

# Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas <sup>1</sup>

## Between Hermeneutics and Systems Theory. An epistemological-political Discussion with J. Habermas's Social Theory

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Universidad de Alcalá (Madrid)

josemanuel.romero@uah.es

RESUMEN. La teoría de la sociedad moderna de J. Habermas ha sido enormemente influyente en los planos teórico y político en los últimos treinta años. Habermas pretendió realizar una fundamentación filosófica de la sociedad democrática moderna. En cambio, su concepción de la sociedad moderna como estructurada en dos niveles, mundo de la vida y sistemas, ha sido cuestionada por su incoherencia con los fundamentos democráticos de su teoría social. El presente artículo realiza una aportación a la crítica de esta dimensión de la teoría de la sociedad de Habermas. Discute las bases epistemológicas de su distinción entre mundo de la vida y sistemas, mostrando sus déficit filosóficos y sus problemáticas implicaciones políticas.

ABSTRACT. J. Habermas's theory of modern society has been extremely influent on the theoretical and political spheres of the last thirty years. Habermas sought to develop a philosophical foundation of modern democratic society. Nonetheless, his conception of modern society as composed by two levels, lifeworld and systems, has been questioned for its incoherence with the democratic foundations of his social theory. The present article intends to criticise this dimension of Habermas's theory of society. It discusses the epistemological bases of his distinction between lifeworld and systems, and shows its philosophical problems as well as political implications.

---

<sup>1</sup> Invitado por Oliver Kozlarek, pude presentar una primera versión de este material como conferencia en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Unidad Cuajimalpa) en México D.F. Agradezco a él y a los asistentes, sobre todo a Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, sus comentarios. Gracias también a Francisco Vázquez García y Edgar Johan Ventura por sus comentarios a versiones previas de este artículo. En el último apartado trato de hacerme cargo de las justificadas críticas que mi amigo José Luis Moreno Pestaña realizó a un texto mío anterior, «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica» (en *Constelaciones*, Universidad de Salamanca, n.º 1, 2009, pp. 72-87), relativas a la falta de definición de la posición desde la que criticaba a estos autores. El presente trabajo se enmarca en las actividades del Proyecto de Investigación «Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural» (FFI2010-15065) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

*Palabras clave:* Habermas, Hermenéutica, Teoría de sistemas, Teoría social, Teoría crítica.

*Key words:* Habermas, Hermeneutics, Systems Theory, Social Theory, Critical Theory.

En su obra más importante, *Teoría de la acción comunicativa*,<sup>2</sup> J. Habermas formuló una teoría de la sociedad moderna que ha marcado época en los debates sobre filosofía social y sobre el estatuto de una teoría crítica de la sociedad durante las últimas tres décadas.<sup>3</sup> Uno de los aspectos de esta teoría que ha promovido más discusión es su propuesta de distinción en la sociedad moderna entre los niveles del mundo de la vida y los sistemas (económico y administrativo-estatal).<sup>4</sup> Tales discusiones han tratado de problematizar sobre todo los déficit democráticos de una teoría de la sociedad que concibe ámbitos sociales tan importantes como el de la economía o el de la administración estatal como sistemas autónomos estructurados en torno a los medios neutros, desde un punto de vista normativo, que serían para Habermas el dinero y el poder. Estos déficit resultan tematizables a la luz precisamente de la pretensión de Habermas de aportar una fundamentación filosófico-normativa de la sociedad democrática a través de su teoría de la racionalidad comunicativa. Compartiendo el sentido de estas problematizaciones,<sup>5</sup> voy a ensayar aquí otro tipo de aproximación crítica a la teoría social de Habermas, que va a pretender problematizar las bases epistemológicas de su planteamiento. Voy a afrontar el modo en que Habermas realiza una fundamentación epistemológica de su distinción ontológico-social entre sistemas y mundo de la vida. Con ello apunto a ese plano de su teoría social en el que las cuestiones epistemológicas muestran un significado y alcance explícitamente políticos.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Edición original: Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981; edición castellana: Madrid, Taurus, 1987.

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, las confrontaciones con *Teoría de la acción comunicativa* contenidas en las siguientes obras colectivas: VV.AA., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1992 y A. Honneth/H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Relevantes discusiones con este punto del pensamiento de Habermas son las siguientes: Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 165-192, A. Honneth, *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009, caps. 7-9; R. Johannes, «Über die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trentt», en G. Bolte (ed.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, Zu Klampen, 1989, pp. 39-66; L. Meyer, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2005, pp. 221-236; J. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, México, FCE, 2003, pp. 239-276; M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons, 2006, pp. 321-341; M. Heler, *Jürgen Habermas y el proyecto moderno*, Buenos Aires, Biblos, 2007 y J. A. Zamora, «J. Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas», 2007 ([www.ifs.esic.es/holocaustos/textos/zamora2.pdf](http://www.ifs.esic.es/holocaustos/textos/zamora2.pdf)).

<sup>5</sup> Cf. J. M. Romero, *Crítica e historicidad*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 125-175.

<sup>6</sup> Francisco Vázquez me ha sugerido que se podría concebir la teoría de la modernidad de Habermas según el modelo de las reconstrucciones racionales articulado por este autor. Las re-

Primeramente expondré cómo la tesis de la diferenciación entre mundo de la vida y sistemas se sostiene en Habermas en una distinción entre dos actitudes epistemológicas y en la idea de que desde cada una de tales actitudes resultaría accesible uno de los ámbitos diferenciados de la realidad social. Por lo tanto, una problematización en profundidad de aquella tesis exige la desfundamentación de esta última distinción (1). A continuación discuto el modo en que Habermas concibe tanto el mundo de la vida y la actitud epistemológica asociada a él (2) como los sistemas y el modo de acceso epistemológico correspondiente (3). Finalmente, propongo, a partir de las propias reflexiones de Habermas, una serie de ideas en torno al tipo de actitud epistemológica que caracterizaría a una teoría crítica de la sociedad (4).

---

construcciones racionales pretenden explicitar ese saber preteórico, ese *know how*, del que hacen gala los sujetos en tanto que hablantes, en tanto que sujetos capaces de juicio moral, en tanto que participantes en una interacción, etc. Su objetivo es reconstruir ese saber preteórico que «expresa una capacidad universal, una competencia (...) cognitiva, lingüística o interactiva de tipo *universal*», pretendiendo con ello efectuar «una reconstrucción de competencias de la especie». (J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 503. Ver también del mismo autor *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996, cap. 2). Casos de ciencias reconstructivas serían la gramática generativa de Chomsky, la teoría del desarrollo cognitivo de Piaget, la teoría del desarrollo moral de Kohlberg y la propia pragmática formal de Habermas. La teoría de la acción comunicativa también tendría según Habermas este estatuto: «La teoría de la acción comunicativa se entiende como reconstrucción hipotética del saber preteórico que los sujetos capaces de lenguaje y de acción inevitablemente aplican cuando, y en la medida en que, participan competentemente en interacciones mediadas lingüísticamente» (*La lógica de las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 494). Ella aportaría la base para la teoría de la modernidad, en tanto que «teoría genética» (ibíd., p. 334) o teoría de la evolución social, entendida como reconstrucción de la emergencia (en palabras de Habermas, del «despliegue, adquisición o implantación», ibíd.) de las estructuras normativas que la teoría de la acción comunicativa explicita en la acción orientada al entendimiento en el seno del horizonte del mundo de vida racionalizado moderno. Esto podría valer para la teoría habermasiana de la diferenciación de las tres esferas culturales de validez (ciencia, ética secularizada, estética y autoexpresión subjetiva) inherente a la modernidad, diferenciación que posibilita poner de manifiesto la estructura de pretensiones de validez propia de la acción comunicativa, que en el mundo premoderno aparecía aún en estado de indiferenciación y confusión. Pero en relación a la diferenciación entre mundo de vida y sistemas, supuestamente definitoria de la modernidad social, la explicitación de la emergencia o diferenciación de los parámetros normativos de la racionalidad moderna se topa con el surgimiento de dimensiones sociales cuya validez no es articulable en términos racional-discursivos (pues están libres de contenido normativo), sino sólo en términos *funcionales*. En la reconstrucción habermasiana del proceso de constitución de la sociedad moderna se han introducido de manera espuria e incompatible con su teoría de la acción comunicativa elementos objetivistas tanto en el plano metodológico-epistemológico como ontológico-social. Vamos a mostrar esto a continuación.

