

El paradigma comunicativo de Jürgen Habermas para las ciencias sociales

Jurgen Habermas' communicative paradigm for social sciences

JUAN CARLOS ALÚTIZ

Universidad de La Rioja (España)

juan-carlos.alutiz@unirioja.es

RESUMEN

El presente artículo trata de exponer los principales puntos de fundamentación del paradigma comunicativo que J. Habermas propone para las ciencias sociales, pasando revista, en primer lugar, a los obstáculos epistemológicos de la sociología como disciplina científica, y posteriormente, a los problemas del vínculo social ilocucionario como hecho constitutivo de la realidad social, así como a las dificultades del mismo para reivindicarse como un nuevo paradigma del conocimiento sociológico.

Palabras clave: Habermas, vínculo ilocucionario, paradigma comunicativo, epistemología social.

ABSTRACT

The foundation reasonings supporting the communicative paradigm for the social sciences developed by J. Habermas are discussed in the present article. Firstly, the epistemological obstacles for sociology as a scientific discipline are reviewed; secondly, the problems of the illocutionary social covenant as the constituent fact of social reality, as well as its difficulties to be claimed as new paradigm of the sociological knowledge are outlined.

Keywords: Habermas, illocutionary social covenant, communicative paradigm, sociological epistemology.

INTRODUCCIÓN: LAS DIFICULTADES EPISTEMOLÓGICAS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Pese a la carrera de legitimación mantenida por la sociología desde sus orígenes para investirse de un estatuto científico a la par de las ciencias naturales, muy tempranamente se puso de manifiesto que los presupuestos positivo-cartesianos que guían el método científico resultan deficientes para la elaboración de un marco epistémico-metodológico como paradigma disciplinario de las ciencias sociales¹. Este hecho se patentiza en las particularidades propias de la relación sujeto-objeto de conocimiento de la sociología, pues, a diferencia de la legalidad natural, tanto desde la perspectiva de la teoría de acción como de la teoría del conocimiento (Luhmann, 1984: 45), ni el «objeto» se puede reducir a una externalidad ontológica con existencia independiente a la observación, ni el «sujeto» a una unidad trascendental de conocimiento incondicionada y universal en virtud de su razón pura (Apel, 1972: 211 ss.). Este fracaso de la sociología para hacerse depositaria de una acreditación como «ciencia natural de la sociedad» se refleja, a su vez, en su inaptitud para establecer un conjunto de «leyes sociales» con capacidad de predicción sobre la «marcha de la sociedad» (Giddens, 1967: 16), creando la sensación de una «sociedad en marcha», desbocada y refractaria a la conciencia subjetiva, que necesita ser despertada de su latencia, y donde la sociología tendría precisamente por misión prioritaria la tarea de iluminar con la luz de la comprensión las sombras del ente social-indeterminado (Lamo, 1990: 38, 126 ss.; Luhmann, 1984: 101, 305), pero sin apenas esperanzas de ponerle las riendas al *juggernaut* (Giddens, 1990: 142 ss.).

Decir que la sociología está en crisis en modo alguno se puede considerar una novedad², pues de hecho la misma sociología nace como resultado de una de las mayores crisis históricas, como es la revolución industrial, y su fundador Comte la concebía como la disciplina científica encargada de proveer los nuevos fundamentos de la integración social perfecta tras la crisis de la sociedad tradicional y el colapso de la integración religiosa convencional. Es en este sentido en el que se puede calificar a la sociología como la «ciencia de la crisis» (Bottomore, 1976: 6; Habermas, 1981: 19); pero sin detenernos tampoco con exclusividad en el aspecto de un objeto de estudio —la sociedad— en morfogénesis incesante (Navarro, 1996), que obliga al científico social a adaptarse a los «signos de los tiempos», sino centrándonos también en las propias dificultades de la disciplina para establecer un consenso en torno a una epistemología que compenetre a los clásicos y unifique criterios en la definición de su objeto de investigación (Boudon, 1971: 9-21).

Una de las mayores paradojas que reúne en su seno la sociología tiene su origen, precisamente, en el carácter reflexivo de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, pues

¹ Alexander interpreta la «centralidad de los clásicos» en la sociología como un síntoma del bajo consenso disciplinar en su fundamentación epistemológica, desviando los esfuerzos de acumulación de conocimiento empírico, como pueda resultar en las ciencias naturales «maduras», hacia preocupaciones teóricas no empíricas (Alexander, 1987-b: 29). El retorno a la praxis empírica pasaría, según Merton, por una resignación teórica hacia «teorías de rango medio», que en la reducción operativa de sus aspiraciones explicativas y predictivas a un campo concreto de aplicación podrían operar «como si» fuesen una ciencia natural, es decir, con un objeto externo definido y limitado (Merton, 1949: 56-87).

² Ya en el 8º Congreso Mundial de Sociología (Toronto, 1974), haciéndose eco de un malestar patente en la comunidad sociológica (Gouldner, 1970; Boudon, 1971), una de las mesas de trabajo se dedicó a la crisis de la sociología como ciencia disciplinar, encontrándose entre sus participantes figuras tan relevantes como Bottomore, Ferrarotti, Amando de Miguel, Kon, Kuvacic, Saran, Nowak, Birnbaum, etc. (Bottomore, 1974).

el sociólogo, como observador de la sociedad, es parte de la sociedad que se observa a sí misma (Nafarrate, 1998: 23); y la sociedad, en cuando encadenamiento agregativo de acciones de sujetos sociales, está condicionada en su resolución por las expectativas que dichos sujetos depositan en sus acciones en virtud del conocimiento seleccionado en la observación³. De esta relación se trasluce que un incremento de conocimiento, como ganancia de observación «objetiva» por parte de la sociología, puede ser asimilado e incorporado por los «objetos-sujetos» en sus acciones particulares, transformando el curso original de las mismas, y con ello la previsión sociológica inicial. En palabras de Emilio Lamo:

«La hipótesis general es que puede que muchas de las más relevantes predicciones en ciencia social hayan fallado precisamente por su éxito práctico: han llegado a conocimiento de los actores cuya conducta se predecía; han sido aceptadas y creídas por ellos; finalmente han orientado y alterado su acción.

Tal es, con toda probabilidad, el caso de la obra de Carlos Marx, concebida por su autor como una historia natural del capitalismo, similar a la investigación de Darwin. Ahora bien, lo que sin duda Marx no pudo prever (más tarde veremos la causa), y lo que sin duda diferencia cualitativamente su obra de la de Darwin, es que la naturaleza no leyó a Darwin pero la sociedad sí leyó a Marx» (Lamo, 1990: 138).

A las propias dificultades de la relación sujeto-objeto para configurar un paradigma sociológico estable en el tiempo⁴, habría que añadir, asimismo, las divergentes formas de entender la propia sociedad como objeto de estudio disciplinar, pues ésta se puede aprehender bien como producto de las acciones intencionales de un conjunto de agentes individuales, bien como agregación de acciones con leyes y estructuras propias, o bien como resultado de las consecuencias no pretendidas de las acciones humanas (Lamo, 1990: 53-54). En definitiva, lo que ponemos en juego es el viejo debate entre los niveles micro y macro del análisis sociológico (Alexander, Giesen, Münch, Smelser, 1987), es decir, una orientación metodológica hacia la teoría de la acción o hacia la teoría estructural del orden⁵. Alexander y Giesen sitúan las diferentes producciones teóricas dentro de la sociología en cinco enfoques posibles de combinación micro-macro, en los que podremos ubicar a los clásicos en cuanto a sus aportaciones en la solución del problema de la acción y la estructura.

«Debido a tal complejidad presuposicional, cuando menos se han considerado cinco enfoques principales de la relación micro-macro. La teoría sociológica ha mantenido que 1) los individuos racionales, propositivos, crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad; 2) los

³ Los «sujetos», en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, no se corresponderían tanto con los sistemas psíquicos (conciencia), como con los sistemas sociales en sus operaciones autorreferenciales respecto a un entorno (Luhmann, 1984: 94-95; 1996: 14).

⁴ Quizá sea problemático, tal y como el propio Khun reconocía (1962: 13), hablar de paradigmas en las ciencias sociales (Merton, 1968: 86-91; Lammers, 1974; Tezanos, 1996: 502-513); sin embargo, tampoco encontramos razones para rechazar la propuesta de Boudon (1987: 62-66) en torno a paradigmas conflictivamente coexistentes en su pretensión de definir un marco epistémico-metodológico para la disciplina sociológica desde posiciones estratégicas de análisis diferenciadas.

⁵ La proposición del par comparativo acción-orden habría que atribuírsela más a Alexander que a Giesen, pues el primero ya la había utilizado con anterioridad en el análisis de otros autores (Alexander, 1987; Joas, 1992: 238 ss.).

individuos interpretativos crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad; 3) los individuos socializados re-crean la sociedad como una fuerza colectiva mediante actos contingentes de libertad; 4) los individuos socializados reproducen a la sociedad al traducir el ambiente social existente en un microámbito; y 5) los individuos racionales y propositivos ceden ante la sociedad debido a que son forzados a hacerlo por control social externo» (Alexander y Giesen, 1987: 24).

La primera de las tipologías se refiere a las teorías individualistas que enfatizan el carácter racional y objetivo de la acción, enfocando su análisis hacia fenómenos «empíricos» tales como costos, inversiones, cálculos de oportunidades, etc. La segunda, por el contrario, si bien sigue teniendo como punto de partida de su orientación el individualismo metodológico, su atención analítica se desplaza hacia los procesos subjetivos de interpretación que los individuos realizan en el curso de sus acciones. El apartado tercero tendría ya como presupuesto una teoría subjetiva-colectivista de la socialización como predisposición cultural-valorativa de los actores, si bien concedería a los mismos la «agencia» de sus acciones, y, en consecuencia, la necesidad de re-crear la sociedad en su interacción. El cuarto tipo, a diferencia del anterior, parte de la hipótesis de una sociedad que se reproduce en el interior de los individuos durante el proceso de socialización, donde los individuos al interactuar reproducirán sin conflictos y mecánicamente las estructuras sociales de las que son portadores (siempre y cuando hayan completado con éxito su socialización). Por último, el quinto punto adoptará un enfoque plenamente objetivo en cuanto a las estructuras de reproducción social, negando la posibilidad misma de un voluntarismo subjetivo en la acción como aportación significativa para la consolidación del orden social.

