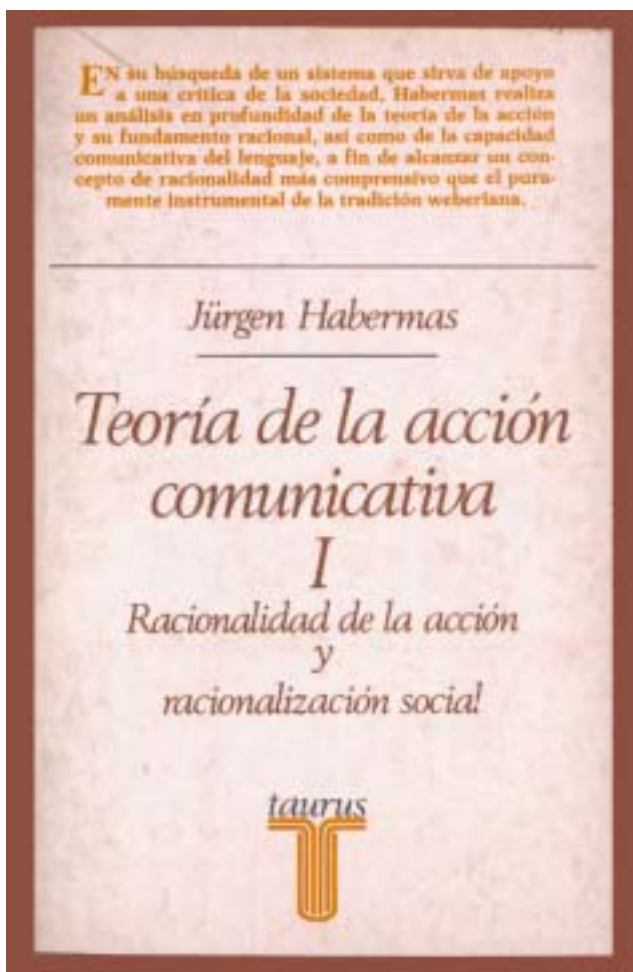


# Teoría de la acción comunicativa

Tomo I

Racionalidad de la acción  
y realización social

**Jürgen Habermas**



Editorial Taurus

Buenos Aires, 1989

Este material se utiliza con fines  
exclusivamente didácticos

---

# ÍNDICE

Prefacio .....	9
<b>I. Introducción. Accesos a la problemática de la racionalidad</b>	
Consideraciones previas: el concepto de racionalidad en sociología .....	15
<b>1. “Racionalidad”: una determinación preliminar del concepto .....</b>	<b>24</b>
[1] Susceptibilidad de crítica de las acciones y afirmaciones .....	27
[2] El espectro de las manifestaciones o emisiones susceptibles de crítica .....	33
[3] Excurso sobre teoría de la argumentación .....	43
<i>La argumentación como proceso, procedimiento y producto.–Perspectiva interna vs. perspectiva externa.–Formas de argumentación vs. campos de argumentación.–Pretensiones de validez y tipos de argumentación.</i>	
<b>2. Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo .....</b>	<b>69</b>
[1] Estructuras de la comprensión mítica del mundo según Godelier .....	73
[2] Diferenciación entre ámbitos objetuales vs. diferenciación entre mundos .....	76
[3] El debate inglés sobre la racionalidad tras las tesis de Winch: argumentos en pro y en contra de la posición universalista .....	82
[4] La decentración de las imágenes del mundo (Piaget). Introducción provisional del concepto de mundo de la vida .....	99
<b>3. Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción .....</b>	<b>110</b>
[1] La teoría de los tres mundos de Popper y una aplicación a la teoría de la acción (I. C. Jarvie) .....	112
[2] Tres conceptos de acción, diferenciados según las relaciones actor-mundo .....	122
<i>a) Acción teleológica (estratégica): actor-mundo objetivo, 125.–b) Acción regulada por normas: actor-mundo social y mundo objetivo, 127.–c) Acción dramaturgica: actor-mundo subjetivo y mundo objetivo (incluyendo el mundo de los objetos sociales), 131.</i>	
[3] Introducción provisional del concepto de “acción comunicativa” .....	136
<i>a) Notas sobre el carácter de acciones independientes (acciones-movimientos corporales-operaciones), 138.–b) Relaciones reflexivas con el mundo en la acción comunicativa, 143.</i>	
<b>4. La problemática de la “comprensión” en las ciencias sociales .....</b>	<b>147</b>
[1] Desde la perspectiva de la teoría de la ciencia .....	153
<i>a) Concepciones dualistas de la ciencia, 155.–b) El acceso al ámbito objetual en términos de comprensión, 158.–c) El observador científico como participante virtual, 161.–d) Inevitabilidad de las interpretaciones racionales, 165.</i>	
[2] Desde el punto de vista de la Sociología comprensiva .....	169
<i>a) Fenomenología social, 170.–b) Etnometodología. El dilema absolutismo-relativismo, 174.–c) Hermenéutica filosófica. Lectura tradicionalista y lectura crítica, 182.</i>	
Visión de conjunto de la estructura del libro .....	192
<b>II. La teoría de la racionalización de Max Weber</b>	
Consideraciones preliminares: Max Weber y las ciencias sociales en el siglo XIX .....	197

<b>1. Racionalismo occidental</b> .....	213
[1] Los fenómenos del racionalismo occidental .....	214
[2] Conceptos de racionalidad .....	227
[3] El contenido universalista del racionalismo occidental .....	241
<b>2. Desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo y nacimiento de las estructuras de conciencia modernas</b> .....	249
[1] Ideas e intereses .....	251
[2] Factores internos y externos de la evolución de las imágenes del mundo .....	259
[3] Aspectos de contenido de las religiones universales .....	266
[4] Aspectos estructurales: desencantamiento y sistematización .....	271
[5] Desencantamiento y comprensión moderna del mundo .....	281
<b>3. La modernización como racionalización social: el papel de la ética protestante</b> .....	285
[1] La ética protestante de la profesión y el patrón autodestructivo de la racionalización social .....	292
[2] Contenido sistemático de la <i>Zwischenbetrachtung</i> .....	305
<b>4. Racionalización del derecho y diagnóstico de nuestro tiempo</b> .....	316
[1] Los dos componentes del diagnóstico de nuestro tiempo: pérdida de sentido y pérdida de libertad .....	317
[2] La equívoca racionalización del derecho .....	330
a) <i>El derecho como materialización de la racionalidad práctico-moral,</i> 330.–b) <i>El derecho como medio de organización, 340.</i>	
 <b>III. Interludio primero: acción social, actividad teleológica y comunicación</b>	
<b>Consideraciones previas sobre la teoría analítica de la acción y del significado</b> .....	351
[1] Dos versiones de la teoría weberiana de la acción .....	359
[2] Empleo del lenguaje orientado al éxito y empleo del lenguaje orientado al entendimiento. El puesto de los efectos perlocucionarios .....	367
[3] Significado y validez. El efecto ilocucionario de vínculo de las ofertas de los actos de habla .....	379
[4] Pretensiones de validez y modos de comunicación. Discusión de las objeciones .....	391
[5] Ensayos rivales de clasificación de los actos de habla (Austin, Searle, Kreckel). Tipos puros de interacciones lingüísticamente mediadas .....	407
[6] Pragmática formal y pragmática empírica. Significado literal vs. significado dependiente del contexto: el trasfondo de saber implícito .....	419
 <b>IV. De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación</b>	
<b>Consideraciones previas: racionalización del mundo de la vida vs. creciente complejidad de los sistemas de acción</b> .....	433
<b>1. Max Weber en la tradición del marxismo occidental</b> .....	439
[1] La tesis de la pérdida de sentido .....	440
[2] La tesis de la pérdida de libertad .....	446
[3] La interpretación de Lukács de la tesis weberiana de la racionalización .....	452
<b>2. La crítica de la razón instrumental</b> .....	465
[1] Teoría del fascismo y de la cultura de masas .....	466
[2] Crítica al neotomismo y crítica al neopositivismo .....	473
[3] Dialéctica de la Ilustración .....	480
[4] La Dialéctica negativa como ejercicio .....	488
[5] La autointerpretación filosófica de la modernidad y el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia .....	493

<b>Índice onomástico</b> .....	509
--------------------------------	-----

## 4. LA PROBLEMÁTICA DE LA “COMPRESIÓN” EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La misma problemática de la racionalidad, con que nos hemos topado al estudiar los conceptos sociológicos de acción, se nos muestra también desde otro ángulo cuando investigamos la cuestión de qué significa comprender las acciones sociales. Los conceptos básicos de la acción social y la metodología de la comprensión de las acciones sociales son asuntos interdependientes. Los distintos modelos de acción presuponen cada uno de ellos distintas relaciones del actor con el mundo; y estas relaciones con el mundo no solamente son determinantes de los aspectos de la racionalidad de la acción, sino también de la racionalidad de la interpretación de esas acciones por un intérprete (por ejemplo, un sociólogo). Pues al hacer uso implícito de un concepto formal de mundo, el actor da por sentadas determinadas presuposiciones de comunidad o intersubjetividad que desde su perspectiva van más allá del círculo de los inmediatamente afectados y pretenden también ser válidas para el intérprete que se acerque desde fuera.

Esta conexión es fácil de ver en el caso de la acción teleológica. La presuposición en que este modelo de acción se funda, de un mundo objetivo en que el actor puede intervenir teleológicamente tiene que ser válida lo mismo para el actor que para cualquier intérprete de sus acciones. Por eso puede Max Weber construir para la acción teleológica el tipo ideal de la acción racional con arreglo a fines y establecer para la interpretación de las acciones racionales con arreglo a fines el criterio de “corrección objetiva” como criterio de racionalidad<sup>1</sup>.

Weber llama subjetivamente racional con arreglo a fines a la acción teleológica “que se orienta exclusivamente por medios considerados (subjetivamente) como adecuados para conseguir unos fines definidos de forma (subjetivamente) unívoca”<sup>2</sup>. La orientación de acción puede describirse conforme al esquema de inferencia práctica (propuesto por G. H. von Wright)<sup>3</sup>. Un intérprete puede ir más allá de esta orientación de acción *subjetivamente* racional con arreglo a fines; puede construir para la misma acción el correspondiente caso ideal de un decurso *objetivamente* racional con arreglo a fines y comparar el caso real con el caso ideal. Este caso típico-ideal puede ser construido por el intérprete sin arbitrariedad porque el agente se relaciona de forma subjetivamente ‘racional con arreglo a fines’ con un mundo que por razones categoriales es idéntico para el actor y para los espectadores, esto es, que resulta accesible a ambos en los mismos términos cognitivo-instrumentales. El intérprete sólo necesita establecer, “cómo *se hubiera* desarrollado la acción si se hubieran conocido todas las circunstancias y las intenciones de todos los implicados y hubiera tenido lugar una elección estrictamente ‘racional con arreglo a fines’ de los medios, orientada conforme a la experiencia que *a nosotros* nos parece válida”<sup>4</sup>.

Cuanto más unívocamente responde una acción a un decurso objetivamente racional con arreglo a fines, tanto menor será la necesidad de recurrir a ulteriores condiciones psicológicas para explicarla. En el caso de la acción objetivamente racional con arreglo a fines, la descripción de la acción (hecha por medio de una inferencia práctica) tiene a la vez una fuerza explicativa en el sentido de una explicación intencional<sup>5</sup>. Con todo, la constatación de la ‘racionalidad con arreglo a fines’ objetiva de una acción no significa en modo alguno que el agente *haya tenido* también que comportarse subjetivamente de forma racional con arreglo a fines; por otra parte, una acción subjetivamente racional con arreglo a fines puede, naturalmente, estar por debajo de lo óptimo cuando se la enjuicia objetivamente: “Confrontamos la acción fáctica con la que, desde un punto de vista teleológico y según reglas causales generales de tipo experimental, sería la racional, *bien sea* para establecer el motivo racional que *pudo* haber guiado al agente y cuya averiguación nos importa, mostrando que sus acciones fácticas constituyen medios adecuados para un fin que el agente “pudiera” haber perseguido o *bien* para hacer comprensible por qué un motivo del agente que ya nos resulta conocido tuvo un resultado distinto del que el agente esperaba, a causa de los medios que éste eligió”<sup>6</sup>.

Una acción puede ser interpretada como más o menos ‘racional con arreglo a fines’ si existen estándares de enjuiciamiento que tanto el agente como su intérprete aceptan como válidos, es decir, como criterios de enjuiciamiento objetivo e imparcial. Al proponer, como Weber dice, una interpretación racional,

<sup>1</sup> Sobre la conexión de los presupuestos ontológicos de Weber con la teoría de la acción y la metodología de la comprensión, cfr. S. Benhabib, “Rationality and Social Action”, *Philos. Forum*, XII, julio 1981.

<sup>2</sup> M. Weber, *Methodologische Schriften*, Francfort, 1968, 170.

<sup>3</sup> Para la discusión de esta propuesta, cfr. K. O. Apel, J. Manninen, R. Tuomela (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Francfort, 1978.

<sup>4</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1964, 5.

<sup>5</sup> G. H. Von Wright, *Erwiderungen*, en K. O. Apel et al. (1978), 266.

<sup>6</sup> Weber (1968), 166 ss.

el intérprete está tomando postura frente a la pretensión con que las acciones racionales con arreglo a fines se presentan; abandona la actitud de tercera persona para sustituirla por la actitud de un implicado que somete a examen una pretensión de validez problemática y que, si es menester, la critica. Las interpretaciones racionales se hacen en actitud realizativa, ya que el intérprete presupone una base de enjuiciamiento compartida por todas las partes implicadas.

Una base parecida ofrecen también las otras dos relaciones con el mundo. También las acciones reguladas por normas y las acciones dramáticas son accesibles a una interpretación racional. Sin embargo, en estos casos, la posibilidad de reconstrucción racional de orientaciones de acción no es tan manifiesta, y en efecto, tiene más complicaciones que las que ofrece el caso de la acción racional con arreglo a fines, que acabamos de considerar.

En las acciones reguladas por normas, el actor, al entablar una relación interpersonal, se relaciona con algo objetivo. Se comporta de forma subjetivamente “correcta” (en el sentido de rectitud normativa) el actor que cree sinceramente observar una norma de acción vigente, y de forma objetivamente correcta cuando la correspondiente norma se considera, en efecto, justificada en el círculo de sus destinatarios. Mas en este plano no se plantea todavía la cuestión de una interpretación racional, ya que un observador puede constatar descriptivamente sí una acción con cuerda o no con una norma dada y si ésta a su vez rige socialmente o no. Ahora bien, según los presupuestos de este modelo de acción un actor sólo puede seguir aquellas normas (o violar aquellas normas) que él, subjetivamente, considera válidas o justificadas; y con este reconocimiento de pretensiones de validez normativas queda expuesto a un enjuiciamiento objetivo. Desafía al intérprete a examinar, no sólo la efectiva *conformidad* de una acción con una norma o la vigencia fáctica de una norma, sino también la rectitud de esa norma. Este puede aceptar el desafío, o, adoptando un punto de vista escéptico en lo tocante a valoraciones, rechazarlo como algo sin sentido.