### 1. La base epistemológica de la tesis de la diferenciación de niveles sociales

Lo característico de la distinción de Habermas de dos niveles, sistemas y mundo de la vida, en la sociedad moderna es su afirmación de que cada una de estas dimensiones de la vida social se actualiza para una determinada perspectiva metodológica, definida cada una de ellas por una específica actitud epistemológica. Habermas distingue, por una parte, la actitud del participante en la interacción, capaz de comprender, en tanto que miembro de una comunidad de habla, el sentido de las acciones y las interacciones comunicativas que estructuran tal comunidad. Esta actitud de participante implicado, caracterizada por Habermas como la base de la aproximación hermenéutica a la realidad social, define una perspectiva metodológica para la cual la realidad social aparece como mundo de la vida, es decir, como un complejo de interacciones sostenidas en un entramado de evidencias compartidas y continuamente refundadas a partir de la comunicación intersubjetiva; en otras palabras, como una comunidad que se reproduce socialmente a través de la interacción lingüística orientada al entendimiento, lo que Habermas denomina acción comunicativa. Lo que la actitud del participante es capaz de captar es el mundo de la vida significativo en el que se despliega la existencia de una comunidad.

Ahora bien, Habermas piensa que en las sociedades complejas modernas la vida social no se reduce a una coordinación de la acción a través de la acción comunicativa. Es decir, la vida social no se reduce a un diálogo sobre la base de una tradición compartida, como sostendría Gadamer.<sup>7</sup> Concebir, como hace éste, la vida social sólo a partir del diálogo en el que estamos (y que somos) con los demás en el seno de una tradición compartida que acontece en cada acto de comprensión, sería una forma de idealismo hermenéutico. Pues es incapaz de percibir coacciones reales que se imponen sobre el mundo de la vida y que provienen de fuera del plano del diálogo y de la reproducción simbólica de la vida social a través de la comunicación. Son coacciones que proceden, como ya Habermas sostuvo en 1967 en *La lógica de las ciencias sociales*, de la organización del trabajo sobre la naturaleza externa y de la organización política de la vida social y que llegan a distorsionar la capacidad de los diálogos reales de alcanzar acuerdos válidos.<sup>8</sup> Según expone Habermas en esta obra, Gadamer parece no hacerse cargo de la *facticidad* de la tradición: pues la tradición no sería sin más acontecer del sentido lingüístico, sino transmisión de sentido en unas condiciones fácticas definidas por las relaciones de trabajo y dominación. Por ello, para Habermas, el lenguaje no es sólo un medio de diálogo transparente, sino «*también* un medio que reprodu-

---

<sup>7</sup> Ver H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991.

<sup>8</sup> J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pp. 257-259.

ce el dominio y el poder social (...) el lenguaje es *también* ideológico». <sup>9</sup> En consecuencia, el enfoque hermenéutico sobre la realidad social resulta insuficiente, de hecho «la experiencia hermenéutica que choca con tal dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas, se convierte en crítica ideológica». <sup>10</sup>

Tal como expone Habermas en *La lógica de las ciencias sociales*, el acontecer de la tradición no se produce autónomamente, desligado de toda facticidad. No constituye un plano, análogo al de lo ontológico, diferenciable sin más de lo óntico. Tal acontecer se produce en cambio en el marco de unas condiciones concretas, determinadas por las relaciones de trabajo social y dominación existentes, que contaminan de este modo la aparente autonomía y pureza del acontecer de la tradición. En tal acontecer se introducen las presiones y coacciones provenientes de aquellas condiciones, haciendo del acontecer de la tradición algo en lo que hay en juego algo más que la mera transmisión o acaecer de sentido. Se abre la cuestión de hasta qué punto la tradición hace el juego a las relaciones de opresión social y dominación existentes, hasta qué punto es instrumentalizada por ellas o, aún peor, configurada y constituida por ellas. Todo ello exige una reconsideración del modo de afrontar la tradición, del estatuto de la autoridad y de los prejuicios, pues ya no aparecen como purificados de toda problemática facticidad. Al tomar conciencia de esta problemática, se posibilita analizar en la forma en que acontece la tradición y en el contenido de sus objetos lo fáctico, demasiado fáctico, de las relaciones sociales vigentes, con su dimensión de dominio y coacción: se comprueba la necesidad de una crítica ideológica de la tradición. <sup>11</sup>

La tesis de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* es que, desde la perspectiva del participante en la interacción, tales coacciones externas al plano de la comunicación resultan invisibles. Por eso, necesitamos recurrir a otra perspectiva metodológica, sostenida en una actitud epistemológica distinta: la actitud del observador externo, no implicado en el plexo de interacción al que se aproxima (quizá esta diferenciación de actitudes epistemológicas propuesta por Habermas guarda analogías con la distinción en antropología cultural entre los enfoques *emic* y *etic*). <sup>12</sup> Desde la perspectiva del observador externo, las interacciones sociales aparecen no ya como acciones

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 257-258.

<sup>11</sup> En esta dirección apuntaron las reflexiones de W. Benjamin en los años 30 del siglo xx en torno al carácter clasista y elitista de los mecanismos de transmisión cultural históricamente dominantes. Ver W. Benjamin, «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs» y «Tesis de filosofía de la historia», en *Id.*, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 89-93 y 177-191.

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, M. Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 1990. Ahora bien, en el caso de la antropología la adopción de estos enfoques sobre una cultura particular es realizada por un investigador procedente de *otra* cultura, mientras que en el planteamiento de Habermas cada uno de nosotros podría adoptar frente a la propia realidad social esa actitud objetivante característica de un extraño.

significativas en el seno de una tradición de sentido compartida sino como acciones individuales motivadas monológicamente que generan, a espaldas de las intenciones significativas de los agentes, a partir de las consecuencias no intencionadas de sus acciones, plexos funcionales con su propia dinámica y sus propios imperativos. Son las dimensiones de la reproducción material de la sociedad y de la organización política de la vida social las que dan lugar a esta dinámica de coagulación de plexos funcionales no intencionados. Ello es así porque, en el proceso de complejización de las sociedades europeas al comienzo de la modernidad, las labores de reproducción material de la sociedad sobrepasaron las capacidades de coordinación de la acción que la acción comunicativa posee. Su lugar lo ocupó un modo de coordinación de la acción no intencionado: una coordinación por los efectos acumulados de las acciones instrumentales individuales, cuyo prototipo es la economía de mercado. En efecto, aquí no existe una coordinación comunicativa de las acciones de los agentes, sino que la (supuesta) coordinación se produce a partir de la acumulación de las consecuencias de acciones individuales orientadas cada una de ellas estratégicamente.