El objeto que nos proponemos con este artículo no es otro que el de desgranar las claves del paradigma propuesto por J. Habermas. Como tendremos ocasión de detallar, las ventajas de dicho paradigma se visibilizan en su capacidad para superar, por un lado, los problemas que la reflexividad le plantea a la escisión cartesiana entre sujeto-objeto en la teoría del conocimiento, y, por el otro lado, con la determinación de la comunicación como objeto disciplinar de la sociología, la superación del viejo problema del vínculo entre individuo y sociedad, elaborado discursivamente como teorías de la acción social y teorías del orden estructural⁶.

EL PARADIGMA COMUNICATIVO DE JÜRGEN HABERMAS

Una de las mayores dificultades a la hora de abordar la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas no es otra que las contradicciones internas presentes en su intento por sintetizar en una gran metateoría una vasta, y aparentemente contradictoria, pléora de autores de procedencia dispar (Giddens, 1987: 226). Su pretensión conciliadora de

⁶ Estos dos problemas epistemológicos se encuentran incluidos en el paso de una filosofía de la conciencia a una filosofía de lenguaje, en lo que se ha venido a denominar como el «giro lingüístico». Si bien la simiente de dicho cambio se podría encontrar en las obras de Heidegger y Wittgenstein, le corresponden a Apel atribuirse el mérito de una primera formulación explícita de dicha teoría del lenguaje como paradigma metateórico, y a Habermas su aplicación como paradigma sociológico, distanciándose sustancialmente de la aplicación de dicho enfoque desarrollado también por Rorty, más fiel a la tradición del pragmatismo americano.

enfoques discursivamente opuestos en el Grial comunicativo, le lleva a una continua auto-corrección de sus propios criterios de clasificación a lo largo del texto, ampliando o retrayendo sus tipologías de la racionalidad, actos de habla, acciones sociales, etc., según más convenga a su contexto de argumentación. Por ello, la deconstrucción que aquí vamos a realizar de manera esquemática no deja de ser una interpretación, dentro de las posibles, del camino emprendido por Habermas para reconceptualizar las teorías de la acción social en torno al proceso comunicativo que le es constitutivo. Con tal finalidad, vamos a dividir la exposición en los siguientes subapartados:

1. Redefinición filosófica de los postulados epistémico-metodológicos de las ciencias sociales para una teoría de la acción comunicativa.
2. Fundamentos y problemas del vínculo social ilocucionario (teoría comunicativa) para con una formulación paradigmática de la sociología.
3. Conclusiones.

Redefinición filosófica de los postulados epistémico-metodológicos de las ciencias sociales

La preocupación de Habermas por la teoría del conocimiento se puede considerar de muy temprana factura temporal, y, en consecuencia, vinculada a su primera formación en la filosofía tradicional. Sus primeros trabajos en torno a la misma son una prolongación de la ambición intelectual de Adorno sobre la reformulación de la dialéctica hegeliana y marxista, tomando como objetivo último la crítica epistemológica del positivismo como única forma de acceso al conocimiento⁷. Las dos obras en las que se puede observar este recorrido son, fundamentalmente, *Conocimiento e Interés* (Habermas, 1968) y *La lógica de las ciencias sociales* (Habermas, 1982)⁸.

La crítica que Habermas desarrollará frente al positivismo se deriva de la pretensión de este último por disolver la teoría del conocimiento en una teoría de la ciencia (Mccarthy, T., 1982: 75 ss.; Habermas, 1968: 76 ss.). El sujeto transcendental cognoscente de la teoría kantiana es sustituido por una rígida metodología «científica» que establece una relación unívoca entre «conocimiento» y «realidad». La metodología científica, lejos de garantizar un acceso seguro al conocimiento de la realidad, oculta el problema fenomenológico de la constitución del mundo, donde la pregunta por el «sentido» del conocimiento, respecto del lugar que ocupa la conciencia en la «imagen del mundo» que ella misma ha construido, se convierte en irracional e irrelevante para el rendimiento del método científico. La razón, como esencia humana que se abre al mundo —conciencia—, será hija de su propio «método», y el sujeto cognoscente de la teoría del conocimiento se verá reemplazado por el progreso científico como sujeto racional de una filosofía «cientifista» de la historia (Habermas, 1968: 78).

⁷ Ver los artículos de Habermas: 1963, 1964a, 1964b. Para una crítica filosófica, se pueden consultar también algunos de los artículos recopilados en Habermas, J. (1971a).

⁸ La edición castellana de esta obra en Tecnos toma la versión de su segunda edición alemana de 1982. La versión original alemana se publicó en 1970, donde el grueso de los artículos que dan título al libro datan de 1967, es decir, anteriores a la fecha de publicación de *Conocimiento e Interés* en 1968.

En *Conocimiento e Interés*, Habermas introduce el concepto de «intereses del conocimiento», para establecer una mediación entre la historia natural de la adaptación de la especie a su medio ambiente y el desarrollo de sus capacidades de aprendizaje (racionalidad). Estos intereses básicos van a ser recogidos como intereses cognoscitivos por las ciencias empírico-naturales y las ciencias hermenéuticas; sin embargo, estas últimas no incluyen entre sus presupuestos el interés emancipatorio, que sólo una reflexión crítica sobre la relación entre conciencia humana y conocimiento práctico —el fundamento «normativo» de la realidad— puede asumir como interés cognoscitivo propio. Con este último interés cognoscitivo, Habermas pretende hacerle un sitio a la teoría crítica dentro de la propia teoría del conocimiento. Los artículos recogidos en *La lógica de las ciencias sociales* nos dejan constancia de las reflexiones de Habermas sobre las limitaciones de las ciencias hermenéuticas, material preparatorio para *Conocimiento e Interés*; pero, al mismo tiempo, ya se empieza a evidenciar cómo los esfuerzos de fundamentación de las ciencias sociales por Habermas van más allá de la justificación de un interés cognoscitivo emancipatorio.

A partir de 1971, año en el que Habermas toma la excedencia en Frankfurt para dirigir el Instituto Max Plank, se puede constatar un progresivo distanciamiento respecto del programa diseñado por la teoría crítica, que él mismo había contribuido a consolidar. Tras las primeras críticas a *Conocimiento e Interés*, Habermas comenzará a revisar en profundidad su propio marco metateórico utilizado hasta el momento⁹. En la introducción a la nueva edición de *Teoría y Praxis* de 1971, en la respuesta a sus críticos se empezará ya a permear los nuevos parámetros existentes entre «acción» y «lenguaje» para la constitución de un nuevo marco de análisis en la teoría del conocimiento. El problema principal que se le planteaba a Habermas en *Conocimiento e Interés* era el de, una vez negado el sujeto transcendental de conocimiento de las ciencias naturales para desvelar su interés práctico, seguir sosteniendo la constitución de los tres tipos de intereses cognoscitivos en el mismo plano incondicional de una razón dada metafísicamente. Por el contrario, con la imbricación inseparable entre acción y lenguaje, todo conocimiento estará impregnado de la experiencia realizativa que lo constituye, por lo que la objetividad de la validez de los enunciados ya sólo podrá referirse al consenso intersubjetivo desplegado en torno a «pretensiones de validez»¹⁰. En el epílogo de 1973 a la reedición de *Conocimiento e Interés*, Habermas va a hacer explícita su renuncia al marco de la filosofía de la conciencia en favor de un marco cercano a la hermenéutica trascendental de Apel, que, bajo inspiración de Austin, Searle y Strawson, tomará la forma de una *Pragmática Formal*¹¹.

La nueva ambición de Habermas en torno a su proyecto por consolidar una *teoría de la acción comunicativa*, se hace más evidente en artículos preparatorios de esta magna obra, tales como «Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje» (Habermas, 1970-71), donde ya se pone de manifiesto su ruptura epistemológica

⁹ Posiblemente, Bernstein ha sido uno de los que mejor ha sabido retratar cuáles fueron las mayores críticas epistemológicas que se le hicieron a *Conocimiento e Interés*; ver, Bernstein, R. J., 1985: 30 ss.

¹⁰ Habermas, J., (1971b): «Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis».

¹¹ Ver, Habermas, J., «Epílogo», en segunda edición revisada de *Conocimiento e Interés*, publicada en 1973. Ver, Habermas, 1968: 297-337.

con el anterior intento por fundamentar cognoscitivamente la teoría crítica¹². Tal y como se desprende de este artículo, el paso original de una teoría científica del conocimiento en torno al sujeto trascendental hacia una teoría comunicativa, que tiene por cimientos del conocimiento una comunidad indefinida de comunicación (Peirce), hay que buscarlo *inicialmente* en la fenomenología de Husserl. En sus *Meditaciones Cartesianas*, Husserl (1929-34) distingue dos líneas de desarrollo de los presupuestos fenomenológicos del *ego cogito* cartesiano¹³, como son el reino de la experiencia trascendental del yo que se entrega a la evidencia natural (ciencias positivas), y la crítica de la experiencia trascendental de conocimiento, a través de la cual se podrían establecer las bases de una ciencia «subjetiva» del conocimiento trascendental (1929-34: 75-77). El problema fundamental de una filosofía fenomenológica del conocimiento es la destrucción de un «concepto objetivo del mundo», pues la realidad sólo está dada «para mí» en cuanto sujeto con conciencia (1929-34: 62). La restitución de una experiencia «constatativa» del mundo, tras perder su ontología natural, sólo puede armarse en la experiencia de un «otro yo con conciencia», es decir, en la «intersubjetividad» abstraída de una intercambiabilidad de posiciones perceptivas con otros *alter-egos*¹⁴, con la evidencia de que *alter-ego*, en virtud de su propia conciencia, tiene una existencia independiente a la mía y es capaz de «constatar» el mundo por su propio *cogito* (Husserl, 1929-34: 169-171; 1934-37: 192-196).

