis en cuestión (Popper, 1999: 82-84). Adicionalmente, conviene tener presente la contraposición “asimetría” que pretende Popper entre “verificacionismo” y “falsacionismo”, donde el primero, según él, es una actitud típica del inductivismo del positivismo lógico, y el segundo, pertenece a su propuesta de la “contrastación deductiva”. En palabras de este autor: “la asimetría consiste en que un conjunto finito de enunciados básicos, *si son verdaderos*, puede falsar una ley universal: existe una condición bajo la cual el conjunto finito de enunciados básicos podría falsar una ley general, pero no existe ninguna condición bajo la cual pueda verificar una ley general” (Popper, 1998: 225). La razón por la que guardo distancia de los términos popperianos, es que son desarrollados en términos ontológicos y no dialógicos, y esto, muy a pesar de que mencione marginalmente la “argumentación racional” (para luego otorgarle la primacía a lo que ve como lo “empírico” —del “mundo de la experiencia posible” —). *Aunque ésta y otras objeciones son ya materia de otro trabajo.*

¹⁸ El énfasis es propio.

¹⁹ Véase la cuarta sección del apartado 3.

²⁰ Herencia de la ontología cartesiana que se refiere a la aparente dualidad de lo inteligible y lo fenoménico. Aparece de este cartesianismo es asentar la conciencia trascendental en la pragmática del lenguaje (como categoría tercera) que no hace corte de tajo entre lo inteligible (*res cogitans*) y lo material (*res extensa*).

²¹ Más adelante revisaremos y profundizaremos en los pormenores de ésta y otras teorías del significado.

²² Además permite evitar la calificación de sociedades “premodernas” a aquéllas que no han desarrollado un “sistema capitalista” y un “sistema electoral” productores de equilibrios, sino a aquéllas otras cuyas estructuras del mundo de la vida no han sido racionalizadas (separadas). Véase la sección cuatro del último apartado.

²³ *Performance - performative einstellung - /performativen*, en alemán; *performancelperformative*, en francés.

²⁴ A menos que se encuentre representado por un verbo performativo, por un verbo autorreferencial que a la vez que expresa algo, también es un hacer. Por ejemplo: (yo) te *explico*.

²⁵ “<<Enlace>> sólo significa aquí en una primera aproximación la reducción del espacio de posibilidades electivas que contingentemente se topan unas con otras a unas proporciones que permiten la concatenación radial de temas y acciones en los espacios sociales y tiempos históricos” (Habermas, 1990d: 72-73).

²⁶ Aquí, la paráfrasis que hacemos de nuestro autor (Habermas), hace referencia al Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* (1988), quien sustituye su visión nominalista del significado, por su concepto de “juegos de lenguaje” (*vid.* Wittgenstein, 2002, *Primera parte*).

²⁷ Actante: Aquel que hace o sufre el acto de lenguaje (*vid.* Greimas, Courtés, 2000).

²⁸ La semántica intencional no se ocupa de la construcción cooperativa de un estado de cosas determinado (tanto por el H. como por el O.), sino que sólo le interesa el carácter instrumental del lenguaje que H. esgrime para obrar causalmente en el O. de acuerdo a su concepción *previa* del estado de cosas existente y/o del que haya de traerse a existencia con la necesaria ayuda de *alter* (O.), esto sin que medie oferta ilocucionaria alguna. El H. sólo hace participe al interlocutario de su sola intensión, afirmando así su capacidad para representarse objetos y su soberanía para actuar teleológicamente en los procesos intramundanos. Se da una fusión entre la función expresiva del lenguaje (que el O. infiera la intención de H.), y la apelativa (que O. se vea motivado por la intención de H.). El significado de una expresión ha de explicarse por la intención de *ego* sobre *alter* para traer un estado de cosas u objetos construido previamente de manera monológica. En pocas palabras, *el lenguaje tiene en realidad un papel secundario*.

²⁹ La semántica formal representa un avance respecto a la positivista teoría referencial del significado. Ahora serían los hechos los que hacen verdad a las oraciones asertóricas, si y sólo si el estado de cosas existe o viene al caso. Es con Frege que empieza la interna conexión entre significado y validez. Sólo sobre la base del enjuiciamiento de la expresión por parte del O. puede darse el entendimiento entre H. y O. (*vid.* Habermas, 1990e: 112-113).