Lo que demuestra la modernidad, según Habermas, es que el mercado constituye, desde un punto de vista funcional, la condición de posibilidad de la reproducción material de las sociedades complejas modernas, representando un modo de integración y coordinación de las acciones sociales superior al de las sociedades premodernas. El diagnóstico histórico de Habermas es, en definitiva, que la modernización social ha consistido en la diferenciación respecto al mundo de la vida de dos subsistemas, la economía capitalista y la administración estatal (la cual se habría reestructurado en términos de subsistema en respuesta a la diferenciación sistémica del mercado), en los que habría quedado institucionalizada la acción instrumental. Ahora bien, este diagnóstico no es posible desde una actitud de participante en la interacción que únicamente percibe un mundo de la vida estructurado lingüísticamente, sino sólo cuando se adopta una actitud de observador externo, capaz de aprehender las coagulaciones generadas en el plano de la interacción a espaldas de las interacciones comunicativas y significativas de los agentes. De esta manera, el diagnóstico histórico de Habermas parece adoptar una actitud compleja que pretende hacer gala de las dos actitudes epistemológicas, que pretende jugar, *a la vez*, a los dos modos de acceso a lo social.<sup>13</sup> Pues sólo adoptando ambas

---

<sup>13</sup> En un texto posterior (1986), en el que responde a objeciones formuladas contra el planteamiento que estamos analizando, Habermas defiende «la primacía metódica del análisis del mundo de la vida» (J. Habermas, «Entgegnung», en A. Honneth/H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, ed. cit., pp. 382 y 390), tesis que ciertamente no cabe encontrar en *Teoría de la acción comunicativa*. En mi discusión con Habermas me atengo a su planteamiento expuesto en *Teoría de la acción comunicativa*, considerando que las aclaraciones, matizaciones y autocorrecciones realizadas por él en otros textos en respuesta a sus críticos, como es el caso de «Entgegnung», poseen un carácter más bien contextual, ligado a la coyuntura de la discusión y un estatuto a veces *ad hoc*: tomar tales formulaciones en serio tendría que conducir a

actitudes epistemológicas puede percibirse el proceso por el que a partir de un mundo de la vida (no tematizable por la adopción únicamente de una actitud objetivante, como es el caso de N. Luhmann) se diferencian los subsistemas (no perceptibles por la adopción sólo de una actitud de participante, como es el caso de Gadamer). Como se ve, la posición de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* puede entenderse como una suerte de intento de maridaje entre teoría de sistemas y hermenéutica. Lo que vamos a considerar es si estamos ante una síntesis genuina o una mera pseudosíntesis.

Es por lo tanto a partir de la distinción de dos actitudes epistemológicas que Habermas fundamenta su teoría de la sociedad en dos niveles, sistemas y mundo de la vida. Esta teoría se enfrenta a una cuestión importante. Al considerar la economía capitalista y la administración estatal como subsistemas regulados autónomamente por los medios de comunicación deslingüistizados que son el dinero y poder, es decir, como ámbitos de acción libres de contenido normativo y al concebirlos como esenciales para la reproducción material de las sociedades modernas, acaba blindando ambos subsistemas de toda posible crítica en profundidad. Es cierto que posteriormente a *Teoría de la acción comunicativa* (en concreto, en su obra *Facticidad y validez*, publicada en 1992) Habermas ha replanteado el carácter de subsistema de la administración estatal, al defender que la misma está obligada a recibir legitimidad a partir de los cauces de legitimación democrática que se asientan en la soberanía popular. Pero, respecto al subsistema económico, sigue defendiendo su carácter de subsistema autónomo estructurado según sus propios imperativos funcionales, aunque ahora se sostiene que tiene que quedar asentado a través del derecho en las expectativas normativas del mundo de la vida.<sup>14</sup> Es decir, la legitimidad del subsistema económico es funcional: su justificación proviene de su ser condición de posibilidad de la reproducción material de las sociedades modernas. A pesar de ello, tal subsistema tiene que ser anclado, a través del derecho, en el mundo de la vida, de manera que mediante el derecho quede regulado y delimitado su funcionamiento y su espacio legítimo respecto al mundo de la vida. El derecho tiene la tarea así de poner límites al subsistema económico para, respetando su autonomía, impedir que invada y colonice con sus imperativos al mundo de la vida.

Este diagnóstico de la modernidad, aun en su versión revisada, presenta el problema de que confiere sobre todo a la economía capitalista un estatuto ontológico (como subsistema autorregulado) que, como decíamos, lo blind

---

una serie de modificaciones en el texto mismo de *Teoría de la acción comunicativa*. Como Habermas no ha realizado esto último (que yo sepa, las reediciones de esta obra no incluyen modificaciones significativas) asumo este texto como la plasmación del esfuerzo teórico sistemático más importante de Habermas, como el material que ha ejercido influencia y provocado discrepancias y, por lo tanto, como el objeto legítimo de discusión.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 433-434. Ver también del mismo autor, «Entgegnung», en *op. cit.*, p. 389.

respecto a toda crítica en profundidad. Esta teoría puede confrontarse críticamente con análoga efectividad desde varios frentes: cuestionando históricamente la reconstrucción de Habermas del surgimiento de las sociedades modernas como un proceso de diferenciación natural y necesaria de los subsistemas respecto al mundo de la vida,<sup>15</sup> o bien, como hace H. Joas, desde la perspectiva de la teoría de la acción,<sup>16</sup> o bien, deconstruyendo las bases epistemológicas sobre las que asienta Habermas la distinción ontológico-social entre sistemas y mundo de la vida, a saber su defensa para la teoría crítica de la sociedad de lo que parece ser una síntesis entre dos actitudes epistemológicas diferentes, la del participante y la del observador externo que, en principio, se corregirían y complementarían mutuamente. En mi discusión con Habermas voy a tomar esta última vía, en la que, como sostuve al principio, la discusión se adentra en un ámbito en el que relevantes cuestiones epistemológicas muestran un significado claramente *político*.

## 2. ¿Idealiza Habermas el mundo de la vida?

Para empezar, comparto la interpretación que sostiene que Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* adopta una concepción reduccionista en términos lingüístico-comunicativos del mundo de la vida.<sup>17</sup> El mundo de la vida aparece definido a partir del plano de interacción mediado comunicativamente (lo cual para Habermas implica: estructurado normativamente). Sostiene, como hemos visto, que desde la perspectiva del mundo de la vida sólo se percibe lo tematizable en términos lingüístico-comunicativos: «desde la perspectiva interna del mundo de la vida, la sociedad se presenta como una red de cooperaciones mediada comunicativamente».<sup>18</sup> Con ello quedarían fuera de la percepción, resultarían invisibles, las coacciones que distorsionan la comunicación, de manera que «mientras mantengan una actitud realizativa, los agentes comunicativos no pueden contar con distorsiones sistemáticas de la comunicación, esto es, con resistencias inmanentes a la propia estructura del lenguaje, que restrinjan, sin que ellos lo adviertan, el espacio abierto de la comunicación.»<sup>19</sup> Ello es así porque los hablantes no pueden criticar una situación de habla *desde dentro*, pues están coaccionados transcendentamente a

<sup>15</sup> El libro de K. Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE, 2003, aporta relevantes argumentos para un cuestionamiento de este tipo.