Habermas encuentra una seria limitación en este razonamiento husserliano, como no es otra que la percepción del otro siempre será dada como un «para mí», de cuyo solipsismo no debe concluirse una identidad perceptiva; en definitiva: no existe una reciprocidad completa de perspectivas porque no existe un proceso comunicativo en el que *ego* y *alter* definan conjuntamente la situación, sino que uno y otro constatarán su realidad independiente y autónomamente¹⁵. Frente al intercambio de posiciones espaciales en Husserl, Habermas puntualizará que las perspectivas perceptivas «... sólo pueden intercambiarse bajo el supuesto de que se haya establecido ya una reciprocidad completa entre todos los sujetos participantes y se

¹² En *El discurso filosófico de la Modernidad*, Habermas entiende que un paradigma sólo puede ser superado cuando otro paradigma se encuentra en las suficientes condiciones de madurez para desplazarlo desde dentro; es decir, desde la misma fundamentación del conocimiento (Habermas, 1985: 368).

¹³ El *ego cogito* —sujeto trascendental— se presenta como la base apodícticamente cierta de todo conocimiento, y consecuentemente, la piedra angular de toda filosofía radical que parte de sí misma en la construcción de dicho conocimiento. De esta manera, frente a una realidad natural ontológicamente existente *per se*, la realidad se configura para *ego* como un *cogitatum* de su proceso de conciencia (*cogito*), es decir, en una mera pretensión de realidad, una pura apariencia fenomenológica. El mundo objetivo deviene, de esta forma, en universo de fenómenos que solamente existen en cuanto me son dados en la experiencia, en cuanto existen «para mí», perdiendo con ello su entidad objetivo-ontológica (Husserl, 1929-34: 59-65).

¹⁴ Dado por supuesto que todos los sujetos, como co-esencia de un mismo sujeto trascendental, tienen una misma forma de percibir el mundo, es decir, una identidad *noemática* —aunque desde diferentes ubicaciones intencionales *noéticas*—.

¹⁵ En Mead, con la doble destrucción de la objetividad, pues la realidad compartida se destruiría ontológicamente en la misma praxis social en la que se reconstruye continuamente —base argumentativa del postestructuralismo y de la etnometodología—, el problema de la realidad constatativa encuentra su solución en la referencia a un tercero (*neuter*) que hace visible la regla social al enjuiciar la corrección del comportamiento de *ego* y *alter* (Mead, 1927: 181-193). Habermas, en su búsqueda de unos principios «universales» de validez, difiere la objetividad a los argumentos susceptibles de ser aceptados por una «comunidad indefinida de comunicación» (Peirce), es decir, a su comprensión en términos de «racionalidad». El reconocimiento «fáctico», en consecuencia, sería dependiente de su validez discursiva (Habermas, J., 1970-71: 96-99).

haya objetivado en perspectivas de un mundo social común. En lugar de espacio *físico* tenemos aquí espacio *social*» (Habermas, 1970-71: 56)¹⁶.

Habermas va a utilizar como vínculo teórico para realizar este giro de la fenomenología a la intersubjetividad, los presupuestos de la constitución de la sociedad de Simmel y de los juegos del lenguaje de Wittgenstein. Simmel va a tomar el relevo de la pregunta trascendental kantiana de cómo es posible el conocimiento de la naturaleza traspasándola a la constitución de la sociedad (Habermas, 1970-71: 33-38). Si la realidad natural es un producto de la percepción exterior de un sujeto cognoscente trascendental, la unidad social se construye a partir de los elementos conscientes que la constituyen —los actores sociales—, y consecuentemente, no necesita de sujeto trascendental alguno que la mire desde fuera: la realidad social se mira a sí misma «desde dentro». En conclusión, la sociedad se instituye a través de las operaciones sintéticas de muchos sujetos cognoscentes al reconocerse mutuamente entre sí como sujetos con conciencia, y por ello, al igual que las «ciencias del espíritu» del Dilthey, necesitará de un tratamiento metodológico propio como objeto de investigación. Precisamente, Wittgenstein nos va a ofrecer este acercamiento metodológico a la intersubjetividad a partir de una filosofía del lenguaje, cuya ventaja teórica frente a la fenomenología no va a ser otra que depurar del modelo de la *praxis* lingüística las vivencias «intencionales» de los sujetos que integran la realidad social (Habermas, 1970-71: 64-76; Hekman, 1983: 1-15).

En la comparación de las reglas gramaticales con las reglas de juego, se evidencian en las interacciones lingüísticas ciertos patrones que se repiten habitualmente, y que pueden ser aprehendidos bajo diferentes aspectos. En primer lugar, el aprendizaje de las reglas «generativas» de significatividad requiere de una competencia lingüística que únicamente puede ser adquirida en la práctica; es decir, que la capacidad cognitiva para entender una regla exige previamente un aprendizaje operativo de comportamiento —*know-how*— conforme a la regla¹⁷. En segundo lugar, según el modelo del juego, toda regla va a necesitar de un consenso previo entre sus participantes sobre la vigencia y validez de la misma, donde su obligatoriedad estará condicionada al reconocimiento intersubjetivo por parte del grupo

¹⁶ Sin embargo, Habermas no explora la otra implicación presente a este respecto en la fenomenología, como es que el modo noético del ser de *ego* se construye por mediación de los objetos percibidos como «horizontes intencionales de vivencia» (Husserl, 1929-34: 93-95). Cuando *ego* percibe a *alter* como objeto intencional de su conciencia —intencionalidad noética—, *ego* se constituye a sí mismo también como *alter-ego* (Husserl, 1929-34: 153-160); es decir, que, forzando la interpretación en sentido mediano, *ego* asume la posición de *alter* —que en su vertiente social vendría conceptualizada en el sentido de rol social—, a través de la cual puede definir su propia posición perceptiva-social. Como veremos, el ignorar este segundo planteamiento de la fenomenología husserliana de la reciprocidad de perspectivas en favor de la recuperación de un hecho constatativo-objetivo del entendimiento intersubjetivo —tal como representa el lenguaje para los procesos comunicativos—, le supondrá a Habermas graves problemas en su posterior tentativa de reducir los procesos de integración social, como entrelazamiento de acciones sociales, al vínculo ilocucionario del lenguaje desprovisto de toda «intencionalidad» noética, esto es, de su correlato en la construcción de una personalidad psíquica que asuma las reglas de juego del entendimiento social con una intencionalidad subjetiva propia —racionalidad estratégica *versus* comunicativa—. Para una relectura fenomenológica de la «intencionalidad» de los actos de habla, ver: Martínez, V. (1992: 67-97). Para los problemas que la fenomenología le presenta a la acción comunicativa, ver: Jiménez Redondo (1989 y 1996).

¹⁷ Piaget utilizará también un juego, como es el de las canicas, para investigar la formación del juicio moral en el niño, que le va a permitir en su último estadio la codificación cooperativa de reglas, consensuadas con otros niños antes de empezar el juego. Piaget, J. (1932).

de comunicantes¹⁸. Y por último, las reglas lingüísticas del entendimiento son reglas «constitutivas», que producen una nueva forma de comportamiento social, y, en consecuencia, un nuevo tipo de realidad social¹⁹.

La crítica de Habermas a Wittgenstein empieza por dudar del carácter de juego del lenguaje, puesto que si el juego nos retrotrae a situaciones marginales y lúdicas de la vida social, el lenguaje, al estar referido a algo en el mundo, siempre hay que tomárselo «en serio»²⁰. Pero donde Habermas va a encontrar más deficiencias en la teoría de los juegos del lenguaje es en su pretendido carácter intersubjetivo. El análisis de Wittgenstein se va a detener en el reconocimiento de reglas, sin entrar en la relación recíproca que a través de las mismas pone en conexión a los hablantes. La introducción de este requerimiento en la teoría de la intersubjetividad es necesaria para transformar las vivencias intencionales de los sujetos actuantes —el horizonte intencional de la fenomenología— en expectativas mutuas de comportamiento —fundamental para una teoría de la acción. Es precisamente esta concordancia de expectativas la que posibilita que los sujetos se «encuentren» en una acción social, de modo que puedan compartir el significado simbólico de dicha expectativa de acción por su identificación con una regla social. La necesidad de incluirse mutuamente en sus respectivas expectativas de acción es lo que determina a los sujetos a «encontrarse» en un contexto común de reglas y significados. En definitiva, y en concordancia con la teoría de la apropiación de rol de Mead, los sujetos «...sólo se han formado y convertido en sujetos capaces de lenguaje y acción a través de actos de reconocimiento recíproco...» (Habermas, 1970-71: 72). Habermas le reprocha a Wittgenstein el haber pasado por alto la doble estructura de los actos de habla —el nivel locucionario de la inteligibilidad y el nivel ilocucionario de las pretensiones de validez— por un análisis holista del lenguaje como juego, que le hace perder de vista las condiciones pragmáticas por las que las interacciones lingüísticas pueden convertirse en el objeto de la experiencia práctica-social. Por consiguiente, la única forma de aprovechar la teoría de los «juegos del lenguaje» para la construcción de una teoría de la realidad social intersubjetiva, pasaría por resituarla en el marco de una «pragmática universal», donde la reciprocidad de expectativas de la teoría de la acción —reformulación sociológica de la vivencia intencional fenomenológica— pueda llegar a estudiarse desde el vínculo ilocucionario de las pretensiones de validez en los actos de habla.

Con el recurso a una *pragmática universal*, las estructuras generales del mundo de la vida que trataba de clarificar la fenomenología²¹, se transforman en estructuras generales de una

¹⁸ Aquí encontramos el ingrediente esencial de la vinculación entre la intersubjetividad de la realidad social y la validez de las estructuras lingüísticas. La crítica de Habermas a Wittgenstein va a incidir sobre este punto, con la inestimable ayuda de Mead. Ver: Tully (1989: 172-204); Castillo, R. (1997: 70-117); Cooke, M (1994); Taylor, Ch. (1991: 23-35).

¹⁹ Habermas entiende que el concepto de «juegos del lenguaje» de Wittgenstein resulta imprescindible para incardinar las tramas de significación de la realidad social con las «formas de vida» que les son constitutivas (Habermas, 1982: 211 ss.). Además, los juegos del lenguaje son necesarios para un adecuado aprendizaje y socialización de los sujetos sociales en las pautas normativas de los grupos sociales a los que pertenecen (Habermas, 1982: 280 ss.).

²⁰ No obstante, como diría J. Huizinga, «Lo serio trata de excluir el juego, mientras que el juego puede muy bien incluir en sí lo serio»; Huizinga, J. (1938: 62).

