

FACULTAD DE PSICOLOGÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



* 5 3 0 9 6 0 7 6 9 5 *
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

**PSICOLOGÍA SOCIAL
Y
POSTMODERNIDAD**

ROBERTO DOMÍNGUEZ BILBAO
Tesis doctoral
1.996



ARCHIVO

Dir.: Florencio Jiménez Burillo

ÍNDICE

Prólogo	V.-
Agradecimientos	IX.-
Introducción: <i>DE LA CRISIS AL DEBATE</i>	1.-

Primera parte EL DEBATE MODERNIDAD vs POSTMODERNIDAD

I.- MODERNIDAD

1).- Modernidad, Ilustración y capitalismo.	13.-
2).- Término y características generales.	16.-
3).- La <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	24.-

II.- POSTMODERNIDAD

1).- A vueltas con el término <i>postmodernidad</i>	31.-
2).- Postmodernismo.	39.-
3).- Sociedad postindustrial.	43.-
4).- Filosofía.	57.-
a).- Nietzsche, Foucault, Heidegger y Derrida.	58.-
b).- Wittgenstein, Lyotard.	68.-
c).- El debate filosófico en los ochenta. Baudrillard, Lipovetsky, Finkelkraut.	76.-

III.- NEOMODERNIDAD

1).- La pertinencia de un prefijo y la introducción de un autor.	88.-
--	------

Segunda parte POSTMODERNIDAD

I.- CIENCIAS SOCIALES Y POSTMODERNIDAD	98.-
1).- El <i>tema</i> de la realidad.	100.-
2).- El <i>tema</i> del sujeto.	109.-
II.- PSICOLOGÍA Y POSTMODERNIDAD	114.-
1).- La psicología postmoderna como psicología <i>postpositivista</i>	117.-
a).- Asunciones generales.	122.-
b).- Aspectos propiamente científicos.	125.-
c).- La concepción del lenguaje.	129.-
2).- El potencial desarrollo de la psicología postmoderna.	130.-
3).- La conceptualización postmoderna del sujeto.	134.-

4).- ¿Merece la pena el esfuerzo postmoderno en psicología?	139.-
5).- Psicología postmoderna y psicología social postmoderna.	143.-
III.- CONSTRUCCIONISMO SOCIAL	147.-
1).- <i>La construcción social de la realidad</i> , de Peter Berger y Thomas Luckmann.	149.-
2).- Dos momentos en el contruccionismo social.	156.-
a).- El <i>movimiento construccionista</i> en psicología social.	157.-
b).- El construccionismo social <i>postmoderno</i>	162.-
3).- El trabajo empírico en cada momento del construccionismo.	165.-
a).- La construcción social de la persona.	165.-
b).- La terapia como construcción social.	169.-
4).- ¿Construccionismo crítico o postmoderno?	173.-
IV.- EL ENFOQUE RETÓRICO DE MICHAEL BILLIG	176.-
1).- Retórica.	180.-
2).- Cotidianeidad.	192.-
a).- Sentido común.	193.-
b).- Ideología.	201.-
3).- Actitud.	210.-
4).- Conclusiones.	216.-
V.- ANÁLISIS DE DISCURSO	220.-
1).- Análisis de discurso-psicología discursiva, características.	221.-
2).- Lenguaje.	227.-
3).- DAM (<i>Discursive Action Model</i>).	232.-
4).- Deslindes del análisis de discurso.	236.-
5).- Crítica y autocrítica.	246.-
VI.- ¿LA INEVITABILIDAD DE LA POSTMODERNIDAD?	255.-

Tercera parte
NEOMODERNIDAD: HABERMAS

INTRODUCCIÓN	263.-
I.- VERDAD Y CIENCIA	
1).- Concepto de verdad: lenguaje y racionalidad.	267.-
2).- Ciencia y ciencia social.	274.-
a).- Las ciencias y la conexión entre conocimiento e interés.	278.-
b).- Ciencias críticas e interés emancipatorio: el modelo psicoanalítico.	282.-
3).- El estatus de las ciencias sociales	286.-
a).- La posibilidad de una ciencia social crítica.	292.-

II.- ACCIÓN COMUNICATIVA	
Introducción: el <i>triángulo</i> acción-lenguaje-racionalidad.	294.-
1).- Racionalidad.	296.-
a).- Crítica y actualidad de la razón.	296.-
b).- Planteamiento general de la racionalidad en Habermas.	301.-
c).- Racionalidad comunicativa.	310.-
2).- Lenguaje y acción.	313.-
a).- De la teoría del significado a la acción comunicativa.	313.-
b).- Acción comunicativa y otros modelos de acción.	319.-
c).- La preeminencia del concepto de acción comunicativa.	325.-
III.- EL INDIVIDUO Y EL CONTEXTO	
1).- El individuo como biografía consciente de sí misma.	330.-
a).- Identidad y evolución de la sociedad.	331.-
b).- Individuación e intersubjetividad.	337.-
2).- Sistema y mundo de la vida.	342.-
a).- El concepto de <i>mundo de la vida</i>	344.-
a.1).- La perspectiva <i>provisional</i>	344.-
a.2).- La perspectiva <i>intuitiva</i>	348.-
a.3).- La perspectiva <i>sistemática</i>	350.-
b).- Los componentes estructurales del mundo de la vida.	352.-
3).- El <i>sistema</i>	355.-
4).- El <i>desacoplamiento</i> entre el mundo de la vida y el sistema.	358.-
APÉNDICE: LA ACLARACIÓN DE UN ENFOQUE	364.-
CONSIDERACIONES FINALES	
1).- <i>¿Existe</i> la postmodernidad?	371.-
2).- Más allá de las etiquetas	375.-
3).- Teoría y cotidianidad	382.-
BIBLIOGRAFÍA	386.-

PRÓLOGO

Thou art a Scholler; speake to it Horatio

(*Hamlet*, acto I, esc. I)

Tú tienes estudios; háblale Horacio dice ingenuamente Marcelo queriendo atrapar en palabras al *Espectro*; *tú sabes los conjuros contra los espíritus*, quiere decir Marcelo -nos aclara en su versión José María Valverde- y, efectivamente, Horacio conjurará al *Espectro*: *By heaven I Charge thee speak! -¡Por el Cielo, te conjuro a que hables!-*. "Conjurándole a hablar, Horacio quiere confiscar, estabilizar, detener al espectro dentro de su palabra"¹, señala Derrida en su texto sobre otro *espectro* (u *otros*, según reza el título): el de Marx.

El texto *derridiano* me trajo a la mente dos aspectos involucrados en las páginas que siguen. En primer lugar la presión sobre el *scholar* para hacerle hablar, en segundo lugar la compulsión del *scholar* a hacer hablar. *Lector, experto, profesor, intérprete, teórico, testigo, espectador, observador, sabio, intelectual, instruido y hombre de cultura*, todas esa

¹ Derrida, J. [1.995]: *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 1.995, p. 26.

acepciones son vertidas en apenas dos páginas por Derrida para el término *scholar*. Es difícil para un doctorando no verse identificado como aprendiz de algunas de ellas, y por ello sentirse obligado a hablar y a hacer hablar.

Hablar, y hacerlo en los textos, es consustancial a la labor en la academia del *scholar*; hacer hablar a fragmentos de realidad, a autores muertos o a *artefactos* contruidos por la propia ciencia es su obsesión cotidiana.

En este trabajo el autor tiene que hablar, y lo hace a través del texto escrito. Pero también quiere hacer hablar, en este caso a la *postmodernidad*. Ese juego de hablar y hacer hablar pretende, como Horacio, atrapar en palabras al *fantasma*, al *espectro*, a la *cosa*. Y no porque le falten palabras, muy al contrario -a veces ante la postmodernidad uno cree estar ante un *golem*, un monstruo de palabras-, sino porque no se presenta con un rostro nítido, porque se resiste a ser encorsetado en perfiles definidos. Se muestra plural, diversa. A veces como un verdadero *espectro* en el que creemos reconocer figuras familiares: *In the same figure, like the King that's dead -Con la misma figura que el Rey que ha muerto.*

Por ello cuando exclamo con Horacio, quizá con la ingenuidad que atribuía a Marcelo, *By heaven I Charge thee speak!* no es para provocar una proliferación desordenada de discursos, sino, sólo, para intentar atrapar a la postmodernidad en palabras.

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los años en los que he ido desarrollando este trabajo han sido muchas las personas de las que he aprendido, a las que he pedido favores incluso las que, generosamente, me los han hecho sin habérselos pedido.

Dos grandes grupos pueden hacerse. Unos de dentro del mundo de la Psicología Social, otros ajenos a él. La ubicación institucional de los primeros les hace ser citados por sus apellidos, están presos de su condición de ser *carne de cita*. Así, querría expresar mi agradecimiento a mi director, Florencio Jiménez Burillo, que me dio la libertad y el aval necesario para hacer esta tesis; a profesores del departamento de Psicología Social como el profesor José Ramón Torregrosa Peris cuyo curso de doctorado me inició en el camino que desembocó en este trabajo, o la profesora Concha Fernández Villanueva que no sólo compartió conmigo sus muchos conocimientos sino que confió en mi trabajo en diversas

investigaciones manteniendo el vínculo imprescindible con la academia; y, también, a compañeros de fatigas en la dura labor de querer obtener un doctorado. Como Carlos Soldevilla, inagotable fuente de conversaciones, Ana Barrón, Leonor Gimeno o Juan Carlos Revilla a quienes he aburrido frecuentemente con fragmentos y borradores de este escrito.

En el mundo alejado de la academia no hacen falta apellidos, el uso del nombre en el trato es marca de afectividad.

En el apartado de amigos tendría que repasar casi todo el santoral, pero para no pecar de exceso pecaré de ingrato y me reservaré algunos nombres en la memoria. Así, quiero recordar aquí a José Luis, a Jossi, a Javier, a M^a Ángeles, a Leonardo o a Maite y representar en ellos a una pléyade de personas que en un momento u otro supieron darme ánimos o hacer realidad aquella máxima *oxoniense* que reza *don't speak about my thesis!*, la cual recomiendo encarecidamente a todos aquellos que se tropiecen con alguien en este trance.

Finalmente queda la familia. Y aquí si fuese justo tendría que plasmar el árbol genealógico entero. Pero de nuevo tengo que reducir la lista por lo que reseñaré solo los nombres de mis padres -Severo y Concha- y los de mi mujer y mi hija -Marta y Leire- sin cuyo apoyo, el cual no ha sido sólo psicológico, este camino habría sido abortado hace mucho.

A todos, y a aquellos que crean que deberían haber sido mencionados -ante los que me disculpo-, mi más sincero agradecimiento.

INTRODUCCIÓN
DE LA *CRISIS* AL *DEBATE*

Desde mediados de los años sesenta hasta mediados de los setenta se desarrolló un proceso de autorreflexión en la Psicología Social que ha sido conocido como la *crisis de la Psicología Social*. Tras la consolidación de la disciplina a mediados de siglo y el entusiasmo¹ subsiguiente de la década de los cincuenta sobrevino el desencanto de los sesenta en el que confluyeron tanto factores internos como externos.

Como factores externos a la disciplina, pero que tuvieron un protagonismo indudable, podemos recordar dos *crisis*: la estudiantil, cuya expresión más emblemática fue el *mayo francés* de 68, y la energética, alza súbita de los precios del petróleo en el 73². Ambas

¹ Jiménez Burillo [1.981]: *Psicología Social*, Madrid: UNED, p. 160; Collier, Minton y Reynolds [1.991]: *Currents of thought in american Social Psychology*, p. 237; Ibáñez [1.990]: *Aproximaciones a la Psicología Social*, Barcelona: Sendai, p. 144.

² Ibáñez [1.990], p. 143.

obligaron a replantear algunos de los pilares fundamentales de la sociedad occidental como fueron los *valores* de la misma y el tipo de producción vigente. Recordemos también que en Estados Unidos -punto de referencia, muchas veces excesivo, de la Psicología Social- la década de los sesenta fue un período convulso con el asesinato de dos líderes sociales, John Fitzgerald Kennedy y Martin Luther King, y la movilización contra la guerra del Vietnam.

También en el ámbito científico se produjeron *otras crisis* que arrojaron a la de la Psicología Social. Ibáñez nos señala la crisis en el modelo estructural- funcionalista en Sociología y en el modelo conductista en Psicología así como otra de tipo más general en las ciencias que afectó al paradigma científico *galileo-newtoniano* -el modelo tradicional de ciencia positiva- desde los años cincuenta aunque se reveló con fuerza en los sesenta³.

En este ambiente de cuestionamiento generalizado es en el que se produce el *desencanto* de la Psicología Social que, datado con precisión por el propio Ibáñez, comenzó con la disputa entre Ring y McGuire de 1.967 en el *Journal of Experimental Social Psychology*⁴ y puede darse por concluida -al menos en su fase aguda- a partir del año 1.977 que fue el último que se registra un número significativo de publicaciones sobre la *crisis*⁵. Lógicamente este agotamiento de las publicaciones no certifica la *resolución* de la misma sino su desaparición del primer plano de la actualidad científico-académica de la Psicología Social.

³ Ibáñez [1.990], p. 144.

⁴ Ring, K.R. [1.967]: "Experimental social psychology. Some sober questions about some frivolous values", *Journal of Experimental Social Psychology*, 3, 113-123; McGuire [1.967]: "Some empendings reorientations in social psychology *Journal of Experimental Social Psychology*, 3, 124-139.

⁵ Ibáñez [1.990], pp. 137-138.

La crisis afectó a todos los aspectos de la disciplina. Se pusieron en cuestión aspectos teóricos, metodológicos, de relación con el contexto social, éticos, de estructura la propia disciplina académica, etc. Así se criticó el psicologismo y la ahistoricidad generalizados señalando la necesidad de *sociologizar* el campo y de relativizar históricamente los conocimientos adquiridos; la ausencia de teorías de largo alcance y, por el contrario, la abundancia de microteorías yuxtapuestas unas a otras -cuando no enfrentadas; los problemas éticos derivados de la manipulación de los sujetos en las situaciones experimentales - paradigmático y origen de la gran controversia ética fue el famoso experimento de Milgram sobre obediencia⁶-; la falta de relevancia social tanto de los resultados obtenidos como de la proliferación de publicaciones; las deficiencias *internas* al método experimental -efectos del experimentador, señalados por Rosenthal, y características de la demanda, estudiadas por Orne⁷- así como las *externas* sobre la pertinencia de la exclusividad del método para la investigación psicosocial; las muestras elegidas en los experimentos, casi siempre formadas por alumnos de los primeros cursos de psicología y, además, mayoritariamente varones; etc.⁸

Una década de discusiones y dos más de distancia respecto de aquella *catársis* permiten evaluar los efectos producidos. Como cabía esperar, hay conclusiones para todos

⁶ Milgram, S. [1.973]: *Obediencia a la autoridad*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1.980.

⁷ Rosenthal, R. [1.966]: *Experimenter effects in behavioral research*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts; Orne, M.T. [1.962]: "On the Social Psychology of the psychological experiment: with particular reference to demand characteristics and their implications", *American Psychologist*, 17, 776-783.

⁸ Cualquier manual de Psicología Social recoge los aspectos más destacados de la *crisis* así como la bibliografía generada en su derredor, basten como ejemplos: Jiménez Burillo [1.981], pp. 155-171; Collier, Minton y Reynolds [1.991], pp. 237-265; Ibáñez [1.990], pp. 135-146; Crespo [1.995]: *Introducción a la Psicología Social*, Madrid: Universitas, pp. 87-96, etc.

los gustos. Desde la constatación del *nulo impacto*⁹ hasta los efectos *profundos e irreversibles*¹⁰ de la crisis en la disciplina; o desde la negación de la existencia misma de la crisis, ya que el estado de tensión es el *normal* en la Psicología Social¹¹, hasta levantar acta de su superación¹².

La historia de la Psicología Social tampoco es un ámbito donde cualquier interpretación sea válida sin más, por lo que hay que hacer algunas matizaciones sobre las distintas opiniones reseñadas para reducir en la medida de lo posible la diversidad del panorama. Jiménez Burillo y sus colaboradores se refieren a la Psicología Social *dominante* cuando hablan de *nulo impacto*, mostrando en una revisión bibliográfica cómo tras el *terremoto* de la crisis las viejas estructuras de la Psicología Social se mantienen donde siempre estuvieron, dejando las lucubraciones de la crisis para aportaciones más o menos marginales. Los *efectos profundos e irreversibles* que apunta Ibáñez hacen referencia a la Psicología Social entendida de forma amplia, encontrando numerosos focos alternativos nacidos de las inquietudes de la crisis. Elms no encuentra una ciencia *normalizada* -en sentido *kuhniano*- que pueda tener una crisis y Farberow no diferencia entre vitalidad de una ciencia -entendida como abundancia de discusiones y debates- y cuestionamiento de la misma. Y, finalmente, Páez y sus colaboradores dan noticia de una *opinión estadística (el 57% de*

⁹ Jiménez Burillo, Sangrador, Barrón y de Paul [1.992]: "Análisis interminable: sobre la identidad de la Psicología Social", *Interacción social*, 2, 11-44.

¹⁰ Ibáñez [1.990], p. 146.

¹¹ Elms, A.C. [1.975]: "The crisis of confidence in Social Psychology", *American Psychologist*, 30, 967-976, apud Collier *et alter* [1.991], p. 248; Farberow, N.L. [1.973]: "The crisis is chronic", *American Psychologist*, 28, 388-394, apud Ibáñez [1.990], p. 135.

¹² Páez, D.; Valencia, J.; Morales, J.F. y Ursua, N. [1.992]: "Teoría, metateoría y problemas metodológicos en Psicología Social", p. 115, en Páez *et alter* [1.992]: *Teoría y método en Psicología Social*, Barcelona: Anthropos.

*los investigadores más prominentes contactados a fines los setenta y comienzos de los ochenta opinaron que la crisis ya estaba superada*¹³).

Pero buscando segundas conclusiones en los autores mencionados vemos como convergen en el pesimismo de Jiménez Burillo. Así Ibáñez cree que esta crisis es de las que *"se agotan y desaparecen ante la capacidad de resistencia y los mecanismos de contención del medio en el que se han generado"*¹⁴ y en el texto de Páez leemos que *"podemos concluir que la resolución de la crisis se ha hecho más bien a partir de la negación de los elementos que la generaron, que de una real superación"*¹⁵.

Este pesimismo no es sinónimo de un *aquí no ha pasado nada*, la Psicología Social ha evolucionado a partir de la crisis con ésta como referente. Si bien la Psicología Social dominante apenas si ha reaccionado ante la marea crítica, se ha producido una explosión de alternativas, especialmente en Europa, que han animado la Psicología social a partir de los años ochenta.

De esta manera podemos ver una evolución *postcrisis* en dos direcciones. Por una parte en la Psicología Social *dominante*, entendiéndola por tal la mayoritaria en las principales publicaciones del área -especialmente en los Estados Unidos-, se ha producido un tibia sensibilización en las grandes corrientes psicosociales -cognitivismos e interaccionismo simbólico- a los temas más señeros de la crisis. Así hay una cierta ampliación de los métodos

¹³ Nederhof, A. y Zwietering, G. [1.983]: "The «crisis» in social psychology, an empirical approach", *European Journal of Social Psychology*, 13, 157-280, apud Páez *et al.* [1.992], p. 113.

¹⁴ Ibáñez [1.990], p. 203.

¹⁵ Páez *et al.* [1.992], p. 115.

utilizados, no reduciéndose al sobreexplotado experimento, y una preocupación por la relevancia social de la tarea científica que se plasma en la proliferación de capítulos sobre *Psicología Social Aplicada*. Pero sin olvidar que "*the basic assumptions that have guided theory, method, and practice have not been questioned*"¹⁶. Por otra parte, en las dos últimas décadas han surgido multitud de enfoques que se presentaban como *alternativos* al modelo tradicional de hacer Psicología Social. Su objetivo no está en adecuar los modos vigentes a las críticas sino ofertar la posibilidad de una Psicología Social *distinta*.

El abanico de alternativas es amplio. Collier y sus colaboradores nos señalan la *etogenia* (Harré), el *construccionismo social* (Gergen), las *representaciones sociales* (Moscovici), el *análisis de discurso* (Potter, Wetherell) y la *Psicología Social crítica* (Sampson, Wexler)¹⁷; Jiménez Burillo y sus colaboradores, por su parte, además de la citada orientación *crítica* añaden la *nueva Psicología Social* (Bar-Tal), la *teoría integradora* (Jackson), la, también, *nueva Psicología Social* (Parker), la *Psicología retórica* (Billig), la *Psicología Social histórica* (Gergen), la orientación de *estructura social y personalidad* (Gerth y Mills, Archibald) y la *Psicología Social dialéctica* (Baumgardner, Georgoudi)¹⁸. La lista no es exhaustiva, pero es lo suficientemente amplia como para dar una idea de la actividad académica psicosocial desde fuera de la Psicología Social *dominante*.

Todas estas alternativas tienen en común el haber profundizado y radicalizado distintos

¹⁶ Collier, Minton y Reynolds [1.991], p. 249 [*las asunciones básicas que han guiado la teoría, el método y la práctica no han sido cuestionadas*].

¹⁷ Collier, Minton y Reynolds [1.991], pp. 266 y ss.

¹⁸ Jiménez Burillo, Sangrador, Barrón y de Paul [1.992].

aspectos de las críticas desarrolladas y sugeridas en el momento de la *crisis*. Ahora bien, en paralelo con esta evolución de la Psicología Social se desarrolló en otros ámbitos del pensamiento un fenómeno crítico de mayor alcance que en parte vendrá a converger -en nuestra disciplina- con las alternativas a la *crisis*: la postmodernidad. Incluso Crespo opina que en esta convergencia es donde encontramos el mayor valor de lo ocurrido a raíz de la *crisis*: *"los aspectos más radicales y productivos de esta crisis no son los vinculados a las prácticas concretas de la psicología social, sino que tienen que ver, de modo más general, con una nueva crisis del pensamiento moderno"*¹⁹.

Señalemos pronto que no todas las alternativas señaladas pueden ser entendidas como *postmodernas*, ni que una vez *depurada* la lista nos quedarían dos campos bien delimitados modernidad-Psicología Social *dominante versus* postmodernidad-Psicología Social *alternativa*. El mismo Crespo nos indica como -aceptando una terminología propuesta por Habermas²⁰- *"podríamos, tal vez, pensar que la psicología social dominante, a la que se ha caracterizado como «moderna» es, en realidad, neoconservadoramente postmoderna"*, entendiendo por *postmodernidad neoconservadora* la *"negación de la posibilidad de racionalización más allá de los ámbitos estructurales de la empresa y el Estado"*²¹.

Como vemos Crespo nos sitúa las alternativas críticas y radicales a la Psicología Social *dominante* dentro del *debate* entre modernidad y postmodernidad, el cual en las metarreflexiones filosóficas puede delimitar posiciones nítidas, pero que en su aplicación a

¹⁹ Crespo [1.995], p. 88.

²⁰ Habermas [1.985 b]: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1.989, cap. 3

²¹ Crespo [1.995], pp. 90-91.

ámbitos concretos genera un campo de discusión en el que los criterios de demarcación no están tan claros. En el caso de la Psicología Social confluyen dos procesos. Por un lado las propuestas alternativas surgidas de la crisis y, por otro, el discurso postmoderno importado fundamentalmente de la filosofía. El objetivo de las páginas que siguen es analizar la relación entre postmodernidad y Psicología Social intentado encontrar criterios para reconocer propuestas *postmodernas* en su seno y evaluar los resultados de esta confluencia. Para ello comenzaré por reseñar las líneas generales del *debate* entre modernidad y postmodernidad, en las que, tras unas breves notas históricas que permitan situarlo, se expondrán algunas reflexiones previas al debate que barruntaban claramente la crisis en la que se encontraba el pensamiento moderno. Una somera exposición sobre arte, sociedad y filosofía que se reconocen como superadoras de la época moderna permitirá tener los referentes esenciales para abordar la relación estricta entre Psicología Social y Postmodernidad.

La segunda parte está consagrada a analizar ésta relación. Para ello he optado por forzar lo postmoderno con criterios modernos, es decir, la postmodernidad que se resiste a ser caracterizada por criterios precisos ha sido identificada respecto a unos parámetros mínimos que justificasen la inclusión de algunas de las alternativas como postmodernas. Creo que puede decirse que es una *estrategia moderna* para abordar el tema pero he intentado reducirla a mínimos para que la desvirtuación de lo postmoderno sea lo menor posible.