<sup>16</sup> Ver el excelente trabajo de H. Joas, «Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. Über Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, ed. cit., pp. 144-176.

<sup>17</sup> Ver, por ejemplo, A. Honneth, *Crítica del poder*, ed. cit., cap. 9.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. II, p. 211. Habermas se retracta luego de esta tesis. Cf. J. Habermas, «Entgegnung», en *op. cit.*, pp. 384 y ss.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 212.

realizar una serie de idealizaciones para que la comunicación tenga éxito, a pesar de que saben que toda situación real de habla, por definición, no puede coincidir jamás con una situación de habla ideal.<sup>20</sup> Este argumento sirve a Habermas para justificar su tesis de que para diagnosticar distorsiones sistemáticas de la comunicación hemos de adoptar otra actitud que la realizativa, a saber la actitud objetivante del observador externo.

Aquí parece establecerse una continuidad respecto a la discusión con la pretensión de universalidad de la hermenéutica realizada en *La lógica de las ciencias sociales*. Pero si allá parecía que se pretendía superar el idealismo lingüístico de la hermenéutica para reivindicar un análisis crítico de las coacciones sociales provenientes de la organización del trabajo y de las relaciones institucionalizadas de poder y dominación, ahora se acepta la caracterización hermenéutica (es decir, lingüístico-idealista) del mundo de la vida (pero sólo del mundo de la vida y no de la sociedad completa, a lo cual apuntaba la pretensión de universalidad de la hermenéutica) para reivindicar un análisis *descriptivo* (y ya no *crítico*) de coacciones que provienen, no tanto del tipo de organización socio-histórica del trabajo y de las relaciones sociales y políticas, que cabría y habría que transformar, sino de la necesaria institucionalización de la acción instrumental en forma de sistemas, inherente a la modernidad e imprescindible para la reproducción material de la compleja sociedad moderna y que no cabe desdiferenciar sin amenazar la continuidad misma de esta sociedad. En *Teoría de la acción comunicativa*, la diferenciación de la economía capitalista y de la administración estatal como sistemas *no constituye un problema que haya que resolver*. El problema reside en la expansión desmedida de tales sistemas diferenciados más allá de los límites sociales que les corresponden y su acción colonizadora sobre el mundo de la vida, es decir, su sustitución de la acción comunicativa por el dinero y el poder en áreas crecientes de la interacción e integración social.

Habermas rechaza por unilaterales tanto una concepción de la sociedad sólo como integración social en el seno de un mundo de la vida (que implicaría que el análisis científico quedaría «ligado a la perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales» y se obligaría «a vincular hermenéuticamente su propia comprensión a la comprensión de los participantes») como una concepción de lo social sólo como integración sistémica en el seno de una multiplicidad de sistemas (que sólo «vincula el análisis a la perspectiva externa de un observador»).<sup>21</sup> Tal como entiendo la propuesta de Habermas, éste sostiene la necesidad de que ambas perspectivas se complementen, de manera que la sociedad en su conjunto aparezca diferenciada como mundo de la vida y sistemas. Determinados ámbitos de la vida social (la integración so-

<sup>20</sup> J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 382 y ss.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, pp. 213-214.

cial) serían afrontables sólo en la actitud realizativa del participante y otros (la integración sistémica) en actitud objetivante, propia del observador externo. No se trata pues de una síntesis entre ambas perspectivas epistemológicas, pues son incompatibles. Tampoco se sostiene que las mismas acciones sean a la vez y en el mismo sentido afrontables por ambas perspectivas. Lo que se plantea es que la sociedad es, por un lado, mundo de la vida y, por otro, sistemas que se han diferenciado de él históricamente, constituyendo dos dimensiones distintas de la vida social, regulada cada una según parámetros propios y afrontables según perspectivas epistemológicas distintas (estaríamos ante una ontología social claramente dualista).

A partir de lo expuesto se puede concluir que la confrontación de Habermas con la hermenéutica sufre una deriva problemática. Pues en *La lógica de las ciencias sociales* se criticó el planteamiento de Gadamer en tanto que, al concebir la acción y la interacción social ante el transfondo de un diálogo y un consenso en el que ya siempre estaríamos (en tanto que compartimos una misma tradición), reduce en términos idealistas la interacción a interacción lingüística de los miembros de un mismo mundo de la vida. A partir de tal concepción, que permanece en el seno de la experiencia de los sujetos en tanto que miembros de un diálogo y un consenso que define su estar significativo en el mundo, no cabe tematizar, piensa Habermas, aquellas coacciones estructurales que distorsionan los procesos de diálogo reales que hacen del consenso en el que en principio ya estamos un pseudo-consenso. Es decir, para Habermas el enfoque hermenéutico en las ciencias sociales es, por sí sólo, acrítico, pues es incapaz de distinguir, al idealizar la perspectiva de los hablantes como inmersa en un diálogo logrado sustentado en un consenso cimentado por la tradición, entre consensos válidos y pseudo-consensos. Una ciencia social crítica necesita transcender el enfoque meramente hermenéutico y adoptar una perspectiva epistemológica capaz de tematizar y hacerse cargo de las coacciones estructurales, provenientes del mundo del trabajo y de la organización social, que socavan la posibilidad de un diálogo capaz de generar consensos válidos.<sup>22</sup> Tal como es formulado en 1967, el funcionalismo al que se remite Habermas recuerda al menos metodológicamente al análisis de Marx de la estructura social capitalista, sobre todo porque entonces este funcionalismo pretendía ser utilizado de un modo que se historizara su proceder y sus resultados y actuara como complemento y correctivo de los déficit del enfoque hermenéutico.

---

<sup>22</sup> Como hemos visto, en *La lógica de las ciencias sociales* se apunta la posibilidad de que, al derrumbarse la idealización hermenéutica del mundo de la vida, resulte conceptualizable el hecho de que la experiencia hermenéutica, es decir, la experiencia (no formada por la teoría social) de un miembro de un mundo de la vida, es capaz de experimentar el choque distorsionante de las relaciones de dominación y explotación sobre los plexos comunicativos y puede derivar así hacia una forma de crítica ideológica; ver *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pp. 257-258. Luego volveremos a ocuparnos de esta posibilidad.

Pero en *Teoría de la acción comunicativa* tal historización de la actitud metodológica objetivante y de sus resultados ha quedado en suspenso. A consecuencia de ello se explicita por completo la paradoja de la pretensión habermasiana de encontrar el enfoque que conferiría un carácter crítico a la ciencia social, más allá del carácter acrítico del enfoque hermenéutico, en una forma de análisis social que se basa en la actitud del *observador* externo: la paradoja que surge de sostener que la actitud del participante en el mundo de la vida, del miembro de una sociedad comprometido vitalmente con ella, interesado y preocupado por la vida social, desembocaría en una epistemología acrítica mientras que, por el contrario, la actitud del observador externo, no implicado, neutro, objetivante, aportaría la base que conferiría a la ciencia social su alcance crítico. Resulta patente que esto constituye la inversión, término por término, del planteamiento de Horkheimer en «Teoría tradicional y teoría crítica»,<sup>23</sup> al cual Habermas pareció remitirse al menos hasta finales de los años 60.<sup>24</sup>

Desde mi punto de vista, Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* acaba convergiendo con Gadamer en la idealización del mundo de la vida, al concebirlo sólo a partir de las relaciones lingüístico-comunicativas entre los sujetos, lo cual determina la unilateralidad de la experiencia a la que éstos pueden acceder: la experiencia de una realidad compuesta por interacciones lingüísticas intencionadas en un marco de evidencias compartidas, que actúa como consenso definido por la tradición común. Esta idealización se produce en contraste con lo sostenido por él en obras anteriores.<sup>25</sup> En 1968, en *Conocimiento e interés*, afirmó respecto al «modelo del juego lingüístico de la actividad comunicativa, en la que coinciden los motivos de la acción y las intenciones expresadas por el lenguaje» que «modelo semejante podría encontrar aplicación general sólo en las condiciones de una sociedad no represiva».<sup>26</sup> En *Teoría de la acción comunicativa*, en cambio, este modelo explica la dinámica del mundo de la vida moderno como tal, aun en la situación de colonización por los sistemas pues, según Habermas, sin la función de integración social de la acción comunicativa el edificio social se derrumbaría. Es decir, aun en las condiciones de colonización hemos de suponer que la acción comunicativa sigue conservando funciones integradoras básicas, aunque haya dimensiones de la interacción en el plano del mundo de la vida que hayan quedado sometidas a los medios dinero y poder.