²¹ Desde la teoría del conocimiento, la fenomenología ya habría sido explotada como marco para la reconstrucción sociológica de la realidad social por A. Schütz, y sus discípulos Berger y Luckmann. El problema que Habermas entrevé en estos intentos, aun reconociendo la valía de sus formulaciones teóricas, es la relación paradójica entre una

forma «comunicativa» de vida (Habermas, 1970-71: 77 ss.). De este modo, la racionalidad adscrita a una teoría de la acción, puede estudiarse desde la perspectiva de una *competencia comunicativa* de las estructuras generativas del entendimiento lingüístico, devolviéndole a la misma, frente a determinaciones socio-históricas contingentes, su carácter universal anticipado en la filosofía trascendental kantiana. No obstante, los actos de habla contendrán ambas determinaciones: una condición de inteligibilidad asociada a una gramática generativa «universal» (Chomsky), y unas pretensiones de validez de los enunciados afiliados a las condiciones «contingentes» de reconocimiento recíproco de la intersubjetividad, a través de cuyas estructuras de significatividad los enunciados e interpretaciones de la acción pueden encontrar un «sentido común»²². En palabras de Habermas:

«La inteligibilidad es la única pretensión universal (a satisfacer de forma inmanente al lenguaje) que los participantes en la comunicación pueden exigir de una oración. En cambio, la validez del enunciado que se hace depende de si éste refleja o no una experiencia o un hecho; la validez de la intención expresada depende de si coincide con la intención que tiene en mientes el hablante, y la validez del acto de habla ejecutado depende de si ese acto se ajusta a un transfondo normativo reconocido. Mientras que una *oración* gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una *emisión o manifestación* lograda ha de satisfacer tres pretensiones de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas» (Habermas, 1984: 327-328).

Estas tres dimensiones de la pragmática formal vienen a exigir, para su transformación en pretensiones de validez discursivas, de la fundamentación previa de una teoría de la verdad, de una teoría de la acción racional (dependiendo de su horizonte intencional: instrumental, práctica, comunicativa, etc.), y de una teoría de la integración/coordiación de las expectativas sociales. Estas dimensiones nos van a demandar, en la definición de un programa metodológico para las ciencias sociales, tres determinaciones estratégicas para el acercamiento intersubjetivo a la realidad social en el ámbito epistemológico.

«actitud natural» hacia el mundo y el carácter «intersubjetivo» de la realidad social. La fenomenología, que toma por punto de partida de sus reconstrucciones la conciencia de un sujeto cognoscente, aun admitiendo que la realidad social es una realidad construida desde la conciencia de sus actores, no puede sino «reificar» la sociedad —en el momento de conocimiento dado a la conciencia— como una realidad exterior al individuo que se le enfrenta. En consecuencia, la realidad social, al igual que en el análisis de Durkheim, es una realidad *sui generis* que se impone —en la socialización— sobre el individuo. La intersubjetividad, por el contrario, postula una realidad negociada entre sus actores, que exige de éstos una responsabilidad reflexiva hacia las normas sociales —en clave kantiana de una razón práctica que se autodetermina en su autonomía por la asunción de reglas «racionales»—, en cuyo momento crítico se va a destruir el carácter «ontológico» de la realidad social, que había sido presencializado en la fenomenología como una «actitud natural» hacia el mundo. Desde el punto de vista de la intersubjetividad, la realidad —en cuanto percepción «significativa» del mundo físico, social y subjetivo— es un producto o rendimiento comunicativo, que únicamente puede «objetivarse» al conocimiento en la «actitud realizativa» de una pretensión de validez discursiva. Ver, por ejemplo, la distinción realizada por Strawson entre «hechos» y «objetos». Habermas, J. (1984: 117 ss.); Strawson, P. F. (1983); Belardinelli, S. (1994: 115-123); Pereyra, C. (1988: 161-176); Swindal, J. (1999).

²² Sobre la tensión entre «universalidad estructural» e «intersubjetividad significante», ver: Villegas, L. (1995: 31-39).

La primera de estas decisiones metateóricas para la inflexión comunicativa de una *teoría de la verdad* en las ciencias sociales, es la *elección entre «observación» y «sentido»* en la constitución de nuestro objeto de estudio²³. La observación va a hacer referencia al comportamiento (*behavior*) y regularidades comportamentales que pueden ser observadas, mientras el sentido se va a referir a las acciones (*action*) que deben comprenderse en términos de significatividad. Las ciencias sociales tendrán que situarse en su desarrollo, de este modo, dentro de un programa «objetivista», encaminado al estudio de las regularidades comportamentales como datos empíricos susceptibles de tratamiento estadístico, o dentro de un programa —en referencia a Husserl y Dilthey— «subjektivista»²⁴. Tal como lo expresa Habermas:

«Voy a llamar subjektivista a un programa teórico que conciba la sociedad como un plexo estructurado en términos de sentido; y, por cierto, como un plexo de manifestaciones y estructuras simbólicas que es constantemente generado conforme a reglas abstractas subyacentes. La teoría se plantea como tarea de reconstrucción de un proceso generativo del que brota una realidad social estructurada en términos de sentido; en cambio, llamo objetivista a un programa teórico que entienda el proceso vital que es la sociedad, no desde dentro como un proceso de construcción, es decir, de generación de estructuras dotadas de sentido, sino desde fuera como un proceso natural que puede observarse en sus regularidades empíricas y explicarse con la ayuda de hipótesis nomológicas» (Habermas, 1970-71: 25-26)²⁵.

Si nuestra primera elección metodológica se orienta hacia las estructuras de sentido de la acción social, se nos presenta inmediatamente una segunda decisión metateórica, como se deriva de dos concepciones opuestas de la *teoría de la acción intencional*, según se refiera, por un lado, a una acción instrumental con arreglo a fines —vuelta al concepto ontológico-objetivo del mundo de la «actitud natural» fenomenológica—, o, por el otro lado, a una acción comunicativa —mundo construido y negociado en el proceso de interacción simbólicamente mediado (Habermas, 1970-71: 27-29). Uno y otro tipo de versiones cognitivas serán también referidos a dos tipos distintos de racionalidad: una racionalidad cognitivo-instrumental, asociada a una posición «realista», que asume el supuesto ontológico del mundo; y una racionalidad comunicativa, que desde una posición intersubjetiva conforma el mundo desde su reconocimiento por parte de una comunidad de sujetos inscritos en una misma práctica comunicativa, y según unas pretensiones de validez para alcanzar el consenso²⁶. Puesto que

²³ La apuesta de Habermas por las ciencias comprensivas o hermenéuticas frente al positivismo científico se encuentra presente desde sus primeros ensayos sobre teoría del conocimiento. Ver por ejemplo, Habermas, 1982: 176 ss.

²⁴ Sobre la relación entre «subjektividad» y razón comunicativa, ver: Arce, J. L. (1994: 59-84).

²⁵ La diferencia entre «explicación» y «comprensión» se puede retrotraer hasta Weber (Weber, M. (1922: 12). Emilio Lamo también se aúna a este planteamiento: «Pues lo único comprensible (en el sentido técnico de *Verstehen*) son las acciones; las resultantes se explican, pero no se comprenden. Y no es por ello posible deducir de las leyes de la acción las leyes sociales; unas y otras son independientes» (Lamo de Espinosa, E., 1990: 108).

²⁶ En un artículo de Habermas de 1977, «El objetivismo en las ciencias sociales», se vuelve a formular la necesidad de todo enfoque epistemológico para concretar sus propuestas metodológicas, entendiéndolo que su paradigma comunicativo, pese a partir de una preferencia por el sentido, al igual que las ciencias hermenéuticas, supera a éstas al adoptar además una «actitud realizativa» en la acción social; actitud que sería vital para una adecuada «comprensión» de la realidad social (Habermas, 1982: 460 ss.). Para una mayor profundidad de las reflexiones de Habermas respecto de la razón centrada en el sujeto y de la razón comunicativa, se puede consultar también Habermas, 1985: 373 ss.

el interés de Habermas se asienta en los procesos comunicativos capaces de llegar a coordinar las acciones sociales como condición de posibilidad de la sociedad misma, se hace manifiesto que su exploración intelectual se enfocará hacia las condiciones «racionales» bajo las cuales se puede generar dicho consenso intersubjetivo²⁷.

En esto consiste, precisamente, la tercera de las determinaciones metateóricas: la elección, para el estudio de una *teoría de la integración y coordinación de las expectativas sociales de la acción*, entre un planteamiento elementalista afiliado al individualismo metodológico de la «micro-sociología», o un planteamiento holista característico de las teorías estructuralistas-sistémicas de la «macro-sociología» (Habermas, 1970-71: 29 ss.). El modelo de la comunicación lingüística va a formularse, precisamente, como un puente entre ambos enfoques, gracias al cual la relación de intersubjetividad de una teoría «generativa» de la sociedad —las estructuras comunicativo-racionales de una pragmática «universal»— pueden engarzarse con una teoría de la socialización; es decir, fungir en un mismo modelo las reglas abstractas de la pragmática comunicativa para la generación de las relaciones intersubjetivas que configuran la realidad social, con los procesos de socialización-aprendizaje en los que los sujetos-actores se autoconstituyen en el ejercicio y desarrollo de su «competencia comunicativa»²⁸.

El otro problema fundamental al que tiene que hacer frente, desde el punto de vista de la constitución del conocimiento la propuesta metateórica de la acción comunicativa, es la relación existente entre el «mundo de la experiencia práctica» y la «experiencia de conocimiento teórico». La dificultad para determinar esta vinculación es el concepto mismo de experiencia como evidencia, que había sido disociado del concepto intersubjetivo de verdad procedente de Peirce (Habermas, 1984: 121-140). La tentativa de volver a vincular ambas por mediación de unos «intereses cognoscitivos» en *Conocimiento e Interés*, le va a granjear a Habermas duras críticas por caer de nuevo en el riesgo de una autoconstitución transcendental del conocimiento. La reformulación de la acción intencional como acción comunicativa había permitido salvar, aunque transitoriamente, los intereses de conocimiento como referentes pragmáticos de la unidad de acción en el discurso; que eventualmente se transformaban así en pretensiones de validez discursivas de la verdad —interés objetivo-natural—, de la rectitud —interés práctico-hermenéutico—, y de la veracidad —interés crítico-emancipatorio—. Sin embargo, en ningún caso quedó clarificado cómo se podía efectuar el traspaso de un conocimiento fundamentado en la experiencia como evidencia, a un conocimiento discursivo que, prescindiendo de cualquier relación con la experiencia en la determinación de su verdad, sin embargo, quedase referido a la misma. Este hiato Habermas lo va a encontrar en la formulación de los tres mundos de conocimiento de K. R. Popper.