Finalmente he traído al ámbito psicosocial las reflexiones de Jürgen Habermas, considerado unánimemente como la figura más representativa de la revitalización del proyecto moderno, al que para diferenciar de la modernidad clásica he llamado *neomoderno*. Con ello he querido *ampliar el campo* del debate en la Psicología Social introduciendo un

autor que desde la crítica a una modernidad que en lo científico se redujo al modelo positivista no plantea la ruptura con ella. La crítica al positivismo en Psicología Social no tiene que ser necesariamente postmoderna, es decir no tiene que plantear *rupturas* con lo moderno. Algunas de las propuestas *habermasianas* permiten recibir esas críticas sin caer en las aporías a las que conducen algunas de las últimas consecuencias postmodernas. Estas cautelas con el uso del adjetivo *algunas* quieren indicar que Habermas no es la refutación de las propuestas postmodernas y mucho menos de las hechas en la Psicología Social, sino que ésta disciplina podría enriquecerse con el debate entre una modernidad desprendida de sus arrogancias y reduccionismos y una postmodernidad más centrada en la elaboración de alternativas y menos en marcar distancias respecto a una modernidad estereotipada.

PRIMERA PARTE

EL DEBATE

MODERNIDAD VS POSTMODERNIDAD

I.- MODERNIDAD

1).- MODERNIDAD, ILUSTRACIÓN Y CAPITALISMO

Si comparamos el consenso existente alrededor de los términos modernidad y postmodernidad es evidente que es mucho mayor en el caso de la modernidad, pero no hay unanimidad ni mucho menos. Quizá la ubicación histórico-geográfica que hace Giddens sea la comunmente aceptada: *"modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVIII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los ha convertido en más o menos mundiales"*¹, aunque no indique los contenidos de esos *modos de vida u organización social*. Ésta, que es una idea aceptada de forma prácticamente unánime, es puntualizada por diversos autores que sitúan los orígenes de la Modernidad en la época histórica que condujo a la eclosión de la razón que supuso la Ilustración. Así

¹ Giddens, A. [1.990]: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza, 1.993, p. 15.

Roberts² centrándose en el arte moderno retrotrae sus comienzos al Renacimiento, en el que surgen el arte y la teoría estética como esferas autónomas. Berman coincide cronológicamente con Roberts ligando los orígenes de la Modernidad y del Capitalismo y situándolos hacia el año 1.500, aunque precisa: *"but until 1.790 or so the perception of change lacked any common vocabulary in which it could be discussed"*³.

En realidad son dos los conceptos entrelazados aquí: Modernidad e Ilustración. Por *moderno* se entiende el mundo surgido en Europa tras la Edad Media. Pero las transformaciones que supusieron la caída del feudalismo, la aparición de la burguesía -y con ello del capitalismo-, la invención de la imprenta, la explosión artística que fue el Renacimiento, el aldabonazo que representó la Reforma de Lutero para el cristianismo, etc. no cuajarían en una sociedad reconocible como diferente hasta bastante después. La velocidad de absorción por parte de la población europea de todos estos cambios dependía de múltiples factores que en aquel momento lentificaron el proceso (transmisión de información, movimientos poblacionales, organizaciones estatales ... todos ellos incipientes, inexistentes o extraordinariamente lentos) y que serán los que en la actualidad los aceleren a velocidades de vértigo.

Un segundo impulso para el mundo moderno fueron las revoluciones francesa e industrial que conformaron lo que, ya sí, fue, de forma patente, la sociedad moderna. Contemporáneamente a este segundo impulso se desarrolla también en Europa un movimiento

² Roberts, D. [1.988]: "Beyond progress: the museum and montage", en *Theory, culture & society*, vol. 5 (2-3), pp. 543-57.

³ Berman, M. [1.982]: *All that is solid melts into air*, Londres Verso, apud Cook, P. [1.988] "Modernity, postmodernity and the city", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), p. 475 [*pero aproximadamente hasta 1.790 la percepción de cambio careció de vocabulario corriente en el que pudiese ser discutido*].

filosófico conocido como *les Lumières*, *Aufklärung*, *Enlightenment*, *Iluminismo* o *Ilustración* que teoriza este mundo moderno y lo estabiliza en torno al concepto de *razón*. De esta manera no solo se produce una autocomprensión del presente o del pasado sino que se proyecta hacia el futuro ese mismo concepto como *tutor* respecto al cual enderezar la evolución de la sociedad, es decir la racionalización.

El uso de estos dos términos está ligado a un tercero: el de *capitalismo*, concepto que se relaciona íntimamente con los dos momentos históricos reseñados. El origen del capitalismo se liga al de burguesía, a la concentración de grupos de población en las incipientes ciudades y en las primeras acumulaciones de capitales que tanta influencia -*via* financiación de campañas militares o de proyectos urbanos- tendrán en la historia europea del momento. Pero el segundo momento aludido no es menos importante en la evolución del capitalismo. En los siglos XVIII y XIX se desarrolla la *revolución industrial* y la consiguiente industrialización de importantes áreas geográficas europeas. La ciencia, de la mano de los ilustrados, ha dejado de ser un conocimiento oscuro para ser fuente de *iluminación* y el filón de donde extraer las soluciones a cualquier problema, ya sea intelectual o práctico. Esta última vertiente, la técnica, experimentará tal explosión que ocultará la posibilidad de vislumbrar sus límites.

De esta manera tenemos dos desarrollos que se entrelazan de tal modo que será difícil deslindarlos: capitalismo y racionalización. Como veremos se usarán tanto uno, como otro o incluso ambos a la vez para defender que la modernidad o el proyecto ilustrado -se utilizan ambos conceptos, aunque con matices en cada caso- tienen vigencia o han sucumbido. A veces el ataque al proyecto ilustrado (vinculado a la razón) pretenderá levantar acta del fin

de la modernidad (postmodernidad), mientras que otras veces la certificación vendrá por la vía del industrialismo (sociedad postindustrial) o incluso por la estética (postmodernismo) -de lo cual haremos referencia más adelante-.

2).- TÉRMINO Y CARACTERÍSTICAS GENERALES

El uso del término es muy anterior a las épocas históricas referidas. La primera vez de la que hay constancia de su uso -del término *modernus*- es en lo que actualmente podríamos entender por una Encíclica del Papa Gelasio del año 495⁴. En ella es usado para diferenciar a los seguidores de los cristianos -el presente- del pasado pagano de los romanos. A partir de entonces se usará para marcar la diferencia del presente con respecto a una etapa del pasado. Este uso del pasado como referente se quiebra en la Ilustración donde más que una evolución respecto al pasado lo que se quiere marcar es una ruptura: lo moderno ya no es un término temporal relativo sino que pasa a tener entidad propia, aparece la Modernidad.

La conciencia de una época nueva y diferenciada de lo anterior se produce en Hegel. Aunque los hechos que producen esta autoconciencia son reconocibles *a posteriori* como considerablemente anteriores, incluso algunos en varios siglos (descubrimiento del Nuevo Mundo, Reforma protestante, Renacimiento, aparición de la ciencia experimental -Galileo-, etc.), no es hasta el siglo XVIII cuando la *nova aetas* cristiana, el mundo por venir, se

⁴ Para el origen del término ver: Pinillos [1.994]: "El impacto de la cultura postmoderna en las ciencias humanas", Madrid: U. Pontificia de Comillas, pp. 84 y ss. así como Habermas [1.980 a]: "La modernidad: un proyecto inacabado", en Ídem [1.985 a]: *Ensayos políticos*, pp. 266 y ss.

convierte en el *nostrum aevum*, nuestro tiempo⁵. Hegel⁶ hace problema de éste concepto nuevo de modernidad -o de *Mundo moderno*- y pretende su explicitación en lo que va a ser una de las características de la modernidad: la autorreflexión.

*"La Modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma"*⁷. Efectivamente, Hegel cristaliza conceptualmente ese autocercioramiento diferencial de la sociedad de su tiempo respecto de certezas residentes en la tradición, y lo hará de la mano del concepto de subjetividad al que considera como *principio* de la Edad Moderna. "(...) [L]a expresión *subjetividad* [en Hegel] comporta sobre todo cuatro connotaciones: a) individualismo: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; b) derecho de crítica: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestra como justificado; c) autonomía de la acción: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos; d) finalmente la propia filosofía idealista: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma"⁸. Posteriormente Kant instaurará "la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido"⁹. La razón crítica permite la fundamentación -y validación- del conocimiento objetivo, de los criterios morales y de la evaluación estética.

⁵ Habermas [1.985 b], p. 16.

⁶ Para lo que sigue sobre la relación de Hegel y el concepto de modernidad ver: Habermas [1.985 b] pp. 28-32 y 37-61.

⁷ Habermas [1.985 b], p. 18.

⁸ Habermas [1.985 b], p. 29.

⁹ Habermas [1.985 b], p. 31.

La ruptura con el pasado es consciente. "*Modern societies* -señala Callinicos- *represent a radical break from the static nature governed of traditional societies (...) modern societies are characterized by their efforts systematically to control and to transform their physical environment*"¹⁰. No solo se rompe con un modo general de organizar la sociedad sino con una forma de relacionarse con el entorno.

Las sociedades premodernas se apoyaban en el origen acrítico de los principios que las regían, ya fuesen por tradición o por su origen *divino* (o mágico o mítico). En la Ilustración no es que cambie bruscamente esta situación, sino que se hace explícita y autoconsciente por parte de la sociedad. El sujeto *hegeliano* es autónomo y está sometido a autocrítica, no solo es la modernidad la que es consciente de sí misma, también el individuo deviene responsable sus actos: él es el valedor de sus propias normas, aunque las comparta con los demás en el acuerdo por la convivencia. La eticidad se sustenta sobre la libre voluntad de los individuos y el Derecho Napoleónico explicita normativamente las reglas del pacto social. Las naciones comienzan a abandonar los regímenes absolutistas -monarquías- para adoptar la forma de repúblicas o, al menos, limitar los antiguos poderes reales. Las sociedades asumen la responsabilidad de su propio destino. La relación entre racionalización e historia cuajará en la idea de progreso. La razón proporciona un autoconocimiento -del individuo y de la sociedad- y una potencialidad de resolución de problemas que la sitúa muy por encima de otros posibles criterios generales (religiosos, mágicos, míticos). La sociedad moderna es *superior* a la tradicional y ello se debe a *la razón*. La consecuencia es evidente:

¹⁰ Callinicos [1.989]:*Against Postmodernity. A marxist critique*. Oxford: Polity Press [*las sociedades modernas representan una ruptura radical de la naturaleza estática gobernada por las sociedades tradicionales (...) las sociedades modernas se caracterizan por sus sistemáticos esfuerzos para controlar y transformar su medio ambiente físico*].

hasta ahora hemos estado *ciegos*, pero ahora somos conscientes de que mediante la razón podemos mejorar *siempre* la situación, la historia de la humanidad irá *siempre* a mejor. Es el *progreso*: con los criterios de la razón el momento t, de la historia será *mejor* que el t. El ámbito de saber incuestionable de *lo dado* se reduce por autorreflexión y por el ansia de saber. La necesidad de renovar impulsa la exaltación del cambio, de la novedad, como simboliza en arte el fenómeno de las vanguardias. *Todo lo sólido se desvanace en el aire*¹¹, todo es cuestionado. Los grandes enemigos de la Ilustración serán la superstición y la ignorancia. Si algo quiere reclamar el estatus de validez -o el de verdad- tendrá que ser a través del tamiz de la razón. La religión simbolizará la superstición institucionalizada y será objeto de feroces ataques. La Modernidad aparece como liberación, fundamentalmente es una promesa de emancipación.

Además han sido las sociedades europeas las que han dado ese paso adelante. Las demás sociedades se ven como atrasadas, como ejemplos *fossilizados* de momentos previos de la propia historia europea. El ámbito de pensamiento es universal, la Historia se unifica bajo el liderazgo de las sociedades modernas. La Historia comienza a tener sentido y este es accesible al ser humano mediante el instrumento universal de la razón. El devenir de la Modernidad será una profundización en sí misma y este será el futuro de aquellas sociedades que aún no han llegado a este *estadio* de la humanidad, la modernización. Este es el proceso por el que se extiende a los distintos ámbitos de la sociedad el criterio de racionalidad. Desde la secularización de la tradición hasta la institucionalización de la acción económica y administrativa, pasando por la modificación de las formas de vida. El gran autor que analiza

¹¹ Esta significativa frase del *Manifiesto Comunista* es recogida por Marshall Berman como título de uno de sus libros: *All that is solid melts into air*, Londres: Verso, 1.982; hay traducción española a cargo de Andrea Morales Vidal, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI, 1.988.

esa institucionalización económica (economía capitalista) y administrativa (estado) es Max Weber, de él aprendimos cómo se separan las esferas de acción científico-técnica, de moral y derecho y del arte, mientras que las transformaciones en las formas de vida las encontramos fundamentalmente en los análisis de Durkheim y Mead¹².

Por otra parte también se produce una ruptura consciente con la forma de relacionarse con el entorno. La ciencia oferta como posible un viejo sueño de la humanidad: el control de la naturaleza. El mundo ya no es un conjunto de fuerzas desatadas a las que suplicar con sacrificios u oraciones, sino un ámbito de regularidades previsibles e incluso modificables. El misterio se sustituye por la ignorancia. El momento histórico proporciona un conocimiento dado que si no es mayor es porque todavía no se han descubierto o teorizado determinados principios o leyes, pero no por la imposibilidad de acceder a ello (recuérdese: el progreso). En el momento t_1 es menor que en el t_2 , la ciencia es acumulativa, no retrocede.

El ámbito de predicción y control no se reduce a lo que podríamos entender como mundo externo o naturaleza, sino también al mundo social y al interno. Las ciencias sociales surgen en este contexto. Su paralelismo con las ciencias naturales es evidente. Los grupos sociales presentan regularidades y éstas han de concretarse en leyes; al igual le sucede al individuo. La felicidad está al alcance de la ciencia.

"Entre los muchos pecados que se achacan al movimiento ilustrado, -nos recuerda

¹² Habermas [1.981 b]: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid; Taurus, 1.987, vol. I cap. II y vol. II cap. V.

Savater- uno de los más recurrentes y mejor documentados es el de optimismo"¹³. Habermas, el gran teórico actual de la revitalización del proyecto ilustrado -reformulado en sus excesos y actualizado- abunda en la idea: *"El proyecto de la modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales. Ilustrados de la talla de un Condorcet tenían aún la exagerada esperanza de que las artes y las ciencias no solamente conseguirían controlar las fuerzas de la naturaleza, sino también fomentar la interpretación del mundo y del propio yo, del progreso moral, la justicia de las instituciones sociales y hasta la felicidad de los seres humanos"*¹⁴. La ingenuidad de este planteamiento que hoy nos parece obvio no era tan evidente hace dos siglos, incluso en tiempos más recientes los tres padres fundadores de la sociología moderna (Marx, Durkheim y Weber) no apreciaron los posibles costes de la Modernidad: ni su coste ecológico, ni la posibilidad de poder político arbitrario, ni el coste militar¹⁵.

La centralidad del concepto de crítica para la Modernidad hace que ni ella misma escape a su control, la cual acompañó a ésta desde que su autocercioramiento la llevó a teorizarse así misma. La Modernidad como monolito inmutable solo existe para quienes, en

¹³ Savater, F. [1.994]: "El pesimismo ilustrado", en VV. AA. [1.994]: *En torno a la postmodernidad*, Barcelona: Anthropos, p. 111; también ver Th. Docherty [1.993 b]: "Postmodernism: an introduction", en Docherty (ed.) [1.993 a]: *Postmodernism. A reader*. Londres: Harvest Wheatsheaf, pp. 1-31.

¹⁴ Habermas [1.985 a], p. 273.

¹⁵ Giddens [1.990], pp. 20-23.

su afán por criticarla, hacen una *foto fija* de la misma ignorando su dinamicidad o su potencialidad, *"the «postmodern» discourse generates its own concept of «modernity», made of the presence of all those things for the lack of which the concept of «postmodernity» stands"*¹⁶.

Habermas identificará tres grandes corrientes críticas respecto de la obra de Hegel que representan el marco en el que se puede entender la crítica a la Modernidad: *"la crítica de los hegelianos de izquierdas, vuelta a lo práctico, excitada hasta la revolución trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún guarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués. Los hegelianos de derechas siguen a Hegel en la convicción de que la sustancia del Estado y de la religión bastaría para compensar el desasosiego del mundo burgués con tal de que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente. (...) Nietzsche, en fin, trata de desenmascarar toda la dramaturgia de la pieza en que actúan tanto la esperanza revolucionaria como la reacción"*¹⁷. Radicalizar la razón ahondando en su potencialidad emancipadora y puliéndola de excesos autoritarios; revitalización de las instituciones capaces de sustituir el poder armonizador de la tradición; arrancar a la razón su halo de pureza y descubrir tras ella la ambición de poder y no la casta ambición de verdad. No es difícil descubrir tras estas corrientes a la *Teoría Crítica*, con el propio Habermas como heterodoxo epígono; a los movimientos neoconservadores con representantes destacados en la política,

¹⁶ Bauman [1.988]: "Is there a postmodern sociology", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), pp. 219-237, p. 219 [el discurso «postmoderno» genera su propio concepto de «modernidad», el cual está hecho con la presencia de todas aquellas cosas con cuya ausencia se erige el concepto de «postmodernidad»].

¹⁷ Habermas [1.985 b], p. 75.

la religión y la economía; y al postestructuralismo, tanto en su vertiente foucaultiana como *textualista* (Derrida, Paul de Man)¹⁸.

Los primeros momentos de la teorización de la Modernidad se enlazan así con las más recientes críticas a la misma. Habermas pone ésto de manifiesto para dejar claro que la postmodernidad apenas si aporta originalidad, por el contrario sigue una casi venerable tradición contrailustrada. Así la Modernidad proporciona tanto los elementos para su desarrollo como para su crítica. De esta manera el pensamiento que se mueve dentro de los límites modernos (la razón como tribunal de apelación universal, desencantamiento del mundo, confianza en la posibilidad de intervenir en los valores que rigen el devenir de la humanidad -promesa de emancipación-, etc.) puede plantearse críticas a desvios de este programa general, reformulación de conceptos básicos que en una determinada concepción conducen a consecuencias contrarias a las esperadas, etc. Pero si esta potencialidad la llevamos a sus últimas consecuencias resulta que no es posible la crítica a la Modernidad en su conjunto o desde fuera de la misma estando de hecho en una especie de *totalitarismo democrático*, por darle un nombre a la situación.

No vamos a resolver ahora el problema. La respuesta no puede ser un sí o un no y poco a poco irá saliendo con el desarrollo de las distintas posturas enfrentadas. Por ahora vamos a quedarnos dentro de la Modernidad desarrollando la crítica que llevó a la desesperanza de sus mentores al verse en un callejón sin salida. Vamos a ir al final del proceso, a la negatividad a la que abocó la Teoría Crítica mediado el siglo XX, pero la conciencia de los límites de una modernidad que parecía no tenerlos empezó a intuirse bien

¹⁸ Callinicos, [1.989], p. 68.

temprano. Como ejemplo anecdótico, pero significativo, tenemos el señalado por el profesor Pinillos¹⁹ que nos señala cómo el libro de Mary Shelley *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, el cual lo podemos entender como una alegoría de los delirios de una ciencia omnipotente, fue publicado en 1.816. Al que podríamos añadir, como muy bien nos recuerda Marshall Berman²⁰, al *Fausto*, escrito en su versión más universal entre 1.770 y 1.831 por Goethe (las primeras versiones conocidas se remontan a 1.587 -Johan Spiess- y a 1.588 -Christopher Marlow-). O también podemos recordar anterior a la obra de Shelley el Capricho nº 43 del genial e ilustrado Goya, fechado hacia 1.797-98, y universalmente conocido: *El sueño de la razón produce monstruos*.

3).- LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

La crítica desesperanzada no puede ser otra que la que representa el conjunto de esfuerzos que se agruparon bajo la denominación de *Teoría Crítica* y que alcanza su *punto de no retorno* en la *Dialéctica de la Ilustración*²¹.

La obra es un libro oscuro -*negro* dirá Habermas²²- con una historia un tanto peculiar. Escrito como resultado de las discusiones que Horkheimer y Adorno tuvieron en

¹⁹ Pinillos [1.994], p. 86.

²⁰ Berman [1.982]: p. 28 y ss.

²¹ Horkheimer, M. y Adorno Th. [1.947]: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta. (La versión original se publicó en 1.944, siendo modificado en 1.947 y alcanzando su versión definitiva en 1.969)

²² Habermas [1.985 b], p. 135.

Santa Mónica, se editaron en 1.944 quinientos ejemplares fotocopiados, apareciendo en forma de libro a través de la editorial Querido de Amsterdam en 1.947. Prueba de la indiferencia con que fue recibido es que a finales de los cincuenta todavía quedaban ejemplares sin vender de la primera edición²³. Solo en los años setenta alcanzó la relevancia merecida a través de los movimientos estudiantiles, aunque su apropiación por parte de la crítica conservadora a la Ilustración dista mucho de los objetivos de sus autores que no eran otros que "*salvar la Ilustración*"²⁴.

Como se ve las interpretaciones de la obra han sido de lo más dispares, lo que no habla más que en favor de su riqueza. La dificultad a la que se enfrentaron sus autores de defender a la Ilustración de sí misma se aprecia claramente en la lapidaria frase que abre el texto de la obra: "*La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y convertirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad*"²⁵. La Ilustración había traído promesas de emancipación a la humanidad, de liberación de las instituciones que apoyándose en miedos profundos del ser humano habían justificado estructuras injustas de clases, de ruptura del sometimiento a una naturaleza misteriosa y amenazante, de *desencantamiento* del mundo. Pero por el camino triunfante de la emancipación llegó la razón totalizadora, quebrándose definitivamente -no

²³ Ver Sánchez, J.J. [1.994]: "Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*", introducción a Horkheimer y Adorno [1.947]: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1.994, pp. 9-46; así como el prólogo a la edición alemana de 1.969, *ibídem* pp. 49-50; y también Habermas: "Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración", en *Ídem* [1.985b], pp. 135-162.

²⁴ Según recoge Sánchez de la obra de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*: "Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik", Sánchez [1.994], p. 10.

²⁵ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 59.

olvidemos que la primera *edición* del libro es del año 1.944- en la Segunda Guerra Mundial.

La idea socrática de la verdad a través del conocimiento que preside la Ilustración olvida que conocimiento es control y éste dominio: *"los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo que lo ejercen"*²⁶. La objetivización previa al conocimiento hace que lo conocido transforme su *en sí* en un *para él* (para el conocedor, el científico). La individuación se torna igualación *"a los hombres se les ha dado su sí mismo como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual"*. La Ilustración se vuelve totalitaria: *"la Ilustración es el temor mítico hecho radical (...) Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo"*²⁷. *"La justicia perece en el derecho (...) Antes los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no solo que no se debe atender contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad"*²⁸ ... La razón, otrora criterio emancipador universal, *"se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de los demás"*²⁹.

El proyecto ilustrado que articulaba entorno a la razón una promesa de emancipación y otra de verdad ve como la razón de fuente legitimatoria universal pasa a tener que

²⁶ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 64.

²⁷ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 70.

²⁸ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 71.

²⁹ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 83.

legitimarse así misma³⁰, de emancipadora se torna en totalitaria al incorporar a sí misma toda posible crítica³¹ y su pretensión de verdad se muestra como voluntad de dominio (Nietzsche, Foucault). La fuerza que extraía de la reflexión mediante la que desencantar al mundo y desenmascarar falsas fuentes legitimatorias es la que produce la fragmentación³² y la pérdida de sentido³³. La búsqueda de la verdad en su identificación con sistema científico³⁴ muestra la esterilidad de este intento en el fracaso reiterado del mismo³⁵. La debilidad de la Ilustración reside en su desmesurada pretensión de resolver todos los problemas de la humanidad, desde su dependencia de tradiciones irracionales o su inferioridad frente a la naturaleza, hasta la propia felicidad nunca alcanzada. "[L]a Ilustración, nos recuerda Savater, *creyó sin excepción que era posible y oportuno que los hombres intervinieran para mejorar la administración de los asuntos humanos*"³⁶, y además creyó en la posibilidad de conseguir esa mejora. La reflexividad sobre los propios asuntos evitaría un devenir ciego del ser humano. Y en términos generales así fue. Lo que no tuvo en cuenta es que esa dinámica no era unívoca y que tenía sus costes.

Este panorama negativo -junto con otras tradiciones, en especial la obra de Nietzsche- es una de las plataformas desde las que se proclame la muerte de la modernidad. "Como

³⁰ Docherty [1.993 b], p. 14.

³¹ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 62.

³² Jameson [1.984]: *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1.991, p. 61 y ss.

³³ Giddens [1.990], p. 101.

³⁴ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 132.

³⁵ Giddens [1.990], p. 47.

³⁶ Savater [1.994], p. 120.