De manera que respecto a su planteamiento de 1968, en *Teoría de la acción comunicativa* se ha avanzado hacia una idealización y una idilización del

<sup>23</sup> Cf. M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 23-87.

<sup>24</sup> Ver J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>25</sup> Y en contraste también con lo que sostiene en respuesta a sus críticos. Cf. Habermas, «Entgegnung», en *op. cit.*, p. 383.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 226-227.

mundo de la vida moderno, en el cual no resulta rastreable relación alguna de dominación y explotación. Estas relaciones deberían ser ubicadas en consecuencia *fuera* del mundo de la vida, como causadas por estructuras o dinámicas procedentes de fuera del mundo de la vida, por ejemplo, de la organización socio-política asimétrica de la sociedad y del trabajo (como se podía derivar de *La lógica de las ciencias sociales*). Ahora la interpretación de tal ámbito en términos de teoría de sistemas ni siquiera permite que puedan derivarse la dominación y la explotación de los respectivos sistemas administrativo-estatal y económico. Como ha sostenido Honneth en *Crítica del poder*,<sup>27</sup> a través de la teoría de sistemas Habermas habría efectuado una disolución de tipo nominalista de la dominación y la explotación, en tanto que desde la teoría de sistemas ya no resultan tematizables, visibles. Si inicialmente, el recurso al funcionalismo en *La lógica de las ciencias sociales* fue justificado a partir de la necesidad de hacerse cargo teóricamente de las distorsiones de la convivencia procedentes de las esferas del trabajo y del poder, que la experiencia hermenéutica ligada a la perspectiva del mundo de la vida era presuntamente incapaz de tematizar, ahora en *Teoría de la acción comunicativa* se desemboca en un planteamiento que mediante el recurso a la teoría de sistemas sí detecta tales coacciones (como colonización del mundo de la vida), pero al precio de perder la posibilidad de interpretar esas coacciones en términos de explotación y dominación. En el marco de la teoría de sistemas no hay conceptos para tales realidades. Resultan simplemente invisibles. Lo único que cabría percibir, como sabemos, son los procesos de «colonización» del mundo de la vida por parte de los sistemas, de lo cual no es responsable *nadie*, sólo la dinámica, irónica y trágica, de la modernización social y de la misma Ilustración.<sup>28</sup>

### 3. Pero, ¿es asumible el concepto de observador externo no implicado?

De lo expuesto hasta el momento se deriva la necesidad de cuestionar la concepción de Habermas de las dos perspectivas epistemológicas que articulan su teoría de la sociedad moderna. De este modelo hay que rechazar tajantemente la posibilidad de la perspectiva epistemológica de un observador externo. La remisión de Habermas al «punto de vista de un observador que objetive el mundo de la vida» y permita de este modo «obtener metódicamente el concepto de sistema»,<sup>29</sup> salta por encima de las reflexiones realizadas durante los siglos XIX y XX sobre la inviabilidad de extrapolar la actitud objetivante propia del investigador de las ciencias naturales al ámbito de la socie-

---

<sup>27</sup> A. Honneth, *Crítica del poder*, ed. cit., pp. 409 y ss.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 219.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 332.

dad y de la cultura, por encima de la distinción básica de Horkheimer entre teoría tradicional (realizada en actitud teórica, es decir, observadora, externa a lo considerado y objetivante y que genera como rendimiento suyo una objetividad afrontable técnicamente) y teoría crítica (interesada y preocupada, en sentido moral y político, en el asunto del que se ocupa, que alumbró la realidad social a partir de las posibilidades explicitables en ella de cara a su transformación en una dirección justa), incluso del programa originario de éste, presentado en su conferencia inaugural como nuevo director del Institut für Sozialforschung en 1931, de una «investigación social orientada filosóficamente», de «una compenetración y un desarrollo dialécticos continuos de teoría filosófica y praxis de las ciencias particulares»,<sup>30</sup> así como por encima del propio planteamiento de Habermas en *Conocimiento e interés*. Yo diría incluso, aunque no puedo detenerme en mostrarlo aquí, que resulta injustificable desde los parámetros más fundamentales del propio pensamiento de Habermas (en concreto, desde su concepción de la racionalidad comunicativa, que muestra la actitud del observador externo no implicado como puramente monológica).<sup>31</sup> En el marco de una teoría crítica de la sociedad no hay lugar alguno para una actitud de observador externo que pueda generar como rendimiento social-ontológico la objetividad de los subsistemas. Desde mi punto de vista, tal perspectiva simplemente no existe, se trata de una ficción teórica o, como afirmó Horkheimer, de «una ilusión filosófica».<sup>32</sup>

Con esto no quiero decir que sólo sean tematizables estructuras y objetividades sociales desde la actitud de observador externo y que al deconstruir tal actitud ya no sea posible explicitar ninguna estructura social más. Resulta patente que la actitud del observador externo le permite a Habermas sostener la posibilidad de *describir* estructuras carentes supuestamente de significado normativo, respecto a cuya diferenciación histórica cabe no realizar una valoración político-moral: la diferenciación de los subsistemas en la modernidad puede aparecer de esta manera como algo que tuvo que ser así y no de otro modo, en tanto que fue necesaria para la reproducción social en condiciones de alta complejidad. Ante tal necesidad toda protesta aparece como un mero berrinche político infantil. Pero desde una actitud no-objetivante, es lo que voy a sostener más adelante, sí cabe hacerse cargo del tipo de objetividad que

<sup>30</sup> M. Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en *Id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, 1988, pp. 29 y 35.

<sup>31</sup> Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I.

<sup>32</sup> M. Horkheimer, *Ocaso*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 75. Para Horkheimer, toda presunta actitud objetiva implica ya efectivamente una toma de partido: «El dogmatismo (...) es la afirmación del poder existente; pues el poder emergente necesita en sus luchas de la decisión consciente, al ya existente le basta la limitación a la mera comprensión y contemplación. Que la imparcialidad significa toma de partido y la objetividad indiferenciada significa toma de posición subjetiva, es una afirmación dialéctica», M. Horkheimer, «Zum Problem der Wahrheit», en *Id.*, *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. 3, p. 291.