Si el intérprete sustenta tal punto de vista escéptico, tratará de explicar, valiéndose para ello de algún tipo de ética no cognitivista, que el actor se engaña acerca de la susceptibilidad de fundamentación de las normas y que, en vez de razones, lo más que éste puede alegar en favor del reconocimiento de las normas son motivos empíricos. Quien así argumente tiene que considerar inadecuado en teoría sociológica el concepto de acción regulada por normas; se esforzará en sustituir la descripción propuesta inicialmente en términos de acción regulada por normas por una descripción distinta, por ejemplo por una descripción basada en una teoría causalista del comportamiento<sup>7</sup>. Pero si el intérprete está convencido de la fecundidad teórica del modelo normativo de acción, tendrá que dar por sentadas las presuposiciones de comunidad implicadas por, y aceptadas con, el concepto formal de mundo social y admitir la posibilidad de examinar si la norma que el actor considera correcta es, en efecto, *digna de ser reconocida*. Una interpretación racional de la acción regulada por normas habrá de basarse en un cotejo entre la vigencia social y la validez, construida contrafácticamente, de un contexto normativo dado. No voy a entrar aquí en las dificultades metodológicas que entraña un discurso práctico realizado vicariamente por un intérprete, y no por los afectados, es decir, realizado, a fuer de crítica y protesta, por un intérprete<sup>8</sup>.

El enjuiciamiento práctico-moral de normas de acción pone ciertamente al intérprete ante mayores dificultades que las que supone el control, por vía de resultados, de las reglas de la acción racional con arreglo a fines. Pero en principio las acciones reguladas por normas pueden interpretarse racionalmente, lo mismo que las acciones teleológicas.

Una conclusión parecida se obtiene en el caso del modelo de la acción dramática. Aquí el actor, al descubrir algo de sí ante un público se relaciona con algo en su mundo subjetivo. Y de nuevo, el concepto formal de mundo ofrece una base de enjuiciamiento que comparten agente e intérprete. El intérprete puede interpretar racionalmente la acción poniendo de manifiesto en ella elementos de engaño y de autoengaño. Puede mostrar el carácter latentemente estratégico de una autopresentación, comparando el contenido manifiesto de la expresión, es decir, aquello que el actor hace o dice, con aquello que el actor piensa. El intérprete puede además descubrir el carácter sistemáticamente distorsionado de determinados procesos de entendimiento, mostrando cómo los implicados se manifiestan subjetivamente con veracidad y, sin embargo, lo que objetivamente dicen o hacen tiene un sentido algo distinto del que ellos (también de una forma que les resulta inconsciente) le atribuyen. El procedimiento psicoanalítico de interpretación de motivos inconscientes entraña, una vez más, dificultades que son distintas de las que comporta el enjuiciamiento crítico de intereses

<sup>7</sup> Sobre la controversia entre teorías causalistas y teorías intencionalistas de la acción, cfr. A. Beckermann (1977).

<sup>8</sup> Cfr. mis observaciones en J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort, 1973, 150 ss. Sobre la reconstrucción crítica de la génesis fáctica de un sistema de normas, cfr. P. Lorenzen, “Szientismus vs. Dialektik”, en R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübinga, 1970, I, 57 ss.; Id., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, 73 ss.; P. Lorenzen, O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973, 209 ss.

objetivamente adscritos\* y el examen del contenido empírico de reglas de acción técnicas o estratégicas. Con todo, el caso de la crítica psicoterapéutica nos permite entender la posibilidad de interpretar racionalmente las acciones dramáticas<sup>9</sup>.

En las ciencias sociales los procedimientos de interpretación racional gozan de un dudoso prestigio. La crítica de que es objeto el empleo de modelos ideales en ciencia económica demuestra que algunos ponen en cuestión el contenido empírico y la fecundidad explicativa de los modelos de decisión racional. Las objeciones contra los planteamientos cognitivistas de la ética filosófica y las reservas contra la crítica ideológica desarrollada en la tradición Hegel/Marx muestran que otros cuestionan la posibilidad de una fundamentación práctico-moral de las normas de acción y la posibilidad de compensar intereses particulares mediante intereses susceptibles de universalización; y la difundida crítica contra la cientificidad del psicoanálisis demuestra que muchos consideran problemática incluso la propia *idea* de inconsciente, el concepto de un doble significado latente/manifiesto de las expresiones de vivencias. Por mi parte estimo que tales objeciones y reservas descansan a su vez en supuestos empiristas que son cuestionables<sup>10</sup>. Pero aquí no necesito entrar en esta controversia, ya que mi intención no es demostrar la *posibilidad* y fecundidad teórica de las interpretaciones racionales, sino que mi objetivo es probar la afirmación, mucho más fuerte, de que con el acceso en términos de “comprensión” al ámbito objetual de la acción social se plantea *ineludiblemente* la problemática de la racionalidad. Las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación al menos incoativamente racional. En principio, las relaciones del agente estratégico, del agente que cumple normas y del agente dramático con el mundo objetivo, con el mundo social, o con el mundo subjetivo, son accesibles a un enjuiciamiento objetivo –lo mismo para el actor que para el observador–. En la acción comunicativa, incluso el inicio de la interacción se hace depender de que los participantes puedan ponerse de acuerdo en un enjuiciamiento *intersubjetivamente válido* de sus relaciones con el mundo. Según este modelo de acción, la interacción sólo puede tener lugar si los implicados llegan entre sí a un acuerdo que depende de tomas de postura de afirmación o negación, frente a pretensiones de validez que potencialmente se apoyan en razones. Más tarde analizaré esta *estructura interna de la acción orientada al entendimiento*. Lo que en este lugar me importa es la cuestión de si la estructura interna del entendimiento a que los actores llegan entre sí se refleja también en la comprensión de un intérprete no implicado y cómo tiene esto lugar.

¿No se agota la tarea de describir los plexos de acción comunicativa simplemente en una explicación lo más exacta posible del sentido de las manifestaciones simbólicas de que se compone la secuencia observada? Y esta explicación del significado, ¿no es por entero independiente de la racionalidad (en principio comprobable) de las tomas de postura que sirven de soporte a la coordinación interpersonal de la acción? Tal cosa sólo sería válida en caso de que la comprensión de la acción comunicativa permitiera una estricta separación entre cuestiones de significado y cuestiones de validez; pero éste es precisamente el problema. Ciertamente que es menester distinguir entre las operaciones interpretativas de un observador que trata de entender el sentido de una emisión o manifestación simbólica y las de los participantes en la interacción que coordinan sus acciones a través del mecanismo del entendimiento. El intérprete no se esfuerza, como los directamente afectados, por llegar a una interpretación susceptible de consenso, mediante la que poder concertar sus planes de acción con los de los demás actores. Pero quizá los rendimientos interpretativos del observador y de los participantes sólo se distinguen en su función, no en su estructura. Pues ya en la mera descripción, en la explicación semántica de un acto de habla, tiene que entrar incoativamente esa toma de postura de afirmación o negación por parte del intérprete, que caracteriza, como queda dicho, las interpretaciones racionales de los decursos de acción simplificados en términos típico-ideales. Las acciones comunicativas no pueden interpretarse de otro modo que “racionalmente”, en un sentido que aún hay que explicar. Voy a desarrollar esta inquietante tesis utilizando como hilo conductor la problemática de la “comprensión” en las ciencias sociales. Trataré primero esa problemática desde la perspectiva de la teoría de la ciencia [1] y después, y sucesivamente, desde el punto de vista de la escuela fenomenológica, etnometodológica y hermenéutica de sociología comprensiva [2].

[1] En la tradición que se remonta a Dilthey y Husserl, Heidegger en *El Ser y el tiempo* (1927) y Gadamer en *Verdad y método* (1960) dan rango ontológico, el uno al entender (*Verstehen*) y el otro al entendimiento/comprensión (*Verständigung*), como rasgos fundamentales del *Dasein* humano y de la

---

\* Acerca de esta cuestión véanse los conceptos de “génesis fáctica” y “génesis normativa” de un sistema de normas en P. Lorenzen, “Szientismus versus Dialektik”, en Kambartel (1975); véase también Habermas (1973 a), 153 ss. [N. del T.].

<sup>9</sup> J. Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971, 120 ss.; W. A. Schelling (1978); A. Lorenzen, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Francfort, 1970; Th. Michel, *Psychologische Erklärungen*, Francfort, 1981, 180 ss.

<sup>10</sup> A. McIntyre, *The Unconscious*, Londres, 1958.

existencia histórica, respectivamente. No voy a apoyarme en modo alguno en tal planteamiento, pero sí quiero señalar que la discusión *metodológica* que en los últimos decenios ha tenido lugar acerca de los fundamentos de las ciencias sociales, ha conducido a resultados parecidos:

La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es algo accesorio a la vida social en tanto que práctica en curso, sino que es parte absolutamente esencial de la producción de esa vida e inseparable de ella, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, o más exactamente, de sus intenciones y de las razones que tienen para hacerlo es lo que hace posible la intersubjetividad, por medio de la cual tiene lugar la transmisión del propósito de comunicarse. Y es en estos términos como hay que entender el *Verstehen*: no como un método especial de acceso al mundo social, que fuera peculiar a las ciencias sociales, sino como condición ontológica de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros.<sup>11</sup>

La sociología tiene que buscar un acceso en términos de comprensión a su ámbito objetual porque se encuentra en él con procesos de entendimiento a través de los cuales y en los cuales el ámbito objetual de la sociología se ha constituido ya en cierto modo a sí mismo previamente, es decir, antes de toda intervención teórica. El científico social se encuentra con objetos *estructurados ya simbólicamente*; éstos encarnan estructuras de un saber preteórico, con cuya ayuda los sujetos capaces de lenguaje y de acción han constituido esos objetos. El sentido propio de esa realidad estructurada ya simbólicamente con que el científico social se topa cuando trata de constituir su ámbito objetual, radica en las reglas generativas conforme a las cuales los sujetos capaces de lenguaje y de acción que aparecen en ese ámbito objetual producen directa o indirectamente el plexo de su vida social. El ámbito objetual de las ciencias sociales comprende todo lo que puede caer bajo la descripción “elemento de un mundo de la vida”. El significado de esta expresión puede aclararse intuitivamente por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos, desde las manifestaciones inmediatas (como son los actos de habla, las actividades teleológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos, las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los bienes, las técnicas, etc.) hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad).

El habla y la acción son las estructuras no aclaradas a que recurrimos cuando tratamos de esclarecer, siquiera sea provisionalmente, la pertenencia a, el ser ingrediente de, un mundo sociocultural de la vida. Pues bien, el problema de la “comprensión” en las ciencias sociales ha cobrado importancia metodológica merced sobre todo a que el científico social no puede acceder a esa realidad simbólicamente ya estructurada, sólo a través de la *observación* y a que desde un punto de vista metodológico la *comprensión* no es susceptible del mismo tipo de control que el que el experimento representa para la observación. El científico social no cuenta en principio con un acceso al mundo de la vida distinto del que tiene el lego en ciencias sociales. En cierto modo tiene que pertenecer ya al mundo de la vida cuyos ingredientes quiere describir. Y para poder describirlos tiene que poder entenderlos. Y para poder entenderlos tiene en principio que participar en su producción. Como veremos, esta circunstancia impide al intérprete practicar esa separación entre cuestiones de significado y cuestiones de validez que pudiera otorgar a la comprensión un impecable carácter descriptivo. En relación con lo cual quiero hacer las cuatro observaciones siguientes.

a) La problemática de la comprensión lleva en sí el germen de una concepción dualista de la ciencia. El historicismo (Dilthey, Misch) y el neokantismo (Windelband, Rickert) construyeron para las ciencias de la naturaleza y del espíritu un dualismo en el plano de la oposición explicación vs. comprensión. Esta “primera ronda” de la controversia acerca de la pareja conceptual explicación/comprensión ya no es hoy actual<sup>12</sup>. Pero con la recepción de los planteamientos fenomenológicos, lingüísticos y hermenéuticos en sociología, se inició una discusión, siguiendo a Husserl-Schütz, Wittgenstein-Winch, y a Heidegger-Gadamer, en la que la especial posición de las ciencias sociales frente a las ciencias naturales prototípicas, como la Física, se justificaba atendiendo al papel metodológico que compete a la experiencia comunicativa. Frente a ello la teoría empirista de la ciencia sostuvo la concepción de una ciencia unitaria, desarrollada ya en el positivismo de Viena. Esta discusión, pese a tener algunos seguidores tardíos<sup>13</sup>, puede darse ya por concluida. Los

---

<sup>11</sup> A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Londres, 1976, 151; Id., “Habermas’ Critique of Hermeneutics”, en A. Giddens, *Studies in the Social and Political Theory*, Londres, 1977, 135 ss.

<sup>12</sup> K. O. Apel et al. (1978), 3 ss.; del mismo autor, *Erklären und Verstehen*, Francfort, 1979.

<sup>13</sup> H. Albert, “Hermeneutik und Realwissenschaft”, en *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971, 106 ss.



críticos, que se apoyaban sobre todo en Abel<sup>14</sup>, habían entendido la comprensión como empatía, como un misterioso acto de meterse dentro de los estados mentales de un sujeto ajeno. Bajo presupuestos empiristas, se vieron obligados a interpretar la experiencia comunicativa en el sentido de una teoría empática de la comprensión<sup>15</sup>.

La siguiente fase de la discusión viene introducida por el giro postempirista de la teoría analítica de la ciencia<sup>16</sup>. Mary Hesse hace hincapié en que a la habitual oposición entre ciencias naturales y ciencias sociales le subyace un concepto de ciencias de la naturaleza, y en general de ciencia empírico-analítica, que mientras tanto habría quedado superado. El debate suscitado por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend acerca de la historia de la Física moderna habría demostrado que: 1) los datos con que hay que contrastar la teoría no pueden ser descritos con independencia del lenguaje teórico de cada caso, y 2) que las teorías no se eligen normalmente según los principios de falsacionismo, sino en la perspectiva de paradigmas que, como se ve cuando se intentan precisar las relaciones interteóricas, se comportan entre sí de forma parecida a como lo hacen las formas particulares de vida: “Doy por suficientemente demostrado que los datos no son separables de la teoría y que su formulación está impregnada de categorías teóricas; que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de las ciencias es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de datos en términos de teoría y de teoría en términos de datos”<sup>17</sup>. Mary Hesse concluye de ahí que la formación de teorías en las ciencias de la naturaleza depende no menos que en las ciencias sociales de interpretaciones que pueden analizarse según el modelo hermenéutico de la comprensión. No parece, pues, que precisamente bajo el aspecto de la problemática de la comprensión pueda legitimarse un puesto especial de las ciencias sociales<sup>18</sup>.