²⁷ Este presupuesto ya se encuentra presente en Habermas, 1982: 203 ss. Para Habermas la racionalidad comunicativa es esencial para poder estudiar la acción social desde el plano de la intersubjetividad.

²⁸ En su artículo: «Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto» (Habermas, 1985: 351-386), Habermas estima que, en virtud de la actitud realizativa de la racionalidad comunicativa, la intersubjetividad que se deriva del entendimiento lingüístico también implica un «vínculo» social interpersonal entre los hablantes, gracias al cual se internalizan estructuras normativas en los individuos. En palabras de Habermas: «En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de los participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. Al ejecutar *ego* un acto de habla y al tomar *alter* postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal» (Habermas, 1985: 354).

En una conferencia impartida en 1967, Popper venía a introducir su concepción de los tres mundos de la siguiente manera²⁹:

«... podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los *contenidos del pensamiento objetivo*, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte» (Popper, K., 1967: 106).

El concepto de mundo en Popper va a estar referido a la forma en que los estados de cosas pueden existir, y en cuanto que existen *per se*, van a incluir en su determinación un estatus ontológico independiente de la conciencia fenomenológica (segundo mundo)³⁰. No obstante, y pese a la crítica al empirismo, Popper va a entender que las interacciones entre el primer mundo y el tercer mundo van a venir mediadas por el segundo, es decir, por la conciencia, que por una parte se hace consciente de los «productos objetivados del pensamiento», y, por la otra parte, tiene la posibilidad de actuar en el primer mundo de los estados físicos (acción instrumental).

Una vez introducido con Popper el concepto de mundo para una teoría del conocimiento, Habermas va a tomar el relevo de Jarvie (1972) en su explotación de las bases epistemológicas para las ciencias sociales (Habermas, 1981: 112-122). Bajo el horizonte metateórico de la teoría de la acción comunicativa, Habermas va a efectuar una redefinición del concepto de «mundo» en tres sentidos fundamentales: a) sustituir el concepto ontológico de mundo por un concepto de mundo planteado en términos de teoría de la constitución de la experiencia³¹; b) definir el concepto del saber cultural como algo diferenciado en distintas pretensiones de validez, que nos permita explicar las acciones sociales no únicamente en términos de verdad propositiva, sino también valorativa, expresiva, etc.; y c) descargar al concepto de mundo de sus connotaciones ontológicas, donde los tres mundos popperianos se destacan conjuntamente como un sistema de referencia en el que se enmarca, en cuanto distintas dimensiones y posibilidades de racionalidad, los procesos de comunicación (Habermas,

²⁹ Para una profundización en la conceptualización de los tres mundos, también se puede consultar: Popper, K., «Los mundos 1, 2 y 3», en Popper, K., y Eccles, J., (1993: 41-57).

³⁰ Popper admite que su tesis sobre un tercer mundo objetivo, en similitud a la teoría de las formas de Platón, peca de un cierto «realismo ingenuo», en el que también se incluyen aporóticamente un mundo físico y un mundo de estados de conciencia. (1967: 107).

³¹ Es aquí donde Habermas introduce la diferenciación de la categoría popperiana del tercer mundo (productos de la mente humana) en dos sentidos: como *acervo cultural* compartido por una comunidad de comunicación constitutiva del mundo de la vida; y como elaboración intelectual que se inscribe en la tradición cultural como «tema» y que exige de una *actitud reflexiva* frente a los patrones de interpretación cultural del mundo de la vida. Sin embargo, desde nuestra propia interpretación, no creemos que se pueda equipar el concepto de tercer mundo de Popper ni con una ni con otra categoría señalada por Habermas, pues la segunda, que se acercaría más al concepto de productos del pensamiento como esfera autónoma de existencia (independientemente de la comunicación, pues existe en cuanto lógica pura que necesita ser descubierta), Habermas la refiere como una consecuencia de la primera en cuanto práctica comunicativa (donde se gestarían los significados y la propia racionalidad en clave intesubjetiva), quebrantando con ello la autonomía del tercer mundo como dimensión de las «ideas puras», y al mismo tiempo la propia pretensión de Habermas de fundar principios de racionalidad universales (ver la crítica de Habermas a Klein y Toulmin sobre los principios de racionalidad para una teoría de la argumentación (Habermas, 1981: 49-63).

1981: 119-122). En resumen, la existencia de tres mundos dados a la conciencia como posibilidades de interacción cognitiva, exigen de un correlato como *pretensiones de validez* para que sean susceptibles de hacerse *comunicables racionalmente*, y, en consecuencia, de socializarse intersubjetivamente. Estos tres mundos, y las relaciones que con ellos puede sostener un «actor social», para Habermas son los siguientes:

«(1) el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); (2) el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); y (3) el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante a las que éste tiene un acceso privilegiado)» (Habermas, 1981: 144).

En consecuencia, *cada acto de habla* contiene en sí mismo una referencia hacia el mundo objetivo —teoría de la verdad como comprensión y definición ontológico-objetivante del mundo—, hacia el mundo social —teoría de la acción y coordinación de expectativas sociales—, y hacia el mundo subjetivo —teoría de la intencionalidad (racional) de la acción—, que *posibilita la construcción de la «realidad» desde el momento «realizativo» del entendimiento intersubjetivo-lingüístico*. Desde la filosofía del lenguaje como marco metateórico, la relación que todo «actor social» puede establecer con cada uno de estos mundos pasa necesariamente por las pretensiones de validez que son constitutivas para cada uno de ellos: Mundo-1: verdad propositiva (el enunciado del hablante es verdadero en el sentido de que se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional); Mundo-2: rectitud normativa (el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente); Mundo-3: veracidad expresiva (la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa).

Habermas además, siguiendo la diferenciación de esferas weberiana, cree advertir una separación y especialización de racionalidades entre los tres mundos propuestos como un proceso de evolución sociocultural desde las imágenes míticas del mundo hasta la comprensión moderna del mismo, proceso que se puede constatar en la evolución «de la creciente separación categorial entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, de la especialización de los problemas cognitivos instrumentales, práctico-morales y expresivos, y, sobre todo, de la diferenciación de los aspectos de validez bajo los que pueden elaborarse esos problemas» (1981: 96).

En conclusión, el camino emprendido por Habermas nos lleva desde la disolución fenomenológica de un concepto ontológico de mundo hasta una definición intersubjetiva del mismo desde la acción socio-comunicativa; es decir, en cuanto experiencia con sentido que puede comunicarse y racionalizarse por mediación del lenguaje, y se «realiza» en una práctica comunitaria que tiene por trasfondo un idéntico mundo de la vida. Los tres tipos de experiencias cognoscitivas, en su transformación para su inclusión en el mundo de la vida, deben hacerse comunicables para adquirir un sentido intersubjetivo, esto es, para que puedan «intercambiarse» y comunicarse como experiencias perceptivas entre *ego* y *alter*, lo que a su vez nos exige «consensuar» una serie de principios racionales de carácter universal, bajo los cuales, como pretensiones de validez, pueda aceptarse dicha comunicación en su dimensión cognitiva correspondiente. No obstante, llegados a este punto,

Habermas necesita todavía encontrar un elemento teórico que le permita fundamentar en la pragmática universal del lenguaje el hiato social primordial, constitutivo y generativo de la sociedad misma. Este elemento no va a ser otro que el «vínculo ilocucionario» de los actos de habla.

Fundamentos y problemas del vínculo social ilocucionario (teoría comunicativa) para con una formulación paradigmática de la sociología

La orientación filosófico-lingüística para traspasar el umbral sociológico de las necesidades de comunicación hacia las necesidades de coordinación de la acción social, y que como puente entre ambas emerge como el «vínculo social» por antonomasia, Habermas la va a encontrar, principalmente, en John L. Austin (1955). Dicho autor, en el análisis de los actos de habla, va a establecer una triple diferenciación:

«Distinguimos así el acto locucionario (y dentro de él los actos fonéticos, “fáticos” y “réticos”) que posee *significado*; el acto ilocucionario, que posee una cierta *fuera* al decir algo; y el acto perlocucionario, que consiste en *lograr* ciertos *efectos* por (el hecho de) decir algo» (1955: 166).

Como suele tener por costumbre, Habermas realiza una personal interpretación de estos tres aspectos del acto de habla indicados por Austin, donde el acto locucionario se condensa en una manifestación propositiva acerca de los estados de cosas, el acto ilocucionario en el contexto o modo en que se emplea la oración, y el acto perlocucionario en los efectos intencionales que el hablante busca provocar en el oyente (1981: 370). Desde esta definición inicial, Habermas busca demostrar cómo el acto comunicativo se agota en el nivel ilocucionario —que el oyente llegue a entender el contenido «manifiesto» de la propuesta comunicativa—, dejando fuera del mismo los efectos perlocucionarios —intencionalidad teleológica del actor que va «más allá» del acto de habla— (1981: 372). La razón que Habermas aduce para desplazar el componente perlocucionario de los actos de habla no es otra que la necesidad de poder explicar las estructuras de la comunicación lingüística sin recurrir a las estructuras de la actividad teleológica, más propia de la racionalidad instrumental, que pervierten la función básica del lenguaje para con el entendimiento en un medio manipulado estratégicamente para la consecución de un fin (1981: 375)³².