Habermas otorga a los sistemas, como diferenciación y autonomización de un ámbito social determinado. Ahora bien, desde la actitud no-objetivante tal objetivación aparece como un proceso problemático, patológico, frente al cual cabe mantener razonadamente un posicionamiento crítico. Lo objetivado no aparece aquí como una objetividad social en el sentido de lo que la realidad objetiva y propiamente es (y, por lo tanto, como algo describable en actitud teórica y contemplativa), sino como fruto de un proceso histórico de coagulación de una determinada correlación de fuerzas en el escenario social, que imprime al orden instaurado la consistencia de una segunda naturaleza e indica una deriva histórica en una dirección contraria a la libertad y la autonomía del colectivo social (es decir, lo objetivado aparecería con tal objetividad en el seno de una determinada problemática socio-política, concebible en términos de un conflicto enquistado, en el que las fuerzas dominantes confieren a la realidad social la consistencia, continuidad y firmeza aparentemente incontestable adecuadas a sus intereses).

Volviendo al carácter ficcional de la idea de observador externo, hay que sostener, como ha hecho Joas en su discusión con Habermas, que todo sujeto forma parte de un mundo de la vida, también el teórico de sistemas.<sup>33</sup> Nadie puede saltar por encima de su mundo de la vida y adoptar una actitud meramente observadora, externa, a la cual le resultaría accesible la presunta objetividad social. La actitud de observador externo sólo sería posible abstrayendo por completo la propia situación hermenéutica de partida, lo cual resulta inviable para todo sujeto que está-ya-siempre-en-un-mundo-social. La pretensión del teórico social de adoptar tal actitud sólo puede conducir a la irrupción incontrolada de su situación hermenéutica de partida en su producción teórica. Esto puede rastrearse en el propio planteamiento de Habermas. En un lugar de *Teoría de la acción comunicativa* sostiene que el mundo de la vida puede «delegar sin dolor» las funciones referentes a «la reproducción material (...) en subsistemas de acción rígidos por medios», y ello a diferencia de otros ámbitos, como la reproducción simbólica del mundo de la vida.<sup>34</sup> La diferenciación del subsistema económico significa un proceso en el que el mundo de la vida delega en el subsistema emergente funciones relacionadas con la reproducción material y que suponen ahora una sobrecarga para las capacidades de coordinación de la acción por parte de la acción comunicativa. Es una delegación *sin dolor, sin costes*, de tales funciones fundamentales: supone para el mundo de la vida un alivio frente a la amenaza de disentimiento que la complejidad social moderna incipiente representa. Sin dolor: a pesar de que en otro lugar de esta obra nos dice Habermas que «la monetarización y burocratización de la fuerza de trabajo y de las prestaciones estatales no fue

---

<sup>33</sup> H. Joas, «Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. Über Jürgen Habermas'. *Theorie des kommunikativen Handelns*», en *op. cit.*, pp. 168 y ss.

<sup>34</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 529. Habermas se desdice luego de esta afirmación, ver J. Habermas, «Entgegnung», en *op. cit.*, p. 391.

algo que ocurriera históricamente sin dolor, sino al precio de la destrucción de las formas tradicionales de vida.»<sup>35</sup> ¿En qué quedamos? ¿Sin dolor o con dolor? Claro, la diferencia la pone el mencionado salto de una perspectiva epistemológica a otra al que quiere jugar Habermas.

En esta disparidad de afirmaciones se pone de manifiesto que Habermas, en tanto que adopta la actitud del teórico de sistemas, atribuye al mundo de la vida una insensibilidad respecto a la delegación en los subsistemas de funciones esenciales de la reproducción social sin que en realidad pudiera decir nada sobre ello, al estar ubicado en esa actitud externa y objetivante propia de la teoría de sistemas. Se nos hace trampas: el teórico social que adopta la teoría de sistemas, en actitud aparentemente objetiva y objetivante, externa y no implicada, pone en juego, en su afirmación de que el mundo de la vida se desentiende sin dolor de la actividad económica, el prejuicio liberal de que la economía no es un asunto político en sentido enfático (es decir, un asunto que exige ser sometido a la deliberación y decisión soberana del colectivo social) sino meramente funcional, de ahí las alabanzas que Habermas concede al mercado capitalista por su eficacia en la producción y distribución.<sup>36</sup> El teórico social adicto a la teoría de sistemas resulta ser así demasiado poco externo, demasiado implicado, demasiado comprometido, con una determinada y discutible concepción, claramente partidista, de la sociedad y de la economía.

<sup>35</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 455.

<sup>36</sup> Según Habermas, la modernización ha producido un trasvase de asuntos sociales «desde la soberanía del mundo de la vida» hacia los ámbitos diferenciados orientados por los medios dinero y poder y organizados de modo jurídico-formal: «Esto funcionó en la medida en que se trató de *funciones de la reproducción material, que no tienen por qué organizarse necesariamente de forma comunicativa*». J. Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 158 (cursiva mía). Con pretendida sorna sostuvo Habermas en 1980 que hay que «dar al capitalismo lo que es del capitalismo, esto es, lo que ha producido realmente, gracias a su nivel de diferenciación y su eficacia en la organización y dirección. Démosle un sobresalto a nuestro corazón marxista: el capitalismo ha alcanzado un éxito rotundo, al menos en la esfera de la reproducción material, y sigue haciéndolo». *Ibid.*, p. 163. A la luz del estado de cosas global (y no sólo de la privilegiada situación alemana, en la que tiende a quedar fijada la perspectiva no sólo de Habermas sino también de otros discípulos suyos como es el caso de Honneth) estas palabras aparecen cargadas de una inconsciencia moralmente reprochable respecto del hecho de que la situación actual del llamado tercer mundo es un resultado directo del capitalismo moderno y contemporáneo, al que es inherente el intercambio desigual entre los centros de acumulación capitalista y su «periferia» (ya sea en la forma de colonialismo, imperalismo o globalización neoliberal), y es una situación que hay que contar por lo tanto entre sus «éxitos» más significativos.

4. *¿Cabe reconsiderar el estatuto epistemológico de la actitud implicada en el mundo de la vida? Sobre el estatuto de una teoría crítica*

Pero también hay que demostrar, como apuntábamos antes, que el rechazo de tal actitud objetivante no conduce necesariamente a tener que asumir como válido el idealismo hermenéutico. Para ello habría que trascender los parámetros reduccionistas con los que Habermas piensa el mundo de la vida en *Teoría de la acción comunicativa*. Pues los miembros de un mundo de la vida no son sólo sujetos lingüístico-comunicativos que únicamente pueden captar las interacciones sociales intencionadas mediadas lingüístico-comunicativamente. Esto es en efecto un reduccionismo idealista. Necesitamos en cambio una concepción del mundo de la vida que conciba a los integrantes del mismo como sujetos reales, socializados ya siempre en el seno de determinadas relaciones de poder, dominio y explotación, las cuales forman parte (aparecen como siendo parte ya desde siempre) del mundo cotidiano. Las relaciones, estructuras e instituciones que pueden distorsionar las relaciones de comunicación y convivencia son en consecuencia parte integrante del mundo de la vida y por tanto *perceptibles* en su carácter de fuentes de tales distorsiones por parte de unos sujetos que no son meros espíritus que habitan en un plano evanescente de pura comunicación. De manera que la cuestión de si las relaciones de explotación y dominación se pueden percibir o no, no es tanto epistemológica (a saber, la cuestión de cuál actitud epistemológica se requiere para acceder a tales relaciones), sino sobre todo *ideológica*: si el tipo de interpretación moral y política de los fenómenos sociales dominante en una sociedad o en determinados grupos sociales (que favorece determinados intereses y es contrario a otros) promueve o no, sabotea o no, en los grupos sociales subalternos una experiencia de las situaciones problemáticas que les toca vivir por su posición social como teniendo su raíz en la estructura social asimétrica vigente y en decisiones políticas que podrían tener un contenido diferente (y no en algo así como en un destino o un modo de ser natural de las cosas) y como afectando no sólo a éste o a aquel individuo (y por lo cual podrían ser atribuibles a su responsabilidad), sino a todo un colectivo social por su específica ubicación en la estructura social.