Frente a lo cual, Giddens insiste con razón en que las ciencias sociales plantean una tarea específica, a saber: una doble tarea hermenéutica. “La mediación de paradigmas o de esquemas teóricos muy discrepantes en la ciencia es una tarea hermenéutica parecida a la que implican los contactos entre otros tipos de marcos de pensamiento. Pero la sociología, a diferencia de la ciencia de la naturaleza, versa sobre un mundo preinterpretado en que la producción y reproducción de los marcos de sentido es condición esencial de aquella que ella trata de analizar, a saber: la conducta social humana. Esta es la razón de que en las ciencias sociales se dé una doble hermenéutica...”<sup>19</sup>. Giddens habla de una doble hermenéutica porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no sólo entran en juego a través de la dependencia de la descripción de los datos respecto de la teoría y a través de la dependencia de los lenguajes teóricos respecto de los paradigmas; en las ciencias sociales se da ya una problemática de la comprensión por debajo del umbral del desarrollo teórico, a saber: en la *obtención* y no sólo en la *descripción teórica* de los datos. Pues la experiencia cotidiana que a la luz de conceptos teóricos y con ayuda de instrumentos de medida puede *transformarse* en datos científicos, está ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación<sup>20</sup>.

Si la dependencia de la descripción teórica de los datos respecto de un paradigma, exige una etapa 1 de interpretación que coloca a todas las ciencias ante tareas estructuralmente *similares*, entonces en el caso de las ciencias sociales puede demostrarse la ineludibilidad de un nivel 0 de interpretación en que se plantea un problema *ulterior* que afecta a la relación entre lenguaje observacional y lenguaje teórico. No es sólo que el lenguaje observacional dependa del lenguaje teórico. Con *anterioridad* a cualquier tipo de dependencia respecto de una teoría, el “observador” sociológico ha de servirse, como participante en los procesos de entendimiento, de los lenguajes con que se encuentra en su ámbito objetual, pues sólo a través de esos procesos puede tener acceso a los datos. La problemática *específica* de la comprensión consiste en que el científico social no puede servirse de ese lenguaje con que ya se topa en el ámbito objetual como de un instrumento neutral. No puede “montarse” en ese lenguaje sin recurrir al saber preteórico que posee como miembro de un mundo de la vida, de su propio mundo de la vida, saber que él domina intuitivamente como lego y que introduce sin analizar en todo proceso de entendimiento.

<sup>14</sup> Th. Abel, “The Operation called Verstehen”, *AJS*, 53, 1948, 211 ss.

<sup>15</sup> Habermas (1970), 142 ss.; Apel (1973 e), 59 ss. Para una excelente visión de conjunto de esta discusión, véase F. R. Dallmayr, Th. A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977.

<sup>16</sup> Kuhn (1972); Lakatos, Musgrave (1970); Diederich (1974).

<sup>17</sup> M. Hesse, “In Defense of Objectivity”, en *Proc. Aristot. Soc.*, 1972, Londres, 1973, 9.

<sup>18</sup> No entro aquí en la problemática del concepto de paradigma introducido por Kuhn para las ciencias de la naturaleza, concepto que sólo puede aplicarse con ciertas reservas a las ciencias sociales; cfr. D. L. Eckberg, L. Hill, “The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review”, *ASR*, 44, 1919, 925 ss.; cfr. también más abajo, vol. 2, pp. 7 ss.

<sup>19</sup> Giddens (1976), 158.

<sup>20</sup> A. V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe (Ill.), 1964; K. Kreppner, *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1975.

Esto no es ninguna idea nueva, sino justo la tesis que los críticos sustentaron siempre contra la concepción de una ciencia unificada. Mas esta idea, aunque no nueva, sí que aparece a una nueva luz, ya que la filosofía analítica de la ciencia, con su reciente giro postempirista, ha descubierto y se ha cerciorado *por su propia cuenta*, merced a su propia evolución interna, de la objeción que siempre le hicieron los teóricos de la comprensión, si bien es verdad que esa idea crítica se había impuesto ya por sí sola en la línea de la lógica pragmatista de la ciencia, desde Peirce a Dewey<sup>21</sup>.

b) ¿En qué consisten entonces las especiales dificultades metodológicas que ofrece la comprensión en las ciencias que tienen que acceder a su ámbito objetual por vía de interpretación? Esta cuestión fue tratada ya por H. Skjervheim en 1959<sup>22</sup>. Skjervheim pertenece a aquellos que reabrieron la disputa acerca del objetivismo en las ciencias sociales, una discusión que puede considerarse provisionalmente cerrada con el recopilador estudio de R. F. Bernstein *The Restructuring of social and political theory* (1976). Bajo el espectacular impacto del libro *The idea of a Social Science*, de P. Winch, no se ha tenido suficientemente en cuenta que fue H. Skjervheim el primero en destacar las consecuencias metodológicamente escandalosas de la problemática de la comprensión, es decir, lo problemático de la comprensión.

Skjervheim comienza con la tesis de que la comprensión es un modo de experiencia. Si se introduce el sentido como concepto teórico básico, los significados simbólicos tienen que considerarse como datos: “Lo que aquí nos interesa ... es que los *significados* –el significado de las acciones y de la conducta de otras personas, el significado de las palabras habladas y escritas– *tienen que considerarse como pertenecientes a lo dado*. En otras palabras, lo que proponemos es una teoría perceptiva del significado y de nuestro conocimiento de otras mentes”<sup>23</sup>. El análisis de la “percepción” de emisiones o manifestaciones simbólicas permite ver en qué se distingue la comprensión de un sentido y la percepción de objetos físicos. La primera exige entablar una *relación intersubjetiva* con el sujeto que ha producido la emisión o manifestación. La llamada teoría perceptiva del significado explica el concepto de experiencia comunicativa, y, al hacerlo, se topa con el “tema olvidado” en la teoría analítica de la ciencia: con la intersubjetividad que en la acción comunicativa se establece entre ego y un alter ego. Skjervheim acentúa la diferencia entre dos actitudes básicas. Quien en el papel de primera persona observa algo en el mundo o hace un enunciado acerca de algo en el mundo adopta una actitud objetivante. Quien, por el contrario, participa en una comunicación y en el papel de *primera persona* (ego) entabla una relación intersubjetiva con una *segunda persona* (alter), que, a su vez, en tanto que alter ego, se relaciona con ego como con una segunda persona, adopta no una actitud objetivante, sino, como diríamos hoy, una actitud realizativa.

Las observaciones las hace cada uno por sí solo y los enunciados observacionales de otro observador también puede comprobarlos cada uno por sí solo (recurriendo si es, menester a operaciones de medidas). Si este proceso, que pueden, repetir distintos observadores, en principio cuantos se quiera, conduce a resultados concordantes, puede darse por asegurada la objetividad de una observación. Por el contrario, la comprensión de un significado es una experiencia imposible de hacer solipsísticamente, por tratarse de una experiencia comunicativa. La *comprensión* de una manifestación simbólica exige esencialmente la participación en un proceso de *entendimiento*. Los significados, ya se encarnen en acciones, en instituciones, en productos del trabajo, en contexto de cooperación o en documentos, sólo pueden ser alumbrados *desde dentro*. La realidad simbólicamente preestructurada constituye un universo que tiene que resultar incomprensible si sólo se lo mira con los ojos de un observador incapaz de comunicación. El mundo de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción. El sujeto sólo puede tener acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a sí mismo en un miembro por lo menos potencial.

El científico social tiene que hacer uso para ello de una competencia y de un saber del que ya dispone intuitivamente como lego. Pero mientras no identifique y analice en profundidad ese saber preteórico no podrá controlar hasta qué punto y con qué consecuencias *modifica*, al intervenir en él como participante, el proceso de comunicación en que *entró* con la sola finalidad de entenderlo. El proceso de comprensión está retroalimentativamente conectado, de una forma que dista mucho de ser transparente, con un proceso de producción. La problemática de la comprensión puede, pues, reducirse a esta breve pregunta: ¿cómo hacer compatible la *objetividad de la comprensión* con la actitud realizativa de quien participa en un proceso de entendimiento?

Skjervheim pasa a analizar el significado metodológico de la alternancia entre la actitud objetivante y la actitud realizativa. Esta alternancia, piensa, da lugar a una ambigüedad de las ciencias sociales, “la cual

<sup>21</sup> R. F. Bernstein, *Praxis and Action*, Filadelfia, 1971, 165 ss.; K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Francfort, 1975.

<sup>22</sup> H. Skjervheim, “Objectivism and the Study of Man”, Oslo, 1959, reimpresso en *Inquiry* (1974), 213 ss. y 265 ss.

<sup>23</sup> Skjervheim (1974), 272.

es resultado de la fundamental ambigüedad de la situación humana, consistente en que el otro está ahí en una doble condición, en la condición de un objeto para mí y en la condición de otro sujeto conmigo. Este dualismo aflora en uno de los principales medios de comercio y trato con el otro –en la palabra hablada–. Podemos tratar las palabras que el otro profiere simplemente como sonidos, o si entendemos sus significados, podemos todavía tratarlas como hechos, registrando como un hecho que el otro dice lo que dice; podemos tratar lo que el otro dice como *pretensión de conocimiento*, en cuyo caso no sólo nos ocupamos de lo que el otro dice como un hecho de su biografía, sino como algo que puede ser verdadero o falso. En los dos primeros casos el otro es un objeto para mí, aunque por vías distintas, mientras que en el último el otro es un prójimo que me concierne como alguien que está en pie de igualdad conmigo, en tanto que ambos estamos implicados en nuestro mundo común<sup>24</sup>.

Skjervheim llama aquí la atención sobre la interesante circunstancia de que la actitud realizativa de una primera persona frente a una segunda persona significa simultáneamente la orientación por pretensiones de validez. En esta actitud ego no puede tratar una pretensión de verdad que plantee alter, como algo que acaece en el mundo objetivo. Ego ha de habérselas con esa pretensión frontalmente, tiene que tomarla en serio, tiene que reaccionar ante ella con un sí o con un no (o dejar en el aire la cuestión de si alter tiene razón en su demanda, como algo todavía no decidido). Ego tiene que entender la manifestación de alter como un saber encarnado simbólicamente. Lo cual tiene su razón de ser en el carácter de los procesos de entendimiento. Quien quiere entenderse tiene que suponer estándares comunes que permitan a los implicados decidir si hay o no hay consenso. Pero si la participación en los procesos de comunicación significa que uno tiene que tomar postura frente a las pretensiones de validez del otro, el científico social no tiene la opción de entender la emisión o manifestación del otro como un simple factum, ni siquiera en el momento en que *recoge* experiencias comunicativas. Y aquí se plantea la cuestión de si pueden tratarse de forma independiente los casos 2 y 3 que Skjervheim distingue, la comprensión del contenido semántico de una emisión o manifestación y la reacción frente a la pretensión de ser válida con que esa emisión o manifestación se presenta. Skjervheim no ofrece todavía un análisis satisfactorio, pero sus observaciones remiten ya a las consecuencias que en nuestro contexto nos importan.

c) Si se entiende la comprensión del sentido como un modo de experiencia, y si la experiencia comunicativa sólo es posible en la actitud realizativa de un participante en la interacción, el científico social, en su calidad de observador que recoge datos dependientes del lenguaje, ha de tener un *status* similar al del lego en ciencias sociales. ¿Hasta dónde llega la semejanza estructural entre los rendimientos interpretativos del uno y del otro? Para responder a esta cuestión conviene tener presente que hablar no es lo mismo que actuar. Los directamente implicados persiguen en la práctica comunicativa cotidiana sus propias *intenciones de acción*; la participación en el proceso cooperativo de comunicación está al servicio de la consecución de un consenso sobre cuya base puedan coordinar sus planes de acción y realizar cada uno sus propias intenciones. El intérprete sociólogo no persigue intenciones de *acción de este tipo*. Participa en el proceso de entendimiento por mor de la comprensión misma y no por mor de un fin con vistas al cual la acción teleológica del intérprete tuviera que ser coordinada con la acción teleológica de los directamente implicados. El sistema de acción en que el científico social se mueve *como actor* se encuentra a otro nivel; se trata por lo general de un segmento del sistema de la ciencia, y en todo caso no coincide con el sistema de acción observado. En este último el científico social participa, por así decirlo, *despojándose de sus atributos de actor* y concentrándose, como hablante y oyente, exclusivamente en el proceso de entendimiento.

Esto puede verse recurriendo al modelo del especialista en ciencias del espíritu que descifra documentos recibidos, traduce textos, interpreta tradiciones, etc. En este caso los implicados en el proceso original de entendimiento ni siquiera pueden notar la participación virtual del intérprete, quien se suma a ese proceso cuando ellos ya no existen. Este ejemplo arroja luz sobre el modelo opuesto, el del observador participante, cuya presencia activa introduce inevitablemente mutaciones en la escena original. Incluso en este caso las acciones con que el intérprete trata de integrarse, más o menos discretamente, en un contexto dado sólo cumplen *funciones auxiliares* en relación con lo que aquí es verdaderamente el fin: participar en el proceso de entendimiento que es la llave para la comprensión de las acciones de los otros actores. Voy a dejar de lado la expresión “funciones auxiliares”, la cual necesitaría de una detallada explicación, y me voy a limitar a hablar de participación “virtual”, ya que el intérprete científico, cuando se lo considera en su calidad

---

<sup>24</sup> Skjervheim (1974), 265. Skjervheim parte explícitamente de la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl; pero de hecho su análisis guarda una relación más estrecha con las ideas básicas de la filosofía dialógica proveniente de M. Bubner y F. Rosenzweig; M. Theunissen entiende la filosofía del diálogo, en la que también sitúa a Resenstock-Huessy y a Griesbach, como una contrapropuesta a la filosofía trascendental de tipo cartesiano, es decir, monológico. Cfr. M. Theunissen, *Der Andere*, Berlín, 1965. En relación con Husserl, cfr. P. Hutcheson, “Husserl’s Problem of Intersubjectivity”, *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, II, 1980, 144 ss.

de actor, persigue fines que no se relacionan con el contexto que está investigando, sino con un sistema de acción *distinto*. En este sentido, el intérprete, dentro de un contexto de observación, no persigue intenciones de acción *propias*.

Ahora bien, ¿qué significado tiene *el papel de participante virtual* para la cuestión de la objetividad de la comprensión de un intérprete sociólogo? Consideremos las alternativas que señala Skjervheim. Si el intérprete se limita a la observación en sentido estricto, sólo percibe los sustratos físicos de las emisiones o manifestaciones, sin entenderlas. Para hacer experiencias comunicativas tiene que adoptar una actitud realizativa y tomar parte en los procesos de entendimiento, siquiera sea de forma virtual. ¿Puede limitarse en ese proceso, como Skjervheim supone, a una aprehensión descriptiva del contenido semántico de las manifestaciones, como si éste no fuera más que un hecho, omitiendo toda reacción ante las pretensiones de validez que los implicados vinculan a sus manifestaciones? ¿Puede el intérprete prescindir por entero de un enjuiciamiento de la validez de las manifestaciones que tiene que aprehender descriptivamente?