*quiera que se entienda entre los que la constatan, en todos los casos se considera una muerte merecida: final de un terrible error, de un delirio colectivo, de un aparato de opresión, de una ilusión mortífera. Los epitafios para la modernidad están a menudo repletos de sarcasmo, acritud y odio; nunca un proyecto comenzado con tan buenas intenciones -hablo de la Ilustración europea- fue llevado a la tumba entre tantas maldiciones*³⁷. La modernidad se mata sí misma.

Pero lo que hemos olvidado es que esa constatación hecha por Horkheimer y Adorno parte de una intención de defensa de la Ilustración: *"No albergamos la menor duda -y esta es nuestra petitio principii- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado"*³⁸. Ellos no intentan participar en su entierro sino que intentan aplicar una vez más los recursos de la propia Ilustración en su defensa: la autorreflexión. Ellos -junto con el resto de los miembros de la escuela de Francfort- lo que pretendían era dar una respuesta *frente* a la razón instrumental a la que se había reducido el proyecto ilustrado, pero lo que muestran en *La Dialéctica de la Ilustración* es un paisaje desolador que conduce al escepticismo respecto a la razón. No aciertan a dar con el criterio que permite mantener la crítica a *"la corrupción de todos los criterios racionales"*³⁹. Simplificaron la Ilustración no atendiendo a los potenciales de desarrollo aún latentes. La racionalización de las esferas sociales a las que hace referencia Weber no solo produce efectos cosificadores⁴⁰, sino que permite la autonomización de las pretensiones de validez en cada una de las cuales se

³⁷ Wellmer, A. [1.985 a]: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1.993, p. 104.

³⁸ Horkheimer y Adorno [1.947], p. 53.

³⁹ Habermas [1.985 b], p. 158.

⁴⁰ Sánchez [1.994], p. 24.

especializa la ciencia, la moral y el arte⁴¹. La modernización no solo produce la racionalización del sistema sino también la del mundo de la vida y es en éste, en el ámbito de la interacción, donde se encuentra la esperanza de la razón.

Horkheimer se orientó por una solución del problema en términos de una autorreflexión de la razón, Adorno en una ampliación de las fuentes legítimas de conocimiento (razón, estética y teología -desde un punto de vista materialista, como Benjamin-) y Marcuse por una teoría de las pulsiones⁴² pero todos ellos fracasan en el intento de *salvar* el proyecto ilustrado. La clave de este fracaso hay que encontrarlo en que estaban atrapados en el paradigma de la razón como relación sujeto-objeto. Horkheimer y Adorno detectaron el *olvido de la naturaleza en la razón*, pero no fueron conscientes de otro *olvido*, el del lenguaje en la razón⁴³. No será hasta la siguiente generación de pensadores *francfortianos* cuando Habermas plantee el cambio de paradigma de la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa⁴⁴.

La opción de Habermas a este estrangulamiento de la modernidad no es la única posible. La otra es, evidentemente, su abandono. Tras el impacto que produce el punto culminante de la razón instrumental en la Segunda Guerra Mundial con el trágico protagonismo de la técnica en Auschwitz y en Hiroshima -recordemos que el uso de la

⁴¹ Habermas [1.985 b], p. 145.

⁴² Sánchez [1.994], p. 34.

⁴³ Wellmer [1.985 a], p. 80.

⁴⁴ Habermas [1.981 b].

cámaras de gas se debió a su *eficacia*⁴⁵, y que la bomba atómica fue el *mejor y más rápido* medio de acabar la guerra- y con su continuación en la guerra fría y en la destrucción del medio ambiente en aras del bienestar, la tentación a arrojar por la borda al proyecto que condujo a tales desastres es muy grande. La postmodernidad considera *liquidado* este proyecto y se prepara para afrontar lo que hay después (*post*) de la modernidad. Habermas pensará que el proyecto ilustrado se ha desviado de su planteamiento original y que hay que reformularlo para continuarlo. Veámos ambas opciones.

⁴⁵ Véase la espeluznante progresión de la *productividad* en las *fábricas* de la muerte nazis, relatada por Allan Bullock, las cuales pasaron del monóxido de carbono al ácido cianhídrico (*Zyklon B*) en lo que Bullock define como *la industrialización del asesinato masivo*; o el cálculo preciso del *rendimiento* de los prisioneros incluyendo el *aprovechamiento racional* de los cadáveres y el costo de la incineración; Bullock, A. [1.991]: *Hitler y Stalin. Vidas paralelas*, Barcelona: Plaza & Janés, pp. 1.244-45 y 1.320.

II.- POSTMODERNIDAD

1).- A VUELTAS CON EL TÉRMINO POSTMODERNIDAD

El cansancio, los errores y, sobre todo, las consecuencias no previstas de la reducción de la modernidad a la tiranía del criterio de eficacia provocaron no solo la crítica interna sino también la posibilidad de la crítica *externa*, desde *más allá* de la modernidad. Los críticos de la modernidad que se autorreconocen bajo la etiqueta de *postmodernos* plantean la superación por *liquidación* de la modernidad.

No es fácil aislar, identificar y criticar la postmodernidad. Primero porque dista mucho de ser un movimiento unitario, segundo porque su omnipresencia hace que aquél que

se refiera a ella corre el riesgo de "*being accused of jumping on a bandwagon*"⁴⁶ y tercero porque asignar una serie de características definitorias que se pueden usar como criterio de identidad es un procedimiento moderno contra el que se rebelan los postmodernos.

La pluralidad del término se debe a los múltiples campos en los que aparece su presencia. Así Pinillos encuentra que "*hay interpretaciones postmodernas de la arquitectura, del arte, de la historia, de la literatura, la semiología, el teatro, el cine, la música, la educación, el derecho, la sociología, la economía, la ciencia política, el feminismo, los prejuicios raciales, la ecología, la física, la biología, la psicología, la psiquiatría, la antropología, la filosofía, la cultura, por supuesto y, como habría dicho el Dr. Fausto: ¡ay!, también de la teología*"⁴⁷. Featherstone es más cauto y solo habla de campos en los que el término postmoderno ha sido usado, pero la lista, sin pretender ser exhaustiva, también es larga: música (Cage, Stockhausen, Laurie Anderson), arte (Rauschenberg, Baselitz, Mach), ficción (novelas de Barth, Burroughs, Ballard), cine (*Body Heat*, *Blue Velvet*), drama (Artaud), fotografía (Sherman, Levine), arquitectura (Jencks, Venturi), teoría literaria y crítica (Hasan, Sontag), filosofía (Lyotard, Derrida), antropología (Clifford, Tyler, Marcus), sociología (Denzin) y geografía (Soja)⁴⁸. Y, por poner un último ejemplo, uno de los más precoces en el uso del término -Ihab Hassan- ofrece una constelación de más de cincuenta nombres -"*pilled here pell-mell*"- con los que pretende mostrar la heterogeneidad y el repertorio de procedimientos y actitudes que llamamos *postmodernism*. Entre ellos encontramos desde Foucault, Derrida o Lyotard hasta Sam Shepard, Gabriel García Márquez

⁴⁶ Featherstone, M. [1.988]: "In the pursuit of the postmodern", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), Junio de 1.988, pp. 195-215 [*ser acusado de ser un oportunista*].

⁴⁷ Pinillos [1.994], p. 80.

⁴⁸ Featherstone [1.988], p. 196.

o Eugène Ionesco pasando por el mismísimo Jürgen Habermas⁴⁹.

Históricamente podemos decir que el término empezó haciendo fortuna en el arte, para después anidar en la filosofía y finalmente extenderse a las ciencias, especialmente a las sociales.

Quizá haya que hacer un inciso terminológico. Aunque hasta aquí se hayan hecho varias referencias *al término*, en realidad se puede hablar de *dos* términos: *postmodernismo* y *postmodernidad* (incluso podríamos hablar de un tercero que sería *postmodernización*). Aunque el uso de ambos es confuso -ya que oscila desde la sinonimia hasta la utilización diferenciada de ambos, pasando por el uso monocorde de cualquiera de ellos- voy a introducir una diferenciación entre ambos en aras de la claridad aún a sabiendas de la arbitrariedad del mismo y consciente de que no es una distinción universalmente aceptada. El término *postmodernismo* lo dejaré para algunas referencias artísticas que pueden relacionarse con un *ismo* concreto -consciente, también, del carácter *moderno* de las vanguardias agrupadas en los conocidos como *ismos*- o en aquellos casos en los que una cita literal me imponga su utilización. Por otra parte utilizaré *postmodernidad* como término general bajo el que puede entenderse todas las posturas filosóficas y científicas que pretenden criticar radicalmente a la modernidad y suponer su fin.

Las referencias históricas al uso del término postmodernidad/postmodernismo tienen que empezar por éste último y por nuestro propio país, ya que Ihab Hassan se remonta a un

⁴⁹ Hassan, I. [1.993]: "Toward a concept of Postmodernism", p. 147, en Docherty (ed.) [1.993 a], pp. 146-156.

libro español de los años treinta como la primera referencia histórica al *postmodernismo*. En concreto es la *Antología de la poesía española e hispanoamericana, (1.892-1.932)*, de Federico de Onís, publicado en Madrid en 1.934⁵⁰. No parece que exista más que una mera coincidencia en el nombre sin ninguna otra vinculación. Federico de Onís identifica un período *posmodernista* tras el de los grandes modernistas (Rubén Darío, Jaime Freyre, Leopoldo Lugones) simplemente colocándolo tras ellos (en la década de 1.910-1.920) y antes del período *vanguardista* (1.920-1.935). No se encuentra ningún tipo de crítica, abandono o intento de superación de lo *modernista* -entendiendo ésto como *proyecto ilustrado*-.

Más acorde con el debate parece la segunda referencia histórica en el uso de la combinación entre *post* y alguna referencia a la modernidad que recogen algunos autores⁵¹. Fue hecha por Arnold Toynbee en los años treinta. En su monumental *A study of history* incluye una nota a pie de página de la primera página del primer volumen de la obra -publicado en 1.934- en la que propone que el período moderno podría haber acabado hacia el tercer cuarto del siglo XIX sucediéndole un período de "*after modernism*". Y en la página 43 del volumen V de la misma obra -publicado en 1.939- modificará sustancialmente esta cronología situando el fin de la modernidad en la Primera Guerra Mundial y dando la entrada a la postmodernidad en el período de entreguerras. Aunque es un escrito anterior en tres décadas a la aparición de lo que actualmente conocemos por postmodernidad Toynbee sí propone un nuevo período histórico diferente del anterior -al período conocido como *moderno*- aunque, a juicio de Thomas Docherty, lo que expresa es una intuición de un período futuro, más un deseo -influido por la teodicea cristiana de la que su propia obra sería

⁵⁰ Hassan, I. [1.993]; *ibídem*.

⁵¹ Hassan [1.993], p. 147 y Docherty [1.993 b], p. 1.

un ejemplo- de un tiempo en el que *"history and humanity can be redeemed"*⁵².

Dejando ya las referencias históricas, la postmodernidad que ha motivado un sinnúmero de publicaciones, especialmente en la década de los ochenta, empieza a ser conceptualizada en los sesenta en lo que Susan Sontag llamó *"una nueva sensibilidad"*⁵³ y será utilizado sistemáticamente por primera vez por Ihab Hassan en 1.971⁵⁴. Así, naciendo entre artistas y críticos en Nueva York, pasará a los teóricos europeos en la década siguiente⁵⁵. Para la Filosofía será recogido por Jean-François Lyotard aunque parece que en un principio con ello solo quería llamar la atención sobre algo que no marchaba bien en la modernidad⁵⁶.

El origen como vemos es dual. Primero surge una conceptualización en el ámbito artístico como salida ante el colapso al que habían llevado al arte los *ísmos*. La innovación, la búsqueda de lo no explorado o expresado parece que se agota en el período de entreguerras. Después de la Segunda Guerra Mundial la idea de progreso aplicada al arte -las vanguardias- no encuentra nuevos caminos por los que continuar. El rumbo no será seguir hacia un norte supuesto, sino parar esa marcha y *deconstruir*; no buscar expresiones más certeras de la intimidad del artista sino *seducir*; huir de barreras entre estilos, modos artísticos e incluso culturas y *desidentificar*; desdramatizar el arte y divertir.

⁵² Docherty, [1.993 b]: p. 2 [*historia y humanidad pueden ser redimidos*].

⁵³ Apud Pinillos [1.994], p. 90.

⁵⁴ Urdanibia [1.994]: "Lo narrativo en lo postmoderno", p. 55, en VV. AA. [1.994], pp. 41-75.

⁵⁵ Featherstone [1.988], p. 208.

⁵⁶ Urdanibia [1.994], p. 53.

Sobre este referente los filósofos europeos articulan una tradición de crítica a la modernidad que hunde sus raíces en Nietzsche y Heidegger. El objeto de sus críticas se generaliza y no es el saber o el ser sino la idea global de la modernidad identificada con el proyecto ilustrado. Y sobre ella se ejerce una crítica radical: no es que haya fallado en algunos aspectos, no es que deba replantear ciertos desatinos o consecuencias no previstas, "el proyecto moderno no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, «liquidado»"⁵⁷.

El nombre que ha dado coherencia a esta crítica generalizada -*postmodernidad*- no es casual. En él se expresa la idea de superación de un período histórico. Los autores se sitúan - o nos sitúan- *después de* la modernidad. Pinillos rechaza esa relevancia igualando en valor los términos *postmoderno*, *postcontemporáneo* y *neomoderno*⁵⁸. Si bien quizás pueda entenderse una cierta sinonimia entre los dos primeros el tercero es claramente diferente. *Postcontemporáneo* quizá explicita una contradicción en los términos que en *postmoderno* se salva por la independencia conceptual del término moderno. Efectivamente, *moderno* puede entenderse como sinónimo de actual, de reciente aparición o creación, pero también ha cobrado entidad propia como denominación de un período histórico, por lo que el *post* nos situaría después de éste. Pero *contemporáneo* nos indica una coincidencia temporal entre determinados sujetos o acontecimientos no ligándose a ningún período concreto, por lo que *postcontemporáneo* nos situaría literalmente en cualquier momento pasado o futuro, dependería simplemente de dónde situamos el referente temporal. Solamente cabría esa sinonimia con *postmoderno* si previamente identificamos lo contemporáneo con lo moderno.

⁵⁷ Lyotard [1.986]: *La postmodernidad (contada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1.994, p. 30.

⁵⁸ Pinillos [1.994], p. 83.

El término *neomoderno* hace referencia al intento de rescatar de su fin, tantas veces anunciado, a la modernidad, a la que se ha sometido a algún tipo de revisión o actualización. Bajo este término podríamos entender a Habermas con su pretensión de revitalizar el proyecto ilustrado eliminando los menoscabos a que se ha sometido a la razón así como algunos excesos a los que ha conducido tanto el optimismo y la ingenuidad originales como la fácil y tentadora reducción de la acción humana al criterio de eficacia.

Por ello parece que hay que tomarse en serio el término utilizado ya que si igualamos postmoderno y neomoderno -por ejemplo- diluimos el debate modernidad-postmodernidad en una mera discusión nominalista y parece que asunto es más de fondo.

Ni el término, ni el concepto parecen estar claros. Hassan dice que la palabra *postmodernismo* es torpe y desmañada (*awkward, uncouth*)⁵⁹ y Wellmer lo califica como "*uno de los conceptos más opalescentes de las discusiones en teoría social, artística y literaria de la última década*"⁶⁰. Zukin alude a la complicación que esto supone para los científicos sociales que se quieren identificar con esta corriente -"*there is no coherent definition of postmodernism to guide its appropriation by those social scientist who are so inclined*"⁶¹ y Boyne se encuentra con una dificultad parecida al intentar dilucidar si Francis Bacon es un artista postmoderno o no -"*... a definitive characterization of this work [de Francis Bacon] as postmodern is not possible: to attempt this would be a category mistake*

⁵⁹ Hassan [1.993], p. 148.

⁶⁰ Wellmer [1.985 a], p. 51.

⁶¹ Zukin [1.988]: "The postmodern debate over urban form", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), pp. 431-446, p. 431 [no hay una definición coherente de postmodernismo que oriente su apropiación por aquellos científicos sociales que se sientan atraídos por él].

not least because the postmodern sensibility rejects epistemological certainty"⁶². Pero esa falta de definición es una de las características propias de la postmodernidad, por lo que intentar explicitarla de alguna manera no puede ser otra cosa que realizar un mosaico con los distintos rasgos -a veces difusos, a veces contradictorios- que de forma más saliente se aprecia en quienes se reconocen como impulsores de ella.

Lo que sí parece claro es que la percepción de la sociedad actual como postmoderna es la resultante del desarrollo de una *sociedad post* desde, al menos, tres frentes convergentes solo de forma parcial. En primer lugar el arte. La necesidad de clasificar obras, autores y estilos -inercia en gran parte procedente de la modernidad- se reveló en la meca del mundo cultural de posguerra (Nueva York) como la conciencia de que el arte había cambiado. Ya no era la búsqueda de un nuevo *-ismo* que se diferenciara del anterior, sino de algo que se diferenciase de todos los *-ismos*. El mercado se había convertido en parte del arte y no en un mero *epifenómeno* del mismo, los artistas no solo buscaban la expresión de la subjetividad, a veces integraban al espectador en la obra, otras solo jugaban ... Más que un estilo distinto nacía una forma de entender el arte distinta, era el *postmodernismo*.

La sociedad había sufrido transformaciones impresionantes en un período brevísimo. El mundo que vio estallar la Primera Guerra Mundial no era el mismo que emergía de las ruinas de la Segunda. Incluso las mismas guerras habían cambiado. En solo treinta años se había pasado de trincheras, caballerías y lentos movimientos de tropas a cazas, bombarderos,

⁶² Boyne [1.988]: "The art of the body in the discourse of postmodernity", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), pp. 527-542, p. 528 [*no es posible una una caracterización definitiva de su trabajo -de Francis Bacon- como postmoderno: intentarlo sería particularmente un error categorial ya que la sensibilidad postmoderna rechaza la certeza epistemológica*].

unidades blindadas, submarinos electrónicos, transporte aéreo, bombas volantes o atómicas. La mayoría de estas palabras ni siquiera existía unos años antes. Los imperios coloniales se desmoronaban; la tecnología avanzada entraba en la cotidianeidad. La sociedad se percibía heredera de la que había industrializado occidente pero no se reconocía en ella, era una sociedad *postindustrial*.

Y finalmente la filosofía. La autorreflexión del ser humano contemporáneo tenía que cuajar en una autodistinción radical. Recogiendo transformaciones sociales, artísticas, autorreflexiones de la ciencia (recuérdese a Lakatos, Feyerabend, Kuhn), ... Lyotard sintetiza: los grandes relatos que guiaban la modernidad no son creíbles ahora y esto hace al momento histórico actual merecedor de una autoidentificación distintiva: es la *postmodernidad*.

2).- POSTMODERNISMO

Aunque ya he mencionado que el primer ámbito donde se explicita la postmodernidad es el arte (en concreto la arquitectura y la crítica literaria) no es el detalle de este primer momento representado por Robert Venturi o James Sterling en arquitectura⁶³ o por Susan Sontag o Ihab Hassan en crítica literaria lo que quisiera desarrollar aquí, sino el reflejo de conceptos estéticos que pasan a un primer plano en el debate posterior.

La toma de conciencia de la postmodernidad estética hace inevitable su comparación

⁶³ Callinicos [1.989], p. 142.

con lo anterior, es decir con la modernidad. Ésta se había caracterizado por un búsqueda continúa, por una superación de lo existente, una experimentación con nuevas formas de expresión, una alta valoración de lo nuevo. Su expresión paradigmática se produce con la aceleración de esta tendencia que representaron las vanguardias. El artista tenía que estar en la punta de lanza de la sociedad o incluso por delante (*avant garde*). Todo estilo artístico envejecía en las manos de los artistas. La innovación llegó a buscarse por el *escándalo* ... hasta que el escándalo fue absorbido por la propia sociedad y perdió su carácter innovador. La ruptura por la búsqueda de lo nuevo se legitimó⁶⁴.

En la modernidad la forma estaba al servicio del fondo. Cada nuevo estilo intentaba que la *expresión* del artista llegase de forma más nítida, más *auténtica*. Pretendía ser un mejor canal para aquél que lo utilizaba. En la postmodernidad esta relación se invierte, ahora la forma prevalece sobre el fondo⁶⁵. Lo importante es el estilo que lo invade todo. El *diseño* se impone a la funcionalidad.

Si en la modernidad artística lo cognitivo dejó pasó a la búsqueda de soluciones estéticas en la postmodernidad se imponen las soluciones instintivas. El placer, el hedonismo, se imponen a la representación artística⁶⁶. Si comparamos esta idea con la anterior puede pensarse en una cierta contradicción. Por una parte prevalece la forma, por otra se rechaza la búsqueda de soluciones estéticas. En primer lugar la contradicción no es un problema para la postmodernidad: rechazan de plano el principio de identidad. "*La postmodernidad en la*

⁶⁴ Lipovetsky [1.983]: *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 1.986, p. 105.

⁶⁵ Ryan [1.988]: "Postmodern politics", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), pp. 559-576, p. 559.

⁶⁶ Stauth, G. y Turner, B.S. [1.988]: "Nostalgia, postmodernism and mass culture", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), pp. 509-526, p. 520.

*medida en que adopta modos fragmentarios, deconstructivos, discontinuos e, incluso «débiles», no hace sino negar su supuesta existencia unitaria sustancial. No hay postmodernidad, sino una multiplicidad de estrategias parciales que carecen de propósito (...) A esta multiplicidad estratégica, a los ataques dispersos opone la modernidad el baluarte de la unidad: capital simbólico concentrado en una herencia e invertido en un proyecto*⁶⁷

Pero desde la ciencia social es difícil no caer en una *cierta modernidad* e intentar conjugar, al menos en parte, la aparente contradicción. La forma pierde su importancia como *solución*, es decir como *superación* de un problema -artístico en este caso-, pero no en beneficio del fondo, sino del deseo del artista.

Si la modernidad diferenciaba e identificaba -nominándolos- estilos de forma omniabarcante en la postmodernidad se produce el fenómeno inverso: el rechazo por la categoría de identidad conduce a la confusión de formas y estilos, a la *des-diferenciación*: *"I think that if modernism and modernity result from a process of differentiation, or what German social scientist call «Ausdifferenzierung», then postmodernism results from a much more recent process of de-differentiation or «Entdifferenzierung» (...) De-differentiation is also present in the postmodernist refusal to separate the author from his or her oeuvre or the audience from the performance; in the postmodernist transgression of the boundary (...) between literature and theory, between high and popular culture, between what is properly cultural and what is properly social*⁶⁸. Las fronteras en la postmodernidad solo están para

⁶⁷ Lanceros [1.994]: "Apunte sobre el pensamiento destructivo", en VV.AA. [1.994], pp. 137-159, p. 142.

⁶⁸ Lash, S. [1.988]: "Discourse or figure? Postmodernism as a 'Regime of signification'", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), pp. 311-336, p. 312 [Creo que si modernismo y modernidad son el resultado de un proceso de diferenciación, o lo que los científicos sociales alemanes llaman «Ausdifferenzierung», entonces el postmodernismo es el resultado de un proceso mucho más reciente de de-diferenciación o «Entdifferenzierung» (...) La de-diferenciación está presente también en el rechazo postmoderno a separar el autor de su obra o el público de la representación; en la trasgresión postmodernista de los límites (...) entre literatura y teoría, entre

disolverlas. Así sucede entre géneros artísticos (pintura, escultura, música, vídeo, ...), entre formas de conocimiento y expresión (literatura, filosofía), entre sexos (la aparición como símbolo del transexual⁶⁹, o la indefinición de la ambigüedad), etc.

La modernidad siempre suponía un soporte discursivo, una argumentatividad de la situación, la obra, el estilo ... La postmodernidad ofrece lo que se ve, no quiere ir más allá, y en lo inmediato está la confusión, la fragmentariedad ... Esquemáticamente se pueden estilizar en dos sensibilidades ideales confrontadas: *"a «discursive» modernist sensibility with a «figural» and postmodernist sensibility. In this context the discursive 1) gives priority to words over images; 2) values the formal qualities of cultural objects; 3) promulgates a rationalist view of culture; 4) attributes crucial importance to the «meanings» of cultural texts; 5) is a sensibility of the ego rather than the id; 6) operates through a distancing of the spectator from the cultural object. The «figural» in contradistinction: 1) is a visual rather than a literary sensibility; 2) it devaluates formalisms and juxtaposes signifiers taken from the banalities of everyday life; 3) it contests rationalist and or «didactic» views of culture; 4) it asks not what a cultural text «means» but what it «does»; 5) in Freudian terms it advocates the extension of the primary process into the cultural realm; 6) it operates through the spectator's immersion, the relatively unmediated investment in the cultural object"*⁷⁰.

la alta cultura y la popular, entre lo que es propiamente cultural y lo que es propiamente social].