Los miembros del mundo de la vida no son pues meramente sujetos lingüísticos, sino sujetos íntegros, que pueden sufrir dolorosamente no sólo cómo determinadas estructuras, instituciones y prácticas sociales distorsionan sus interacciones comunicativas, sino, sobre todo, cómo hieren su dignidad, cómo frustran su vida, cómo impiden su autorrealización, cómo lo humillan, cómo provocan en otros sujetos situaciones de sufrimiento y humillación que resultan indignantes. Necesitamos pues una concepción del mundo de la vida que abarque las diversas dimensiones de la vida íntegra de los sujetos, no solamente la comunicación: una concepción del mundo de la vida que se haga

cargo de su constitución material, de su facticidad y de su escisión en mundos socio-culturales antagónicos entre sí.<sup>37</sup>

Naturalmente, todo esto conduciría a una reformulación del concepto de experiencia hermenéutica, es decir de la experiencia, no formada por la teoría social, de un sujeto en su vida cotidiana. Pues resulta irrecusable el hecho de que en nuestra experiencia del mundo social circundante no podemos abstraer las experiencias de sufrimiento, desgarró vital y desprecio moral provocadas por las coacciones provenientes de la organización del trabajo y del poder (aunque naturalmente tal experiencia está modulada por nuestra posición diferencial en la estructura social). Es tal complejidad de la experiencia cotidiana la que tiene que servir de base para una actitud epistemológica que, a partir de su ubicación ya siempre en el seno de un mundo de la vida determinado, escindido internamente por antagonismos y conflictos, ha podido acceder desde el principio, por el lugar que ocupa en el seno de tales antagonismos, a partir de toda una serie de experiencias negativas (que constituyen realmente un patrimonio común de los que ocupan posiciones sometidas en la estructura social vigente), a aquellas relaciones sociales que provocan distorsión social y dolor físico y moral. Se abre la cuestión de si cabe pensar una actitud epistemológica que, en actitud participante y consciente de su situación hermenéutica, sea capaz de hacerse cargo de la constitución material del mundo de la vida y de su escisión interna y de aprehender de esta forma las coacciones provenientes de la organización social del trabajo y de las relaciones de poder, sin tener que recurrir a algún tipo de actitud de observador externo, injustificable en términos filosóficos.

Desde mi punto de vista, todo análisis de la sociedad está necesariamente vinculado hermenéuticamente a la comprensión de los miembros del mundo de la vida del que forma parte y en cuyo seno se realiza tal análisis. Pero ello no tiene por qué conducir a un idealismo hermenéutico. Este es el quid de la cuestión: ¿cabe pensar un modo de análisis de la sociedad, hermenéuticamente situado, que sea crítico de las disonancias sociales generadas por la organización del trabajo y por las asimetrías en las relaciones de poder? ¿No constituía acaso el modelo de teoría crítica de Horkheimer un análisis social crítico

<sup>37</sup> Adopto aquí argumentos que Herbert Marcuse puso en juego en su discusión con Heidegger en 1928, donde, respecto al concepto de *Umwelt* (mundo circundante) y *Mitwelt* (mundo común) de Heidegger, se pregunta: «Pero, ¿hasta dónde se extiende ese carácter común? Éste tiene sus límites ante todo en la situación histórica. (...) No sólo el mundo de significado de los distintos círculos culturales simultáneos es diferente, también en el interior de tales círculos se abren abismos de sentido entre los mundos. Precisamente en los comportamientos esenciales existenciales no hay, por ejemplo, ningún entendimiento entre el mundo de los burgueses modernos del capitalismo desarrollado y el de los campesinos o el de los proletarios. Aquí se encuentra necesariamente la investigación con la cuestión de la constitución material de la historicidad», ver H. Marcuse, «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico», en J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, p. 104.

tal hermenéuticamente situado? <sup>38</sup> Resulta necesario romper con una concepción de la teoría crítica hipotecada por el problemático ensamble de formalismo cuasitrascendental y de una teoría de la modernidad sustentada en la teoría de sistemas, ambas dependientes de actitudes epistemológicas desconectadas de toda facticidad social: ambas en el limbo de lo libremente flotante. <sup>39</sup> Hay que reconceptualizar la teoría crítica como parte de los procesos de comprensión crítica de la realidad social por parte de sus miembros reales, allá donde tales procesos se den. Hemos de asumir la teoría crítica en su facticidad social: en su historicidad y en su posicionamiento socio-político explícito. Esta vinculación hermenéutica de sus análisis a la comprensión de los miembros de la sociedad implica asumir el carácter perspectivista de la teoría crítica en el seno de una realidad fracturada por conflictos y escisiones irresolubles dentro de las reglas de juego social vigentes y el rechazo de la artificiosa y ficticia adopción de posiciones externas a lo social o elevadas sobre lo fáctico en un supuesto nivel de lo libremente flotante.

De manera que la teoría crítica no se origina en una perspectiva externa respecto al mundo de la vida fragmentado y conflictivo en que vivimos, sino que sólo es posible como partiendo de y actuando dentro de los parámetros del mismo. Sólo así puede pretender influir sobre él, ilustrarlo e incentivarlo en una dirección práctico-crítica. La teoría crítica trata de efectuar, con el instrumental forjado por la tradición filosófica y a partir de los resultados de las ciencias sociales, un afrontamiento de la estructura problemática de la realidad vigente que se sustenta en y prolonga tanto los esfuerzos de aclaración de las experiencias dolorosas como los juicios valorativos aún no ilustrados por la teoría generados en el seno del mundo de la vida existente. <sup>40</sup> El teórico crítico es necesariamente un miembro de un mundo de la vida escindido que, a partir de una perspectiva modulada por una determinada actitud ético-política, apoyándose en las aportaciones de la filosofía y de las ciencias sociales, trata de clarificar críticamente las causas estructurales del sufrimiento que

---

<sup>38</sup> Ver los dos artículos dedicados por Horkheimer en 1933 al materialismo («Materialismo y metafísica» y «Materialismo y moral»), que anticipan el planteamiento de su artículo posterior «Teoría tradicional y teoría crítica». Ver M. Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 43-158. ¿Y no sería el primer Marcuse, con su confrontación durante 1928-32 con la hermenéutica del *Dasein* de Heidegger, una de las posibles fuentes de tal concepción de la teoría crítica como hermenéuticamente situada? Cf. los artículos del autor berlinés compilados en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. 1, 1978, pp. 347-508. Estos artículos acaban de aparecer en castellano, ver J. M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. cit., pp. 81-158 y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2011.

<sup>39</sup> Para una discusión con Habermas en estos términos, ver J. M. Romero, «J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, ed. cit., n.º 1, 2009, pp. 72-87 ([http://campus.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/constelaciones/article/view/6638/6630](http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/constelaciones/article/view/6638/6630)).