Para entender una emisión o manifestación, en el caso modélico un acto de habla orientado al entendimiento, el intérprete tiene que conocer las condiciones de su validez; tiene que saber bajo qué condiciones es aceptable la pretensión de validez vinculada a ella, es decir, bajo qué condiciones tendría que ser normalmente reconocida por un oyente. Sólo entendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable. Pero ¿de dónde podría sacar el intérprete este saber si no es del contexto de comunicación que está observando o de contextos comparables? Sólo puede entender el significado de los actos comunicativos porque éstos están insertos en un contexto de *acción* orientada al entendimiento —ésta es la idea central de Wittgenstein y el punto de partida de su teoría del significado como uso<sup>25</sup>—. El intérprete observa bajo qué condiciones son aceptadas como válidas las manifestaciones simbólicas y cuándo son aceptadas o rechazadas las pretensiones de validez que esas manifestaciones llevan anejas, viendo cuándo los planes de acción quedan coordinados mediante la formación de un consenso y cuándo quedan rotas por falta de consenso las conexiones entre las acciones de los diversos actores. El intérprete no puede llegar a entender, pues, el contenido semántico de una emisión o manifestación con independencia de los contextos de acción en que los implicados reaccionan frente a la emisión o manifestación en cuestión con un sí o con un no o suspendiendo el juicio. Y estas tomas de postura de asentimiento o negación no puede a su vez entenderlas si no es capaz de representarse las razones implícitas que mueven a los participantes a tomar dichas posturas. El acuerdo y el disenso, cuando realmente tienen su medida en pretensiones de validez recíprocas y no se deben simplemente a causas externas, se basan en las razones de que supuesta o efectivamente disponen los implicados. Estas razones, casi siempre implícitas, constituyen los ejes sobre que se desenvuelven los procesos de entendimiento. Pero si el intérprete, para entender una manifestación, ha de *representarse las razones* con que un hablante, si ello fuera menester y en las circunstancias apropiadas, defendería la validez de su manifestación, se verá arrastrado, *también él*, al proceso de enjuiciamiento de pretensiones de validez.

Pues las razones están hechas de tal materia, que no pueden ser descritas en absoluto en la actitud de una tercera persona, es decir, si no se adopta una actitud de asentimiento o de rechazo o de suspensión del juicio. El intérprete no podría entender qué es una razón si no la reconstruyera junto con su pretensión de validez, lo que en el lenguaje de Max Weber quiere decir: *si no la interpretara racionalmente*. La *descripción* de las razones exige *eo ipso* una *evaluación*, aun en caso de que quien hace esa descripción no se sienta por el momento en condiciones de emitir un juicio sobre su plausibilidad. No pueden entenderse las razones si no se entiende por qué son sólidas o no lo son, o por qué, llegado el caso, no es posible (todavía) una decisión acerca de si son buenas o malas. De ahí que un intérprete no pueda interpretar manifestaciones que a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica van asociadas con un potencial de razones y que, por tanto, representan un saber, sin tomar postura frente a ellas. Y no puede tomar posturas frente a ellas sin aplicar *sus propios* estándares de evaluación, o estándares, en todo caso, que él ha hecho suyos. Estos se comportan críticamente respecto a otros estándares, respecto a los estándares de enjuiciamiento desviantes. En todo caso, con la toma de postura frente a una pretensión de validez planteada por alter se están aplicando estándares que el intérprete no se limita a encontrar ahí, sino que tiene que haber aceptado como correctos. En este aspecto, su participación meramente virtual no exonera al intérprete de las obligaciones de un implicado directo: en el punto decisivo para la objetividad de la comprensión se exige de ambos, del observador científico y del lego en ciencias sociales, el mismo tipo de rendimientos interpretativos.

Las consideraciones hechas hasta aquí tenían por objeto hacer ver que el método de la comprensión pone en cuestión el tipo habitual de objetividad del conocimiento, ya que el intérprete, aunque sin intenciones de acción propias, tiene que participar en la acción comunicativa y se ve confrontado en el propio ámbito objetual con las pretensiones de validez que allí aparecen. Tiene que hacer frente a la

---

<sup>25</sup> P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewoods Cliffs, 1964; Savigny (1974), 72 ss.

estructura racional interna de la acción orientada según pretensiones de validez, con una interpretación incoativamente racional. El intérprete sólo podría neutralizar ésta a costa de adoptar el *status* de un observador objetivante, pero desde ahí no hay acceso posible a los nexos internos de sentido. Se da, pues, una *conexión fundamental entre la comprensión de las acciones comunicativas y las interpretaciones incoativamente racionales*. Esta conexión resulta fundamental porque las acciones comunicativas no permiten ser interpretadas *en dos etapas*; primero, entendiéndolas en su decurso fáctico, y sólo después comparándolas con su decurso típico ideal. Antes bien, un intérprete que participe virtualmente, sin intenciones propias de acción, sólo puede aprehender descriptivamente el decurso fáctico de un proceso de entendimiento a condición de enjuiciar el acuerdo y el disentimiento, las pretensiones de validez y las razones potenciales, a que se ve confrontado, sobre una base común, *compartida* en principio por él y por los implicados directos. Este presupuesto resulta en todo caso ineludible para el científico social que ponga a la base de sus descripciones el modelo comunicativo de acción. Esto es algo que se sigue, como voy a demostrar para concluir, de los presupuestos ontológicos en sentido lato de ese modelo.

d) Cuando describimos un comportamiento como acción teleológica suponemos que el agente hace determinadas presuposiciones ontológicas, que cuenta con un mundo objetivo, en que puede conocer algo y en que puede intervenir para realizar sus propósitos. Simultáneamente, nosotros, que observamos al actor, hacemos presupuestos ontológicos relativos al mundo subjetivo del actor. Distinguimos entre “el” mundo y el mundo tal como aparece desde el punto de vista del agente. Podemos constatar descriptivamente qué es lo que el agente *da por* verdadero en contraste con lo que, según nuestra opinión, es lo verdadero. La elección entre una interpretación descriptiva y una interpretación racional estriba en que optamos o bien por ignorar o bien por tomar en serio como pretensiones de validez accesibles a un enjuiciamiento objetivo la pretensión de verdad que el actor vincula a sus opiniones y la pretensión de éxito, relacionada con la de verdad, que vincula a sus acciones teleológicas. Si las ignoramos como pretensiones de validez, estamos tratando las intenciones y opiniones como algo subjetivo, es decir, como algo que sí el actor lo presentara como su intención o su opinión, lo develara ante un público o le diera expresión sería considerado como algo perteneciente a su mundo subjetivo. En este caso neutralizamos las pretensiones de verdad y eficacia, tratando las opiniones e intenciones como manifestaciones expresivas, y a fuer de tales, éstas ya sólo podrían ser objetivamente enjuiciadas desde el punto de vista de la veracidad y de la autenticidad. Pero este punto de vista no es aplicable a la acción teleológica de un actor en principio solitario, de un actor, por así decirlo, carente de público. Si, por el contrario, tomamos en serio las pretensiones del actor exactamente en el sentido que éste *rationaliter* les da, sometemos sus presuntas perspectivas de éxito a una crítica que se basa en *nuestro* saber y en nuestra comparación del decurso fáctico de la acción racional con arreglo a fines con un decurso en términos típico-ideales. Pero el agente sólo podría responder a esta crítica si le dotásemos de competencias distintas de las que permite el modelo teleológico de acción. Una crítica *recíproca* sólo sería posible si el agente pudiera entablar por su parte relaciones interpersonales, actuar comunicativamente, e incluso fuera capaz de participar en ese tipo especial de comunicación tan preñado de presupuestos que hemos llamado discurso.

Parecido experimento mental podemos hacerlo también para el caso de que describamos un comportamiento como acción regulada por normas. En este caso suponemos que el actor cuenta con un segundo mundo, con el mundo social, en donde puede distinguir entre el comportamiento que se ajusta a las normas y el comportamiento desviante. Y de nuevo, en tanto que observadores, volvemos a hacer simultáneamente presuposiciones ontológicas en relación con el mundo subjetivo del actor, de modo que podemos distinguir entre el mundo social tal como aparece al actor, el mundo social tal como aparece a los otros actores y *el* mundo social tal como nos aparece *a nosotros*. La elección entre una interpretación racional y una descriptiva consiste también aquí, *mutatis mutandis*, en si nos resolvemos o bien a tomar en serio la pretensión de validez normativa que el actor vincula a sus acciones o a reinterpretarla como algo meramente subjetivo. También aquí la interpretación descriptiva descansa en una reinterpretación del sentido que *rationaliter* tiene para el actor la observancia de una norma de comportamiento que él considera legítima. Y también aquí se produce, en caso de una interpretación racional, una asimetría entre nosotros y el actor, el cual, dentro de los límites del modelo normativo de acción, no está dotado de la capacidad de *discutir* en el seno de un discurso, en actitud hipotética, acerca de la validez de las normas.

Esta asimetría persiste cuando describimos una acción como acción dramática y equipamos al actor con los correspondientes conceptos de mundo. En caso de reconstrucción racional, nosotros, los observadores, hacemos uso de una competencia de juicio contra la que el actor no puede interponer ningún recurso de apelación. Pues llegado el caso, tenemos que atribuirnos la capacidad de criticar, merced a indicios, considerándola como autoengaño, la manifestación expresiva que el actor ejecuta con pretensión de

veracidad, sin que el actor, encerrado en los términos del modelo dramaturgico de acción, esté en condiciones de defenderse contra nuestra interpretación racional.

Las categorías de acción teleológica, acción regulada por normas y acción dramaturgica aseguran un *desnivel metodológicamente relevante* entre el plano de la interpretación de la acción y el plano de la acción interpretada. Pero en cuanto describimos un comportamiento en términos de acción comunicativa, nuestros propios presupuestos ontológicos no son más complejos que los que tenemos que atribuir al actor. La diferencia entre el plano conceptual de la coordinación lingüística de la acción y el plano conceptual de la interpretación que como observadores hacemos de esa acción, deja de funcionar como filtro protector. Pues según los presupuestos del modelo comunicativo de acción, el agente dispone de una competencia de interpretación igual de compleja que la del observador. El actor no solamente está provisto ahora de tres conceptos de mundo, sino que también puede emplearlos reflexivamente. El buen suceso de la acción comunicativa depende, como hemos visto, de un proceso de interpretación en el que los participantes llegan, en el sistema de referencia de los tres mundos, a una definición común de la situación. Todo consenso descansa en un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y para ello hay que suponer que los sujetos que actúan comunicativamente son *capaces de criticarse recíprocamente*.

Pero en cuanto dotamos a los actores de esa facultad, perdemos como observadores nuestra *posición privilegiada* frente al ámbito objetual. Ya no tenemos la opción de dar de la secuencia de interacción observada o bien una interpretación descriptiva o bien una interpretación racional. En cuanto atribuimos a los actores *la misma* competencia de juicio de la que nosotros hacemos uso como intérpretes, renunciamos a la inmunidad que hasta ese momento nos venía metodológicamente asegurada. Nos vemos forzados a participar en actitud realizativa (aun cuando sin propósitos de acción propios) en el proceso de entendimiento que tratamos de describir. Con ello exponemos *en principio* nuestra interpretación al mismo tipo de crítica a la que mutuamente exponen los agentes comunicativos sus propias interpretaciones. Pero esto significa que la distinción entre interpretación e interpretación racional se vuelve un sinsentido en esta etapa, o mejor: que la interpretación incoativamente *racional* es aquí la única forma de alumbrar el decurso *fáctico* de la acción comunicativa. Esa interpretación no puede tener el *status* de un tipo construido *ad hoc*, es decir, de un modelo racional al que se recurre *a posteriori*, ya que *no puede haber* una descripción del decurso fáctico de la acción que fuera *independiente* de esa interpretación y con el que esa interpretación pudiera cotejarse.

Lo cual arroja retrospectivamente luz sobre las interpretaciones racionales de los tipos de acción de primer nivel. La comparación del decurso fáctico de la acción con un modelo que en cada caso estiliza la acción bajo un único aspecto de racionalidad (bajo el aspecto de verdad proposicional, de eficacia o de éxito instrumental, de rectitud normativa, de veracidad o de autenticidad) requiere una descripción de la acción, *independiente* de la interpretación racional. Esta operación hermenéutica previa no es tematizada en los modelos de acción de primer nivel, sino que se la presupone ingenuamente. La descripción del decurso fáctico de una acción requiere una interpretación compleja que implícitamente se sirve ya del utillaje conceptual de la acción comunicativa y que, como las interpretaciones cotidianas mismas, posee los rasgos de una interpretación incoativamente racional. La posibilidad de elegir entre una interpretación descriptiva y una interpretación racional sólo se da cuando uno de los modelos no comunicativos de acción obliga al observador a practicar una abstracción, es decir, a subrayar según los casos un aspecto del complejo de una interacción que discurre a través de pretensiones de validez.

[2] Si enriquecemos conceptualmente los modelos de acción de primer nivel de modo que la interpretación y la comprensión del significado destaquen como rasgos fundamentales de la acción social misma, entonces la cuestión de cómo las operaciones de comprensión del observador científico conectan con la hermenéutica natural de la práctica comunicativa cotidiana, de cómo las experiencias comunicativas se transforman en datos ya no puede ser reducida al formato de un subproblema relativo a técnicas de investigación. Con la etnometodología<sup>26</sup> y la hermenéutica filosófica<sup>27</sup>, esta idea se torna actual, sembrando el desconcierto en una autocomprensión de la Sociología, definida por el postulado de la neutralidad valorativa<sup>28</sup>. En medio de discusiones inabarcables<sup>29</sup> empieza a perfilarse últimamente la propuesta sobre la

<sup>26</sup> H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, 1967.

<sup>27</sup> J. Habermas (1970), 251 ss.

<sup>28</sup> A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, 1970; H. Albert, E. Topitsch (eds.), *Werturteilstreit*, Darmstadt, 1971; M. Beck, *Objektivität und Normativität*, Heidelberg, 1974. En este contexto no voy a entrar en el significado metodológico de la tesis de Quine sobre la radical indeterminación de la traducción; cfr. sobre este tema, D. Wrighton, "The Problem of Understanding", *Phil. Soc. Sci.*, 11, 1981, 49 ss.; R. Feleppa, "Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth", *Phil. Soc. Sci.*, 11, 1981, 53 ss.

<sup>29</sup> En Alemania se inician con la llamada disputa sobre el positivismo: Th. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

que voy a concentrarme, pues la propia circunstancia de la que brota el problema de la comprensión puede considerarse también clave de su solución<sup>30</sup>.