⁶⁹ Baudrillard [1.990]: *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1.991, pp. 26 y ss.

⁷⁰ Lash [1.988]. p. 313-314 [una sensibilidad modernista «discursiva» con una sensibilidad postmodernista «figural»*. En este contexto lo discursivo 1) da prioridad a las palabras sobre las imágenes; 2) aprecia las cualidades formales de los objetos culturales; 3) proclama una visión racionalista de la cultura; 4) atribuye una importancia crucial a los «significados» de los textos culturales; 5) es una sensibilidad del ego -yo- más que del id -ello-; 6) opera a través de un distanciamiento del espectador del objeto cultural. Por contra lo figural: 1) es una sensibilidad visual más que literaria; 2) devalúa los formalismos y juxtapone significados tomados de banalidades de la vida cotidiana; 3) discute las visiones racionalistas o «didácticas» de la cultura; 4) no pregunta qué «significa» sino que «hace» un texto; 5) en términos freudianos propugna la extensión del proceso primario al ámbito cultural; 6) opera a través de la inmersión del espectador, de la inclusión no mediada dentro

La postmodernidad en cualquiera de sus facetas juega a seducir no a convencer, a insinuar no a mostrar, a confundir no a identificar. "[A]s an artistic, philosophical, and social phenomenon, postmodernism veers toward open, playful, optative, provisional (open in time as well as in structure or space), disjunctive, or indeterminate forms, a discourse of ironies and fragments, a «white ideology» of absences and fractures, a desire of diffractions, an invocation of complex, articulate silences"⁷¹ No a las fronteras, a la identidad, sí a lo provisional, fragmentario, indefinido, a la intuición, a lo instintivo, a la inmanencia ... La estética proporciona al *collage* que representa la postmodernidad lo indefinido y no aprensible que intentará ser conceptualizado por filósofos y científicos sociales.

3).- SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL

El discurso en torno a la postmodernidad confluye con otro sobre la identificación de nuestra sociedad occidental actual como cualitativamente distinta de la que podríamos denominar sociedad industrial.

Que las transformaciones se han sucedido a un ritmo vertiginoso en las últimas décadas y que es difícil que una persona reconozca como suya la sociedad de sus padres y

del objeto cultural].

* Mantengo la traducción literal del término inglés *figural* por el término homónimo en castellano para respetar la elección del autor, pero quizá fuese una alternativa válida *imaginario* que mantiene la relación con lo visual - figura, imagen- y en la utilización que se hace con referentes *lacanianos* remite a inmediatez en la aprehensión, globalidad, no discursividad, etc. lo cual parece adaptarse al uso que quiere darle Lash.

⁷¹ Hassan [1.993], p. 154 [Como fenómeno artístico, filosófico y social el postmodernismo se vuelve hacia lo abierto, lo festivo, lo optativo, lo provisional (abierto en el tiempo tanto como en la estructura o en el espacio), lo disjunto o de formas indeterminadas, un discurso de ironías y fragmentos, una «ideología blanca» de ausencias y fracturas, un deseo de difracciones, una invocación de silencios complejos y articulados].

mucho más la de sus abuelos es un hecho incontestable. En un lapso de dos generaciones (alrededor de unos cincuenta años) la modificación a que ha sido sometida la economía, los hábitats, el arte, las costumbres, la ciencia, la tecnología, etc. ha sido de tal magnitud que cualquiera que lo hubiese previsto probablemente habría sido tachado de *visionario*. Pero el problema surge en la nominación que no es un asunto menor. ¿Estamos ante una sociedad *post-moderna*, *post-industrial*, *post-histórica*, *post-etc.*? o ¿estamos simplemente en una sociedad que se ha radicalizado en viejos planteamientos? La primera es la postura defendida por la postmodernidad en general y por algunos otros teóricos (Bell, Drucker). La segunda la mantienen autores críticos con la postmodernidad (Callinicos, Giddens, Habermas, Kellner).

En gran parte el problema se deriva de una molesta moda que es la del *post*. La utilización de este prefijo indica algo que *está después* de otra cosa. Lo *post-industrial* estaría tras lo industrial, lo *post-moderno* tras lo moderno, etc. Pero también indica que lo definido mediante esa partícula no pertenece a la misma conceptualización que lo anterior. Es decir, lo *post-moderno* no puede ser moderno, si lo fuese se definiría como la *fase tal* de lo moderno, o como *moderno tardío*, o de cualquier otra manera. Pero si se le sitúa después de ello es que hay una voluntad de separar ambos conceptos. No solamente hay una datación cronológica entre una conceptualización y la siguiente, sino que además hay una explicitación de la ruptura entre ambos. Siguiendo esta lógica podríamos ver el Barroco como *post-Renacimiento*, ya que cronológicamente es inmediatamente posterior a él y además puede ser identificado con características diferenciadoras respecto al Renacimiento. En este ejemplo no hay problema ya que el Barroco se identifica plenamente en sí y no es necesario acudir a su relación con un período artístico anterior. El problema de identificar un momento histórico

como *post*-algo es que no lo identificamos, simplemente decimos que está a continuación del momento histórico *X* y que es distinto a él. En ese tipo de nominación prevalece la conciencia del cambio y el deseo de dejar atrás un determinado período histórico sobre la percepción del período a que se quiere referir.

También hay que tener en cuenta que una de las principales dificultades de la correcta identificación del período que estamos tratando es que estamos inmersos en él, con lo cual la perspectiva histórica es nula. Por ello quizá en el mero reconocimiento de la transición resida un fondo de prudencia ya que identifica un período anterior y una situación de cambio, no más.

La conciencia de la transformación de la sociedad se plasmó en el concepto de *sociedad postindustrial* por parte de Daniel Bell⁷². Con esta propuesta pretendió levantar acta de una transformación de la sociedad de la que ya había dado cuenta en una obra anterior que originó una gran controversia por la tesis sostenida en la misma y reflejada en su título: *El fin de las ideologías*⁷³.

En esta última obra analiza las transformaciones experimentadas en el mundo de postguerra y a lo largo de los años cincuenta tras lo cual constata "*el agotamiento de la ideologías decimonónicas y, concretamente, del marxismo, en cuanto que sistemas intelectuales que reclamaban la verdad para sus concepciones del mundo*"⁷⁴. Hay que

⁷² Bell, D. [1.973]: *El advenimiento de las sociedades post-industriales*, Madrid: Alianza, 1.991.

⁷³ Bell, D. [1.960]: *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1.992.

⁷⁴ Bell [1.960], p. 19.

remarcar la idea de ideología como referido a dos grandes sistemas de pensamiento político desarrolladas fundamentalmente a lo largo del siglo XIX: el liberalismo y el marxismo. Esto es necesario ya que este concepto tiene una corta pero intensa historia (si bien podríamos remontarnos a los *idola* de Bacon, o incluso identificar ideologías en la Edad Media o antes, no es hasta después de la Revolución Francesa cuando Destutt de Tracy acuña el término). Así, algunos estudiosos de él comienzan curándose en salud avisando que es "*one of the most equivocal and elusive concepts one can find in the social sciences*"⁷⁵.

Fue analizado históricamente por Marx que lo vinculó al concepto de clase y lo ancló necesariamente a unas coordenadas históricas, fue desvelado en su doble carácter de *falsa conciencia* y visión del mundo de una clase por Mannheim⁷⁶, y en el lenguaje cotidiano puede llegar a abordar una "*una estructura total de valores y categorías propias de un «mundo»*"⁷⁷. Evidentemente desborda con mucho el planteamiento de Bell, por ello hay que entender la obra de Bell como *el fin de la ideologías ... decimonónicas*, aunque la propia inercia del título le lleve a plantear la posibilidad de una crítica social *desideologizada*, pero en una contradicción difícil de entender añade a renglón seguido que "*el pensamiento y la acción humanos son imposibles sin alguna forma de concepción previa, filosófica, religiosa, moral o del tipo que sea*"⁷⁸.

La importancia de esta *constatación* de Bell (el fin de las ideologías) es que para él

⁷⁵ Larrain, J. [1.979]: *The concept of Ideology*, Londres: Hutchinson, p. 13.

⁷⁶ Mannheim, K. [1.954]: *Ideología y Utopía*, Madrid: Aguilar, 1.973.

⁷⁷ Lenk, K.[1.971]: *El concepto de Ideología*, Buenos Aires: Amorrortu, 1.974, p. 230.

⁷⁸ Bell [1.988]: "Epílogo de 1.988 a *El fin de las ideologías*", en la edición citada de Bell [1.960], p. 491.

representa la primera señal de la sociedad *postindustrial*. El papel de la decisión en la sociedad postindustrial pasa a ser una toma de decisión *técnica*, lo cual a su juicio, es lo opuesto a una toma de decisión *ideológica* propia de las sociedades industriales⁷⁹.

Su tesis no es que ese tipo de sociedad ya esté definitivamente instalada en el mundo occidental sino que en los países más avanzados (recuérdese: Bell escribe a principios de los años setenta) se empiezan a detectar los cambios que en un plazo de 30 o 50 años traerán el advenimiento de la sociedad postindustrial, término acuñado por él en 1.959⁸⁰.

La sociedad la divide analíticamente en estructura social, política y cultura (posteriormente cambiará *estructura social* por *estructura tecnoeconómica*⁸¹); la estructura social (o tecnoeconómica) a su vez comprende la economía, la tecnología y el sistema de trabajo. Pues bien son los cambios en esta estructura social que representan el paso de una economía de productos a una de servicios, el desarrollo de la tecnología que entrará en los procesos de decisión y el aumento de las *clases* profesionales y técnicas los que muestran el paso de la sociedad industrial a la sociedad postindustrial.

La sociedad postindustrial quedaría caracterizada por cinco dimensiones:

1.- En el sector económico: cambio de una economía productora a una economía de servicios.

⁷⁹ Bell [1.973], p. 73.

⁸⁰ Bell [1.973], p. 57. Hay dos antecedentes que él cita: David Riesman, que lo usa en 1.958 para referirse a la sociedad del ocio vs la del trabajo y Arthur J. Penty que en 1.917 se refería con ello a una vuelta a la sociedad preindustrial.

⁸¹ Bell [1.976]: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1.977, p. 23.

- 2.- En la distribución ocupacional: preeminencia de las clases profesionales y técnicas.
- 3.- Como principio axial: la centralidad del crecimiento teórico como fuente de innovación y formación política de la sociedad.
- 4.- Como orientación futura: el control de la tecnología y de las contradicciones tecnológicas.
- 5.- Respecto a las tomas de decisión: la creación de una nueva *tecnología* intelectual.⁸²

El modelo de sociedad *postindustrial* ha significado un referente conservador de cita ineludible. El carácter de conservador se aprecia claramente al unirlo a la obra previa que señalaba el camino hacia ésta y que nos mostraba *el fin de las ideologías*. Una de las características del conservadurismo es la eliminación de las amenazas al *status quo* por la eliminación de las alternativas. Al *desaparecer* las ideologías *decimonónicas* queda la tarea de desarrollar modos de *administrar* la situación actual, lo cual quiere decir sancionar implícitamente la ideología existente. El último ejemplo que tenemos de esta perspectiva es la propuesta de sociedad *postcapitalista* del afamado teórico de las organizaciones que es Peter F. Drucker.

Este autor alude a transformaciones súbitas que se producen en Occidente "*cada pocos cientos de años*" y afirma que actualmente se está produciendo una de ellas que nos llevará a una nueva sociedad la cual "*(...) es prácticamente seguro que (...) será a la vez no-socialista y poscapitalista*"⁸³. Este advenimiento puede tener diversos hechos clave que daten su comienzo pero Drucker elige uno peculiar "yo, afirma Drucker, *personalmente, escogería la GI Bill of Rights (Declaración de los Derechos del Soldado) de Estados Unidos,*

⁸² Bell [1.973], p. 30.

⁸³ Drucker, P.F.: [1.993] *La sociedad postcapitalista*, Barcelona: Apóstrofe, 1.993: p. 13.

que, al término de la Segunda Guerra Mundial, concedía a todos los soldados estadounidenses que regresaban el dinero para asistir a la universidad (...) es muy posible que los historiadores futuros lo consideren el hecho más importante del siglo XX⁸⁴.

Dejando a un lado el *ranking* de Drucker, dos son los aspectos a destacar de su elección: la transformación se produce tras la cesura que significa la Segunda Guerra Mundial y el centro de la misma es *el saber*, temas recurrentes en otros autores. La ruptura histórica que representa la Segunda Guerra Mundial es innegable aunque quizá no tanto por la *GI Bill of Rights* y sí por el desastre de la aplicación del criterio de efectividad a las técnicas de destrucción, el *Holocausto*, la aparición de las decisiones supraestatales, etc. Por otra parte *el saber* se encuentra en el centro tanto de las propuestas de Bell como en la de Lyotard, y en Drucker es el objeto de la *última Revolución del capitalismo* (tras las Revoluciones Industrial, de la Productividad y de la Gestión). Ahora no todos los *saberes* son iguales. Mientras que en Bell y Drucker el saber hace referencia al saber *útil, efectivo*, al saber como fuerza productiva (Drucker incluso aboga por que la *revolución* actual descansa en la consideración de la antigua *techne* como *saber*) Lyotard está pensando en una inversión en la preeminencia del saber científico sobre el narrativo⁸⁵.

El postcapitalismo que vislumbra Drucker es el que surge tras profundas transformaciones como es la conversión en *propietarios* de la clase media -a través de planes de ahorro o fondos de pensiones-, la sustitución de los *grandes capitalistas* por directores profesionales o el control financiero mundial en manos de los citados fondos de pensiones. La sociedad emergente mantiene el mercado como "*único mecanismo de integración*

⁸⁴ Drucker [1.993], p. 12.

⁸⁵ Lyotard [1.979]: *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1.986, p. 43 y ss.

*económica comprobado*⁸⁶, así como las instituciones del capitalismo y a la que Drucker sugiere el desarrollo de un sector social⁸⁷ compuesto por organizaciones sin ánimo de lucro que copen lo que actualmente entendemos como servicios sociales, ayudados fundamentalmente por un voluntariado que, a la vez, serviría de vía articuladora de la sociedad, sustitutiva de anteriores lazos de tipo nacionalista o patriótico.

Autores más progresistas, o más de *izquierdas*⁸⁸ si se quiere, rechazan esta nueva *aurora* de la *desideologización* o viendo claramente en esta *postindustrialización* una nueva fase del capitalismo.

Harvey⁸⁹ repasa tres modelos que pretenden teorizar el cambio producido desde la sociedad que podríamos denominar como *industrial*, una sociedad presidida por el modo *fordista* de producción, y la sociedad actual. Los modelos a los que hace referencia son los de Halal, Lash y Urry y el de Swyngedouw⁹⁰. Cada uno aborda con diferente terminología y desde distintos puntos de vista el tema. Halal enfrenta el viejo capitalismo regido por el paradigma industrial con el nuevo capitalismo al que encuadra en un paradigma postindustrial, enfatizando los elementos positivos y liberadores de la nueva empresa. Lash

⁸⁶ Drucker [1.993], p. 17.

⁸⁷ Drucker [1.993]: p. 169 y ss.

⁸⁸ Entiéndanse de forma laxa estos términos, lejos de los intentos de precisión, más o menos afortunada, de Norberto Bobbio. Bobbio, N. (1.995): *Derecha e izquierda*. Madrid: Taurus, 1.995.

⁸⁹ Harvey, D. [1.989]: *The condition of postmodernity*. Cambridge, Ma., Oxford, R.U.: Blackwells, p. 173 y ss.

⁹⁰ Halal, W. [1.986]: *The new capitalism*. New York; Lash, S. y Urry, J. [1.987]: *The end of organised capitalism*, Oxford; Swyngedouw, E. [1.986]: "The socio-spatial implications of innovations in industrial organization", Johns Hopkins European Center for Regional Planning and Research, Lille. Todos ellos citados en Harvey [1.989], cap. 10.

y Urry contrastan el antiguo capitalismo organizado con el actual capitalismo desorganizado, haciendo hincapié en las relaciones de poder y la política en relación con la economía y la cultura. La calificación de *desorganizado* hace referencia a la tendencia del capitalismo actual a huir de las estructuras fijas en cualquier ámbito: laboral, de dirección empresarial, organización de mercados internacionales, etc. Finalmente Swyngedouw compara la producción de tipo *fordista* (*fordist production*) con la producción en tiempo real (*just-in-time production*) dando más detalles sobre las transformaciones en tecnología y el proceso del trabajo y constatando que el régimen de acumulación y los modos de regulación han cambiado.

Aunque de forma diferente todos ellos apuntan a una flexibilización de los modos y estructuras económicos en general y empresariales en particular, a un ocultamiento de los grandes capitalistas (tan presentes antaño) tras *direcciones profesionalizadas*, a una pluralización generalizada, etc. Pero la pregunta es si esta transformación genera una sociedad *distinta*, una economía *distinta*. La plausible conclusión a la que llega Harvey es que esa afirmación solo se puede hacer desde una consideración del capitalismo como algo determinado en un momento de la historia y, por tanto, inmutable. Pero si concebimos el capitalismo como un modo económico dinámico y en continua evolución, como "*a constantly revolutionary force in world history, a force that perpetually re-shapes the world into a new and often quite unexpected configurations*"⁹¹, es fácil identificar unas constantes que ya Marx explicitó -importancia decisiva del control de los medios de producción, apropiación de la plusvalía del trabajo, acumulación de beneficios, etc.-. Lo que la teoría marxista no

⁹¹ Harvey [1.989], p. 188 [*una constante fuerza revolucionaria en la historia y el mundo, una fuerza que perpetuamente esté re-formando el mundo en configuraciones nuevas y, a menudo, bastante inesperadas*].

previó fue precisamente esta sorprendente capacidad de adaptación del capitalismo.

La relación que establecen los modelos de los autores citados con la transformación de una sociedad *moderna* en algo tan diferente como para poder ser calificado como sociedad *postmoderna* es tan parca como insatisfactoria para nuestros intereses. Se limitan a identificar el capitalismo organizado (Lash y Urry) o el modo *fordista* de producción (Swyngedouw) con la cultura o ideología *modernista*, y el capitalismo desorganizado o el modo de producción *en tiempo real* con la cultura o ideología postmoderna. Es decir, dan por sentada esa ruptura en la sociedad (al menos nominalmente) que nosotros nos planteamos como problema. Pero, el juicio de Harvey nos lleva a dudar que esa ruptura pueda deducirse o completarse con una supuesta ruptura en el modelo económico.

No está tan claro este salto a la *sociedad post-* que tantos dan por sentado. Callinicos rechaza de un manotazo la existencia de esa sociedad *postindustrial*: "*The idea of postindustrial society is, of course, nonsense*"⁹², ya que según sus análisis ésta sigue siendo una sociedad industrial en la que la fuerza del trabajo sigue organizándose como tal desmintiendo su supuesto fin (pone los ejemplos de Solidarnósc o el Partido de los Trabajadores brasileño), el cambio de productos por servicios no es patente en países como Japón o Gran Bretaña, las nuevas clases medias que tendrían que sustituir a la antigua clase trabajadora no es tal clase ya que es un conglomerado de estratos sociales, etc. De forma menos radical Jameson también considera insuficiente la apelación a la electrónica, la información o la alta tecnología para ver una sociedad distinta, más bien ve en ello -como Harvey- un momento de evolución del capitalismo que iguala con el tercer estadio de

⁹² Callinicos [1.989], p. 121 [*La idea de una sociedad postindustrial es, por supuesto, absurda*].

Mandel: el del capitalismo global o multinacional. Rechazando de esta manera el término *postindustrial* ya que "*este capitalismo avanzado, consumista o multinacional, no solamente no es incompatible con el genial análisis de Marx en el siglo XIX, sino que, muy al contrario, constituye la forma más pura de capitalismo de cuantas han existido, comportando una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados*"⁹³.

Pero quizás más conocida sea la vinculación que establece entre periodización cultural y evolución económico-social. El *postmodernismo*, es decir, la manifestación cultural reconocible de forma diferente del modernismo por el abandono de las vanguardias, la exaltación del simulacro, la apuesta por el *collage* y la superficialidad en conjuntos de elementos que mantienen relaciones de mera exterioridad, el rechazo de la profundidad, etc. se corresponde con esa etapa del capitalismo de la misma manera que el modernismo lo hacía con el capitalismo monopolista o imperialista y el realismo con el capitalismo mercantil. Y es que para Jameson "(...) *toda posición postmodernista en el ámbito de la cultura -ya se trate de apologías o de estigmatizaciones- es, también y al mismo tiempo, necesariamente, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual*"⁹⁴.

Esta vinculación entre desarrollo capitalista y modelo cultural revaloriza la cultura postmoderna en el sentido de que no puede ser rechazada por su pretendida superficialidad como una mera moda o una manifestación cultural *menor* ya que "*la lógica del simulacro, al convertir las antiguas realidades en imágenes audiovisuales, hace algo más que replicar*

⁹³ Jameson [1.984]: p. 80-81.

⁹⁴ Jameson [1.984], p. 14.

simplemente la lógica del capitalismo avanzado: la refuerza y la intensifica"⁹⁵

De la misma manera Giddens afirma que *"La ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de la fundamentación junto al surgimiento del pensamiento contrafáctico orientado-al-futuro y el «vaciamiento» del progreso por el cambio continuado, son tan diferentes de las perspectivas esenciales de la Ilustración como para avalar la opinión de que se han producido transiciones de largo alcance. Sin embargo referirse a esas transiciones como postmodernidad, es un error que obstaculiza la apropiada comprensión de su naturaleza e implicaciones... No hemos ido «más allá» de la modernidad, sino que precisamente estamos viviendo la fase de su radicalización"*⁹⁶; y propone como alternativa considerar la situación actual como de *modernidad radicalizada*. Es decir, la sociedad occidental actual puede ser entendida como postmodernidad, como modernidad radicalizada o de cualquier otra manera, pero el hacerlo de una u otra manera conlleva importantes consecuencias diferenciales. Así mientras que la postmodernidad *"teoriza la impotencia que sienten los individuos frente a las tendencias globalizadoras"*, la modernidad radicalizada *"analiza la dialéctica de pérdidas y adquisición de poder en términos tanto de experiencia como de acción"*; mientras que la primera *"considera que el compromiso político coordinado queda imposibilitado por la supremacía de la contextualidad y la dispersión"*, la segunda *"considera que el compromiso político coordinado es tanto posible como necesario, en el ámbito local y en el global"*, etc.⁹⁷ Mientras que la postmodernidad detecta un problema y se queda en él afirmando su carácter de definitorio para la sociedad, la modernidad

⁹⁵ Jameson [1.984]: p. 102.

⁹⁶ Giddens [1.990], p. 56-57.

⁹⁷ Giddens [1.990], p.: 141, donde presenta un cuadro comparando ocho características de ambas concepciones.

radicalizada insiste en la posibilidad de analizar esa situación y tomando conciencia de ella intentar posibles soluciones, es decir no la considera como característica definitoria sino como estado coyuntural.

Como vemos, dista mucho de haber un panorama claro. Las transformaciones sufridas a lo largo del siglo XX nos han hecho tomar conciencia de la necesidad de reflexionar sobre nuestra propia sociedad, a la que vemos como diferente de la que conocieron nuestros padres y abuelos. La revolución que representó la alianza del industrialismo y el capitalismo transformó las estructuras de la sociedad occidental. La tecnificación de la cotidianeidad - introducción de los electrodomésticos, de la informática- ha permitido el surgimiento del ocio como problema y el acceso masivo a la cultura. Pero todas estas transformaciones ¿pueden ser identificadas como características de una sociedad distinta? ¿O esta identificación distintiva se reduce a *"the expression of a particular generation's sense of an ending"*⁹⁸?

Lo que sí parece seguro es que hay una cierta necesidad de volver la vista sobre nuestra propia sociedad, de teorizar sobre ella. La concepción de la misma no entra en lo que podríamos denominar como *lo dado* y esta incertidumbre es uno de los elementos que ha estimulado el debate entre modernidad y postmodernidad. Si aceptamos el término postmodernidad como caracterizador de nuestra sociedad actual podemos convenir con Wellmer en que *"el postmodernismo, en la medida en que no sólo es el programa de la vanguardia más reciente o una mera moda teórica, es la conciencia aún poco clara de un final y una transición. Pero un final ¿de qué? Y una transición ¿hacia dónde?"*⁹⁹

⁹⁸ Callinicos [1.989], p. 171 [*la expresión del particular sentido que tiene una generación de un final*].

⁹⁹ Wellmer [1.985 a], p. 61.