Esta separación es relevante porque, a través de ella, los éxitos ilocucionarios, en cuanto rendimientos interpretativos, pueden materializarse en el *mundo de la vida* como un trans-fondo de conocimiento «aprobemático», presente en los procesos de entendimiento que

³² En la interpretación que Luhmann realiza de estos mismos componentes del acto comunicativo de Austin, se viene a destacar el planteamiento reduccionista de la comunicación habermasiana, únicamente referida al entendimiento, que con su correlato de identificar la acción estratégico-reflexiva con la acción teleológica enfocada hacia un mundo objetivo, destruye la posibilidad de que los agentes, motivados por sus intencionalidades noéticas e intereses prácticos, puedan condicionar los procesos de entendimiento a la consecución de sus objetivos teleológicos. Solamente en este contexto se podrían analizar las situaciones de conflicto (de intereses) desde posiciones ideológicas (Marx), o, más recientemente, las luchas «simbólicas» entre «clases» por la definición común de la situación (Bourdieu).

todos los actores comparten³³. La acción comunicativa, en consecuencia, vendrá restringida únicamente a «... aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y *sólo fines ilocucionarios*» (1981: 378).

El *vínculo ilocucionario* se presencializa en la aceptación por parte del oyente de la oferta comunicativa propuesta por el hablante, la cual se materializará en un acuerdo establecido en torno al *contenido de la emisión* (el oyente entiende la emisión, capta el significado de lo dicho), a las *garantías inmanentes al acto de habla* (el oyente toma postura con un sí o con un no ante la pretensión de validez vinculada al acto de habla, aceptando o rechazando con ello la oferta comunicativa que el acto de habla entraña), y a las *obligaciones relevantes para la interacción posterior* (el oyente, al asumir el acuerdo, orientará sus acciones futuras conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas) (1981: 379-80). De todos estos aspectos, el más relevante es el segundo, pues las pretensiones de validez constituyen los principios de racionalidad bajo los cuales se puede aceptar o rechazar el acto de habla, que, tal y como ya se ha señalado, no son otros que la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva (1981: 391 ss.).

Sin embargo, la tercera de las condiciones de posibilidad propuesta por Habermas para la realización del vínculo ilocucionario, y con ella la posibilidad de coordinar acciones desde el entendimiento, es altamente conflictiva, pues parte del presupuesto de una comunicación desprovista de toda intencionalidad subjetiva, es decir, de «interferencias» perlocucionarias en la misma. John Searle, tomando para su análisis el *acto de prometer* como el más representativo de los actos ilocucionarios (Searle, 1965: 62-79)³⁴, estima que éstos se pueden clasificar por su sinceridad —intención de cumplir la acción futura declarada— o por su insinceridad —la no intención de cumplir la promesa—, si bien ambas cuentan como actos ilocucionarios, pues se remiten a una comunicación vinculante que establece obligaciones de acciones futuras. Empero en el segundo caso de las promesas insinceras, el actor busca un efecto perlocucionario que le reporte un beneficio franco frente a la buena disposición de *alter* para asumir las reglas de juego honestamente, que únicamente puede evitar resultar perjudicado definiendo la situación desde una posición estratégica y un cálculo en términos de teoría de juegos (Olson, 1971). En este escenario, se patentiza que el mundo de la vida no se limita a la consolidación de vínculos ilocucionarios a través de ofertas comunicativas, sino que en el mismo marco del que se sirven los actores para comunicarse y entenderse, penetra una negociación reflexiva de intencionalidades subjetivas perlocucionarias³⁵. En definitiva, que los actos perlocucionarios no se sitúan en una órbita fuera de curso de la «vinculación» comunicativa, sino que forman parte del mismo proceso de comunicación.

³³ De esta forma, la intencionalidad teleológica de los actores puede «realizarse» como acción en el tapiz de un escenario compartido (mundo de la vida), que vertebrado lingüísticamente en contextos de acción como «horizontes» de sentido, provisiona a la intención de un marco de acción «externo» (objetivo-social). En definitiva, que los actores, en la gestión de sus intereses, abstraerán de su conciencia los presupuestos comunicativos compartidos a través de los cuales pueden llevar a efecto sus acciones teleológico-estratégicas.

³⁴ Sobre la interpretación «intersubjetivista» que realiza Habermas de Searle, ver: Corredor, C. (1993: 119-130)

³⁵ En sus últimos escritos, Habermas viene a reconocer este problema, asumiendo en el tercer tipo de efectos perlocucionarios que su logro sólo puede materializarse bajo una influencia en la definición «ilocucionaria» de la situación, lo que situaría al lenguaje y al entendimiento en un contexto de acción estratégico. Ver Habermas (2002: 120 ss.).

El problema de las comunicaciones «cargadas» de dobles intencionalidades es la «desconfianza» por la limpieza comunicativa en su nivel ilocucionario, lo que en sí mismo puede ser un serio obstáculo en el establecimiento de relaciones sociales, pues sitúa la acción en un marco de interacción estratégico³⁶. Este tipo de comunicación, en cuanto viene a medir la sinceridad o insinceridad de los vínculos ilocucionarios contraídos, se encuentra en la base del mismo proceso comunicativo. Por ello, *la consolidación de marcos de interacción*, tal y como el mismo Habermas reconoce (1981: 69-70), *no se puede dejar en manos únicamente de las pretensiones de validez* —vínculo ilocucionario del entendimiento lingüístico—, *sino que necesita también de una facticidad normativa e institucional para apuntalar las obligaciones de acción convencionalmente establecidas* —entendimiento intersubjetivo— *con sanciones de distinto tipo*. La legalidad social necesita de estos «límites» normativos e institucionales para definir y mantener su realidad simbólica más allá de las continuas negociaciones de sentido que entablan los actores sociales en sus actos de habla, volviendo, en cierta manera, sobre la necesidad de una reificación de la «actitud natural» hacia la realidad social que preconizara la fenomenología³⁷.

Otro problema añadido para conceptualizar el vínculo ilocucionario como el objeto de estudio de la sociología reside en nuestra inicial determinación metateórica por el sentido de la acción frente a la observación. Esta elección metodológica viene avalada por la cuestión de que el científico social no puede acceder a su objeto de estudio, una realidad simbólicamente ya estructurada, desde la simple observación (Giddens, 1967: 80 ss.); necesita de una «implicación» en las estructuras de sentido que son manejadas por los actores en el contexto de su mundo de la vida, lo que a su vez significa la participación del científico social en las interacciones comunicativas que producen dicho sentido-entendimiento (Habermas, 1981: 155). La relevancia de esta consideración reside en que, desde una paridad de conocimientos entre el científico y el lego respecto a los rendimientos interpretativos del acto comunicativo, va a resultar extremadamente complicado compatibilizar los requerimientos

³⁶ Como el propio Habermas lo reconoce en sus últimos trabajos, dentro de este contexto estratégico: «...los objetivos ilocutivos sólo son relevantes ya como condiciones para los éxitos perlocucionarios», (2002: 122). Por esta razón, el mismo Habermas volverá a insistir en que: «Con ello se evapora incluso la estrecha base que representa la veracidad recíprocamente presupuesta: todos los actos de habla son privados de su fuerza ilocutiva vinculante»; (2002: 123).

³⁷ Desde la teoría de sistemas se viene a conceptualizar la cuestión de la «confianza» en la comunicación como el principal problema para la gestación de las sociedades, siendo los procesos de institucionalización precisamente los mecanismos para consolidar dicha confianza en el vínculo ilocucionario contraído. Tal sería el caso de la necesidad de «socialización» de la conciencia o representaciones colectivas en Durkheim, la estructuración de la acción social frente al problema comunicativo de la «doble contingencia» en Parsons, o los sistemas sociales como sujetos de conocimiento independientes y autónomos en Luhmann. Curiosamente, los tres vienen a coincidir también en que las representaciones religiosas, como garantía última de la «confianza» comunicativa en un plano trascendente, constituyen una solución histórica universal al problema originario de la institucionalización social de la validez del vínculo ilocucionario. En las nuevas tesis posmodernas de la sociedad líquida, defendidas por reputados autores como Bauman, Baudrillard, o Castells, se pone de manifiesto este problema de una manera todavía más extrema, pues los actores, ante la falta de referentes seguros de integración simbólica en el mundo de la vida, tienen que renegociar continuamente sus roles e identidades en sus interacciones cotidianas, produciéndoles trastornos de estrés psicológico, crisis de autoconfianza y autoestima, y hasta de seguridad ontológica (Giddens, 1991). En esta tesitura, sólo el esqueleto forjado por los sistemas sociales y sus respectivas instituciones funcionales, pueden mantener las altas exigencias de coordinación en la acción social, dejando por el contrario a los individuos ante un tapiz en blanco para perfilar sus respectivas identidades en marcos de interacción extremadamente dinámicos y cambiantes.

de objetividad de la comprensión científica con la actitud «realizativa» de quien participa en un proceso de entendimiento (1981: 160); dicho de otra manera, dejar de sostener la perspectiva de un observador externo, y, en consecuencia, la «objetividad» del conocimiento — de un sujeto trascendental, aunque sea definido como comunidad indefinida de comunicación— para las ciencias sociales³⁸.

El problema fundamental que esta posición metodológica le plantea a la sociología es la renuncia a su objetividad científica, y con ello el adiós a la «inmunidad» —como conocimiento experto— de una crítica de su conocimiento por parte de aquellos «legos» que participan en los mismos procesos comunicativos que configuran su «realidad» de análisis (1981: 168 ss.)³⁹. Con el retorno a los principios de la hermenéutica y la etnometodología (1981: 169-190), abortamos desde su origen los presupuestos de una racionalidad substantiva-universal, salvo si podemos demostrar que los procedimientos hermenéuticos pueden basarse en «estructuras» de racionalidad comprensivas y generales (1981: 191). En opinión de Habermas:

«Para cumplir tal exigencia de objetividad habría que demostrar que la estructura racional interna de los procesos de entendimiento, que propedéuticamente he caracterizado mediante a) las relaciones de los actores con el mundo y los correspondientes conceptos de mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, b) las pretensiones de validez que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad o autenticidad, c) el concepto de un acuerdo racionalmente motivado, es decir, de un acuerdo basado en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y d) el proceso de entendimiento como negociación cooperativa de definiciones compartidas de la situación, posee en un determinado sentido una *validez universal*. Esto es una exigencia muy fuerte para alguien que, como es mi caso, opera sin ningún respaldo metafísico y que tampoco cree ya en la posibilidad de desarrollar un programa de pragmática trascendental en sentido estricto, es decir, que se presente con pretensiones de fundamentación última» (1981: 191-192).