Si el científico social tiene que tomar parte, a lo menos virtualmente, en las interacciones cuyo significado trata de entender, y si además esta participación significa que implícitamente ha de tomar postura frente a las pretensiones de validez que los directamente implicados en la acción comunicativa vinculan a sus manifestaciones, entonces el científico social, para conectar sus conceptos con los conceptos que encuentra en el contexto que quiere investigar, no puede proceder de forma distinta a como lo hacen los propios legos en su práctica comunicativa. Se mueve dentro de las mismas estructuras de entendimiento posible en las que los directamente implicados ejecutan sus acciones comunicativas. Ahora bien, esas estructuras más generales de la comunicación, que los sujetos capaces de lenguaje y de acción han aprendido a dominar, no solamente permiten *acceder* a determinados contextos; no sólo posibilitan la *conexión* con, y la persecución generativa de, contextos que, como parecería a primera vista, encierran a los participantes en el círculo mágico de lo meramente particular. Estas mismas estructuras suministran simultáneamente los medios críticos para penetrar en un contexto dado, para hacerlo saltar desde dentro y trascenderlo, para abrirnos paso en caso necesario *a través* de un consenso fáctico a que podemos estar habituados, y revisar errores, corregir malentendidos, etc. *Las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento*. Es este potencial de crítica que la propia acción comunicativa entraña el que puede utilizar sistemáticamente el científico social cuando se introduce como participante virtual en los contextos de acción cotidiana y el que puede hacer valer desde dentro de esos mismos contextos contra la particularidad de los mismos. Voy a bosquejar brevemente cómo esta idea ha acabado imponiéndose en la discusión metodológica que viene acompañando a la Sociología comprensiva desde sus orígenes.

a) En el contexto de la Sociología alemana de los años veinte fue A. Schütz<sup>31</sup> quien más a fondo y concienzudamente desarrolló las implicaciones del acceso en términos de comprensión a la realidad simbólicamente preestructurada. Schütz se percató de que, cuando se opta por el empleo de categorías de teoría de la acción, se están tomando al menos tres predecisiones metodológicas. *En primer lugar*, la decisión de describir la realidad social de modo que se la entienda como una construcción del mundo de la vida cotidiana, que brota de los rendimientos interpretativos de los directamente implicados: "...el mundo social tiene una peculiar estructura de sentido y relevancia para los hombres que viven, piensan y actúan en él. En las diversas construcciones de la realidad cotidiana éstos han articulado e interpretado de antemano ese mundo, y son objetos mentales de este tipo los que determinan su comportamiento, definen sus metas de acción y prescriben los medios para la realización de tales metas"<sup>32</sup>. La comprensión es el modo privilegiado de experiencia de los integrantes de un mundo de la vida. Sin embargo, también el científico social tiene que servirse de este modo de experiencia. A través de él obtiene el científico sus datos.

Esta es la *segunda* decisión, a la que Schütz (con M. Weber y W. I. Thomas) da la forma de un postulado: "Para poder explicar la acción humana el científico tiene que preguntarse qué modelo cabe construir de un ser individual y qué contenidos típicos hay que atribuirle para que los hechos observados puedan explicarse como resultado de la actividad de tal individuo en un contexto comprensible. El cumplimiento de este postulado garantiza la posibilidad de derivar cualquier tipo de acción humana, o los resultados de ésta, del sentido subjetivo que esa acción o sus resultados tuvieron para el actor"<sup>33</sup>.

Pero la importancia de este postulado no se agota para Schütz en cuestiones de técnicas de investigación. Antes bien, de él se sigue, en *tercer lugar*, una restricción específica en lo tocante al trabajo teórico. Los conceptos teóricos con que el científico social forma sus hipótesis tienen que conectar en cierto modo con los conceptos preteóricos con que los miembros de un mundo social interpretan su situación en el contexto de acción en que intervienen. Schütz no explica en detalle por qué de la tarea doblemente hermenéutica de las ciencias sociales se sigue forzosamente tal conexión retroalimentativa interna de la teoría con la comprensión cotidiana de los implicados cuyas manifestaciones han de explicarse con la ayuda de la teoría. Se limita a postular que "en un modelo científico de la acción humana todo concepto tiene que estar construido de modo que una acción ejecutada dentro de un mundo de la vida de un individuo, que concuerde con la construcción típica, sea inteligible tanto para el agente mismo como para sus prójimos, y ello en el marco del pensamiento cotidiano. El cumplimiento de este postulado garantiza la consistencia de

<sup>30</sup> D. Böhler, "Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode", en H. Hartung, W. Heistermann, P. M. Stephan, *Fruchtblätter: Veröffentlichungen der pädagogischen Hochschule*, Berlín (1977), 15 ss.; W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Francfort, 1975.

<sup>31</sup> A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1932.

<sup>32</sup> A. Schütz, *Collected Papers*, I, La Haya, 1967, 5-6.

<sup>33</sup> A. Schütz (1967), 43.

las construcciones del científico social con las construcciones que se hacen de la realidad social en el pensamiento cotidiano”<sup>34</sup>.

Ahora bien, los juegos de lenguaje con que el científico social se topa en su ámbito objetual y en los que, al menos virtualmente, tiene que participar son siempre de naturaleza particular. ¿Cómo puede conectar una teoría científica con los conceptos vigentes en el mundo de la vida y liberarse a la vez de la particularidad de éstos? Schütz piensa que el observador científico adopta una *actitud teórica* que le permite desligarse así de la perspectiva de su propia praxis individual como de la práctica cotidiana que él investiga, que son perspectivas ligadas siempre a un determinado mundo de la vida. Mientras que como miembros de un mundo de la vida nos movemos en el seno de una “relación-nosotros”, ocupamos una posición individual y grupal específica en el sistema de coordenadas espacio-temporales de un mundo de la vida, nos relacionamos como egos con alter o nos referimos a alius, aceptamos vigencias culturales, etcétera, el observador científico rompe con su actitud *natural* (o realizativa) y se coloca de un brinco en un lugar situado allende su mundo de la vida, y en general allende todo mundo de la vida, es decir, en un lugar extramundano: “Como el científico social no tienen ningún “aquí” en el mundo social, tampoco ordena ese mundo en capas en torno a sí. No puede entrar nunca en una relación-nosotros con otros agentes del mundo social sin abandonar, a lo menos transitoriamente, su actitud científica. El observador participante, por ejemplo el observador de campo, construye una relación con el grupo investigado como hombre entre hombres; sólo el sistema de relevancia que le sirve como esquema de selección y de interpretación viene determinado por su actitud científica, no prestándosele más atención hasta nuevo aviso”<sup>35</sup>.

La actitud teórica es caracterizada como la actitud de un observador “desinteresado”; su función es la de distanciar al científico de los intereses cotidianos, de los intereses de raíz biográfica. Pero como, a diferencia de Husserl, Schütz no puede apelar a un método de suspensión del juicio (epoché), tiene que explicar en otros términos esa neutralización de la perspectiva inherente al mundo de la vida. La explica mediante un cambio específico de sistemas de relevancia. Es la *resolución* del científico de sustituir el sistema de valores de su práctica cotidiana por el sistema de valores de la ciencia (“fijándose un plan de vida centrado en el trabajo científico”), lo que bastaría a producir *el paso de la actitud natural a la actitud teórica*. Pero esta explicación no puede resultar satisfactoria. Si la actitud teórica viniera solamente determinada por los valores del subsistema ciencia, Schütz tendría que explicar el papel metodológico de esas especiales orientaciones valorativas. Tendría que mostrar por qué precisamente ellas ayudan a resolver el problema consistente en conectar la formación de la teoría con el saber preteórico comunicativamente alumbrado con que el científico social se topa en su ámbito objetual, sin que la validez de los enunciados del científico quede restringida al contexto (con que el investigador se encuentra o que el investigador ya arrastra consigo) del mundo de la vida.

Sólo de paso hace Schütz una observación en que cabe reconocer el punto de arranque de una solución: “Comprender no es en modo alguno un asunto privado del observador, que no pudiera someterse a prueba mediante las experiencias de otros observadores. Es susceptible de comprobación por lo menos en el mismo grado en que las percepciones sensoriales privadas de un individuo pueden ser controladas por otros individuos bajo determinadas condiciones”<sup>36</sup>. Si los posibles correctivos contra las experiencias comunicativas engañosas están, por así decirlo, inscritos en la propia acción comunicativa, el científico social no puede asegurar la objetividad de su conocimiento recurriendo furtivamente al ficticio papel de un “observador desinteresado” y huyendo así a un lugar utópico fuera del contexto vital que nos resulta comunicativamente accesible. Antes bien, tendrá que buscar en las *estructuras generales de los procesos de entendimiento*, en los que no tiene más remedio que introducirse, *las condiciones de objetividad de la comprensión* para averiguar si el conocimiento de esas condiciones le permite cerciorarse reflexivamente de las implicaciones de su participación.

b) En la corta historia de la etnometodología ésta es la cuestión central que viene dividiendo las posiciones<sup>37</sup>. Los etnometodólogos acentúan, por un lado, el carácter contextual y meramente particular de la práctica cotidiana interpretativamente generada por los implicados en ella, y sacan, por otro, las consecuencias metodológicas que se siguen de la circunstancia de que el científico social tenga en principio el *status* de un participante. Subrayan ambos aspectos con más precisión que A. Schütz, en quien por lo demás se basan. Ello da lugar a un dilema que no podrá resolverse mientras los procesos cooperativos de interpretación no se conciben como un entendimiento que se rige por pretensiones de validez. Con cada

<sup>34</sup> A. Schütz (1967), 44.

<sup>35</sup> A. Schütz (1967), 40.

<sup>36</sup> A. Schütz (1967), 56.

<sup>37</sup> P. Attewell, “Ethnomethodology since Garfinkel”, *Theory and Society*, I, 1974, 179 ss.; D. H. Zimmermann, “Ethnomethodology”, *Am. Sociologist*, 13, 1978, 6 ss.



secuencia de interacción los sujetos que actúan comunicativamente renuevan la apariencia de una sociedad normativamente estructurada, pero la verdad es que proceden por tanteos desde un problemático consenso momentáneo al siguiente. Como todos los conceptos y orientaciones de acción capaces de sobreponerse a la situación en conjunto tienen que ser renegociados en cada sazón, domina el ocasionalismo de lo particular sobre lo universal, de modo que la apariencia de continuidad a lo largo de distintas secuencias de acción sólo puede quedar asegurada mediante recurso al contexto en que esa secuencia se desarrolla<sup>38</sup>. Esta manera de ver las cosas explica por qué Garfinkel y sus discípulos se interesan por la dependencia de la acción cotidiana respecto del contexto, y dentro de este marco, por el papel de las expresiones indécimas. El significado de las oraciones en que aparecen términos singulares como “yo” y “tú”, “aquí” y “ahora”, “éste” y “aquél”, varía con la situación de habla. Sólo si se conoce la situación de habla puede entenderse a qué se refieren estas expresiones. El intérprete, o bien tiene que conocer ya como participante en la interacción el contexto en que se apoya el hablante, o bien tiene que pedir al hablante que formule explícitamente sus supuestos implícitos. Para satisfacer esta exigencia el hablante tendría que sustituir las expresiones indécimas, relativas a la situación, por expresiones independientes de la situación; por ejemplo, por coordenadas de espacio y tiempo o por otras descripciones definidas. En las comunicaciones cotidianas son del todo habituales tales esfuerzos por hacer parcialmente explícito el saber contextual para remover así malentendidos relativos a las presuposiciones en que nos estamos basando. Pero estas tentativas conducen a un regreso: toda nueva explicación depende a su vez de otras presuposiciones. El contexto del habla puede así progresivamente aclararse en el marco de las comunicaciones cotidianas, pero en principio no puede *rebasarse*. Garfinkel subraya con toda razón que las manifestaciones en que aparecen expresiones indécimas tampoco han menester que se las “ponga en orden”, por cuanto que la dependencia respecto del contexto no es ningún pecado, sino condición necesaria del uso normal de nuestro lenguaje. Pero Garfinkel reviste esta observación trivial de un peculiar dramatismo, y la utiliza para subrayar violentamente en los procesos de interpretación, junto con el momento exploratorio, el momento creador de *proyección* y *generación* cooperativas de vigencias comunitarias ocasionales. Esto ilumina la vinculación hermenéutica del intérprete a su situación de partida.

En las comunicaciones cotidianas una manifestación nunca tiene significado completo por sí misma, sino que recibe parte de su contenido semántico del contexto cuya comprensión el hablante supone en el oyente. También el intérprete tiene que penetrar en ese plexo de referencias como participante en la interacción. El momento exploratorio, orientado al conocimiento, no puede separarse del momento creativo, constructivo, orientado hacia la producción de un consenso. Pues el intérprete no puede hacerse con la comprensión del contexto de la que depende la comprensión de una manifestación ubicada en él si no toma parte en el proceso de formación y reproducción de ese contexto. Tampoco el observador científico goza de un acceso privilegiado al ámbito objetual, sino que ha de servirse de los procedimientos de interpretación que domina intuitivamente y que adquirió de forma no reflexiva como miembro de su grupo social.

Mientras el sociólogo no se percate de esta circunstancia, compartirá su *status* de forma ingenua con el lego en ciencias sociales y, al igual que éste, “hipostatizará” la realidad social transformándola en algo subsistente por sí mismo. Así, el sociólogo convencional no se da cuenta de que sólo puede objetivar el contexto de acción y convertirlo en tema de investigación sirviéndose previamente de él como fuente de información. No advierte que ya había tomado parte, como participante en la interacción, en la producción del contexto de acción que analiza como objeto. La crítica que ejerce la etnometodología está generando siempre variaciones nuevas sobre el tema de la confusión entre “resource and topic”. Trata de mostrar que las construcciones habituales en ciencias sociales poseen en principio el mismo *status* que las construcciones cotidianas que hacen los legos.

También las interpretaciones del sociólogo permanecen prisioneras del contexto social que pretenden explicar, al ser víctimas del objetivismo de la conciencia cotidiana: “Si en este nivel elemental la única posibilidad que tiene el observador de identificar las acciones con que se topa consiste en tomar el camino de

---

<sup>38</sup> “Los rasgos de un marco al que se atienen los que participan en él incluyen entre otras cosas su continuidad histórica, su estructura de reglas y la relación que dentro de él guardan las actividades con esas reglas, y los *status* adquiridos de sus participantes. Cuando se los considera como una adquisición temporalmente situada de los que participan en él, llamaremos a esos rasgos el *corpus* ocasionado de rasgos del marco. Con el empleo del término “ocasionado” queremos subrayar que los rasgos de las actividades socialmente organizadas representan resultados particulares, contingentes, del trabajo de producción y reconocimiento que realizan los implicados en la actividad. Subrayamos el carácter ocasional del *corpus* en contraste con un *corpus* de conocimientos, de habilidades y creencias de los miembros anterior e independiente de toda ocasión actual en que tal conocimiento, habilidades o creencias puedan mostrarse o reconocerse. A este último concepto solemos referirnos con el término “cultura”.” D. H. Zimmermann, M. Power, “The Everyday World as a Phenomenon”, en I, D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life*, Londres, 1971, 94.

la interpretación documental, entonces las descripciones de interacciones no son intersubjetivamente verificables en ningún sentido riguroso, y ello porque las interpretaciones de los distintos individuos sólo pueden coincidir si éstos son capaces y están en situación de negociar entre sí una realidad social común, y porque tales interpretaciones no son independientes de su contexto. Si el observador describe las interacciones de forma interpretativa, no puede evitar el construir un patrón subyacente que sirve como contexto indispensable para ver qué son “propia­mente” las situaciones y acciones, mientras que esas mismas situaciones y acciones constituyen a su vez un recurso indispensable para determinar qué es “propia­mente” el contexto<sup>39</sup>. Pero esta crítica metodológica se convierte también en problema para los propios etnometodólogos en cuantos éstos se aventuran a desarrollar teorías sociológicas. En el propio campo de los etnometodólogos nos encontramos con tres reacciones ante esta dificultad.