³⁰ “Si así no fuera, habríamos de aderezarnos un concepto de lenguaje en que no se atribuyese significado esencial alguno al hecho de que en una lengua lo dicho trasciende siempre los límites del lenguaje y remite a algo en el mundo” (Habermas, 1990e: 123).

³¹ Lo “vivenciado”, o la corporeidad vivida en cada caso de la fenomenología, pasa a ser sustituida por la situación —actual y pasada— de habla, cuyo fondo y suelo irrenunciable es el Mundo de la Vida. Para un desarrollo crítico de las concepciones “egológicas” (Husserl) y “culturalistas” (Berger y Luckman) de este concepto, remito al lector a: Habermas, 2001b: 181-200.

³² Aquí debemos tomar en cuenta que los “tipos puros de acción”: acción teleológica, acción regulada por normas y la acción dramaturgica, sólo representan casos límite, pues el agente, en sus actos (acciones) de habla, hace una referencia simultánea al mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo, respectivamente (*vid.* Habermas, 2001b: 170-171). Consúltense adicionalmente: Habermas, 2001: 122 y ss.

³³ Para entender lo que significa este concepto en términos dialógicos, véase el siguiente apartado (4).

³⁴ Cabe aclarar el sentido en que interpretamos este concepto: símbolo (simbólico), sería toda aquella representación lingüística (hablada o escrita) o material con dos caras o facetas: una manifiesta o material, y otra implícita que es el contenido. En términos generales es una representación culturalmente aceptada de un objeto.

³⁵ No es mi intención entrar aquí en la propuesta de Habermas respecto de la integración de algunos de los conceptos básicos de la teoría de sistemas al mundo de la vida (esto, valiéndose del par conceptual “integración social versus integración sistémica”). Véase: Habermas, 2001b: 210-280. Mi pretensión es más bien la de oponer su concepto de acción comunicativa en términos de una teoría pragmático-formal del significado y de un mundo de la vida lingüísticamente alumbrado, al llamado “paradigma de teoría de la acción”, el *rational choice* (dominante en ciencia política).

³⁶ Ahora sí, en el sentido amplio y comprensivo que explicamos al comienzo de este ensayo.

³⁷ Sujeto que al guiarse por máximas morales universales, surgidas monológicamente, sigue dejando oscuro lo individual.

³⁸ El énfasis es mío.

³⁹ Cabe mencionar que Habermas le hace dos breves, pero importantes críticas a Mead: el incompleto tránsito de la comunicación por gestos fónicos a la comunicación lingüística, y la difusa distinción entre la relación epistémica y práctica con uno mismo (Habermas, 1990f: 217).

⁴⁰ Incluso a nivel jurídico, ejemplo de ello sería la positivación de derechos humanos.

⁴¹ “Mecanismos sistémicos” mejor dicho, en una terminología muchos más acorde con la idea habermasiana de sistema, es decir, de *un solo sistema*, donde el lenguaje sólo se utiliza como transmisor de informaciones, mismo que se desacopla del mundo de la vida, en principio, gracias a la diferenciación estructural de éste

último. “El mercado [y el Estado como entidad burocrática despersonalizada] pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes” (Habermas, 2001b: 215). Sé muy bien que este término se encuentra en prácticamente todas las obras de Habermas, desde los textos de los 70’s recogidos en “Complementos y estudios previos” hasta los más actuales (al menos los traducidos por Manuel Jiménez Redondo). Que el otrora traductor predilecto (al castellano) de Habermas, de principio, y sin ninguna consideración de los términos extranjeros – sobre todo anglosajones - que ha aceptado la teoría lingüística entre hispanoparlantes, intercambiara *performance/performative* por realización/realizativo (amén de dos párrafos de “Pensamiento postmetafísico”, *totalmente* incomprensibles), me hace considerar seriamente que el término “subsistema(s)”, o está ubicado gramaticalmente de forma inadecuada, o es un error fatal de traducción.