Tanto por los autores de tipo conservador que defienden la existencia de una sociedad *postindustrial* como por aquellos que lo identifican como una nueva fase del capitalismo lo que está claro es que el modelo de sociedad occidental ha cambiado sustancialmente en cuestión de pocas décadas el decantarse por una u otra interpretación es una opción *política* o *ideológica* -con permiso de Bell-. El que esta *nueva* sociedad proceda de una evolución del capitalismo y que sean sus instituciones las encargadas de vertebrar a la misma, así como la sanción teórica del *status quo* vigente hacen más plausible a la segunda interpretación. Pero, por otra parte, esta *segunda interpretación* no es uniforme ni mucho menos. Así, mientras que Jameson acepta una cultura postmoderna que se conforma como una *lógica cultural* de la actual fase del capitalismo, tanto Callinicos como Giddens insisten en la continuidad cultural respecto de la modernidad. Ahora, también hay convergencias reseñables como es la idea de Jameson de que el capitalismo multinacional se expande hacia *territorios antes no mercantilizados* como la naturaleza o el inconsciente con la propuesta habermasiana de *colonización del mundo de la vida por parte del sistema*, es decir de una aplicación de los mecanismos propios de la reproducción material al ámbito simbólico del mundo de la vida¹⁰⁰.

La sociedad occidental actual, ámbito y soporte de la cultura postmoderna así como realimentada por ella, se nos presenta en las interpretaciones más críticas como una fase evolutiva del capitalismo en la que la cultura ha modificado su estatus y función. La postmodernidad parece apuntar a una pretensión de *desdiferenciación* de las *esferas weberianas*. Las consecuencias de ello no son fácilmente previsibles, pero la *amenaza*, explicitada por Habermas, de penetración de mecanismos sistémicos basados en la eficacia -

¹⁰⁰ Habermas [1.981 b]: p. 280.

mecanismos como dinero e influencia, recordemos que estamos hablando de los mecanismos que rigen la lógica de las relaciones *deshumanizadas* del capitalismo- en ámbitos que teóricamente deberían estar guiados por el consenso no deja de ser inquietante.

4).- FILOSOFÍA

La conceptualización del tema de la postmodernidad en la filosofía no se hace hasta bien entrados los setenta, pero no es una aparición espontánea al amparo de cierta inquietud en el arte. Sí parece que esa agitación artística -y, sobre todo, esa clarificación de la misma mediante la nominación de *postmodernidad*- sirvió de punto de apoyo para *mostrar* de forma más nítida una heterogénea corriente de pensamiento. Ésta es reconocible por una separación, más o menos explícita y más o menos total, de algunos temas que identificaban como centrales en el proyecto ilustrado y en el desarrollo general de la modernidad. Ahora bien esta presencia hasta el agotamiento del término que contribuye por una parte a su propia conceptualización como heterogéneo y difuso, pero por otra le entrevera con incómodos compañeros de viaje conduce a un cierto distanciamiento del término en los últimos años. Lyotard marcó un referente claro para la postmodernidad filosófica¹⁰¹ siendo su idea de la *desconfianza hacia los metarrelatos* piedra angular de un cierto autorreconocimiento. Pero el uso y abuso del término *postmodernidad* "hoy causa más problemas de los aconsejables"¹⁰². Así calificar a unos filósofos de postmodernos o no es asunto bastante delicado ¿Son Nietzsche y Heidegger filósofos postmodernos adelantados a su tiempo? ¿Son

¹⁰¹ Lyotard, J.-F. [1.979].

¹⁰² Rorty [1.991], p. 16.

los filósofos postestructuralistas postmodernos? ¿Sólo se puede hablar de filósofos postmodernos a partir de Lyotard? Podemos ampararnos en la dificultades que señalábamos de Boyne respecto a la postmodernidad de Bacon, en la falta de *certeza epistemológica* de la postmodernidad. O también podemos rehuir de una tarea probablemente estéril.

No vamos a entrar en ese problema de nominación, pero lo que se puede afirmar es que en lo que llegó a identificarse como postmodernidad confluyen unas líneas de pensamiento reconocibles. Por un lado tenemos la figura de Nietzsche, retomado en parte directamente y en parte a través de Heidegger, y por otro Wittgenstein (objeto de múltiples *lecturas* unas postmodernas otras no). Su importancia es diferencial en la postmodernidad en general y mucho más acusada en los distintos autores en particular. Pensemos en la relación de las obras de Foucault o Vattimo con Nietzsche, la de Derrida con Heidegger o la de Lyotard con Wittgenstein.

a).- Nietzsche, Foucault, Heidegger y Derrida.

La contundente obra de Nietzsche ha inspirado las más variadas, y no siempre afortunadas, recepciones. En la que a nosotros nos interesa encontramos cuatro temas claves: la voluntad de poder, la crítica a la metafísica¹⁰³, la fragmentariedad del *self* y la necesidad del perspectivismo en la ciencia¹⁰⁴.

¹⁰³ Habermas, [1.985 b], p. 125.

¹⁰⁴ Callinicos [1.989], p. 65.

La consideración artística del mundo a través de los ojos de un científico escéptico y pesimista que pretende desenmascarar la perversión de la voluntad de poder tiene su reflejo en autores como Foucault que aplican su capacidad intelectual al análisis de las relaciones de poder -de voluntad de poder- subyacentes a las mismas ciencias sociales.

Foucault se planteó dos preguntas radicales: la pregunta por el saber y la pregunta por el poder. Ambas convergieron en las ciencias humanas. En ellas no solo estaba el saber inherente a toda ciencia sino también el poder que vincula a las ciencias humanas a su objeto. La historia de las ciencias humanas es la historia de la dominación en los tiempos modernos¹⁰⁵. Verdad y poder se muestran más unidos que nunca.

Foucault declarará su desdén por la historia y su continuidad¹⁰⁶, rechazando radicalmente la idea ilustrada de historia como progreso, y buscará los *arcaísmos* de las ciencias, su arqueología, "*bajo la influencia de Nietzsche, Foucault opone desde los años sesenta como una especie de anticencia a las ciencias humanas inordinadas en la historia de la razón y, por consiguiente, devaluadas*"¹⁰⁷. Vinculará de forma incuestionable a las ciencias humanas con prácticas de aislamiento vigilante -el *panóptico* de Bentham¹⁰⁸ plasma de forma arquitectónica ésta idea-, la arqueología de las ciencias humanas desvela a éstas

¹⁰⁵ Foucault, M. [1.966]: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 1.984 (14ª ed.).

¹⁰⁶ Burgelin, P. [1.967]: "La arqueología del saber", p. 27, en Burgelin, P.; D'Allonnes, O.R.; Amiot, M.; Le Bon, S.; Canguilhem, G. y Foucault, M. [1.970]: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 9-33.

¹⁰⁷ Habermas [1.985 b], p. 290.

¹⁰⁸ Foucault, M [1.975]: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 1.994 (22ª ed.), pp. 203 y ss.

como una verdadera *tecnología de la dominación*, como un triunfo de la razón controladora y represora. Pero Foucault va más allá, el objeto de su historiografía de las ciencias humanas apunta al mismo concepto de verdad, "*dirige su mirada hacia las enterradas bases del sentido, hacia estructuras que hay que sacar pacientemente a la luz, y que son las que fijan qué es lo que en cada caso ha de considerarse verdadero o falso dentro de un discurso*"¹⁰⁹. La historia de las ciencias humanas es el medio para realizar una crítica radical a la razón.

Los tentáculos de Nietzsche llegarán a la postmodernidad por más caminos que la obra *foucaultiana*. Heidegger tomará la crítica a la metafísica como crítica a la razón centrada en el sujeto. Ya que la historia de la metafísica culmina con el imperio de la técnica. La «organización total» del siglo XIX se torna efectiva en el XX de la mano de la técnica. El ser es ya solo «voluntad de poder», o «voluntad de voluntad» según prefería Heidegger, ya que el *poder* requiere un objeto y la *voluntad de voluntad* es solo un mero querer sin objeto: "*«voluntad de voluntad» indica la total falta de fundación que caracteriza al ser al término de la metafísica*"¹¹⁰. El ser se oculta y solo aparece el ente y "*el ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador*"¹¹¹. La metafísica es la historia del olvido del ser. "*Ahora bien, este olvido total del ser es la total organización técnica del mundo, donde ya no hay nada «imprevisto», históricamente nuevo, nada que se sustraiga a la programada concatenación de causas y efectos (...)* El sistema de la total concatenación de causas y efectos que la metafísica prefigura en su «visión» del mundo, y que quizá la técnica realiza, es expresión de una

¹⁰⁹ Habermas [1.985 b], p. 297.

¹¹⁰ Vattimo, G. [1.985 a]: *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 1.986, p. 81.

¹¹¹ Vattimo [1.985 a], p. 87.

*voluntad de dominio*¹¹². Heidegger volvió la vista a Nietzsche buscando una experiencia trágica del mundo y, por ello, una grandeza histórica confiando, hasta el final de sus días en un *gran hacedor*, en un *dios* que pudiese salvarnos¹¹³. Desgraciadamente creyó hallarlo en el movimiento nazi, en el cual, en un curioso movimiento de sobrepuja de su papel como profesor universitario, pretendió dirigir a su líder, pretendió dirigir al *Führer*¹¹⁴. Pero más allá de penosas convergencias histórico-concretas nos interesa el Heidegger que fue recibido en Francia en los sesenta, es decir, fundamentalmente el autor de la *Carta sobre el humanismo*.

Derrida se reclama discípulo de Heidegger y pretende continuar el camino del maestro en la crítica a la metafísica por un lugar apenas indicado por éste. Aunque Heidegger consideraba al lenguaje como *la casa del Ser* nunca inició el estudio sistemático del mismo, la importancia que le concedió fue creciente desde *Ser y tiempo* hasta la *Carta sobre el humanismo*¹¹⁵. Ambos considerarán al lenguaje "*como algo más que un simple conjunto de instrumentos. El último Heidegger de forma persistente y Derrida ocasionalmente consideran el lenguaje como si fuera un cuasi agente, un fenómeno inquietante, situado por encima y en oposición al ser humano*"¹¹⁶. Lo cual no deja de ser colocar al lenguaje en una situación

¹¹² Vattimo [1.985 b]: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, p. 85.

¹¹³ Heidegger, M. [1.976]: Entrevista con *Der Spiegel* (realizada el 23 de Septiembre de 1.966 y no publicada hasta 1.976 tras la muerte del filósofo), en *Revista de Occidente*, Dic. 76, 3ª época, nº 14, pp. 4-15.

¹¹⁴ Habermas [1.988 b]: "Heidegger: obra y visión del mundo", p. 38, en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, pp. 15-66. [Originalmente publicado como introducción a la versión alemana de Farías, V. [1.988]: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: Muchnik, 1.989]

¹¹⁵ Rorty [1.991]: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona: Paidós, 1.993, p. 95.

¹¹⁶ Rorty [1.991], p. 18.

ajena al ser humano con dificultades casi insuperables de éste para comprenderlo, parece una nueva sustitución de Dios o de la mente, "algo misterioso, incapaz de ser descrito en los mismos términos en que describimos las mesas, los árboles y los átomos"¹¹⁷.

Derrida se introducirá en la Lingüística para sus propósitos, pero acudiendo a los orígenes de la escritura fonética a través de la *Gramatología*¹¹⁸. Es decir, de la escritura que pretende reflejar el lenguaje hablado: "la Gramatología se presta como hilo conductor científico para una crítica de la metafísica porque va a las raíces de la escritura fonética, es decir de la escritura construida a imitación de la phoné; pues ésta no es solo coextensiva, sino cooriginaria con el pensamiento metafísico (...) Como el logos (...) es siempre inmanente a la palabra hablada, Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo"¹¹⁹. El lenguaje hablado resalta la idea de inmediatez, lo cual refuerza la idea de presencia, frente al lenguaje escrito que siempre ofrece una cierta mediación entre el texto y el lector.

Al igual que con los anteriores autores vamos a centrarnos en dos puntos de la obra de Derrida que por su importancia en sí y por su uso en diversos ámbitos son fundamentales en estos brochazos sobre la postmodernidad. Éstos son los conceptos de *différance* y de *deconstrucción*.

La predominancia de la presencia es lo que denomina *metafísica de la presencia* que

¹¹⁷ Rorty [1.991], p. 19.

¹¹⁸ Derrida, J. [1.967]: *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1.984.

¹¹⁹ Habermas [1.985 b], p. 200.

en la teoría del significado hallará su mejor representante en Husserl. Derrida rechaza la identidad de objetos y significados que ésta supone. Derrida niega la centralidad de la presencia la cual, por el contrario, siempre es ausencia. El presente como anclaje de la certidumbre queda puesto en cuestión. No solo podemos dudar del pasado o ignorar el futuro, sino que el mismo presente se nos escapa de las manos como una ficción. Esta idea la desarrolla con la relación entre significante y significado de la que señala que no es del tipo uno a uno ya que los significantes siempre remiten a otros significantes (a significados que a su vez son significantes) estableciéndose así una relación circular. Bajo esta concepción el significado no está en el signo, sino en la cadena de significados. "(...) *the structure of the sign is determined by the trace (the French meaning carries strong implications of track, footprint, imprint) of that other which is forever absent (...) What is the implication of this? That the projected «end» of knowledge could ever coincide with its «means» is an impossible dream of plenitude*"¹²⁰.

El significado del signo nunca se encuentra presente. El significante *perro* indica la idea *perro*, pero el perro real, que es el referente de ese significante, no está presente. Sustituimos la presencia del objeto con el signo, el significado siempre está postpuesto o postergado. La representación de una cosa por otra (significante-significado) siempre indica una doble separación, una de tipo temporal y otra de naturaleza o cualidad. Es lo que Derrida condensa en su expresión *différance*.

¹²⁰ Sarup [1.989]: *An introductory guide to Post-structuralism and postmodernism*, Athens: The University of Georgia Press, p. 36 [(...) *la estructura del signo está determinada por el rastro (el significado en francés trae fuertes connotaciones de huella, pisada, marca) de aquello que está ausente para siempre (...) ¿Cuál es la implicación de esto? Que el proyectado «fin» del conocimiento pudiera alguna vez coincidir con su «significado» es el sueño de una plenitud imposible*].

Différance es un neologismo que pretende resaltar esas dos características. En francés el verbo *différer* tiene ambos significados, al igual que el español *diferir* (Dilatar, ratardar o suspender la ejecución de una cosa; distinguirse una cosa de otra o ser diferente y de distintas o contrarias cualidades¹²¹). Además Derrida juega con las terminaciones francesas *-ance* y *-ence* que son idénticas en su pronunciación, ya que la palabra habitual para *diferencia* sería *différence* pero él utiliza *différance* en una variación que solo es distinguible en la escritura.

Las dimensiones de la *différance* conducen a Derrida a hablar de un *texto más allá del texto*. Toda palabra ya sea escrita o hablada representan una interpretación de una escritura que se escribe a sí misma y que es previa a todo texto o discurso. Habermas (y Susan Handelman, citada por aquél) remiten este *texto universal* o *archiescritura* a la relación de Derrida con la tradición herética judía. La Tora, la Ley judía, la Escritura que alcanza su plenitud en la interpretación de los hombres. Así tendríamos una Tora escrita que es la palabra de Dios y una Tora oral que son las interpretaciones de los hombres. Pero la tradición cabalística ha discutido en que medida los Mandamientos son de origen divino. Algunos interpretes consideraban que solo los dos primeros pero el rabí Mendel de Rymanow va más allá indicando que divino solo es el *Aleph* con el que empieza el primer mandamiento en hebreo. "*La consonante Aleph no representa otra cosa en hebreo que el arranque laringal de la voz que antecede a una vocal al principio de una palabra. El Aleph representa pues, por así decirlo, el elemento del que proviene toda voz articulada ... Oír el Aleph es tanto como no haber oído nada, representa el tránsito a todo lenguaje audible, y ciertamente no*

¹²¹ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, XXI edición, Madrid 1.992, voz *diferir*, p. 529.

puede decirse que él porte en su seno un sentido específico"¹²². De esta manera tanto en el rabí Mendel de Rymanow como en Derrida siempre es interpretación: no está presente la escritura divina, no está presente la escritura, todo son interpretaciones de un original ausente.

El método con el que Derrida se enfrenta al texto es la *deconstrucción*. Con él pretende ir más allá del texto inmediato y proceder de manera similar a como lo hace el psicoanálisis al enfrentarse con el discurso de un paciente¹²³. *"Derrida llama a su procedimiento «deconstrucción» porque tiene por fin desmontar los armazones ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto (...) Derrida procede (...) en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos"*¹²⁴. Derrida al considerar literario cualquier texto permite un análisis retórico más allá del meramente lógico. Derrida antepone la retórica a la lógica contra una tradición que se remonta al mismo Aristóteles, universalizando esta manera la retórica contra la restricción de la lógica que se restringiría a aquellos discursos argumentativos.

La deconstrucción opera sobre el texto considerándolo como un todo al que se le aplican los criterios que el propio texto utiliza volviéndolos contra sí mismo. La deconstrucción hace que un texto se vuelva contra su autor, incluso contra la opinión

¹²² Scholem, G. [1.973]: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Francfort, p. 47, apud Habermas [1.985 b], p. 221.

¹²³ Sarup [1.989], p. 56.

¹²⁴ Habermas [1.985 b], p. 229.

explícita de éstos. Así procede Derrida con Husserl, Rosseau, Levi-Strauss, Freud o Lacan.

También de Nietzsche Derrida recoge otro concepto muy importante en el pensamiento postmoderno, el de *metáfora*. Todo lenguaje es necesariamente metafórico construido con tropos y figuras. Un rápido repaso a algunas proposiciones científicas nos muestran claramente esto. Foucault utilizó metáforas geográficas (horizonte, archipiélago, geopolítica), Marx metáforas constructivas (base, superestructura), Althusser espaciales (terreno, espacio), etc.¹²⁵ En el lenguaje cotidiano animamos seres inanimados, ejemplificamos con referentes que nada tienen que ver con el original, etc. Pero la consciencia de esta metaforización no menoscaba el texto o el discurso, al revés, amplía las posibilidades comprensivas, explicativas y expresivas del mismo.

La deconstrucción lo que hace es *tomarse en serio* éste carácter metafórico del lenguaje. Así en la constatación de la existencia de oposiciones binarias en los textos muestra como uno de los elementos de la oposición es prevalente sobre el otro ya que está sostenido por una determinada metáfora. Así por ejemplo sucede con privado/público, masculino/femenino, lo mismo/otro, racional/irracional, verdadero/falso, centro/periferia, etc.¹²⁶. Lo que dice Derrida, siguiendo a Nietzsche, es que la prevalencia del primero de los términos sobre el segundo en cada caso no responde a una consecuencia lógica, sino simplemente a una metáfora. De nuevo la retórica se impone a la lógica.

La influencia de la obra de Derrida es muy amplia llegando a establecerse verdaderos

¹²⁵ Sarup, M. [1.989], p. 54.

¹²⁶ Ejemplos tomados de Sarup [1.989], p. 56.

centros de deconstruccionismo¹²⁷. Para nuestros intereses vamos a resaltar dos de los aspectos más relevantes. Por un lado está la prevalencia de la retórica sobre la lógica, la importancia de la metáfora y la ausencia de la relación unívoca entre significante y significado; por otro el método deconstruccionista.

El primero de ellos nos interesa por haber sido recogido casi de forma directa en un enfoque específico de la Psicología social (el *enfoque retórico* de Michael Billig) y además por ser uno de los pilares del *afundamentalismo* en la ciencia social. La no concreción definitiva del texto nos conduce a las perspectivas más que a las interpretaciones de un objeto más allá del texto.

El segundo aspecto *derridiano* es relevante por llevar la deconstrucción al propio yo. *"It is an illusion for me to believe that I can ever be fully present to you in what I say or write, because to use signs at all entails my meaning being always somehow dispersed, divided and never quite at one with itself. Not only meaning, indeed, but I myself: since language is something I am made out of, rather than a convenient tool I use, the whole idea that I am a stable, unified entity must also be a fiction."*¹²⁸ El yo es sometido al mismo proceso que el significado o que los textos o que el mismo lenguaje, pierde su carácter unitario y estable para devenir en lo que Pinillos denomina un *multicentro psicológico*¹²⁹.

¹²⁷ Por ejemplo Habermas [1.985 b, p. 231] cita los de Yale, Maryland y la Cornell-University como centros de deconstruccionismo en la crítica literaria.

¹²⁸ Sarup [1.989], p. 37 [*Es ilusorio para mí creer que puedo estar completamente presente para tí en lo que digo o escribo ya que usar signos en cualquier caso vincula que lo que quiero decir sea, en cierto modo, disperso, dividido y nunca lo suficientemente unificado consigo mismo. No solo lo que quiero decir, sino yo mismo: partiendo de que el lenguaje es algo de lo que yo estoy constituido, más que una herramienta adecuada que uso, debe ser también una ficción toda la idea de que soy una entidad estable y unificada*].

¹²⁹ Pinillos [1.994], p. 95.

b).- Wittgenstein, Lyotard.

Además de la línea filosófica representada por la crítica frontal a la modernidad que representa la proveniente de Nietzsche hay otra influencia que es recogida por la postmodernidad, aunque no solo por ella. Es la obra de Ludwig Wittgenstein, especialmente aquella parte conocida como *el segundo Wittgenstein* y que se nuclea alrededor de las *Investigaciones filosóficas*¹³⁰.

La obra de Wittgenstein tiene dos etapas tan claramente diferenciadas que las apelaciones al *primer* o al *segundo* -o *último*- Wittgenstein parecen referirse casi a autores diferentes. El *primer* Wittgenstein busca mediante el análisis del lenguaje llegar a establecer las relaciones entre el lenguaje y el mundo apoyándose fundamentalmente en la lógica, es decir establecer relaciones claras entre lenguaje y mundo que eviten los errores de la que está llena la filosofía entera¹³¹, "*Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica - la sintaxis lógica-*"¹³². En el *Tractatus* Wittgenstein manifiesta unos pensamientos de los que no duda que poseen una *verdad "intocable y definitiva"*, el libro trata de los problemas filosóficos y es "*de la opinión de*

¹³⁰ Wittgenstein, L. [1.954]: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1.988. La primera parte de esta obra se completó en 1.945 y la segunda se escribió entre 1.947 y 1.949 pero la publicación no se realizó hasta 1.953-54, dos años después de la muerte del filósofo.

¹³¹ Wittgenstein, L. [1.921]: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1.987, § 3.324.

¹³² Wittgenstein [1.921], § 3.325.

haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas"¹³³. El lenguaje es el medio donde residen la fuente de los errores filosóficos, por ello hace del lenguaje su objeto de investigación. Su pretensión no es *dar respuesta* a esos problemas, sino *disolverlos*.

Es evidente que una vez *disueltos* todos los problemas filosóficos no podía seguir en la tarea filosófica, por lo que pasó a desempeñar las labores de un maestro rural en Austria y es precisamente este trabajo el que le conducirá a cuestionar su *Tractatus* y la génesis de lo que se conocerá como el *segundo* Wittgenstein. "*No sería exagerado decir que la visión del lenguaje desde una torre de marfil, propia del primer Wittgenstein, bajó a la tierra gracias a sus alumnos de la escuela primaria*"¹³⁴. El contacto con el aprendizaje del lenguaje en niños quizá sea una de las muestras más claras de que hay que enseñar cómo se *usan* las palabras y no meramente lo que significan. A partir de entonces toma una importancia impensada una idea ya adelantada en el *Tractatus*: "*Si un signo no se usa, carece de significado*"¹³⁵. El lenguaje ya no es visto como algo que puede ser sometido a análisis último que esclarezca de manera *definitiva* su significado, la relación que establece con el mundo. Ahora es su uso el que nos va a mostrar cuál es el significado. En el Cambridge Moral Sciences Club acuñó la frase con la expresa esta idea: "*No pregunte por el significado, pregunte por el uso*"¹³⁶.

El lenguaje no es uniforme sino que las distintas prácticas a que lo sometemos nos

¹³³ Wittgenstein [1.921], prólogo, p. 13.

¹³⁴ Fann [1.969]: *El concepto de ciencia en Wittgenstein*, Madrid: Tecnos, 1.992 (2ª ed.), p. 65.

¹³⁵ Wittgenstein [1.921], § 3.328.

¹³⁶ Fann [1.969], p. 89.

presentan diferentes *juegos de lenguaje*. Esta noción es mostrada por Wittgenstein, no definida. Lo relaciona con el concepto de «juego» en general. Es decir una práctica social ordenada por reglas pero en la que tanto el tipo de práctica como el tipo de reglas no está nítidamente definido. Siguiendo a Wittgenstein pongamos unos ejemplos que lo aclaren -que lo *muestran*-. Las reglas del fútbol indican claramente cuál es el espacio de juego, cómo se consigue vencer al contrario, cuántas personas integran cada equipo, etc. pero ¿también podemos hablar de reglas que nos digan cómo golpear a la pelota, o a que velocidad correr en un determinado momento? Y ¿qué relación hay entre los distintos juegos: tenis, dados, ajedrez, póquer o el *escondite*? La variabilidad entre ellos -al igual que entre los juegos de lenguaje- y la dificultad para llegar a algo que podríamos denominar como *lo esencial* de los juegos -o del lenguaje, o de los juegos de lenguaje- nos deja solo en la constatación de *parentescos* "vemos una complicada red de parecidos que se superponen y se entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia» (...) "¹³⁷.