La *autoaplicación radical* de la crítica metodológica lleva a la conclusión de que las ciencias interpretativas tienen que renunciar a la pretensión de generar saber teórico. El percatarse de que la interpretación de un contexto de acción presupone la participación y el ejercicio de una influencia constructiva en ese contexto no hace más que traer el dilema a la conciencia, pero no lo resuelve. El percatarse del carácter inevitablemente autorreferencial de la práctica de la investigación no deja expedito ningún camino para un saber independiente del contexto. Por eso la investigación social debería ser considerada como una forma particular de vida junto a otras formas de vida. El trabajo teórico es, como la religión o el arte, una actividad que se distingue por su reflexividad; pero no por convertir explícitamente en tema los procesos de interpretación de los que bebe, puede el investigador romper su vinculación a la situación. La universalidad de la pretensión de verdad es apariencia; lo que en cada caso se acepta como verdadero es asunto de convención: “Tenemos que aceptar que no existen razones adecuadas para establecer criterios de verdad fuera de las razones que se emplean para otorgarlos o concederlos. La verdad sólo es concebible como un resultado socialmente organizado de líneas contingentes de conducta lingüística, conceptual y social. La verdad de un enunciado no es independiente de las condiciones de su emisión y, así, estudiar la verdad es estudiar las formas en que la verdad puede ser metódicamente otorgada. La verdad es una adscripción... Y de hecho este principio puede aplicarse a cualquier fenómeno del orden social”<sup>40</sup>.

Para escapar a la consecuencia de un relativismo autodestructivo, otros tratan de quitar filo al dilema, *trivializándolo*. Los representantes de la sociología tradicional no vacilan en hacer suya una exigencia que por lo demás está en línea con sus ideales de objetividad: deben mejorarse los métodos de investigación para que las teorías cotidianas no sigan introduciéndose de forma irreflexiva en las mediciones. El argumento es sostenido en dos versiones: o se admite como principio que *todas* las interpretaciones sociológicas dependen de la precomprensión de los participantes –y entonces hay que mostrar que las consecuencias que se siguen de ello son inofensivas– o la esencial vinculación de las interpretaciones sociológicas a su contexto queda reducida de antemano a una cuestión que sólo afecta a la pragmática de la investigación, a una cuestión de grado y no de principio<sup>41</sup>. Esta reacción la hacen también suya algunos etnometodólogos, con la finalidad de tener metódicamente en cuenta la actitud realizativa del intérprete, es decir, su participación en el texto que trata de entender, y reformar la investigación social para que se ajuste mejor que hasta ahora a sus propios ideales de objetividad. Con este espíritu, Cicourel, por ejemplo, se esfuerza por desarrollar nuevos e ingeniosos diseños que eviten el objetivismo de los métodos habituales de encuesta y de topografía social<sup>42</sup>. Pero si esto es así, la etnometodología tendría que abandonar su pretensión de constituir un nuevo paradigma frente a las teorías convencionales de la acción. Los discípulos ortodoxos de Garfinkel insisten, por el contrario, en un *cambio de paradigma*.

Lo que persigue Garfinkel es cumplir el programa proyectado por la sociología fenomenológica, de una aprehensión de las estructuras generales del mundo de la vida, buscando en las actividades interpretativas que caracterizan a las actividades rutinarias cotidianas los procedimientos con que los individuos renuevan en cada sazón la apariencia objetiva de un orden social. Convierte en objeto de análisis el “common sense knowledge of social structure” para mostrar cómo las “routine grounds of everyday activities” se producen como resultado de rendimientos concertados en la acción cotidiana. Una *teoría de la construcción y reproducción de las situaciones de acción ha de tener por objeto los rasgos constantes de los procedimientos de interpretación* de que los miembros se sirven en la acción comunicativa. El interés se

<sup>39</sup> Th. P. Wilson, “Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung”, en Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (eds.), *Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Heidelberg, 1973, 54 ss.; espec. 66 s.

<sup>40</sup> P. McHugh, “On the Failure of Positivism”, en Douglas (1971), 329.

<sup>41</sup> J. H. Goldthorpe, “A Revolution in Sociology?”, en *Sociology*, 7, 1973, 249.

<sup>42</sup> A. V. Cicourel, *The Social Organisation of Juvenile Justice*, Nueva York, 1968; Id., “Cross-modal Communication”, en Cicourel, *Cognitive Sociology*, Londres, 1973, 41 ss.; Id., *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*, Nueva York, 1974.

centra principalmente en las características universales del sistema de referencia que subyace a las relaciones hablante/oyente, es decir, en la organización narrativa de las secuencias temporales, en la organización interpersonal de las distancias espaciales, en la objetividad de un mundo común, en las expectativas básicas de normalidad, en la sensibilidad para la dependencia contextual y para la necesidad de interpretación de las manifestaciones comunicativas, etc.<sup>43</sup>.

En cuanto la etnometodología deja de presentarse exclusivamente como una crítica metodológica y aparece como una teoría con derecho propio, comienza a hacerse visible en sus rasgos más generales el programa de una pragmática formal. Y aquí se plantea de nuevo la cuestión de cómo podrá llevarse a efecto ese tipo de investigación de universales sociales si las interpretaciones sociológicas no son menos dependientes del contexto que las interpretaciones cotidianas: “Si las prácticas interpretativas han de convertirse en tema de investigación, entonces los métodos “interpretativos” difícilmente pueden proporcionar los medios para hacerlo... Por el contrario..., toda explicación de rasgos constantes de la interacción tendrá que hacerse en un lenguaje distinto del actor cotidiano y en términos que decididamente resultarán reveladores para él”<sup>44</sup>.

Zimmermann ataja esta objeción al estilo de Alfred Schütz: “El etnometodólogo trata el hecho de que vive y actúa en el mismo mundo social que está investigando, de forma muy distinta a como lo hacen las distintas clases de sociólogos tradicionales”<sup>45</sup>. El sociólogo crítico tiene, pues, que abandonar la actitud natural que impide por igual a legos y a sociólogos convencionales tratar la realidad normativa de la sociedad como *fenómeno*, esto es, como conciencia producida; para ello ha de centrarse con preferencia en las ingenuidades de sus colegas menos ilustrados, ya que éstos reiteran las ingenuidades cotidianas de los legos de forma más metódica y, por tanto, de forma más fácilmente aprehensible.

Con todo, no queda claro cómo podría garantizarse metódicamente esta reflexión sobre las presuposiciones generales de la comunicación. Zimmermann tendría que postular, o bien un acceso privilegiado al ámbito objetual; por ejemplo, suministrando un equivalente de la reducción trascendental de Husserl<sup>46</sup>; o bien tendría que mostrar cómo un análisis sociológico puede partir de las interpretaciones cotidianas y a la vez penetrarlas reflexivamente sobrepasando el contexto de cada caso en un grado que permita la reconstrucción de presuposiciones *generales* de la comunicación. Si no leo mal, la mayoría de los etnometodólogos permanecen indecisos ante esta alternativa: no *pueden* escoger el primer camino sin ponerse en contradicción con los supuestos que inspiran su crítica metodológica; y el segundo camino no quieren elegirlo, porque entonces tendrían que adentrarse en la estructura racional-interna de una acción orientada por pretensiones de validez.

Las pretensiones de validez en cuyo reconocimiento intersubjetivo se basa todo acuerdo alcanzado comunicativamente, por ocasional, pasajera, o fragmentaria que pueda ser la formación de un consenso, las trata Garfinkel como *meros fenómenos*. No distingue entre un consenso válido en favor del cual los participantes, si fuera preciso, podrían aducir razones, y un asentimiento exento de validez, es decir, producido de facto, que puede estar basado en el miedo a las sanciones, en la sugestión retórica, en el cálculo, en la desesperación, o en la resignación. Garfinkel trata también los estándares de racionalidad, al igual que todas las demás convenciones, como resultado de una práctica comunicativa *contingente*, que ciertamente puede ser descrita, pero que no podría ser evaluada sistemáticamente por medio de una explicitación de los criterios que los propios participantes aplican intuitivamente. Las pretensiones de validez que apuntan más allá de los límites temporales, locales y culturales, las considera el sociólogo ilustrado por la etnometodología simplemente como algo que los participantes tienen por universal: “Por consiguiente, la cautela más importante es la de negarse a tomar seriamente en consideración la propuesta prevaleciente de que la eficiencia, la eficacia, la efectividad, la inteligibilidad, la consistencia, la planificación, la tipicidad, la uniformidad, la reproductibilidad de actividades –esto es, la propuesta de que las *propiedades racionales* de las actividades prácticas– sean evaluadas, reconocidas, categorizadas, descritas, utilizando una regla o estándar obtenido fuera de los contextos efectivos dentro de los cuales estas propiedades son reconocidas, utilizadas, aducidas y convertidas en tema por los miembros del contexto. Todos los procedimientos por los que se evalúan en sus características generales las propiedades *lógicas* o *metodológicas* de las prácticas y los resultados de las investigaciones, sólo son, por lo general, de interés para el estudio etnometodológico como *fenómenos*, pero en ningún otro sentido... Todas las propiedades “lógicas” y “metodológicas” de la acción,

<sup>43</sup> F. Schütze, W. Meinfeld, W. Springer, A. Weymann, “Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodischen kontrollierten Fremdverstehen”, en Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2, 433 ss.

<sup>44</sup> Goldthorpe (1973), 430.

<sup>45</sup> D. H. Zimmermann, M. Power (1971), 289.

<sup>46</sup> E. Husserl, “Formale und transzendente Logik”, en *Jb. f. Philos. u. phänom. Forschung*, X, Halle, 1929.

cualquier rasgo del sentido, de la facticidad, de la objetividad, de la “accountability”, de la comunalidad de una acción tiene que ser tratado como un *logro contingente de prácticas comunes socialmente organizadas*. Se recomienda la cautela de considerar todo marco social como autoorganizándose en lo que respecta al carácter inteligible de sus propias presentaciones, ya sean éstas representaciones de o evidencias-de-un-orden-social. Todo marco social organiza sus actividades para convertir sus propiedades, en tanto que entorno organizado de actividades prácticas, en detectables, numerables, referibles, narrables, analizables, en una palabra, en “accountable”<sup>47</sup>.

Pero si Garfinkel hace esta recomendación en serio, tiene que reservar al etnometodólogo el puesto de un observador desinteresado que se limita a mirar a los directamente implicados viendo cómo éstos formulan sus manifestaciones de modo que los demás puedan entenderlas y cómo por su parte interpretan como comprensibles las manifestaciones de los demás. El etnometodólogo que confíe en poder hacer tal cosa está presuponiendo para sus enunciados criterios de validez que a fortiori caen *fuera* del ámbito de los criterios de validez aplicados por los propios participantes. Pero si no puede atribuirse a sí mismo tal posición extramundana, tampoco puede reclamar para sus enunciados un *status* teórico. A lo sumo, podrá incluir en la cuenta otra clase más de criterios de validez que rigen, esta vez, los juegos de lenguaje a que se dedican los teóricos. Los estándares de racionalidad de la ciencia serían tan particulares como las otras clases de criterios de validez que funcionan a su modo en otros ámbitos de la vida<sup>48</sup>.

Garfinkel sólo podría escapar a la alternativa que representan el absolutismo husserliano y el confesado relativismo de Blum y de McHugh si tomara en serio la pretensión de universalidad implícitamente contenida en las ideas de verdad y rectitud, como una indicación de lo que llamo *base de validez del habla*. Como el intérprete científico, en su papel de participante por lo menos virtual, tiene en principio que orientarse por las mismas pretensiones de validez por las que se guían también los directamente implicados, puede, partiendo de esta racionalidad inmanente al habla, que es una racionalidad ‘ya siempre’ compartida, tomar en serio la racionalidad que los participantes reclaman para sus emisiones o manifestaciones y a la vez someterla a un enjuiciamiento crítico. Quien convierte en tema lo que los participantes se limitan a suponer y adopta una actitud reflexiva frente al interpretandum no se sitúa *fuera* del contexto de comunicación investigado, sino que lo profundiza y radicaliza por un camino que en principio está abierto a todos los participantes. Este *camino que va de la acción comunicativa al discurso* está bloqueado de múltiples modos en los contextos naturales, pero es algo ya siempre inscrito en la acción orientada al entendimiento.

c) La etnometodología se interesa por la competencia interpretativa de los hablantes adultos porque trata de investigar cómo se coordinan las acciones por vía de procesos cooperativos de interpretación. Se ocupa de la interpretación como de una *labor incesante* de los participantes en la interacción, es decir, de los microprocesos de interpretación de la situación y de aseguramiento del consenso, que nada pierden de su alta complejidad por el hecho de que los implicados pueden partir sin esfuerzo, en contextos de acción estable, de una comprensión de la situación que les resulta habitual. Bajo el microscopio, *todo* proceso de entendimiento resulta ocasional y frágil. Por el contrario, la hermenéutica filosófica investiga la competencia interpretativa de hablantes adultos bajo el punto de vista de cómo un sujeto capaz de lenguaje y de acción puede hacerse entender en un entorno extraño, repleto de manifestaciones que le resultan ininteligibles. La hermenéutica se ocupa de la interpretación como *labor de excepción*, que sólo es necesaria cuando fragmentos relevantes del mundo de la vida se vuelven problemáticos, cuando las certezas del propio trasfondo cultural se vienen abajo y los medios normales de entendimiento fracasan. Bajo el macroscopio, el entendimiento sólo aparece amenazado en los casos extremos de penetración en un lenguaje extraño, en una cultura desconocida, en una época lejana, y, sobre todo, en los casos de penetración en ámbitos de la vida que han sufrido alguna deformación patológica. En nuestro contexto este planteamiento hermenéutico ofrece una ventaja. Pues en el caso crucial de una comunicación perturbada, ya no puede obviarse el problema que la sociología comprensiva deja de lado en las dos variantes que hemos tratado hasta aquí. ¿Pueden en última instancia separarse las cuestiones relativas a la explicación del significado, de las cuestiones relativas a la reflexión acerca de la validez, o no?