<sup>40</sup> En esta dirección, ver A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 88-109.

cada cual, diferencialmente según su posición social, puede percibir en el seno de la vida cotidiana. Pues las injusticias se perciben. Las coacciones por parte de la economía capitalista y de una administración estatal que le hace el juego se perciben en la vida cotidiana por los sujetos no formados filosóficamente ni teóricamente. A partir de tales experiencias no preformadas por la teoría social, que el teórico crítico comparte y sufre, éste trata de comprender con el instrumental de la teoría la estructura causante de las situaciones experimentadas de cara a posibilitar su transformación según criterios de *justicia*. El teórico crítico no asume su posición político-moral a partir de una decisión irracional injustificable, ni a partir de una reflexión trascendental sobre los parámetros normativos que definen lo justo en general. Su posicionamiento político concreto, adquirido a lo largo de la propia biografía en un proceso carente de teleología cargado de contingencias, puede ser reflexionado *a posteriori* como justificable a la luz del estado de cosas vigente y como ubicable en el seno de una determinada tradición. Pero no de una tradición definible meramente en términos lingüístico-culturales, religiosos o nacionales, sino de la tradición de las luchas por la justicia y la libertad fraguada sobre todo en la modernidad, aunque sus fuentes últimas son claramente premodernas.<sup>41</sup> Una tradición que, en definitiva, se distingue de otras por su carácter *autorreflexivo* y *autocrítico*, que determina que su transmisión y reconstitución exija la actividad reflexiva y crítica de los sujetos individuales y colectivos interesados en proseguir tales luchas.<sup>42</sup>

El teórico crítico forma parte de una determinada tradición ético-política y es desde el horizonte definido por ella, el cual constituye junto con otros factores su situación hermenéutica de partida, que toma forma el interés específico que impulsa su aproximación cognoscitiva a la realidad social. Se trata de un interés por la emancipación (o, si lo queremos expresar negativamente, un interés por la abolición de la explotación y la dominación), sólo desde el cual resultan iluminables en el seno del régimen social vigente aquellas posi-

<sup>41</sup> Ya Benjamin problematizó el concepto singular de tradición y distinguió entre la tradición de los opresores y la de los oprimidos, esta última marcada por la discontinuidad y el continuo peligro de ser instrumentalizada por la clase dominante; ver W. Benjamin, *Abhandlungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, vol. I.3, pp. 1236-1237 y, del mismo autor, «Tesis de filosofía de la historia», en *Id.*, *Discursos interrumpidos I*, ed. cit., pp. 180-181.

<sup>42</sup> El hecho de que mi argumentación mantenga fuertes convergencias con lo expuesto por A. Wellmer en su libro *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979 (sobre todo, en su primer capítulo, «Ciencia social empírico-analítica y ciencia social crítica», pp. 5-74), un libro que sigue a corta distancia la estela de *La lógica de las ciencias sociales* y de *Conocimiento e interés*, muestra que mi discusión con el planteamiento de *Teoría de la acción comunicativa* se sostiene en argumentos que pueden ser explicitados a partir de una lectura crítica de aquellas obras de Habermas y que, en definitiva, la presente discusión podría entenderse como un pensar con Habermas (con el Habermas embarcado en una confrontación con la hermenéutica a la luz de la problemática del estatuto e interés constituyente de una forma de conocimiento social crítico) contra Habermas (contra el Habermas finalmente seducido por la teoría de sistemas).

bilidades históricas de realización de un mundo más justo e igualitario sobre las que puede apoyarse un proyecto político transformador y cuya frustración en el seno del actual orden de cosas contribuye a la experimentación como injustificado y carente de fundamento y legitimidad del orden existente. En todo caso, tal interés no basta para garantizar que una teoría social o una investigación social sean correctas. Constituye una instancia que ilumina el cúmulo de posibilidades históricas necesariamente frustradas a causa de la reproducción de lo existente, desde el que se definen como tales las problemáticas reales diagnosticables en el presente. Este interés es un factor efectivo en la teoría y en el conocimiento social e histórico, sin el cual carecerían de una iluminación y apertura significativas previas de la objetividad social, pero sólo puede promover teorías y procesos de conocimiento productivos si se encuentra en tensión dinámica con la pretensión de rigurosidad, verdad y validez intersubjetiva para los resultados teóricos y epistemológicos que define a los ámbitos de discusión e investigación institucionalizados de la teoría y las ciencias sociales. El interés político-moral, por un lado, y la pretensión de rigurosidad que caracteriza la labor de las ciencias sociales, por otro, se oponen quizá entre sí, pero posiblemente sólo en el sostenimiento consciente de tal oposición y en la vocación insobornable de hacer justicia a cada uno de estos factores, pueden generarse resultados teóricos y cognoscitivos productivos.<sup>43</sup>

El teórico crítico sabe que la infraestructura ético-política que constituye su perspectiva epistemológica sobre la realidad social no es de hecho compartida por todos los individuos y colectivos sociales en la actualidad (dejamos de lado si ello sería posible en un futuro). Ello no obstaculiza su pretensión de validez para el propio presente, su pretensión de que las transformaciones que considera necesarias, en la dirección de una promoción de la satisfacción individual y colectiva de las necesidades que permita una vida digna y una liberación de las relaciones de explotación y dominación vigentes, son deseables *para todos*. Sabe que existen grupos sociales que no están interesados objetivamente en ello, que se sitúan en un horizonte ético-político incompatible con el de la teoría crítica, sin que esto conduzca a un perspectivismo relativista, pues lo característico de tales posiciones es que se nieguen a aportar argumentos con pretensión de validez a favor de su interés particular y se contenten con ostentar un cinismo que sólo la descomposición moral y política de nuestras sociedades posibilita que quede sin la respuesta adecuada.

Para terminar, debe sostenerse que tal asunción de la teoría crítica de su situación hermenéutica de partida obliga a constatar la existencia de una diversidad de posiciones críticas en un mundo, como el nuestro, devenido económicamente global (entendiendo la globalización como sometimiento inte-

---

<sup>43</sup> Me he apoyado aquí en un argumento de R. Koselleck, ver su obra *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 201 y ss.

gral del globo al dominio irrestricto de los grandes centros de poder económico capitalistas), pero que sigue siendo profundamente plural, sobre todo en el plano de la experiencia social, histórica y política. Esta constatación de una diversidad de posiciones críticas en el escenario global conduce coherentemente a asumir la necesidad de un *diálogo* entre las diversas posiciones existentes, de cara a articular un planteamiento crítico capaz de afrontar las relaciones globales de opresión y explotación en su especificidad y concreción locales, en el marco de una teoría crítica que ya no puede pensarse en términos eurocéntricos ni occidentales, sino en términos explícitamente plurales.<sup>44</sup> En una teoría crítica así, construida mediante un diálogo entre las diversas posiciones existentes en el sistema-mundo interesadas en instaurar un marco de convivencia liberado de explotación y dominación, se plasmaría un proceso de universalización a partir de las diversas perspectivas (pero manteniendo su respectiva especificidad) y de afrontamiento de los problemas colectivos a partir del grado de desarrollo histórico existente de las capacidades y aptitudes subjetivas, intersubjetivas y objetivadas en el cuerpo social, que debe ser considerado, en un sentido enfático y riguroso, como *racional*.

---

<sup>44</sup> Ver las aportaciones de R. Fornet-Betancourt en esta dirección, por ejemplo su libro *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. S. Buck-Morss ha abogado recientemente por la constitución de «una esfera pública global crítica», en la que sea posible la discusión entre los diversos discursos cuestionadores del modelo de modernidad realizada, que funde capitalismo y hegemonía económica y cultural occidental. Ver S. Buck-Morss, *Pensar tras el terror*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2010.