CONCLUSIONES

En la introducción hicimos balance de cómo la crisis de fundamentación de la sociología como disciplina científica tiene su origen en la falta de consenso epistemológico y en la complejidad intrínseca de la relación reflexiva sujeto-objeto de conocimiento, así como de la posterior orientación teórico-metodológica en torno a las teorías de la acción y las teorías estructurales o sistémicas, que tratan de determinar competitivamente los parámetros de un paradigma de investigación para las ciencias sociales.

³⁸ Habermas desarrolla este problema de compatibilidades entre la actitud objetivante y la actitud realizativa a partir de un estudio previo de Skjervheim sobre la posición del *intérprete* en los procesos de entendimiento (1981: 162 ss.).

³⁹ Éste es un argumento que Habermas ya utilizó en su crítica a la teoría de sistemas de N. Luhmann en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, (1982: 309-419); y en el que vuelve a insistir en el «excurso sobre N. Luhmann» de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985: 434-453). En este contexto, también se puede introducir la aportación de U. Beck (1994) acerca de la «modernidad reflexiva».

El paradigma comunicativo que J. Habermas nos propone busca precisamente, al igual que otros autores de relieve, conciliar ambas perspectivas desde la misma fundamentación del hiato social primordial: el vínculo ilocucionario. Para tal fin, en primer lugar trata de situar los «hechos sociales» dentro de una macroteoría propia, la *teoría de la acción comunicativa*, dotándoles de un sustrato lingüístico constitutivo de su naturaleza social, tanto como objeto de conocimiento como en tanto posibilidad de existencia del propio sujeto cognoscente.

Partiendo de la fenomenología de Husserl para perfilar los contornos de las ciencias subjetivas, percibe casi inmediatamente la necesidad de sustituir el marco de la filosofía de la conciencia por el de la filosofía del lenguaje, gracias a cuyo giro se le puede dotar a la realidad social de sus atributos intersubjetivos, eludiendo así la trampa de una razón trascendental. Con Simmel, esta realidad social se desprende sin remisión de su complejo de ciencia natural, puesto que la observación ya no se realiza desde fuera por un sujeto externo a dicha realidad, sino que es la sociedad la que se observa a sí misma de forma inmanente. Con Wittgenstein se empieza a vislumbrar la importancia del lenguaje y de la acción comunicativa para una genuina definición de la naturaleza intersubjetiva de la realidad social; aunque, en la opinión de Habermas, los «juegos del lenguaje» todavía adolecen de una insuficiente capacidad explicativa de la coordinación de expectativas de acción entre los actores sociales, que sería condición de posibilidad para todo proceso de institucionalización, y por ende, del vínculo social primario. Es en este punto cuando Habermas cree que es necesaria la introducción de una «pragmática formal», desde la cual la reciprocidad de expectativas de acción se determina a través de las pretensiones de validez de los actos de habla, presentes en el vínculo ilocucionario (verdad proposicional, veracidad intencional/expresiva, rectitud normativa).

A nivel teórico-metodológico, el marco de la teoría de la acción comunicativa demanda tres decisiones metodológicas sobre la observación del objeto de conocimiento social, que a su vez guardan cierto parentesco con las tres pretensiones de validez de los actos de habla (y en consecuencia, de los mismos hechos sociales en su naturaleza comunicativa). En primer lugar, respecto de una teoría de la verdad, la elección entre observación empírica (*behavior*) y sentido (*action*), saliendo vencedora, dado el carácter subjetivista de toda teoría de la acción, la predilección por la vertiente comprensiva. Más adelante Habermas complementará su teoría de la verdad con los tres mundos de conocimiento descubiertos por Popper (el objetivo o natural, el social, y el subjetivo), asociando a cada uno de estos mundos una pretensión de validez de los actos de habla. En segundo lugar, desde la intencionalidad de la acción comunicativa, su racionalidad intrínseca ya no es de carácter instrumental, sino más bien de negociación de sentido intersubjetivo para llegar a consensos sobre la validez comunicativa, que más adelante se podrán movilizar como rendimientos comunicativos de carácter obligatorio⁴⁰, y, por consiguiente, como el fundamento para toda institucionalización social. Por último, respecto de una teoría de la integración y coordinación de las expectativas

⁴⁰ Ésta es una de las principales debilidades de la teoría de Habermas: el presuponer que la racionalidad comunicativa insita en una pretensión de validez consensuada discursivamente, entraña por sí misma, por su mera «fuerza racional», una obligación normativa. Con esta presunción, pese a la renuncia formal a una razón trascendental, al final se resiente de la misma debilidad «idealista» de la posición kantiana: la presunción de una buena voluntad hacia el cumplimiento de los acuerdos en virtud de una esencia racional como distintiva de la naturaleza humana.

de acción, el modelo intersubjetivo de Habermas se postula como un puente entre el individualismo metodológico de la micro-sociología, y las teorías estructuralistas de la macrosociología; aunque, como vamos a ver en los problemas del vínculo ilocucionario, al ser en el fondo una teoría de la acción, la inclusión de los aspectos estructurales o teorías sistémicas resulta deficiente (en especial el problema de la institucionalización de la realidad social), forzando una interpretación de la Sociedad en dos niveles, que, en vez de buscar la reconciliación entre ambos, tiende a visualizarlos como antagónicos, inclusive desde la misma racionalidad⁴¹.

Respecto de los problemas que puede tener el vínculo ilocucionario como sillar básico de la construcción de la realidad social, y su definición como objeto preeminente del conocimiento sociológico, nos enfrentamos con tres dificultades primordiales: 1) la presunción de la no existencia de intencionalidades perlocucionarias en los consensos intersubjetivos alcanzados; lo que, en caso contrario, nos llevaría al cuestionamiento y crítica «ideológica» de los mismos, e incluso a repensar si los procedimientos discursivos son realmente fiables y eficaces por sí solos para ese propósito; 2) la debilidad de las pretensiones de validez por sí mismas para garantizar el acatamiento de las normas que emanan de ellas y regulan la convivencia (su sentido de obligación), por lo que se requerirá de una «facticidad» normativa e institucional sobrepuesta a la validez (y por consiguiente de naturaleza distinta a ésta, hasta el punto de que no puede explicarse a través del vínculo ilocucionario), que las imponga por la fuerza, en especial cuando existan reclamaciones sobre los principios de «validez»; 3) la pérdida del estatuto científico de la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales, y por consiguiente de su validez racional «universal», que nos llevaría a devaluar la autoridad y legitimidad de cualquier imposición institucional, e incluso de la misma existencia de las instituciones⁴².

En conclusión, aunque aparentemente la teoría de la acción comunicativa puede resultar epistemológicamente atractiva en la fundamentación de un nuevo tipo de vínculo social ilocucionario, y también incluso pragmáticamente útil para establecer las condiciones para alcanzar consensos fundamentados racionalmente, se muestra todavía insuficiente para explicar los procesos de institucionalización de las sociedades. Fruto de esta inconsistencia es la teoría habermasiana de la sociedad en dos niveles: el Mundo de la Vida y los Sistemas Sociales. En estimación de Habermas, la racionalidad comunicativa sería propia del Mundo de la Vida, donde los actores sociales tendrían una predisposición y buena voluntad para entenderse entre sí, y asumir pactos bajo la única guía de un «interés general» común: crear estructuras compartidas de entendimiento mutuo que permitan soportar el andamiaje hermenéutico de la realidad social. Además, la racionalidad comunicativa sigue conteniendo en su seno la irredenta ambición, procedente de la teoría crítica, de predicar un camino secular para la autorrealización de la conciencia: la ética del discurso; que de este modo viene a sustituir la vieja concepción religiosa de la salvación del alma, por una salvación a través de la

⁴¹ Ésta es una interpretación que tiene su origen en el legado marxista de la Escuela de Frankfurt, que se traduce en una búsqueda de la realización de la conciencia en la racionalidad comunicativa, frente a la «cosificación» en una racionalidad instrumental-técnica más propia de los sistemas sociales.

⁴² Los consensos post-convencionales se distinguen de los convencionales en que separan los ámbitos o mundos social y subjetivo, perdiendo su fuerza de convicción interna, y desarmando por inanición existencial la posibilidad de un sentido subjetivo de obligación normativa; es decir, sin presumir una resonancia subjetiva.

autorrealización de la verdadera esencia racional-comunicativa humana, ya presente en el concepto de autonomía de la razón práctica en Kant (pese al cambio de la razón trascendental kantiana por la razón intersubjetiva de la acción comunicativa, la «actitud realizativa» del discurso se convierte también en una «actitud autorrealizativa» de la razón consigo misma, y el único camino posible para una autoconciencia liberadora de constreñimientos normativos convencionales o «distancia reflexiva»). Frente al excesivo idealismo que se les supone a los actores sociales en el Mundo de la Vida, y en especial su buena voluntad para entenderse, los Sistemas Sociales se caricaturizan como la cristalización de la razón técnica o instrumental aplicada a la dominación social, y, en la misma clave de la teoría crítica, como una fuente de enajenación o extrañamiento de la conciencia consigo misma. Desde la perspectiva política, este modelo habermasiano, denominado como política deliberativa, lleva a desconfiar de los procedimientos tradicionales de representación de la voluntad democrática en torno a partidos políticos y parlamentos constitutivos de Gobiernos, para reclamar el peso de la legitimidad en la Opinión Pública, y las diferentes organizaciones nacidas en el seno de la Sociedad Civil que le prestan voz ante el resto de instituciones sociales; modelo que llevado a su extremo derivaría en el cuestionamiento de los fundamentos de validez normativa de las propias instituciones sociales, y a una ingobernabilidad creciente. En definitiva, y pese a todos los reconocimientos a la figura de Habermas como uno de los principales pensadores del siglo XX, y posiblemente incluso también del siglo XXI, la fundamentación del vínculo social exclusivamente en la racionalidad comunicativa, oscurece bajo una incierta penumbra los procesos de institucionalización social, hasta el punto de que éstos se deforman en una especie de némesis de la razón, que encadenan la conciencia humana a los estrechos límites de una caverna burocrática. Una vez hecha expresa renuncia de un sujeto trascendental, la definición de la «esencia humana» deja de tener sentido, aunque se conceptualice a partir de una racionalidad comunicativa, de manera que cualquier aspiración a una liberación de la conciencia respecto de la realidad social, y de los procesos de institucionalización que le son constitutivos, se aboca irremediabilmente hacia su autonegación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, J. C. (1987-b), «La centralidad de los clásicos», en Giddens & Turner (comp.), *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid, 1990.
- (1987-c), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- ALEXANDER, J. C. & GIESEN, B. (1987), «De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro», en Alexander, Giesen, Münch, Smelser (comp.), *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara, México, 1994.
- ALÚTIZ, J. C. (1999), «Estrategias clásicas de investigación antropológica en el estudio de las religiones primitivas», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 73, pp. 27-39.
- APEL, K. O. (1972), *La transformación de la filosofía II: el apriori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985.