Diremos que una comunicación ha sufrido una perturbación cuando dejan de cumplirse (algunas) condiciones lingüísticas para el entendimiento directo entre por lo menos dos participantes en la interacción. Voy a partir del caso, fácil de ver, en que los implicados utilizan oraciones gramaticalmente bien formadas de una lengua que ambos dominan (o que puede traducirse sin dificultades). El caso paradigmático para la hermenéutica es la interpretación de un texto recibido. El intérprete parece entender al principio las frases del

---

<sup>47</sup> Garfinkel (1967), 33.

<sup>48</sup> P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry*, Londres, 1974.

autor, pero cuando se interna en la lectura hace la inquietante experiencia de que no entiende el texto lo suficientemente bien como para ser capaz de *responder* al autor en el supuesto de que éste le hiciera algunas preguntas<sup>49</sup>. El intérprete toma esto como indicio de que erróneamente había situado el texto en un contexto *distinto* y que había partido de preguntas *distintas* a las del autor.

La tarea de la interpretación puede entonces delimitarse en los siguientes términos: el intérprete aprende a distinguir su propia comprensión contextual, que al principio creía compartir con el autor, pero que en realidad se había limitado a suponérsela a éste, de la comprensión contextual del autor. La tarea consiste en alumbrar las definiciones de la situación que el texto recibido presupone, a partir del mundo de la vida del autor y de sus destinatarios.

Un mundo de la vida constituye, como hemos visto, el horizonte de procesos de entendimiento con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno. El intérprete puede tácitamente dar por sentado que comparte con el autor y con los contemporáneos de éste estas relaciones formales con el mundo. Trata de entender *por qué* el autor, en la creencia de que existen determinados estados de cosas, de que rigen determinadas normas y valores, de que pueden atribuirse determinadas vivencias a determinados sujetos, hizo en su texto determinadas afirmaciones, observó o violó determinadas convenciones y expresó determinadas intenciones, disposiciones, sentimientos, etc. Sólo en la medida en que el intérprete penetra en las *razones* que hacen aparecer las emisiones o manifestaciones del autor como *racionales*, entiende qué es lo que éste pudo *querer decir*. Sobre este trasfondo puede identificarse también tal o cual idiosincrasia, es decir, aquellos pasajes que ni siquiera resultan comprensibles desde los supuestos del mundo de la vida que el autor compartió con sus contemporáneos.

El intérprete entiende, pues, el significado de un texto en la medida en que intelige por qué el autor se creyó con derecho a hacer determinadas afirmaciones (como verdaderas), a reconocer determinados valores y normas (como correctos), o a manifestar determinadas vivencias (como veraces). El intérprete tiene que hacerse cargo del contexto que hubieron de presuponer el autor y sus contemporáneos como saber común, para que en su tiempo no surgieran las dificultades que hoy el texto nos depara y para que los contemporáneos pudieran encontrar *otras* que hoy a su vez nos parecen triviales. Sólo sobre el trasfondo de los componentes cognitivos, morales y expresivos del acervo cultural de saber a partir del que el autor y sus contemporáneos construyeron sus interpretaciones, puede alumbrarse el sentido del texto. Pero el intérprete posterior no podrá identificar estos presupuestos si no toma postura, siquiera sea implícitamente, frente a las pretensiones de validez vinculadas al texto.

Lo cual tiene su explicación en la racionalidad inmanente que el intérprete tiene que suponer a todas las manifestaciones, por opacas que inicialmente éstas puedan resultarle, en la medida en que las adscribe a un sujeto de cuya *capacidad de responder de sus actos* (*Zurechnungsfähigkeit*) no tiene en principio razón alguna para dudar. El intérprete no puede entender el contenido semántico de un texto mientras no sea capaz de representarse las razones que el autor podría haber aducido en las circunstancias apropiadas. Y como el peso de las razones, ya sea en la aseveración de hechos, en la recomendación de normas o en la expresión de vivencias, no se identifica con tener por de peso esas razones, el intérprete *no podría representarse* en absoluto esas razones *sin enjuiciarlas* y sin tomar postura afirmativa o negativamente frente a ellas. Puede acaecer que el intérprete deje en suspenso determinadas pretensiones de validez, que se resuelva a no dar por decididas, como el autor, ciertas cuestiones, sino a tratarlas como problemas. Pero si ni siquiera entrara en una valoración *incoactivamente sistemática*, es decir, si no sólo dilatara su toma de postura, aunque sea implícita, frente a las razones que el autor podría hacer valer en favor de su texto, sino que considerara tal cosa como algo incompatible con el carácter descriptivo de su empresa, entonces no podría captar las razones en el genuino sentido que éstas tienen. En este caso el intérprete no estaría *tomando en serio* a su oponente como sujeto capaz de responder de sus actos.

Un intérprete sólo puede aclarar el significado de una manifestación opaca si explica cómo pudo producirse esa opacidad, es decir, por qué ya no nos resultan aceptables las razones que el autor podría haber dado en su contexto. Si el intérprete ni siquiera plantease cuestiones de validez, habría que preguntarse si está en realidad interpretando, es decir, si está haciendo el esfuerzo de restablecer la comunicación perturbada entre el autor, sus contemporáneos y nosotros. Con otras palabras: el intérprete está obligado a mantener la actitud realizativa que adopta como agente comunicativo, aun en el caso en que se pregunta, y precisamente cuando se pregunta, por los presupuestos que subyacen a un texto que no entendemos<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Sobre el significado metodológico de pregunta y respuesta, en conexión con Collingwood, cfr. W. Kuhlmann (1975), 94 ss.

<sup>50</sup> W. Kuhlmann ha subrayado con toda energía el carácter realizativo de la práctica de la interpretación y ha mostrado que la comprensión del sentido sólo es posible por la vía de un entendimiento, a lo menos virtual, sobre la cosa misma:

Gadamer habla en este contexto de una “anticipación de perfección”. El intérprete tiene que suponer que el texto recibido, pese a que inicialmente le resulte incomprensible, representa una manifestación racional, es decir, una manifestación que puede fundamentarse bajo determinadas presuposiciones. “No sólo se presupone aquí una unidad inmanente de sentido que otorga la iniciativa al lector, sino que la comprensión del lector se ve constantemente guiada también por expectativas trascendentes de sentido que brotan de la relación con la verdad de lo dicho. Así como el receptor de una carta entiende las noticias que contiene, y ve las cosas con los ojos del remitente, es decir, considera verdadero lo que éste relata –y no se pone de entrada a tratar de entender como tales lo que quizá sólo sean peregrinas opiniones del remitente–, así también entendemos un texto recibido merced a las expectativas de sentido que nacen de nuestro propio conocimiento previo de la cosa. Sólo cuando fracasa la tentativa de dar por verdadero lo dicho nos afanamos por entender –psicológica, históricamente– el texto como la opinión de otro. El prejuicio de perfección no solamente contiene la expectativa de que el texto puede llegar a expresar perfectamente lo que contiene, sino también que lo que el texto dice es verdad. Por donde se confirma una vez más que comprender significa primariamente entenderse con la cosa, y sólo secundariamente destacar y entender la opinión del otro como tal opinión. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es, por tanto, la precomprensión, que brota del tener que ver con la misma cosa”<sup>51</sup>.

Gadamer emplea aquí “verdad” en el sentido de una racionalidad que comprende la verdad proposicional, la rectitud normativa, la autenticidad y la veracidad. Atribuimos racionalidad a todos los sujetos que se orientan con vistas a un entendimiento y, por tanto, por pretensiones de validez, orientación en que ponen a la base de sus operaciones interpretativas, como sistema de referencia intersubjetivamente válido, un sistema de mundos, o, como podemos decir, una comprensión decentrada del mundo. Este acuerdo subyacente, que nos une ex antecedente y en función del cual puede someterse a crítica todo acuerdo fácticamente alcanzado, funda la utopía hermenéutica de un diálogo universal e irrestricto en un mundo de la vida habitado por todos<sup>52</sup>. Toda interpretación lograda se ve acompañada de la expectativa de que el autor y sus destinatarios, si pudieran superar la distancia en el tiempo mediante un proceso de formación complementario de nuestro proceso de interpretación, podrían compartir la comprensión que tenemos de su texto. En tal proceso de comprensión, contrafácticamente superador del tiempo, el autor tendría que liberarse de su propio horizonte contemporáneo, del mismo modo que nosotros ampliamos nuestro propio horizonte cuando como intérpretes nos introducimos en su época. Gadamer utiliza para ello la imagen de horizontes que se funden unos con otros.

Gadamer, empero, da a su modelo de comprensión basado en la interpretación de textos clásicos un curioso *giro unilateral*. Si en la actitud realizativa de participantes virtuales en un diálogo hemos de partir de que la manifestación de un autor tiene a su favor la presunción de racionalidad, no solamente tenemos que admitir la posibilidad de que el interpretándum pueda resultarnos ejemplar, de que podamos aprender algo de él, sino que *también* hemos de contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo *de nosotros*. Gadamer, sin embargo, permanece prisionero de la experiencia del filólogo que se ocupa de textos clásicos –“clásico es lo que ha resistido la prueba de la crítica histórica”<sup>53</sup>–. El saber encarnado en el texto es en principio, así piensa Gadamer, superior al del intérprete. Lo cual contrasta con la experiencia del antropólogo que se da cuenta de que, frente a una tradición, el intérprete no siempre se encuentra en una posición de inferioridad. Para entender satisfactoriamente las creencias mágicas de los zande un intérprete moderno tendría incluso que reconstruir los procesos de aprendizaje que nos separan de ellos, y que podrían explicar en qué radican los aspectos esenciales en que el pensamiento mítico se distingue del moderno. Aquí la tarea de interpretación experimenta una ampliación y se convierte en la tarea, ya propiamente teórica, de seguir los

---

la comprensión de un texto exige entenderse con el autor; y este último, en la medida en que se lo considere un sujeto responsable, en modo alguno puede ser objetivado por completo, pues la responsabilidad o capacidad de responder de sus actos (*Zurechnungsfähigkeit*) como capacidad de orientarse por pretensiones de validez que tienen como fin un reconocimiento intersubjetivo significa que el actor, tanto tiene que poder *tener razón* frente al intérprete, como tiene que *poder aprender* por su parte de la crítica que el intérprete hace de sus presuposiciones: “Sólo cuando al otro –incluso (y precisamente) ante los ojos de aquel que quiere averiguar algo sobre él– [1] se le reconoce en principio la capacidad de decir algo nuevo y sorprendente, sólo cuando [2] se le reconoce en principio la capacidad de estar por encima de los puntos de vista de quien quiere conocerlo, de modo que este último pueda en principio aprender algo de él, y [3] ...sólo cuando al otro se le reconoce la posibilidad de decir algo verdadero, sólo entonces está siendo conocido y reconocido como sujeto.” Kuhlmann (1975), 84.

<sup>51</sup> Gadamer (1960), 278.

<sup>52</sup> Sobre el postulado de la “comprensión/entendimiento irrestricto”, cfr. K. O. Apel, “Szientismus oder transzendente Hermeneutik”, en Apel (1973 b), espec. 213 ss.

<sup>53</sup> Gadamer (1970), 271.

pasos de la decentración de la comprensión del mundo, de entender cómo a lo largo de ese camino se entrelazan procesos de aprendizaje, de desaprendizaje y de aprendizaje en falso. Sólo una historia sistemática de la racionalidad, historia de la que estamos bien lejos, podría impedirnos o bien caer en un puro relativismo, o dar ingenuamente por absolutos nuestros propios estándares de racionalidad.

La contribución metodológica de la hermenéutica filosófica podemos resumirla en los siguientes puntos:

- el intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica sino como participante virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;
- esta actitud realizativa le vincula a la precomprensión que caracteriza a la situación hermenéutica de la que parte;
- pero la validez de su interpretación no tiene por qué verse menguada por esa vinculación,
- ya que puede servirse de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación que sea capaz de responder de sus actos, para poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con su propio mundo de la vida
- y reconstruir el significado del interpretandum como contenido objetivo de una emisión o manifestación susceptible de crítica, que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícito.

Pero Gadamer pone en peligro esta idea hermenéutica básica, ya que lo que en realidad se oculta tras el modelo por él preferido de la interpretación (en términos de ciencias del espíritu) de textos canonizados es el caso archiproblemático de la *interpretación dogmática de textos sagrados*. Sólo sobre ese trasfondo puede entenderse por qué Gadamer se limita en su análisis de la interpretación al punto de vista de la *aplicación*, es decir, al punto de vista “de que toda interpretación de un texto representa una apropiación actualizadora del sentido del texto por parte del intérprete con vistas a posibles situaciones en su mundo”<sup>54</sup>. La hermenéutica filosófica sostiene con toda razón la existencia de una conexión interna entre cuestiones de significado y cuestiones de validez. Entender una manifestación simbólica significa saber bajo qué condiciones podría aceptarse su pretensión de validez. Pero entender una manifestación simbólica *no* significa asentir a su pretensión de validez sin tener en cuenta el contexto. Esta identificación de comprensión y acuerdo ha favorecido, cuando menos, la orientación tradicionalista que la hermenéutica de Gadamer adopta: “El estar de acuerdo no es en modo alguno condición necesaria para una actitud dialógica frente a aquello que se quiere entender. También puede uno comportarse dialógicamente frente a un sentido expresado, cuya pretensión se entiende y que, sin embargo, a la postre acaba rechazándose... Entenderse a uno mismo como destinatario de una pretensión no significa tener que aceptar la pretensión, aunque sí tomarla en serio. También toma en serio una pretensión quien examina los títulos en que esa pretensión se basa –es decir, quien argumenta y no se pone a hacer aplicación sin más demora–. Quien emprende un examen argumentativo, un discurso, con el fin de llegar a un juicio razonado, también se está comportando dialógicamente en el plano de la validez ... Una *mera* aplicación no establece la debida correspondencia dialógica, ya que el reconocimiento de una pretensión como pretensión de validez es algo que sólo puede tener lugar en el discurso. Pues una pretensión de validez lleva implícita la afirmación de que algo es *digno de ser reconocido*”<sup>55</sup>.

Nuestra discusión acerca de los conceptos básicos de la teoría de la acción y acerca de la metodología de la comprensión ha mostrado que la problemática de la racionalidad no le adviene a la Sociología desde fuera, sino que se le impone desde dentro. Esa problemática se centra en torno a un concepto de entendimiento que es fundamental tanto desde un punto de vista teórico como metodológico. Tal concepto nos ha interesado bajo el doble aspecto de coordinación de la acción y de acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual de la sociología. Los procesos de entendimiento tienen como meta un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez. Tales reclamaciones

---

<sup>54</sup> D. Böhler (1977), 15. Böhler describe el caso especial de la hermenéutica dogmática: “La interpretación de textos institucionales cuya validez se da por supuesta en una comunidad, se plantea la tarea de salvar las diferencias entre el texto y la situación dada en cada caso, de forma que el texto pueda tener el efecto de orientar actualmente la acción, es decir, pueda aplicarse a la situación actual del intérprete. La hermenéutica dogmática desarrollada por la teología judía y la teología cristiana, así como por la jurisprudencia, precursora de la cual puede considerarse en filosofía social a la doctrina aristotélica de la frónesis, reflexiona sobre, y resuelve metodológicamente, esta tarea de actualizar, apropiarse y aplicar a la situación un sentido práctico al que se considera normativamente vinculante” (37).