El lenguaje -los juegos de lenguaje- siempre hay que verlo como formando parte de una *forma de vida*. El lenguaje forma parte de las relaciones que los individuos establecen con el mundo y las que establecen entre sí. Los conceptos de *uso*, *juego* abundan en la idea de unir lenguaje con un sujeto que lo utiliza y a éste con un contexto que le proporciona una base normativizada sobre la que desarrollar ese lenguaje.

Aunque las diferencias entre las etapas del autor son evidentes "*en la Investigations, al igual que en el Tractatus, la tarea de Wittgenstein es cuestionar las preguntas, trazar los*

¹³⁷ Wittgenstein [1.954], § § 65, 66 y 67.

límites del sentido, indicar lo que se puede y lo que no se puede decir. El límite, tal como apareció en el Tractatus, sólo se puede establecer en el lenguaje. A buen seguro, la frontera se traza de distinto modo en los dos libros y por distintas razones"¹³⁸. Aquí nos interesan las aportaciones del *segundo* Wittgenstein que son las que recogen y hacen suyas autores señeros de la postmodernidad como Lyotard. Aunque, como tendremos la posibilidad más adelante, la riqueza de este autor le permite ser asimilado -también, de forma fundamental, la segunda parte de su obra- por la vertiente neomoderna del debate.

Jean-François Lyotard fue un militante del grupo *Socialisme ou Barbarie* de origen trotskista -junto con Castoriadis, Lefort, Maso, Mothé, Sarrel, Simon, Souyri, ...- que evolucionó hacia una crítica del *socialismo real* distanciándose del marxismo tras el 68 francés y especialmente a lo largo de los años setenta¹³⁹. Se erige en una de las figuras fundamentales de la intelectualidad postmoderna a raíz de un informe sobre el saber en las sociedades más desarrolladas encargado por el *Conseil des Universités* del gobierno de Quebec publicado con el título de *La condición postmoderna*¹⁴⁰. Se ha convertido en un referente casi obligado para situarse respecto a la postmodernidad. Lógicamente él no era consciente del papel de punto de referencia que iba a desempeñar su obra por lo que su explicación del término *postmoderna* en el título de su obra es diferente del significado que tendrá el término tras ella.

¹³⁸ Fann [1.969], p. 194.

¹³⁹ Sarup [1.989], p. 107 y Lyotard [1.979], p. 33.

¹⁴⁰ Lyotard, J-F. [1.979].

Para Lyotard la *condición postmoderna* es "la condición del saber en las sociedades más desarrolladas (...) [y] designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX"¹⁴¹. Tras su obra la postmodernidad hará referencia a la conciencia de la *caída* de los *grandes relatos* y de la imposibilidad de la *gran teoría*. El saber se relativiza, se fragmenta. Lyotard sitúa de esta manera la postmodernidad en el plano epistemológico.

La desconfianza en los grandes relatos podría considerarse como transitoria a la espera de la aparición de otros relatos que diesen respuesta a los planteamientos de las sociedades occidentales. Pero el objetivo de Lyotard apunta más allá de estos *grandes relatos* (Dialéctica del Espíritu, emancipación, ...) apunta a la línea de flotación de la razón devenida totalizadora y que ha imperado hasta mediado el siglo XX.

Esta concepción limitada de la razón ha pretendido reducir el saber a saber científico uniformando los criterios de legitimación del saber respecto a los de la ciencia positiva. El criterio de eficacia -la *performatividad*- es el patrón supremo que, desbordando su ámbito técnico originario, somete a toda pretensión de conocimiento legítimo. El análisis del saber y de sus transformaciones en nuestras sociedades actuales nos muestra la irreductibilidad del saber al saber científico; frente a éste encontramos el saber narrativo. Ambos desarrollarán pragmáticas distintas, *juegos de lenguaje* distintos y vías legitimatorias también distintas. Lyotard pretende mostrar cómo estos *juegos* diferentes conforman una heterogeneidad sólo unificable bajo el *terror*.

¹⁴¹ Lyotard [1.979], p. 9.

La ciencia aísla uno de los posibles juegos de lenguaje -el denotativo- excluyendo a los demás del proceso legitimatorio. Nos encontramos ante una ciencia que solo describe, una ciencia visual. Pero el saber está conformado por muchos otros juegos: prescripciones, metáforas, ... juegos de lenguaje que conforman lo que Lyotard llama *el lazo social*. La legitimación de éste con los *criterios performativos* choca radicalmente con el proceso de deslegitimación a que se ha sometido el saber desde Nietzsche hasta nuestros días. Actualmente hay que renunciar a la posibilidad de una *reconciliación* de los distintos juegos de lenguaje -tan buscada por el proyecto moderno, por ejemplo Habermas a través del consenso- por una realidad pluralista que se nos impone.

Lyotard quiere mostrar cómo la crítica postmoderna no es un nuevo metadiscurso anclado en unos autores enfrentados por oscuros intereses con la modernidad, sino que es la mera constatación del devenir del saber. Los *grandes relatos* no caen debido a la crítica inmisericorde de ciertos pensadores, éstos se limitan a levantar acta de la defunción de los mismos. El intento de aquéllos que pretenden mantener viva la modernidad -o el *proyecto de la modernidad* en palabras de Habermas, que es el principal autor aludido- es una empresa vana en su mismo origen: el *proyecto* ya ha sido liquidado por su propia dinámica interna.

Frente al saber monolítico y seguro de sí mismo que representa la ciencia moderna Lyotard opone el saber fragmentario, débil e inseguro de la ciencia postmoderna. Ésta admite sin rubor la necesaria vinculación entre los saberes narrativos y científicos aunque explicitando la inconmensurabilidad entre ambos¹⁴². Ésto que para la ciencia moderna resulta una dificultad irresoluble -el que el último metalenguaje de cualquier propuesta

¹⁴² Lyotard [1.979] pp. 50 y 80.

científica sea el lenguaje cotidiano- para la postmodernidad es una confirmación de su propuesta pluralista. Los *juegos de lenguaje* que constituyen la ciencia se resisten a la uniformidad al igual que en cualquier otro ámbito. La *neomodernidad* de Habermas hará de esa uniformización el centro de su propuesta: el consenso. Lyotard lo rechaza ya que "*violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje*" constituyentes del *lazo social* de la sociedad actual.

*"Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fracta, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia postmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradógica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía"*¹⁴³. La diferencia y la apertura llega hasta la misma argumentación. Frente a la pretensión de la búsqueda de la argumentación perfecta, esférica, de la modernidad, la postmodernidad opone la argumentación irregular, abierta e incompleta que representa la paralogía.

Pero la fragmentación tiene un límite. Desde no unificarlo todo bajo un *gran relato* a proponer la atomización sin límite del saber hay demasiada distancia y conlleva demasiadas renunciadas. Lyotard aboga por el *pequeño relato*: "*decidimos aquí que los datos del problema de la legitimación del saber hoy están suficientemente despejados para nuestro propósito. El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del*

¹⁴³ Lyotard [1.979], p. 108.

*Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso postmoderno. Pero, como se acaba de ver, el «pequeño relato» se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia*¹⁴⁴ y añade a pie de página: "no ha sido posible en el marco de este estudio analizar la forma que toma el regreso del relato en los discursos de legitimación, tales como: la sistemática abierta, la localidad, el antimétodo y, en general, todo lo que nosotros reagrupamos aquí bajo el nombre de paralogía". Es decir que son esos *pequeños relatos* lo que entiende por *paralogía*.

En sus propuestas positivas es donde la postmodernidad se encuentra con las mayores dificultades. Por un lado, por qué frenar la fragmentación en *ese* nivel y, por otro, cómo explicar ese tufillo a *gran relato* que tiene la remisión a los *pequeños relatos* para encontrar el *verdadero* camino de la ciencia -postmoderna-. Si Lyotard fuese consecuente con sus propuestas no cabría la *pequeña uniformización* que suponen los *pequeños relatos*. Las categorías *paralogía*, *sistema abierto*, etc. son identificatorias, es decir ofertan una serie de características respecto a las cuales es posible reconocer un *pequeño relato*, un saber legítimo dentro de las coordenadas postmodernas, lo cual no deja de ser una forma de violentar la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Pero la atomización de las proposiciones con pretensiones de saber lo que hace es disolverlas como un azucarillo en agua y, de hecho, negar la posibilidad del saber.

La propuesta de negar no solamente los *grandes relatos* existentes sino la posibilidad de la aparición de otros nuevos, junto con el reconocimiento *a priori* del nuevo nivel legitimatorio, parece conformarse como el nuevo y único *gran relato* de la postmodernidad,

¹⁴⁴ Lyotard [1.979], p. 109 y nota a pie de página número 211.

tan universalista y totalitario como la denostada modernidad.

c).- El debate filosófico en los ochenta. Baudrillard, Lipovetsky, Finkielkraut.

El debate dentro de las coordenadas postmodernas ha sido muy vivo durante los años ochenta. Diversos autores han debatido las condiciones, características, consecuencias, etc. de la llamada sociedad postmoderna. Al hacer referencia a diversos autores no quiero establecer ninguna relación de afinidad filosófica última entre ellos, sino simplemente la situación de todos ellos en un escenario que reconocen como común: la postmodernidad.

La sociedad occidental se encuentra en una situación cualitativamente distinta de la que la ha llevado al gran salto que significa la industrialización y el establecimiento de unos referentes universales (tanto en derechos individuales como colectivos, nivel de vida, desarrollo económico, etc.). Esta sociedad altamente tecnificada y en el que la lucha por la supervivencia ha dado paso a la lucha por el bienestar, e incluso por el lujo, se configura sobre unas coordenadas compartidas por estos autores. La cultura ha modificado su estatus, el poder reside también en lo simbólico, los medios de comunicación configuran una nueva realidad social, la política sobrevalora su imagen en detrimento de su contenido, etc.

Así Baudrillard se sitúa en este debate desde la crítica que sobrepuja a la misma postmodernidad. Si este mundo es irreal, artificioso, falso, ... no lo rechazamos, no demos el paso atrás de reclamar nostálgicamente el realismo de antaño, sumerjámonos en su

virtualidad y dominemos el mecanismo por excelencia de esta situación: la seducción¹⁴⁵. Es a lo que nos ha arrojado una modernidad a la que solo podemos entender como *orgía*¹⁴⁶. La explosión técnica, material, la posibilidad de dominio de la naturaleza, el agotamiento de los confines hacia los que ir y en los que buscar nuestros límites sitúan a la sociedad occidental en una situación de perplejidad dada por la ausencia de destino. Otras culturas extrañas a la occidental siguen con una situación de la que pueden esperar amenazas o esperanzas de lo desconocido, la nuestra ha eliminado lo que no es ella misma, ha eliminado el afuera, *"todo tiene que venir de nosotros mismos. Y, en cierto modo, eso es la desdicha absoluta"*¹⁴⁷. Estamos en el momento posterior a la orgía y ¿después de la orgía qué? Es la pregunta por la misma postmodernidad. Más aún es la misma postmodernidad. No hay una respuesta en la postmodernidad, ella es la pregunta ¿y ahora qué? Baudrillard nos da la respuesta postmoderna: el travestido, el kitsch transexual: *"transexual no en el sentido anatómico, sino en el más general de travestido, de juego sobre la conmutación de los signos del sexo y, por oposición al juego anterior de la diferencia sexual, de juego de la indiferencia sexual, indiferenciación de los polos sexuales e indiferencia al sexo como goce"*¹⁴⁸. No es una respuesta *moderna*. Todo aquel que desde esta postura intelectual esperase una *solución* quedará decepcionado. Baudrillard consecuente con sus planteamientos postmodernos ahonda y se instala en lo artificioso, en lo postmoderno. No hay que huir de ello, hay que aceptarlo como nuestro momento histórico y rendirse a él.

¹⁴⁵ Baudrillard, J. [1.986]: *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 3ª ed.

¹⁴⁶ Baudrillard [1.990], p. 9.

¹⁴⁷ Baudrillard [1.990], p. 155.

¹⁴⁸ Baudrillard [1.990], p. 26.

Si la sociedad actual nos oculta el poder y la realidad no la combatamos: seduzcámosla. La seducción ha desbordado el ámbito interpersonal para convertirse en *"el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres"*¹⁴⁹ *"La seducción nunca es del orden de la naturaleza sino del artificio -nunca del orden de la energía, sino del signo y del ritual"*¹⁵⁰. La relación con la realidad, con la naturaleza -en su sentido más amplio, recuérdese lo de la naturaleza interna, externa y social-, pasa a un segundo o tercer plano, más aún desaparece de la esfera de la cotidianidad del ser humano contemporáneo. La artificiosidad, configura una nueva realidad en la que los mecanismos han cambiado. La realidad contemporánea es una realidad virtual, el saber y la verdad -el interés por ellos, su búsqueda- ceden el paso a la seducción, es decir al engaño placentero, lo cual reside en lo femenino.

Lo masculino es lo explícito, la eficacia, la realización; lo femenino la insinuación, el juego, lo incompleto. Así el sexo no es más que la puesta en escena de la seducción fracasada¹⁵¹, en el orden simbólico, comunicacional, en el que estamos instalados la seducción, el deseo no realizado, el juego de máscaras es a lo que debemos consagrarnos, *"seducir es morir como realidad y consagrarse como ilusión"*¹⁵².

Pero la seducción no es un espiral infinita es un camino de ida siempre con la certeza de la vuelta porque *"cuando se alcanza un punto de no-retorno en la simulación, cuando las*

¹⁴⁹ Lipovetsky [1.983], p. 17.

¹⁵⁰ Baudrillard [1.986], p.: 9.

¹⁵¹ Baudrillard [1.986], p. 45.

¹⁵² Baudrillard [1.986], p. 69.

prótesis se infiltran en el corazón anónimo y micromolecular del cuerpo, cuando se imponen al mismo cuerpo como matriz, quemando todos los circuitos simbólicos ulteriores, cualquier cuerpo posible no es sino su repetición inmutable -entonces es el fin del cuerpo y de su historia: el individuo ya no es sino una metástasis cancerosa de su fórmula base"¹⁵³ "El cáncer designa la proliferación al infinito de una célula de base sin consideración a las leyes del conjunto. De igual manera, en la clonación ya nada se opone a la reconducción de lo Mismo a la proliferación desenfrenada de una única matriz"¹⁵⁴. La simulación y el artificio son siempre desde algún sitio, cuando el propio referente es lo simulado, cuando no es posible ya el retorno lo que se produce es una mera clonación de un original ya perdido. El juego de la seducción que evite estos peligros no parece sencillo. Las masas parecen abocadas a ese fenómeno de la clonación, la seducción en estado puro es aristocrática¹⁵⁵. En nuestra mano tenemos la posibilidad de la reproducción infinita. La cultura se torna reproducción infinita, la manifestación única del arte queda como un recuerdo. Ahora todo se almacena, se multiplica, hasta el propio individuo. El único asidero que nos muestra un freno a esa clonación es la posibilidad de la alteridad, la existencia del Otro¹⁵⁶.

Pero esta relación de complicidad que manifiesta Baudrillard con la postmodernidad, de desvelamiento de sus mecanismos para sumergirse en ellos, no es compartida por otros autores. Lipovetsky reconoce el mundo postmoderno como radicalmente diferente del que ha conformado la realidad occidental. Es decir, la sociedad que a lo largo de los últimos siglos

¹⁵³ Baudrillard [1.986], p. 162.

¹⁵⁴ Baudrillard [1.990]: p. 30.

¹⁵⁵ Baudrillard, [1.986], p. 163-4.

¹⁵⁶ Baudrillard [1.990]: p. 185.

ha dado lugar a la sociedad actual no se reconoce en ésta. Si bien es rechazable la ruptura que Baudrillard o Lyotard¹⁵⁷ quieren ver entre sociedad moderna y sociedad postmoderna, ya que la postmodernidad radicaliza procesos como la personalización o la reducción del proceso disciplinario que arrancan de la modernidad, sí que es reconocible la diferenciación entre ambas.

La aceleración que supuso el primer tercio de éste siglo en el que la sociedad se enfrentaba a sus propios límites ya fuese por la revoluciones (efectivas o potenciales) en cuanto al modelo de sociedad, por el escándalo en cuanto a la moralidad, en los *-ismos* por lo que hace referencia al arte, se quedó como una aceleración en el vacío. Esos riesgos se desvanecen. Ya no hay amenazas de revoluciones, el mundo se encamina hacia una amenazante estabilidad; el ámbito para el escándalo se reduce por la relajación de los límites de conducta individual y por su sustitución por el espectáculo; el arte vaga entre la expresión individual/grupal y la especulación puramente mercantilista pero sin barreras que romper, sin desafíos que superar. *"Estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis"*¹⁵⁸. Es como si el eje que representaba la modernidad se hubiese salido de su sitio pero no se estrellase contra nada. Los temidos límites se han revelado como inexistentes, lo cual nos ha dejado sin capacidad para el pánico.

Pero Lipovetsky no se muestra como un crítico implacable de esta sociedad reconocida como postmoderna. En ella ve cómo hay una búsqueda por la calidad de vida, un desarrollo de la personalidad individual, un aumento de la sensibilidad ecologista, también

¹⁵⁷ Lipovetsky [1.983], p. 114.

¹⁵⁸ Lipovetsky [1.983], p. 10.

hay una sobrevaloración de los localismos y regionalismos, pero en conjunto no lo dibuja como un momento social exclusivamente negativo. Incluso a veces parece pecar de una cierta ingenuidad al afirmar que esta sociedad es "*abierta, plural, que tiene en cuenta los deseos de los individuos y aumenta la libertad combinatoria*"¹⁵⁹, no teniendo en cuenta la relación entre vacío y libertad. Ya que parece conformarse como un binomio inquietante la relación entre su afirmación de que la postmodernidad es "*la fase cool y desencantada del modernismo*"¹⁶⁰ y su caracterización de la misma como *era del vacío* con esa supuesta libertad y ámbito de realización de deseos.

También Finkelkraut se revuelve contra las consecuencias de una postmodernidad que infantiliza al individuo y degrada la cultura. Esta cultura, que en irónicas palabras de Baudrillard alcanza en la actualidad su *grado Xerox*¹⁶¹ y que representan una de las obsesiones de la supervivencia occidental a la barbarie nazi -la cual se liga a la ausencia de pensamiento, de capacidad de crítica- plasmada en los intentos universalizadores de organismos internacionales como la UNESCO, parece desbordar todos los límites tanto en esas tendencias autoreproductivas y universalizadoras como en la tendencia a la *bulimia intelectual* de los núcleos más ilustrados. De aquí que Finkelkraut recuerde amargamente las -para él- premonitorias palabras de Lichtemberg hace un par de siglos: "*Hoy se intenta por todas partes extender el saber ¿quién sabe si dentro de unos siglos no existirán universidades para restablecer la antigua ignorancia?*"¹⁶².

¹⁵⁹ Lipovetsky [1.983], p. 19.

¹⁶⁰ Lipovetsky [1.983], p. 113.

¹⁶¹ Baudrillard, [1.990], p. 16.

¹⁶² Lichtemberg (sin explicitación del origen de la cita) apud Finkelkraut [1.987]: *La derrota del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 1.987, p. 86.

La cultura en la Ilustración se consideró la panacea de los males de la sociedad. En una postura ingenuamente socrática se confió en el poder del conocimiento como *bálsamo de Fierabrás* para toda injusticia. Ahora la *cultura* penetra todos los poros de nuestra cultura sociedad occidental. Con ésto deberíamos haber solucionado todos los problemas derivados de la ignorancia pero -parafraseando a Wittgenstein cuando creyó haber solucionado todos los problemas filosóficos con su *Tractatus*- hay que decir que "*cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas*"¹⁶³.

En nuestros tiempos -tiempos postmodernos, no olvidemos el contexto- un autor que reconoce las coordenadas postmodernas como referenciales como es Finkelkraut no puede menos que lamentarse haciendo suya una expresión de los populistas rusos del siglo XIX. Si estos decían que "*un par de botas valen más que Shakespeare*" Finkelkraut lo remedará postmodernamente en "*siempre que lleve la firma de un gran diseñador, un par de botas equivale a Shakespeare*"¹⁶⁴.

Artificio, vacío y pensamiento derrotado. La postmodernidad en el *collage* que representan estos autores aparece como una representación inquietante en la que individuo, cultura y sociedad se disuelven en las imágenes que de esas instancias se ha deseado crear: individuo autosuficiente, cultura omnipresente, sociedad del ocio. El individuo prescinde de todo, hasta de sí mismo; la cultura en su intento por ocuparlo todo acaba siendo ocupada por todo; la sociedad que aspiraba a ser el escenario del individuo liberado de sus cadenas es el escenario del ocio por falta de actividad, de la vacuidad. Como dice Finkelkraut para

¹⁶³ Wittgenstein [1.921], p. 13.

¹⁶⁴ Finkelkraut [1.987], p. 117.

terminar su *Derrota del pensamiento* nos quedan el zombie y el fanático "Así pues, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura. A la sombra de esa gran palabra, crece la intolerancia, al mismo tiempo que el infantilismo. Cuando no es la identidad cultural la que encierra al individuo en su ámbito cultural y, bajo pena de alta traición, le rechaza el acceso a la duda, a la ironía, a la razón -a todo lo que podría sustraerle de la matriz colectiva-, es la industria del ocio, esta creación de la era técnica que reduce a pacotilla las obras del espíritu (o, como se dice en América, de entertainment). Y la vida guiada por el pensamiento cede suavemente su lugar al terrible y ridículo cara a cara del fanático y del zombie"¹⁶⁵.

Menos espectacular en su formulación, pero de indudable peso en la conformación de lo que podemos llamar el *pensamiento postmoderno* es la propuesta transalpina nucleada alrededor de Gianni Vattimo¹⁶⁶. En un volumen heterogéneo tanto en sus participantes como en los temas, estilos y puntos de vista desde los que se abordan las cuestiones planteadas se propone una etiqueta en la que reconocerse que ha tenido la aprobación recientemente del mismo Richard Rorty¹⁶⁷.

Intentando hacer una referencia global a todos los participantes los editores (Vattimo y Rovatti) hacen dos caracterizaciones en las que pretenden que se reconozcan todos los participantes. En la primera de ellas los dos autores recogen lo que podríamos entender como una génesis de *il pensiero debole*:

¹⁶⁵ Finkielkraut [1.987], p. 139.

¹⁶⁶ Vattimo, G. y Rovatti, A. (eds.) [1.983]: *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1.988.

¹⁶⁷ "Mis ensayos deben entenderse como muestras de lo que un grupo de filósofos italianos actuales han denominado «pensamiento débil» (...)", Rorty [1.991], p. 22.

a) *Es preciso tomarse en serio el descubrimiento de Nietzsche, y quizá también de Marx, que establece un nexo entre la evidencia metafísica (y, por tanto, entre la vigencia del fundamento) y las relaciones de dominio, dentro y fuera del sujeto.*

b) *Sin embargo, este hallazgo no debe conducirnos hasta una filosofía de la emancipación, que utiliza como métodos el desenmascaramiento y la desmitificación, sino que, en la medida en que provoca una distensión y disminuye la angustia metafísica, ha de hacernos mirar de una forma nueva y más amistosa a todo el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las «formas simbólicas», y al verlos como ámbito de una posible experiencia del ser.*

c) *Y esto, no animados por el espíritu de una «glorificación de los simulacros» (Deleuze) - pues entonces acabaríamos por conferirles el mismo peso que tenía el ontos on metafísico-, sino moviéndonos en la dirección de un pensamiento capaz de articularse (y, en consecuencia, de razonar) a media luz, de acuerdo con uno de los posibles sentidos de la *Lichtung*, de Heidegger.*

d) *Por fin, la problemática identificación entre ser y pensar, que la hermenéutica toma de Heidegger, no ha de concebirse como un medio para encontrar de nuevo el ser originario y verdadero que la metafísica ha olvidado al transformarse en cientifismo y tecnología, sino como huella, como recuerdo: un ser consumido y debilitado ... y solo por ello digno de atención.*"¹⁶⁸

Como vemos la referencia no es la evolución de la sociedad, como era en los autores franceses antes examinados, sino que es la evolución del pensamiento desde el binomio

¹⁶⁸ Rovatti y Vattimo [1.983] "Advertencia preliminar", pp. 14-15, en Vattimo y Rovatti [1.983]: *El pensamiento débil*.