- ARCE, J. L. (1994), «Subjetividad y racionalidad comunicativa en J. Habermas», *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 28, 1994, pp. 59-84.
- AUSTIN, J. L. (1955), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1990 (1ª edición inglesa, 1962).
- BECK, U. (1994), «La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva», en Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 13-73.
- BELARDINELLI, S. (1994), «La teoría consensual de la verdad de J. Habermas», *Anuario Filosófico*, vol. 24, nº 1, 1994, 115-123.
- BERNSTEIN, R. J. (ed.) (1985), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
- BERNSTEIN, J. M., (1995), *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Routledge, Nueva York, 1995,
- BOTTOMORE, T. B. (1974) (comp.), *La miseria de la Sociología*, Tecnos, Madrid, 1982.
- (1976), *La sociología como crítica social*, Península, Barcelona.
- BOUDON, R. (1971), *La crise de la sociologie. Questions d'epistemologie sociologique*, Librairie Droz, Ginebra.
- BOUDON, R. (1987), «La tradición individualista en la sociología», en Alexander, Giesen, Münch, Smelser (comp.), *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara, México, 1994.
- CASTILLO, R. (1997), «Herramientas y expresiones: el naturalismo de Wittgenstein», *Volubilis*, nº 6, 1997, pp. 70-117.
- CHRIS, J. J., (1995) «Habermas, Goffman, and Communicative Action: Implications for Professional Practice», *American Sociological Review*, vol. 60, 1995, pp. 545-564.
- COOKE, M. (1994), *Language and Reason. A study of Habermas's Pragmatics*, MIT, Cambridge (Mass.), 1994.
- CORREDOR, C., «Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla (el estudio de Searle por parte de J. Habermas)», *Daimon*, nº 6, 1993, pp. 119-130.
- CORTINA, A. (1991), «La razón práctica como herencia de la Ilustración», *Enrahonar*, nº 17, 1991, pp. 31-42.
- DALLMAYR, F., «Habermas and Rationality», *Political Theory*, vol. 16, 1988, pp. 553-574.
- DEWS, P. (1981), *Autonomy and Solidarity*, Verso, Nueva York, 1986.
- DURKHEIM, E. (1912), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1992.
- ELIADE, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor, Barcelona, 1985.
- ELIAS, N. (1969), *La sociedad cortesana*, FCE, México, 1982.
- (1977), *El proceso de la civilización*, FCE, Madrid, 1993.
- GARCÍA SELGAS, F. (1994), *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1994.
- GIDDENS, A. (1967), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- (1982), «Habermas's social and political theory», en *Profiles and critiques in social theory*, University of California Press, Berkeley 1983.
- (1987), «Reason without revolution? Habermas's theory of Communicative Action», en *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1987, pp. 225-274.
- (1991), *Modernity and self-identity : self and society in the Late Modern Age*, Polity Press, Oxford.

- GOFFMAN, E. (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981.
- GOULDNER, A. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic books Inc.
- HABERMAS, J. (1963), «Nachtrag zu einer Kontroverse: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en Horkheimer, M. (ed.), *Zeugnisse, Festschrift für Theodor W. Adorno*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1963, pp. 473-501.
- (1964a), «Eine Polemik: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», en *Zeitschrift, Kölner, Sociologie und Sozialpsychologie*, Jg. 16, Heft 4, 1964, 636-659.
- (1964b), «Eine Diskussionsbemerkung: Wertfreiheit und Objektivität», en *Deutschen Soziologentag*, 1964.
- (1968), *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- (1970-71), «Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989 (1ª edición alemana 1984).
- (1971), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984.
- (1971b), *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987.
- (1981), *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1992.
- (1981b), *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1988.
- (1982), *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
- (1984), *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- (1988) *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- (1992), *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- (2002), *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid.
- HEKMAN, S. (1983), «Some Notes on the Universal and Conventional in Social Theory: Wittgenstein and Habermas», *The Social Science Journal*, vol. 20, 1983, pp. 1-15.
- HOMANS, G. C. (1961), «Social behavior as exchange» en *American Sociological Review*, 63; pp. 597-606.
- HORTON, R. (1967), «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental», en Huizinga, J. (1938), «El concepto de juego y sus expresiones en el lenguaje», en *Homo Ludens*, Alianza, Madrid, 1990.
- HUSSERL, E. (1907), *La idea de la fenomenología*, FCE, Madrid, 1989.
- (1929-34), *Meditaciones Cartesianas*, FCE, Madrid, 1985.
- (1934-37), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990.
- IZUZQUIZA, I. (1990), *La Sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- JARVIE, I. C. (1972), *Concepts and Society*, London, 1972.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1989), «Problemas de construcción en teoría de la acción comunicativa», *Daimon*, nº 1, 1989, pp. 133-158.
- (1996), «Introducción», en Habermas, J. y Husserl, E., *Conocimiento e Interés y la Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea*, Universitat de valència, valencia, 1996.

- JOAS, H. (1991), «The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism», en Honneth, A., y Joas, H. (eds.), *Communicative Action. Essays on J. Habermas's the Theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 97-118.
- (1992), *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS, Madrid, 1996.
- JOHNSON, J., «Habermas on Strategic and Communicative Action», *Political Theory*, vol. 19, 1991, pp. 181-201.
- KHUN, T. S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.
- KLEIN, W. (1980), «Argumentation and argument», en *Z.f. Litwiss. u. Ling.*, fasc. 38/39.
- LAMMERS, C. J. (1974), «Mono and poly-paradigmatic developments in natural and social sciences», en Whitley, Richard (ed.), *Social processes of scientific development*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974; pp. 123-147.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1990), *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1990.
- (1996), *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*, Nobel, Oviedo, 1996.
- LEACH, E. (1976), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- LEVI-STRAUSS, C. (1949), *Las estructuras elementales de parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988.
- LLOBERA J. R. (ed.), *Ciencia y Brujería*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- LOWIE, R. (1924), *Religiones Primitivas*, Alianza, Madrid, 1983.
- LUCKMANN, T. (1992), *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996.
- LUKES, S., «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», en Thompson, B. y Held, D. (ed.), *Habermas: Critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 116-133.
- LUHMANN, N. (1984), *Sistemas Sociales*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- (1984-b), *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona, 1990.
- (1987), «La diferenciación evolutiva entre sociedad e interacción», en Alexander, Giesen, Münch, Smelser (comp.), *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara, México, 1994.
- (1996), *La ciencia de la sociedad*, Anthropos, México, 1996.
- MALINOWSKI, B. (1948), *Magia, Ciencia y Religión*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- MARETT, R. R. (1900), *Threshold of Religion*, Methuen & Co. LTD., London, 1979.
- MARTÍNEZ, V. (1992), «J.R. Searle: de los actos de habla a la intencionalidad. Una valoración fenomenológico-lingüística», *Revista de Filosofía*, nº 5, 1992, pp. 67-97.
- (1993) «Habermas: racionalidad crítica y comunicacional», *Philosophica Malacitana*, nº 6, 1993, 121-134.
- MCCARTHY, T., (1982), «Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics», en Thompson, B., y Held, D., *Habermas: critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 57-78.
- MEAD, G. H. (1927), *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982.
- MERTON, R. K. (1968), *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1980.
- NAFARRATE (1998), «Introducción», en Luhmann, N., *Sistemas Sociales*, Anthropos, Barcelona, 1998.

- NAVARRO, P (1996), «Hacia una teoría de la morfogenis social», en Pérez Agote & Sánchez de la Yncera (comp.), *Complejidad y Teoría Social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1996.
- OLSON, M. (1971), *La lógica de la acción colectiva*, Limusa, México, 1992.
- OTTO, R. (1917), *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1991.
- PEREYRA, C. (1988), «Teoría de la verdad-consenso», *Zona Abierta*, nº 48-49, 1988, pp. 161-176.
- PIAGET, J. (1932), *El Criterio Moral en el Niño*, Fontanella, Barcelona, 1971.
- (1970), *L'epistemologie génétique*, París.
- (1980), *Epistemología genética y equilibración*, Fundamentos, Madrid.
- POPPER, K. R. (1943), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1989.
- (1967), «Epistemología sin sujeto cognoscente», ponencia presentada en el *Tercer Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia*, Amsterdam, 1967; recopilado en Popper, K. R., *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 106-146.
- POPPER, K. R. & ECCLES, J. C. (1977), *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1993.
- SCHEFF, T. J., *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, FCE, México, 1986.
- SEARLE, J. (1965), *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1986.
- STRAWSON, P. F. (1983), *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983.
- SWINDAL, J. (1999), *Reflection Revisited. Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth*, Fordham Univ. Press, Nueva York, 1999.
- TAYLOR, CH. (1991), «Language and Society», en Honneth A., y Joas, H., *Communicative Action. Essays on J. Habermas's the Theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 23-35.
- THOMPSON, J. B. (1983), «Rationality and Social Rationalization: an Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», *Sociology*, vol. 17, 278-294.
- TOULMIN, St. (1958), *The uses of Argument*, Cambridge, 1958.
- (1972), *La comprensión humana*, Alianza, Madrid, 1977.
- TOULMIN, St., RIECKE, A., JANIK, A. (1979), *An Introduction to Reasoning*, Nueva York, 1979.
- TULLY, J. (1989), «Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection», *Political Theory*, vol. 17, 1989, pp. 172-204.
- VILLEGAS, L. (1995), «Algunos problemas de las ciencias reconstructivas», *Agora*, nº 14, 1995, pp. 31-39.
- WEBER, M. (1922), *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid, 1993.
- WINCH, P. (1970), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.

Recibido: 15/09/2009

Aceptado: 25/11/2009