<sup>55</sup> Böhler (1977), 40 ss. Siguen la crítica de Böhler a Gadamer, K. O. Apel (1973 a), 1, 22 ss.; J. Habermas (1970), 282 ss.; Id. (1976 b), 174 ss.; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1970, 321 ss.; cfr. también D. Böhler, “Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode”, en Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (eds.), *Text und Applikation*, Munich, 1981, 483 ss.

de validez se las hacen mutuamente los participantes en la comunicación y son en principio susceptibles de crítica. En la orientación conforme a pretensiones de validez se actualizan relaciones del actor con el mundo. Al relacionarse con sus manifestaciones con algo en un mundo, los sujetos presuponen estar en común posesión de elementos formales que son determinantes para el entendimiento. Pero si esta problemática de la racionalidad no puede soslayarse ni en lo que respecta a los conceptos básicos de la acción social ni en lo que respecta al método de la comprensión, ¿qué hay de ella cuando se trata de la cuestión sustancial de si los procesos de modernización pueden concebirse como procesos de racionalización y de cómo hay que proceder para ello si la respuesta fuera afirmativa?

La Sociología, que nació como teoría de la sociedad, se ocupó de este tema desde sus mismos orígenes. En ello se reflejan preferencias que, como ya hemos dicho, tienen que ver con las concesiones en que nació esta disciplina. Pueden explicarse históricamente. Pero aparte de eso, existe también una relación *interna* entre la Sociología y la teoría de la racionalización. En lo que sigue voy a introducir la teoría de la acción comunicativa valiéndome de *esta* temática.

Si los conceptos básicos de teoría de la acción en que toda Sociología se funda llevan siempre inscrito *algún* concepto de racionalidad, el desarrollo de la teoría sociológica corre el riesgo de quedar reducido de antemano a una perspectiva cultural o históricamente ligada, a menos que los conceptos básicos puedan plantearse de modo que el concepto de racionalidad que *comportan* sea *abarcador* y *general*, es decir, satisfaga pretensiones universalistas. La exigencia de tal concepto de racionalidad se sigue también de consideraciones metodológicas. Pues si la comprensión tiene que ser entendida como experiencia comunicativa y ésta sólo es posible en la actitud realizativa que adopta el sujeto al actuar comunicativamente, entonces la base experiencial de la sociología comprensiva sólo puede ser compatible con la pretensión de objetividad de ésta si los procedimientos hermenéuticos pueden basarse, siquiera sea intuitivamente, en estructuras de racionalidad comprensivas y generales. Ni desde el punto de vista metateórico ni desde el punto de vista metodológico cabría suponer objetividad alguna al conocimiento sociológico si los conceptos de acción comunicativa y de interpretación, conceptos que están relacionados el uno con el otro, sólo fueran expresión de una perspectiva de racionalidad ligada a una determinada tradición cultural<sup>56</sup>.

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.

Es evidente que la acción orientada al entendimiento, cuya estructura racional interna hemos esbozado de forma enteramente provisional, no representa en modo alguno el tipo de acción con que uno se topa como caso normal, siempre y en todas partes, en la práctica cotidiana<sup>57</sup>. Yo mismo he llamado la atención sobre las diferencias entre la comprensión mítica y la comprensión moderna del mundo y sobre los contrastes entre las orientaciones de acción que típicamente se presentan en las sociedades arcaicas y las que típicamente se presentan en las sociedades modernas. Si, aun con todas las reservas que el caso exige,

---

<sup>56</sup> Esta tesis la ha defendido con especial claridad A. McIntyre: "...Si estoy en lo cierto al suponer que la racionalidad es una categoría sociológica ineludible, entonces una vez más la concepción positivista de la Sociología en términos de una dicotomía lógica entre hechos y valores tiene que venirse abajo. Pues caracterizar las acciones y las prácticas institucionalizadas como racionales o irracionales es evaluarlas. Y no es que esta evaluación sea un elemento sobreañadido a un elemento original meramente descriptivo. Llamar a un argumento falaz es siempre a la vez describirlo y evaluarlo. Resulta asaz paradójico que la imposibilidad de deducir conclusiones evaluativas a partir de premisas factuales se haya presentado como una verdad de la lógica cuando es precisamente en la lógica donde esa coincidencia de descripción y evaluación resulta más obvia. Si estoy en lo cierto, el científico social, en virtud de sus propios proyectos explicativos, está comprometido con los valores de la racionalidad en un sentido mucho más fuerte que el científico natural. Pues no se trata sólo de que los procedimientos tengan que ser racionales sino de que no puede eludir el uso del concepto de racionalidad en sus investigaciones." MacIntyre (1971 c), 258.

<sup>57</sup> Cfr. Th. A. McCarthy, "Einwände", en W. Oelmüller (ed.), *Transzendental-philosophische Normenbegründung*, Paderborn, 1978, 134 ss.



pretendemos para *nuestro* concepto de racionalidad una validez universal sin adherirnos por ello a una enteramente insostenible fe en el progreso, estamos asumiendo un considerable *onus probandi*. Este peso queda tanto más claro si de los contrastes agudos y simplificadores que sugieren una superioridad del pensamiento moderno pasamos a los contrastes menos abruptos que la comparación intercultural entre las formas de pensamiento de las diversas religiones universales y civilizaciones universales nos alumbraba. Pero aun cuando esta diversidad de imágenes del mundo sistematizadas y altamente diferenciadas pudiera ponerse todavía en una relación jerárquica con la comprensión moderna del mundo, nos toparíamos, a más tardar dentro de la modernidad, con un pluralismo en lo tocante a convicciones últimas, del que no cabe extraer sin más un meollo universalista.

Si uno quiere aventurarse hoy todavía a defender el concepto de racionalidad comunicativa sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica, se ofrecen básicamente tres caminos. El *primer* camino consiste en desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa que hemos introducido propedéuticamente. Es decir: la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje. Tal programa tiene por objeto reconstrucciones hipotéticas de ese saber preteórico de que los hablantes competentes hacen uso cuando emplean oraciones en acciones orientadas al entendimiento. Este programa no ofrece equivalente alguno de una deducción trascendental de los universales comunicativos descritos. Pero las reconstrucciones hipotéticas sí que deberían poder ser contrastadas con intuiciones de hablantes, que cubran un espectro cultural lo más amplio posible. Ciertamente que la pretensión universalista de la pragmática formal no puede fundamentarse *de forma concluyente* (en el sentido de la filosofía trascendental) por esta vía de una reconstrucción interna de intuiciones naturales, pero sí que se la puede hacer plausible<sup>58</sup>.

En *segundo lugar*, podemos intentar evaluar la fecundidad empírica de diversos elementos de la pragmática formal. Para ello puede recurrirse principalmente a tres ámbitos de investigación: la explicación de los patrones patológicos de comunicación, la evolución de las bases de las formas de vida socioculturales y la ontogénesis de las capacidades de acción. *a)* Si la pragmática formal reconstruye condiciones universales y necesarias de la acción comunicativa, de ello tendrán que poder obtenerse criterios no naturalistas relativos a las formas normales, no perturbadas, de comunicación. Las perturbaciones de la comunicación podrán hacerse derivar entonces de la violación de las condiciones de normalidad señaladas en términos de pragmática formal. Hipótesis de este tipo podrían comprobarse recurriendo al material relativo a patrones de comunicación sistemáticamente distorsionada, recogido hasta ahora desde puntos de vista clínicos, sobre todo en familias patógenas, y evaluado y aprovechado en la perspectiva de la teoría de la socialización. *b)* También la antropogénesis tendría que poder suministrar alguna información sobre si la pretensión de la pragmática formal puede tomarse en serio. Las estructuras de la acción orientada al éxito y de la acción orientada al entendimiento, descritas en términos de pragmática formal, tendrían que resultar reconocibles en las propiedades emergentes que aparecen en el curso de la hominización y que caracterizan las formas de vida de individuos socializados socioculturalmente. *c)* Finalmente, la pretensión universalista de la pragmática formal podría contrastarse con el material que nos ofrece la psicología evolutiva en relación con la adquisición de capacidades comunicativas e interactivas. La reconstrucción de las estructuras de la acción orientada al entendimiento tendría que resultar idónea para la descripción de competencias cuya ontogénesis se viene investigando ya en la tradición piagetiana desde puntos de vista universalistas.

Es evidente el inmenso esfuerzo que sería menester para dar contenido a estas tres perspectivas de investigación, aunque sólo fuera mediante un aprovechamiento secundario de las investigaciones empíricas que se han hecho en estos terrenos. Algo menos pretenciosa sería, *en tercer lugar*, la reelaboración de los planteamientos sociológicos de teoría de la racionalización social que ya existen. En este caso puede conectarse con una tradición bien formada de teoría de la sociedad. Pero quede bien entendido que elijo *este* camino no con la intención de hacer estudios de tipo histórico, sino que me sirvo de las estrategias conceptuales, de los supuestos y de las argumentaciones, que han ido desarrollándose en la tradición que va de Weber a Parsons, con la intención sistemática de desarrollar los problemas que pueden resolverse con una teoría de la racionalización, planteada a base de los conceptos fundamentales de la acción comunicativa. Para este fin no basta con una historia de las ideas, sino que es menester una historia de la teoría sociológica realizada con intención sistemática. La estimación flexible y la utilización orientada de construcciones teóricas importantes, erigidas con fines explicativos, permite, al menos así lo espero, un avance fecundo, centrado no en cuestiones de historia de las ideas, sino en los problemas efectivos. De esos frutos

---

<sup>58</sup> Sobre el alcance de los argumentos trascendentales débiles en el sentido de Strawson, cfr. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation*, Francfort, 1981, 128 ss.

sistemáticos trataré de asegurarme en los excursos y en los interludios, desde los puntos de vista teóricos desarrollados en la introducción.

En modo alguno he elegido esta vía de un recorrido por la historia de la teoría sociológica realizado con intención sistemática por razones de una *falsa* comodidad, que tan tentadora resulta cuando todavía no somos capaces de abordar frontalmente un problema. Yo creo que a esta alternativa de refugiarse en la historia de la teoría *versus* construcción sistemática le subyace una falsa apreciación del *status* de la teoría de la sociedad, y ello en un doble aspecto. Por un lado, la contienda de paradigmas tiene en las ciencias sociales un significado distinto que en la Física moderna. La originalidad de los grandes teóricos de la sociedad, como Marx, Weber, Durkheim y Mead, consiste, lo mismo que en los casos de Freud y Piaget, en que han introducido paradigmas que en cierto modo siguen compitiendo hoy *en pie de igualdad*. Estos teóricos siguen siendo contemporáneos nuestros, o en todo caso no se han vuelto históricos en el mismo sentido en que lo son Newton, Maxwell, Einstein o Planck, los cuales consiguieron progresos en el desarrollo teórico de un mismo paradigma básico<sup>59</sup>. Por otro lado, los paradigmas guardan en las ciencias sociales una conexión *interna* con el contexto social del que surgen y en el que operan. En ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de intereses sociales, a la interpretación de horizontes de aspiración y de expectativa<sup>60</sup>. De ahí que para toda teoría de la sociedad *la conexión con la historia* de la teoría represente también una especie de test. Cuanto mayor sea la naturalidad con que pueda recoger, explicar, criticar y proseguir ideas de tradiciones teóricas anteriores, tanto más inmunizada se verá contra el peligro de que en la propia perspectiva teórica sólo se hagan valer subrepticamente intereses particulares.

Por lo demás, las reconstrucciones de la historia de la teoría ofrecen la ventaja de que nos permiten movernos libremente entre las categorías de teoría de la acción, las hipótesis teóricas y las evidencias empíricas aducidas como ilustración y simultáneamente mantener como punto de referencia el problema fundamental, a saber: la cuestión de si la organización capitalista puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral y de cómo proceder para articular teóricamente tal comprensión. El camino que voy a seguir va a ser el siguiente: la teoría weberiana de la racionalización se refiere, por un lado, al cambio estructural de las imágenes religiosas del mundo y al potencial cognitivo de las esferas de valor diferenciadas que son la ciencia, la moral y el arte; y por otro, el patrón selectivo a que obedece la modernización capitalista (capítulo II). El análisis del curso aporético de la recepción de la teoría de la racionalización de Weber por parte del marxismo, desde Lukács hasta Horkheimer y Adorno, pone de manifiesto los límites del paradigma de la filosofía de la conciencia y las razones que abogan por una sustitución del paradigma de la actividad teleológica por el de la acción comunicativa (capítulo IV). A esta luz, la fundamentación que en términos de teoría de la comunicación da a las ciencias sociales C. H. Mead se ensambla de tal modo con la sociología de la religión de E. Durkheim, que es posible dar una explicación, en el sentido de una génesis conceptual, de la interacción regida por normas y lingüísticamente mediada. La idea de lingüistización de lo sacro es aquí el punto de vista bajo el que convergen los supuestos de Mead y de Durkheim acerca de la racionalización del mundo de la vida (capítulo V).

Estudiando la evolución de la obra de T. Parsons puede analizarse el problema de la conexión de los conceptos básicos de teoría de la acción con los de teoría de sistemas. Para ello se recogerían los resultados de los interludios dedicados a cuestiones sistemáticas (capítulo VII). El primer interludio sistemático torna como punto de partida la teoría weberiana de la acción para hacer un bosquejo de una teoría de la acción comunicativa en términos de pragmática formal (capítulo III). El segundo interludio sistemático desarrolla primero el concepto de mundo de la vida y analiza después la tendencia evolutiva a un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida, en grado suficiente para poder reformular la tesis weberiana de la racionalización y aplicarla a la situación actual (capítulo VI). Las consideraciones finales (capítulo VIII) ponen en relación las investigaciones dedicadas a historia de la teoría con las investigaciones sistemáticas: por un lado, tienen por objeto abrir una vía para la comprobación de la interpretación que se propone de la modernidad, contrastándola con las tendencias a la juridización que hoy se registran, y por otro, precisar las tareas que hoy se plantean a una teoría crítica de la sociedad.

---

<sup>59</sup> A. Ryan, "Normal Science or Political Ideology?", en P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 4, Cambridge, 1972.

<sup>60</sup> Sh. S. Wolin, "Paradigms and Political Theories", en P. King, B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience*, Cambridge, 1978; R. F. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Filadelfia, 1978.