Nietzsche-Marx que nos muestra las verdaderas raíces del dominio. Las similitudes con los autores citados con anterioridad no son pocas, pero también hay diferencias destacables. La situación actual es sustancialmente diferente de la de los siglos inmediatamente anteriores. Se recoge la idea de Lyotard de la caída de los grandes relatos, pero se rechaza la pretensión *baudrillardiana* de complacerse y profundizar en la situación creada (en la referencia a Deleuze). Se plantea explícitamente la posibilidad de pensar a partir de las diversas y demolidoras críticas a la pretensión de una concepción omniabarcante e inatacable del saber (no solo el binomio mencionado de Nietzsche-Marx, sino también el tercero no mencionado que es Freud, el tránsito del primer al segundo Wittgenstein, el principio de indeterminación de Heisenberg, el teorema de Gödel, la crítica a la lógica de la ciencia -Kuhn, Lakatos, Feyerabend-, etc.). Y el único refugio que queda son las formas simbólicas, el pensar a media luz, el ser como huella y recuerdo ... el pensamiento débil.

Dicho así casi parece una contradicción: la situación de incertidumbre, de falta de referentes ciertos tiene una única y obligada salida. La postura débil se convierte en un imperativo fuerte. Pero la pretensión de *los debilitas* es plantear una apertura a una forma de pensar no directiva, no coactiva en una dirección. Es prescriptiva respecto a las pretensiones, pero abierta en cuanto a los planteamientos. Así encontramos en la obra citada trabajos sobre el pensamiento como laberinto en forma de red vinculado a la *Encyclopédie* (enfrentando *razón iluminista* a *razón triunfante*) (Eco), la tendencia/tentación a la narración cuando nos enfrentamos con lo inenarrable (Comolli), la disolución del sujeto en Kafka (Costa), etc¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Eco, U.: "El Antiporfirio", pp. 76-114; Comolli, G.: "Cuando sobre el pueblo cubierto por la nieve aparece, silencioso, el Castillo ...", pp. 253-291; Costa, F.: "El hombre sin identidad de Franz Kafka", pp. 192-339; todos ellos en Vattimo y Rovatti (eds.) [1.983].

La otra referencia omnicomprendensiva respecto al pensamiento débil la hace Vattimo en solitario. En ella aborda el espinoso tema de la verdad en referencia a la ontología débil, señalando cuatro puntos fundamentales: A) Lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica; B) esto "pone las bases de una posible ética en la que los valores supremos serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo (...) una ética de «bienes», antes que de «imperativos»; C) solo en el proceso de interpretación se constituye la verdad; D) el ser se disuelve en los procedimientos, en la «retórica»¹⁷⁰.

No vamos a entrar en los aspectos que nos alejarían del centro de nuestros intereses, ya que aunque es importante señalar estas características identificatorias no es objeto de este trabajo entrar en las diversas posibles éticas, o en el incierto devenir del ser. Aunque sí conviene señalar la amplia aceptación del rechazo de la idea de la verdad como representación¹⁷¹ (no olvidemos que es el modelo que preside, entre otras instancias, toda la ciencia positiva) y, por lo que veremos más adelante, la importancia de la disolución de un concepto de verdad *fuerte* como conocimiento accesible (o inaccesible pero cuya existencia se supone en algún lugar y al que se tiende, -recordemos el mito platónico de la caverna: la verdad *está ahí* aunque nuestros sentidos, conocimientos y circunstancias nos la distorsionen) en un concepto de verdad *débil* como procedimientos para establecer un conocimiento compartido.

A il pensiero debole le ocurre lo que a *les grands récits* que a la oportunidad de su

¹⁷⁰ Vattimo [1.983]: "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", pp. 38-39, en Vattimo y Rovatti (eds.) [1.983].

¹⁷¹ Por ejemplo Rorty, R. [1.979]: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid,: Cátedra; Habermas [1.972]: "Teorías de la verdad", en Habermas [1.984]: pp.113-158.

planteamiento se une una formulación lingüística casi como un eslogan. De esta manera ambos se conforman como elementos referenciales e identificatorios de lo que podemos entender como pensamiento postmoderno, a pesar de la dificultad de meter bajo un paraguas común a autores tan heterogéneos.

III.- NEOMODERNIDAD

1).- LA PERTINENCIA DE UN PREFIJO Y LA INTRODUCCIÓN DE UN AUTOR

El término *neomodernidad* no tiene una aceptación universal, pero puede resultar útil para caracterizar una corriente de pensamiento encabezada por la figura de Habermas y así diferenciarlo de la acepción clásica del concepto de *modernidad*.

La idea de *debate* entre modernidad y postmodernidad exige un interlocutor a todos los autores vistos hasta el momento, ya que casi todos los autores citados que podríamos entender como *modernos* pertenecen a un momento histórico anterior a la eclosión del pensamiento postmoderno -me refiero a los autores de la primera la generación de la Escuela de Frankfurt-. La postmodernidad tiene sus autores señeros, sus compañeros de tribulaciones y sus críticos pero todos dentro de lo que hemos llamado las *coordenadas postmodernas*. Si

se habla de *debate* es porque se ha mantenido una corriente de pensamiento que ha polemizado contra la postmodernidad reivindicando la modernidad. Ahora bien, ésta modernidad es una modernidad crítica que asume tanto la crisis de la modernidad como parte de las críticas postmodernas, de ahí que introduzcamos un ligero matiz -el preifijo *neo*- para diferenciarla.

Conviene tener claro que el debate no refleja la situación de la ciencia. La producción literaria de pensamiento postmoderno ha sido abundantísima y podría parecer que nos encontramos en un momento en el que *todo* se hace bajo patrones postmodernos. Por otra parte el debate se entabla con una postura *neomoderna*, crítica con una modernidad a la que considera *desviada* en sus planteamientos, lo que también podría inducir a pensar que la ciencia moderna, que se redujo al positivismo más estricto, ha dado lugar a una nueva ciencia consciente de sí misma que ha asumido sus límites y excesos mediante una rigurosa autocrítica. Ambas posturas, aunque presentes en alguna medida, son minoritarias y coexisten con la corriente más poderosa y estable de la ciencia que mantiene los postulados y las estructuras del positivismo.

Las razones de esta coexistencia son variadas. Por una parte hay una estructura de poder que no puede desaparecer fácilmente, ya que se reproduce a sí misma y además presenta un criterio de evaluación difícil de superar en una sociedad en la que todo se rige por el mercado, que es la eficacia. Por otra hay que reconocer que las alternativas a esa ciencia no surgen de la noche a la mañana, ni tienen por qué reflejar miméticamente las propuestas filosóficas alternativas -cosa nada sencilla aún en el caso que pudiese hacerse-. En este sentido la permeabilidad de la ciencia al debate tendería a una cierta *neomodernidad* -

que no necesariamente tiene que estar relacionada con la postura de Habermas que será la que sigamos aquí-, entendiendo tal *neomodernidad* como una asunción de las críticas postmodernas pero no de sus soluciones. Sería pensar que el modelo de ciencia moderna no es perfecto, necesita una seria reactualización en algunos de sus supuestos básicos, pero sigue siendo la vía más eficaz del ser humano para intervenir en el mundo -valga en esta ocasión el término para entender así la realidad física o material-.

Lo que ha sido el modelo de ciencia positiva -la física- que se ofrecía como un esquema teórico que potencialmente englobaría en coordenadas de comprensión científica todo su *objeto* de estudio -es decir toda la realidad física- ha tenido un baño de modestia en las aportaciones de Heisenberg (principio de *incertidumbre*), Einstein (teoría de la *relatividad*), Gödel (teorema de *Gödel*), etc. La física teórica ha tenido que reconocer lo desmesurado de sus pretensiones y asumir sus límites. En otro nivel aportaciones como la teoría de las *catástrofes* (René Thom) o la teoría del *caos* también mueven los *sólidos* cimientos de la positividad de la física. El espejo en el que otras ciencias querían mirarse empieza a volverse traslúcido. Ahora bien, esto no quiere decir que se desplome espectacularmente un modelo. Las casas se siguen haciendo con rigurosos cálculos físicos y los motores que se han construido después de Heisenberg, Gödel y Feyerabend, *ignorándolos*, siguen funcionando y, además, bastante bien. El modelo en su conjunto sigue vigente, las modificaciones y críticas afectan a algunas zonas oscuras de la ciencia y especialmente a su comprensión metacientífica.

Pero, volviendo a la *neomodernidad* en el ámbito del pensamiento, veamos cuáles son las críticas que comparte con la postmodernidad y dónde está el punto de divergencia. Como

ya he indicado el autor de referencia fundamental será Jürgen Habermas.

La postmodernidad le critica a la modernidad su prepotencia, su pretensión de abarcar todos los aspectos de la realidad con los instrumentos de la razón. Le critica su afán de totalidad -e incluso de totalitarismo- que se esconde tras su idea de teoría -en el sentido de no dejar resquicios fuera de ella-. Su reducción de la realidad en simplificaciones que niegan todo lo que no cae en su campo de dominio. Su pretensión de acceder a la verdad a través de la razón.

De este núcleo pueden derivarse consecuencias como es la vinculación entre verdad y poder, entre ciencia y dominio; la crítica a la idea de sujeto unitario; el ataque a la idea de consenso, etc. Y, por supuesto, las consecuencias de exaltación de la pluralidad y la diferencia, negación del carácter de validez diferencial de los distintos discursos (científico, filosófico, estético, cotidiano, etc.), etc.

Habermas asume gran parte de la crítica que, en parte, procede de la autorreflexión a que se somete la propia modernidad. La reducción de la razón a uno solo de sus aspectos - el instrumental- con las consecuencias de la positivización del saber estalló en pedazos en Auschwitz -por poner un nombre suficientemente significativo-. La prepotencia de la modernidad animó esa reducción que solo podía llevar al desastre. Pero ¿es esa razón totalizadora lo que define el *proyecto* -por usar un término del propio Habermas- de la modernidad? Habermas responderá que no. Habermas liga el proyecto de la modernidad a la extensión de la racionalidad a todos los ámbitos, provocando la separación de lo que Weber identificará como las tres esferas de valor -ciencia y técnica, moral y derecho y arte

y crítica de arte-. Vincula el esfuerzo de los filósofos ilustrados a la emancipación de los seres humanos mediante la autorreflexión de la sociedad sobre sí misma y la eliminación de los bloqueos sistemáticos de la comunicación entre unos y otros, así como entre el ser humano consigo mismo -lo cual lo identifica con el ideal normativo de la Teoría Crítica¹⁷²-.

La postura de Habermas en el debate con la postmodernidad se guía por la identificación de la modernidad como un *proyecto inacabado*¹⁷³. Concibe el proyecto ilustrado de la modernidad, de la mano de Weber, como el desarrollo de *"las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales"*¹⁷⁴. Es decir, la entrada de la racionalidad en los ámbitos de la ciencia, la moral y el derecho y el arte, del ser humano como consciente de sí mismo. La separación de las esferas de valor como ámbitos autónomos, la racionalización creciente de las mismas, así como la remisión a la racionalidad argumentativa de los conflictos -ya sean problemas teóricos o derivados de la acción- son los puntos esenciales de ese proyecto que erró su rumbo reduciendo la razón a una razón meramente instrumental y que, por lo tanto, necesita de una concepción no sesgada de la razón (razón comunicativa) para ser completado. La sociedad actual no es postmoderna, para ser tal, para *superar* la modernidad tiene antes que completar el proceso iniciado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración.

¹⁷² Habermas [1.985 b], p. 419.

¹⁷³ Habermas [1.980 a].

¹⁷⁴ Habermas [1.985 a], p. 273.

Ahora bien en la reactualización del proyecto ilustrado conviene recordar algunas matizaciones de Habermas respecto a algunos puntos fundamentales de la tradición ilustrada.

El *progreso* que en la Ilustración dirigía al ser humano a una utópica sociedad por la creciente racionalización, esquema que se reproduce en el marxismo en la también utópica sociedad sin clases, es reformulado a la baja por Habermas en la forma de una teoría de la evolución social¹⁷⁵ la cual se inserta en la teoría de la acción comunicativa que *"en lugar de mistificar a esa razón como destino, trata de identificarla recurriendo a características estructurales y de articularla en el concepto de racionalidad comunicativa, precisamente por su carácter formal se ve protegida contra el peligro de exagerar dogmáticamente sus conclusiones"*¹⁷⁶.

Las distintas fases que se pueden identificar en la progresiva racionalización de la sociedad occidental no muestran el único camino seguro hacia la sociedad ideal, ni siquiera un camino hacia esa sociedad ideal. Lo que sí que muestran claramente es la vía por la que el ser humano, y la sociedad en su conjunto, ha devenido consciente de sí mismo, ha alcanzado -en la tantas veces repetida expresión kantiana- la mayoría de edad. Lo cual no tiene un correlato de felicidad. *"la teoría de la evolución social no permite sacar conclusión alguna en lo tocante a los órdenes de la felicidad"*¹⁷⁷. La razón comunicativa permite colegir las condiciones de una situación en la que los seres humanos puedan desarrollar una comunicación intra e intersubjetiva no menoscabada que permita el entendimiento no coactivo

¹⁷⁵ Habermas [1.976]: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, 1.981.

¹⁷⁶ Habermas [1.985 b], p. 410.

¹⁷⁷ Habermas [1.985 b], p. 411.

de los individuos, pero el conjunto de valores, normas y necesidades que configuran la totalidad de una forma de vida no pueden ser decididos *a priori*, dependen de las condiciones histórico-concretas de cada individuo y sociedad.

El problema de la verdad también es rebajado en sus pretensiones. "*Verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos*"¹⁷⁸. Es decir, el problema de la verdad es un problema lingüístico. No se pueden hacer juicios de verdad sobre hechos, vivencias o sentimientos, sino sobre las afirmaciones que sobre ellos se hagan. Y si no podemos trascender el lenguaje para dilucidar sobre la verdad el consenso es el único punto de llegada para este camino. Pero un consenso que no se produjese de forma casual, sino que se produjese de manera *fundada*, que fuese el resultado de un proceso argumentativo desarrollado en lo que denomina *situación ideal de habla*¹⁷⁹. Ésta es una situación *contrafáctica* caracterizada por la igualdad de sus participantes respecto a la oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, etc., expresar sus actitudes, sentimientos y deseos, así como mandar, oponerse, permitir, prohibir, etc. En ella se impondrá *la coacción sin coacciones* del mejor argumento: "*el resultado de un discurso no puede decidirse ni por coacción lógica ni por coacción empírica, sino por la «fuerza del mejor argumento». A esta fuerza es a lo que llamamos motivación racional*"¹⁸⁰. Pero teniendo en cuenta que "*la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que*

¹⁷⁸ Habermas [1.972], p. 114.

¹⁷⁹ Habermas [1.972], pp. 150 y ss.

¹⁸⁰ Habermas [1.972], p. 140.

recíprocamente nos hacemos en los discursos"¹⁸¹. Habermas quiere escapar de los riesgos de una fundamentación ajena al discurso tanto como de la arbitrariedad que conduciría al escepticismo por relativismo absoluto.

Situación ideal de habla, consenso, racionalización de la sociedad, ... ésto más la tradición de ingenuo optimismo de la Ilustración puede hacer sospechar un cierto idealismo en la propuesta habermasiana. Pero el profesor de Francfort se revuelve en su sillón ante la insinuación de que la progresiva racionalización que representa la modernidad no *esconde* una sociedad ideal en su trastienda: *"no hay nada que me ponga más nervioso -dice Habermas- que esa suposición, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas como tales, proyecta o al menos sugiere una utopía racionalista de la sociedad. Ni considero un ideal una sociedad que se haya vuelto del todo transparente, ni pretendo sugerir ideal alguno -no es solo a Marx a quien aterran las huellas del socialismo utópico"*¹⁸². En la tercera parte tendremos ocasión de ver con más detalle su postura. Por ahora sirve este apunte para dejar constancia de una alternativa no postmoderna a la crisis de la modernidad.

¹⁸¹ Habermas [1.972], p. 155.

¹⁸² Habermas [1.985 b], p. 419.

SEGUNDA PARTE
POSTMODERNIDAD

I.- CIENCIAS SOCIALES Y POSTMODERNIDAD

La relación entre las ciencias sociales y la postmodernidad es tan inevitable como compleja. Por un lado tenemos el carácter de autorreflexión sistematizada de la sociedad sobre sí misma que representan las ciencias sociales. Esta autorreflexión puede estar -de hecho *ha estado y está*- orientada respecto a una pretensión de emancipación o de control de los miembros de esa sociedad. Pero, por otro lado, tenemos el origen de las ciencias sociales dentro del amplio marco que representó la Ilustración. Las ciencias sociales desempeñaron el papel de saber socialmente validado que posibilitase la intervención en la mejora de los asuntos sociales. El concepto de *ciencia* -social o no- es difícilmente separable del de *modernidad* o *Ilustración*, pero el concepto de ciencia social es más difícilmente separable de su contexto histórico, cultural y social en general. De esta manera tenemos que las ciencias sociales no pueden separarse de una necesaria vinculación a la *actualidad* ni de un estatus como ciencia que las ligan -de una forma dinámica, evolutiva- al proyecto ilustrado.

El determinar si la sociedad y cultura occidentales tras la Segunda Guerra Mundial han devenido en una *ruptura* con el modelo heredado de la Ilustración parece un debate que difícilmente va a conducir a un consenso. Pero lo que sí parece claro es que desde esas fechas se ha desarrollado una conciencia que, partiendo de unas determinadas elites y de unos ámbitos precisos -como espero haber mostrado más arriba-, se ha extendido por la sociedad de que el momento actual tiene una entidad propia. El término generalmente utilizado ha sido el de *postmodernidad*. Una ciencia social ubicada en este contexto tiene que plantearse si ésto exige "*a social-scientific discourse which theorizes different aspects of contemporary experience, or theorizes them in a different way*"¹. Es decir si desarrollar una *ciencia social de la postmodernidad* o una *ciencia social postmoderna*.

La primera alternativa no cuestionaría los presupuestos, desarrollos o métodos de la ciencia y se centraría en el análisis de aquellos aspectos de la realidad social que la identifican como *postmoderna*. La segunda por el contrario cuestiona la misma forma de entender la ciencia y plantea una *ciencia diferenciada*. Parece claro que en las ciencias sociales aquellos autores que pueden ser reconocidos como postmodernos han optado por esta segunda alternativa cuestionando aspectos centrales de la ciencia social tradicional.

La aversión conocida de la postmodernidad a los conceptos cerrados hace que no nos proporcionen una caracterización precisa de los criterios con los que una propuesta, una crítica o un análisis concreto puedan ser calificados de postmodernos. Normalmente hay que recurrir a identificarlos por los referentes bibliográficos utilizados (Foucault, Derrida,

¹ Bauman [1.988]: "Is there a postmodern sociology?", p. 217, en *Theory, Culture & Society*, vol 5, (2-3), pp. 217-37. [(...) *un discurso científico social que teoriza diferentes aspectos de la experiencia contemporánea o que los teoriza de un modo diferente*].

Lyotard, Baudrillard), por los conceptos (*deconstrucción, collage, diferencia*), por la presencia recurrente de algunas ideas (afundamentalismo, muerte del sujeto, fin de los *metarrelatos*), etc. Por lo que parece posible encontrar algunos aspectos generales que, como corrientes de fondo, atraviesan estas propuestas y nos los hacen reconocibles. El seguir el juego de la imposibilidad de realizar esta tarea nos conduciría al peligroso ámbito del *acriticismo*. Es decir, la crítica sería imposible respecto a algo que no podemos identificar de ningún modo y que, más aún, es mutante, varía, no está definido. De este modo se rechaza la idea del *todo vale*. Idea que, dicho sea de paso, *nadie admite*.

El carácter fragmentario, provisional, no identificatorio, etc. de los escritos postmodernos nos presenta un conjunto de criterios dispersos y no compartidos por todos los autores, pero en un esfuerzo por no dispersar el discurso e intentar recoger el núcleo de esas características distintivas propongo dos *temas* fundamentales que vertebrarían (en la medida en que su planteamiento lo permite) una posible *ciencia postmoderna*: la Realidad y el Sujeto. No son temas específicos sino *polos de atracción* en torno a los cuales agrupar algunas de las propuestas diferenciadoras de la postmodernidad con respecto a las ciencias sociales.

1).- EL TEMA DE LA REALIDAD

El problema del *acceso* a la realidad es un asunto *metacientífico*. Las reflexiones en torno a él pueden ser ubicadas en el ámbito de la filosofía o incluso, de forma menos amable, en el de la pura especulación. Pero las consecuencias de las asunciones que indefectiblemente hay que hacer en este campo a la hora de desarrollar una tarea científica afectan a todos los

aspectos de la misma. Desde la elección del objeto de estudio, a la metodología para acceder a él, los criterios de validación o la potencialidad teórica de la pretensión de saber son dependientes de la forma de resolver ese problema originario. Esto no quiere decir que toda pretensión científica tenga que descansar sobre una reflexión epistemológica profunda, pero sí quiere indicar la necesidad de no ignorar completamente el que es un tema objeto de controversia el cual dista mucho de estar *superado*. Este abandono del tema conduce a aceptar como incuestionables aspectos básicos de la comprensión científica que son susceptibles de crítica.

En el año 1.979 Richard Rorty publicó *La filosofía y el espejo de la naturaleza*², una obra referencial en esta materia. El objeto del autor es *descargar* a la filosofía de la tarea de tener que fundamentar el conocimiento, de tener que constituirse en una *base* sobre la que sostener una cultura, de ser la fuente de criterios validadores de ese conocimiento y esa cultura. Es desvelar cómo la tradición de Descartes-Locke-Kant³ pretende *deshistorizar* la filosofía cimentándola con unos principios no históricos en un intento -puesto de manifiesto entre otros por Wittgenstein, Dewey y Heidegger- de "*eternizar un determinado juego lingüístico, práctica social o auto-imágenes contemporáneas*"⁴ -en referencia a los fundamentos del conocimiento, la moralidad o la sociedad-. El papel de la filosofía no es de nuestro interés en estos momentos, pero sí la crítica a la suposición de que nuestra mente es capaz de acceder a la realidad de manera *no mediada* ya que "*sin la idea de la mente como*

² Rorty, R. [1.979]: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1.989.

³ Descartes por la idea de mente, de *sustancia mental*; Locke por la idea de procesos mentales y Kant por la concepción *fundamentadora* de la filosofía (Rorty [1.979], pp. 13-14 y ss.).

⁴ Rorty [1.979], p. 18.

*espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta*⁵, punto de partida de la ciencia positiva objeto de *feroces* ataques tanto por parte de una concepción postmoderna de la ciencia como de la propia modernidad crítica.

El planteamiento de Rorty es historicista: la epistemología responde a procesos históricos. En concreto se desarrolló al hilo del problema de saber si nuestras representaciones internas eran exactas. La nueva disciplina se centraba en "*en «la naturaleza, origen y límites del conocimiento humano» -definición de la «epistemología» tal como aparecía en los manuales-*"⁶. Su articulación se realiza sobre el campo de estudio preparado por Descartes -la mente humana- y la pretensión de Locke de desarrollar una «ciencia del hombre» -la filosofía moral por oposición a la filosofía natural-, que es un "*proyecto de aprender más sobre lo que podemos saber y cómo podíamos saberlo mejor estudiando cómo funciona nuestra mente*"⁷. Pero no será hasta Kant cuando la epistemología alcance la mayoría de edad. Kant situó la filosofía como instancia suprema con capacidad de decisión en la ciencia, en la moral y en el arte. El conjunto de la cultura cae bajo su inapelable juicio. La filosofía no *parte* del conocimiento sino que se arroga un conocimiento *antes* del conocimiento, por ello puede ser capaz de juzgar al conocimiento mismo, "*al aspirar a explicar, de una vez por todas, los fundamentos de las ciencias y definir para siempre los límites de lo experimentable, la Filosofía señala su lugar a las ciencias*"⁸. Esta pretensión de la filosofía de estar *por encima* de cualquier otro saber, de ser la autoridad a la que todos

⁵ Rorty [1.979], p. 20.

⁶ Rorty [1.979], p. 135.

⁷ Rorty [1.979], p. 132.

⁸ Habermas [1.981c]: "La Filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1.985, p. 12.

deben obedecer genera desconfianza y rebeldía de los presuntamente sometidos. Incluso desde dentro de la propia filosofía.

De este planteamiento lo que a nosotros nos importa destacar especialmente es la desmitificación de la epistemología. Ésta no es una exigencia inevitable en la relación del ser humano con su entorno. La necesidad de establecer los criterios de validez del conocimiento es el resultado de un proceso histórico concreto. El lugar en el que Kant colocó a la filosofía ha sido cuestionado por sus propios seguidores⁹. La filosofía ha sido obligada a ser más modesta en sus pretensiones. Pero el escenario no queda vacío para ser ocupado por nuevos pretendientes, queda destruido.

Rorty señala a la *psicología cognitiva* y a la *filosofía del lenguaje* como los intentos contemporáneos de rellenar ese vacío. En ambos casos es una vana pretensión. En el de la psicología cognitiva porque el creer que el saber más sobre cómo funcionamos va a resolver *científicamente* las preguntas que se hacían Locke y Kant¹⁰, lo cual supone dar un salto injustificado desde un conocimiento empírico hasta una postura filosófica. Y en el de la filosofía del lenguaje porque la explicación naturalista del problema del significado y la referencia tampoco puede ese salto¹¹. El primer caso supondría mantener la necesidad de la fundamentación de la exactitud de la relación entre el pensamiento y el mundo, en el segundo entre el lenguaje y el mundo; es decir, serían las dos versiones del *espejo* de la naturaleza: el público y el privado.

⁹ Habermas [1.981 c], pp. 16 y ss.

¹⁰ Rorty [1.979], p. 235.

¹¹ Rorty [1.979], p. 270.

La postura de Rorty es clara: el problema no está en las respuestas sino en la pregunta. El problema de la fundamentación del conocimiento, el problema de la epistemología, no debe ser resuelto sino disuelto. Lo contrario solo puede llevar a la eternización de una cuestión derivada de un planteamiento filosófico concreto, el que surge de Descartes y Locke, pero este *encasquillamiento* filosófico no puede ser en ningún modo prueba de la inevitabilidad de su planteamiento.

Pero independientemente de los vericuetos filosóficos a que conducen tales lucubraciones la ciencia social tiene que resolver el pragmático problema de cómo relacionarse con la realidad. Las reflexiones filosóficas tendentes a romper el *espejo* de la naturaleza del que la ciencia sería su expresión más autorizada dejan a la ciencia sin el arropo de la metarreflexión fundante. La ciencia social que encara este problema -que como ya hemos dicho no es la dominante- da una suerte de *giro* lingüístico.

La expresión *giro lingüístico* ha sido muy utilizada desde que el mismo Rorty publicase una obra así titulada en los años sesenta¹² para reflejar la *revolución* que representó la adopción por parte de un buen número de filósofos "[del] punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente"¹³, aunque veinte años después reformularía su concepción de la filosofía que excluía la posibilidad de que ésta avanzase

¹² Rorty, R.: *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1.967, apud ídem [1.990 a]: *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidós, (ed. ampliada).

¹³ Rorty: "Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística", introducción a Rorty [1.967 a]: *The linguistic turn*, apud ídem [1.990 a], pp. 47-133, la cita: p. 50.

estudiando un tema como el lenguaje¹⁴. Pero lo que sí quedó fue la expresión que se ha ido utilizando en diversos ámbitos aunque no recogiendo el mismo sentido que le dio Rorty. En la ciencia social podemos hablar de un cierto *giro lingüístico* en la entrada del lenguaje como objeto principal de estudio -en el que se pueden estudiar relaciones de poder, interacciones comunicativas, etc.- y no como mero medio transmisor de información. De este modo se produce también un acercamiento o a conceptos como *juegos de lenguaje* (Wittgenstein) o proposiciones postestructuralistas como la *deconstrucción* (Derrida).

La confluencia de estas dos ideas conforma el tema del acceso a la realidad por parte de la *ciencia postmoderna*. Por un lado la destrucción de la confianza ingénuo en la capacidad del conocimiento para *reflejar* la realidad, por otra la creciente importancia del lenguaje como objeto de estudio.

La primera conlleva importantes consecuencias en la consideración de la misma idea de ciencia. Ésta -en su concepción positivista- supone una suerte de acceso dual a la realidad. Por una lado a través de las propuestas científicas -en forma de teorías o modelos- que pretenden mostrar la realidad tal cual es, a la vez que desentrañan su estructura y funcionamiento y, por otro, el método científico que permite dilucidar si el *espejo* -por seguir con la metáfora *rortiana*- refleja perfectamente la realidad o, por el contrario, la deforma. Así, el método -el experimento científico- permite dilucidar si una propuesta es adecuada o inadecuada, por lo menos de forma provisional hasta la perfección del método utilizado. La rotura del espejo, la disolución del problema de la adecuación entre conocimiento y realidad, hace que no haya criterio validador de un conocimiento. La ciencia siempre ha supuesto para

¹⁴ Rorty [1.990 b]: "Veinte años después", en ídem [1.990 a], pp. 159-167.

sí misma la capacidad de ofertar un conocimiento superior a cualquier otro, pero si se elimina la posibilidad de un criterio validador del conocimiento ¿cómo dilucidar entre la pertinencia del conocimiento de un médico o de un chamán? La realidad *objetiva* se disuelve de esta manera en una realidad *virtual*.

La suposición de una realidad más allá de nuestros medios de conocimiento no puede sustentarse en éstos, y el acceso a ella sin los mismos es un rodeo que no podemos dar. El planteamiento no es: sujeto-mundo y entre medias de ellos el conocimiento que el primero tiene del segundo, sino: sujeto y realidad construida por éste, o *comunidad* y realidad construida por ésta ya que el *sujeto* como centro unificador de conocimiento pierde sentido en la postmodernidad. Las consecuencias de este *giro* son importantes. En primer lugar no hay criterios que permitan justificar la superioridad de una forma de conocimiento respecto a otro ya que no hay ningún tipo de *atajo* que nos muestre la mayor o menor adecuación a la realidad de uno u otro conocimiento. La ciencia es *un conocimiento entre otros*, pierde su papel como vía de acceso privilegiado a la realidad.

En segundo lugar la *virtualidad* de la realidad tiene que tener un *medio*, éste es el lenguaje. Se produce una *textualización* de la realidad. Se la convierte en *texto* y como a tal se le puede tratar. La máxima de Wittgenstein de que "*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*"¹⁵ se hace ley. El mundo solo es accesible desde el lenguaje, si queremos estudiar al mundo solo lo podemos hacer estudiando el lenguaje.

El carácter textual de la realidad tiene otras dos consecuencias. Por un lado, al igual

¹⁵ Wittgenstein, L. [1.922]: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1.987, § 5.6.

que cualquier otro texto, puede ser *deconstruido*. Por otro, la realidad *es construida* por parte de los sujetos capaces de lenguaje.

Deconstrucción es el concepto utilizado por Derrida, como ya veíamos más arriba, que establece una nueva forma de entender el *significado*. Si tradicionalmente la relación se establecía entre significado y significante Derrida muestra cómo los significados siempre son significantes que remiten a nuevos significados formando una cadena. El significante original, el referente que siempre habíamos supuesto al principio de la cadena, el vínculo con una realidad más allá de lo lingüístico nunca está presente. Todo el pensar occidental que se ha basado en esa concepción del significado suponía una *metafísica de la presencia* la cual no deja de ser una vana ilusión. Nos movemos en un mundo sin referentes *extralingüísticos*, todo son interpretaciones. Al enfrentarnos con un texto éste puede ser *desmontado* en toda esa *infraestructura* que sostiene al mismo y que son sus supuestos ontológicos (centralidad del sujeto, presencia del significante).

Bajo el esquema tradicional de suponer una relación significante-significado la interpretación de un texto estaba orientada hacia el referente original del mismo que suponía el significante. Una vez rechazada ésta pretensión e instalados en la cadena de significantes lo único que tenemos al acercarnos a un texto -a *cualquier* texto- es una interpretación, y como el mismo texto es una interpretación, todo son *interpretaciones de interpretaciones*.

La *construcción* de la realidad niega la incuestionabilidad del mundo. Éste solo tiene presencia en la medida en que es construido por los sujetos. El sujeto tiene un papel directo y activo sobre la realidad. No es un ser *arrojado* en un contexto físico contra el que tiene

que *pelear* -o que *dominar*, es decir predecir y controlar- sino que ese contexto es el desarrollado tanto diacrónica como sincrónicamente por él y otros como él. El lenguaje no solo es la *herramienta* con la que *abrir* el mundo sino que también es con la que se *hace* el mundo.

La ingenua idea del conocimiento como *reflejo* de la realidad cede el puesto a la agresiva y sugerente del conocimiento como *constructor* de la realidad. No se reproduce de manera más o menos aproximada lo real, se interpreta un mundo de significados. Al mundo primero se le dota de significado y después se le interpreta. Más tarde se harán interpretaciones de interpretaciones. Construcción y textualidad convergen.

La unidad querida por los ilustrados con este planteamiento salta en pedazos. La pretensión de una unidad histórica bajo las pautas de la racionalización y con el modelo de las sociedades europeas (*occidentales* podríamos decir en el ámbito de una *modernidad* actualizada) como ejemplo de *progreso*, la unidad del conocimiento bajo el criterio universal de la razón, la unidad de la realidad captada por el sujeto dotado de razón, ... se muestran como quimeras abandonadas. La realidad se ha fragmentado. La idea de totalidad no deja de ser una pretensión de dominio del ser humano sobre un mundo que se ha revelado contra él. El *heteromorfismo*¹⁶ y la pluralidad de juegos de lenguaje son una muestra de esa conciencia de fragmentariedad. Cada uno de ellos distorsiona, filtra y aporta su capacidad constructiva a la experiencia humana¹⁷.

¹⁶ Lyotard, J.-F. [1.979]: *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1.986, p. 118.

¹⁷ Polkinghorne [1.992]: "Postmodern epistemology of practice", p. 148., en Kvale (ed.) [1.992 a]: *Psychology and postmodernism*, Londres: Sage.

La *realidad postmoderna* es, pues, virtual, está *textualizada*, es construida en su contenido por los sujetos tanto como puede ser *deconstruida* en sus presupuestos y se nos presenta como fragmentaria (lo cual no es ninguna insinuación a que *sea* o *no sea* fragmentaria, este presumible acceso a la *realidad de la realidad* es tan absurdo como imposible e irrelevante para la postmodernidad).

2).- EL TEMA DEL SUJETO

El *tema* del sujeto hay que entenderlo en un sentido lo más amplio posible. Cualquier término utilizado remite a determinadas orientaciones teóricas o enfoques filosóficos que sesgan lo que se entiende por *sujeto*. Tan central a las ciencias sociales como variada ha sido su nominación. Los términos que podemos recordar a vuelapluma son *persona*, *personalidad*, *yo*, *sí mismo*, *identidad*, *individuo*, *sujeto*, *ser humano* o, incluso, *hombre*. Cada uno de ellos tiene connotaciones distintas pero con la referencia general al *tema del sujeto* quiero hacer alusión a todos ellos en la medida de lo posible.

El modelo de *sujeto* moderno se decanta de toda una tradición de pensamiento occidental que podemos retrotraer a Platón, pero por centrar más el tema podemos afirmar que es Descartes quien sienta las bases de la *conciencia subjetiva*. La mente pasa de ser entendida como razón a ser concebida como escenario interno¹⁸. La conciencia desarrollada en este *escenario* crea o define al sujeto. Para Descartes, Bacon y los utilitaristas *"the self is a rational subject who discovers what is true and good or who discovers what is true and*

¹⁸ Rorty [1.979], p. 64.

invents what is good (positivism) or vice versa (German idealism), and who has the freedom to act, create, and rationally transform society and history"¹⁹. La idea moderna de sujeto ya desde sus primeros momentos presentará una doble concepción racionalista por un lado y expresiva por otro (romanticismo e idealismo alemanes) pero que comparten la idea básica del sujeto como *unidad* -autónomo y propositivo- y como conocedor de un mundo ajeno a él (dualismo).

El sujeto moderno es el principal actor del proyecto autorrealizador de la modernidad. Recordemos que el *hombre* ilustrado es el que ha llegado, por fin, a la mayoría de edad (Kant), que de la mano del conocimiento científico tiene por primera vez en la historia la posibilidad de desarrollar un proyecto consciente de progreso. El individuo toma fuerza como motor de esta situación. La aparición de análisis de actores colectivos (clase social) no será suficiente para hacer tambalear al sujeto fuerte y arrogante de la modernidad. Será la obra de Freud la que suponga un duro aldabonazo para ese *yo* unitario y autocontrolado. La teorización de la pluralidad de instancias psíquicas, el desvelamiento de zonas oscuras incluso para el propio sujeto habrían hecho dudar al mismo Descartes de afirmaciones tan rotundas como la de *nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi [nada conoce la mente con tanta facilidad como a sí misma]*²⁰.

Posteriormente será desde dentro de la reflexión científico social de donde vendrán las dudas sobre ese sujeto autocontenido. Desde la investigación transcultural se mostrará lo

¹⁹ Hollinger, R. [1.994]: *Postmodernism and the Social Sciences*, Londres: Sage, p. 46. [*El sí mismo es un sujeto racional que descubre lo que es verdadero y bueno o que descubre lo que es verdadero e inventa lo que es bueno (positivismo) o viceversa (idealismo alemán) y que tiene la libertad de actuar, crear y transformar racionalmente la sociedad y la historia*].

²⁰ Apud Rorty [1.979], p. 65.

ilusorio de la universalidad del modelo, las reconceptualizaciones feministas cuestionarán ese modelo de *hombre*, las ideas de G.H. Mead serán desarrolladas por el construccionismo social rechazando la idea de que el individuo sea algo *dado*, la Teoría de Sistemas primará las relaciones más que los individuos, la Teoría Crítica indicará como el proceso de formación del individuo que lleva al individuo burgués está ligado a una concepción orientada a la reproducción social y no a la mejora del individuo y, finalmente, el postestructuralismo, y especialmente el deconstruccionismo *derridiano*, que niega la prioridad del sujeto entendido como centro de conocimiento, rechazará al individuo como un todo integrado y como una entidad opuesta a su entorno²¹.

La versión más radicalizada de esta crítica al sujeto moderno será la que desarrolle en parte esta última propuesta, la postmoderna. *"Los filósofos postmodernos -dice Pinillos- rechazan la noción del sujeto como un centro unificador de la experiencia; más bien intentan descentrarlo, apelando a un concepto relacional de la subjetividad. En otras palabras, pretenden hacer del sujeto un multicentro psicológico"*²². La fragmentación del sujeto es el correlato necesario a la fragmentación de la realidad. La pluralidad de las experiencias, la participación en diversos *juegos de lenguaje* muestran que la pretendida unidad del *yo* es más un deseo que una realidad. La crítica fundamental se dirige a la consideración de que ese sujeto unificado *"is a natural entity"*²³. Las *entidades naturales* evidentemente no tienen sitio en la postmodernidad. Su *deconstrucción* las revela como *construcciones* elaboradas por

²¹ Sampson, E.E. [1.989]: "The deconstruction of the self", en Shotter y Gergen (eds.) [1.989]: *Texts of identity*, Londres: Sage, pp. 1-17.

²² Pinillos, J.L. [1.994]: "El impacto de la cultura postmoderna en las ciencias humanas", lección doctoral en la sesión de investidura como doctor *Honoris causa* por la U. Pontificia de Comillas, p. 95.

²³ Sampson, E.E. [1.989], p. 1 [(...) *es una entidad natural*].

determinados grupos culturales. En el caso de la idea de *sujeto moderno* en un modelo al servicio de la pujante burguesía de los siglos XVII y XVIII y adecuado al capitalismo industrial del XIX. Asimismo encarna al racionalista ilustrado. Éste es el modelo que las ciencias sociales -y la modernidad en general- han querido imponer como categoría universal. Pero el proceso autorreflexionador animado por la propia modernidad ha terminado por volverse contra éste núcleo de la modernidad "*in the context of a post-traditional order, the self becomes a reflexive project*"²⁴. Las estructuras estables de las sociedades tradicionales y la pauta que representaban los *rites de passage* y que proporcionaban una seguridad y eliminaban las posibles alteraciones en la autopercepción del *yo* han dejado paso a una cultura en la que el proyecto personal de formación de la identidad sea un desafío no solo dependiente del propio sujeto.

En una situación de profunda transformación como la actual puede haber la tentación de conceptualizar al sujeto solo en función del entorno cultural. Al igual que el individuo burgués fue la respuesta más funcional a las exigencias del capitalismo "*a fragmentation of the self is perhaps functional to a social milieu that exalts change*"²⁵. Los patrones socioculturales postmodernos como son la saturación de información, la tecnificación de la vida cotidiana, la multiplicación de planos de realidad en las obras de arte, la perversión de las lógicas argumentativas -literarias- de antaño, etc. influyen, qué duda cabe, tanto en el individuo que vive en un contexto -llamémosle- postmoderno como en la ciencia social que reflexiona sobre ello, pero esto no es lo mismo que asimilar sin más esas características con

²⁴ Giddens, A. [1.991]: *Modernity and self-identity*, Cambridge: Polity Press, p. 32. [(...) *en el contexto de un orden post-tradicional, el sí mismo deviene un proyecto reflexivo*].

²⁵ Back, K.W. [1.989]: "Thriller: the self in modern society", en Shotter y Gergen (eds.) [1.989], pp. 220-236, p. 222, [*una fragmentación del yo -del sí mismo- quizá sea funcional a un ambiente social que exalta el cambio*].

el mismo sujeto o la misma ciencia. El que el modelo de sujeto moderno tenga que ser sometido a revisión y no pueda ser considerado como inmutable cae dentro de la lógica de cualquier modelo, no merece mayores comentarios, pero eso no quiere decir que al caer en desgracia haya que erradicarlo del panorama científico social.

II.- PSICOLOGÍA Y POSTMODERNIDAD

Aunque el debate sobre la postmodernidad se lleva desarrollando en la filosofía y en las ciencias sociales desde hace casi dos décadas, la psicología solo recientemente parece interesarse por el mismo y, desde luego, no como un asunto central. Habrá que esperar hasta finales de los años ochenta a los textos de Gergen²⁶ o hasta la década de los noventa para encontrarnos con obras colectivas que versen sobre el tema²⁷. Es de destacar el que hayan sido autores relacionados con la psicología social los involucrados en estos trabajos, aunque algunos de los mismos pretendan hacer referencia a una concepción global de la psicología. Lo cual responde indudablemente a la mayor capacidad de asimilación de las propuestas

²⁶ Gergen [1.989] "La psicología postmoderna y la retórica de la realidad", en Ibañez [1,989]: *El conocimiento de la realidad social*, Barcelona: Sendai, pp. 157-185; Ídem [1.990]: "Toward a postmodern psychology", en *The humanistic psychologist*, 18 (1), número especial sobre psicología y postmodernidad.

²⁷ El citado número especial sobre Psicología y Postmodernidad de *The humanistic psychologist*, 18 (1), 1.990; Kvale, S. (ed.) [1.992 a]: *Psychology and postmodernism*, Londres: Sage, que recoge varios trabajos de la obra anterior; Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing social psychology*, Londres y Nueva York: Routledge; o el más reciente de Simons y Billig (eds.) [1.994]: *After postmodernism*, Londres: Sage.

postmodernas por parte de estos autores, ya que una de ellas como es el cuestionamiento del sujeto tiene pocas alternativas en un ámbito centrado en el sujeto individual -o *individualizado*-, mientras que la psicología social encuentra una salida en el sujeto relacional que puede absorber el *multicentramiento* o la *fragmentariedad* que se invoca desde la postmodernidad, como veremos más adelante.

La resistencia de la psicología a los cantos procedentes del debate filosófico pueden tener que ver con la precariedad de su estatus científico. Desde su origen la psicología parece haber tenido que justificar permanentemente su *calidad* científica -en labor común con otras disciplinas, especialmente las sociales- señalándose el origen de su actividad científica -frente a otro tipo de *actividad* anterior- en la constitución del primer laboratorio de psicología por Wundt en el año 1.879. Desde entonces además de los debates generales sobre la dualidad o unidad de las ciencias la psicología ha tenido su particular camino en la búsqueda de un lugar en el foro científico. Recordemos que en España su enseñanza ha estado vinculada a la filosofía hasta fechas relativamente recientes. Por ello las propuestas empiricistas, que subrayaban la similitud de la psicología con las ciencias *duras* y de estatus indiscutible, han copado prácticamente la disciplina en buena parte de su poco más de un siglo de vida. El debate sobre el positivismo en las ciencias en general permitió que en los años setenta comenzasen a oírse los primeros cuestionamientos a la necesidad de la positivización a ultranza de la psicología, uno de cuyos capítulos más conocidos fue la famosa y nunca resuelta *crisis* de la psicología social.

En cualquier caso el debate de una posible psicología postmoderna comienza con la

constatación de que la psicología es un *proyecto* moderno²⁸. "*The story of academic psychology is a subplot within the history of modernism. Psychology as an academic discipline originated as a purposeful effort to apply the epistemological principles of Enlightenment science to the study of human beings. The plot of the story of psychology, according to its orthodox archivist (Boring), is the progressive accumulation of modernist knowledge about human behavior*"²⁹. Punto de partida que en cierto modo ya invita a una cierta confusión. Si bien es cierto que la psicología puede ser incluida dentro del desarrollo que se produce a partir de la Ilustración en el amplio ámbito de la ciencia, vinculándose desde un principio a las ciencias naturales, aunque sin cerrar la puerta a un cierto parentesco con las ciencias sociales, lo que no está tan claro es que la psicología desarrollada de forma principal a lo largo de su historia sea *la psicología moderna*, es decir la única psicología moderna posible. Este es un *a priori* no explicitado por los autores que les permite identificar psicología moderna con psicología positivista sin necesidad de argumentar la identificación. De esta manera la *alternativa postmoderna* dentro de la psicología no es tanto una alternativa contra los principios vertebrados de la modernidad como contra los de la ciencia positiva, aunque en las distintas propuestas acaban entremezclándose ambos.

De esta manera podemos afirmar que la adhesión al rótulo de *postmodernidad* por parte de algunos psicólogos responde más a un interés estratégico, de canalizar a través de la pujanza de las propuestas postmodernas, una renovación no solo teórico-metodológica sino

²⁸ Por ejemplo, Gergen [1.990], Polkinhorne [1.992] o Kvale [1.992].

²⁹ Polkinhorne [1.992], p. 146. [*La historia de la psicología académica es un argumento secundario dentro de la historia del modernismo. La psicología como disciplina académica se originó como un esfuerzo con el propósito de aplicar los principios epistemológicos de la ciencia ilustrada al estudio de los seres humanos. El argumento de la historia de la psicología, de acuerdo con su cronista ortodoxo (Boring, [1.950]: A History of Experimental Psychology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall) es la acumulación progresiva de conocimiento moderno acerca de la conducta humana*].

de los presupuestos ontológicos y epistemológicos que han regido la psicología desde su origen. Las cargas de profundidad de los psicólogos postmodernos apuntan al método, al objeto de la psicología, a la ciencia acumulativa, al papel del investigador, etc. a los que podemos sumar propuestas postmodernas perfectamente asumibles como son el papel del lenguaje o la importancia de la contextualidad. Además, siempre se añade el gran tema de la postmodernidad, desde que Lyotard lo identificó como tal, como es *la desconfianza por los grandes relatos*, pero después la coherencia con esta *desconfianza* no está demasiado arraigada.

1).- LA PSICOLOGÍA POSTMODERNA COMO PSICOLOGÍA *POSTPOSITIVISTA*.

Quizá entre los autores más conocidos que han tomado parte en la crítica postmoderna a la psicología y en la propuestas de alternativas que ostentan este calificativo destaque Kenneth Gergen. Este autor ha sido de los primeros en unir los términos Psicología y Postmodernidad -y, salvo desconocimiento del autor, sus textos de finales de los años ochenta no solo son *de* los primeros, sino *los* primeros en realizar tal maridaje- y en los años setenta ya fue de los participantes activos en la *crisis de la psicología social*³⁰; sosteniendo entonces la imposibilidad de una psicología social acumulativa y transhistórica a semejanza de las ciencias naturales. Esta concepción antipositivista de la psicología social la generaliza a todo el ámbito de la psicología en sus propuestas más recientes, ya al amparo del contexto

³⁰ Gergen, K.J. [1.973]: "Social psychology as history", *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320; ídem [1.976]: "Social psychology, science and history", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2, 373-383; ídem [1.982]: *Toward transformation in social knowledge*, Londres: Sage (2ª ed. 1.994).

postmoderno³¹. En el que quizá sea su texto más programático sobre el tema³² señala las cuatro presuposiciones básicas que conforman la psicología moderna:

- a) la existencia de un objeto central básico de la psicología,
- b) la creencia en propiedades universales,
- c) la creencia en el logro de la verdad mediante el método, en particular el método empírico, y
- d) la creencia en la naturaleza progresiva de la investigación.³³

El objeto central básico (*a basic subject matter*) hace referencia a la existencia de *un* asunto central, no a cual sea éste. Así a lo largo de su historia ha podido ser la naturaleza de la mente (cognición, motivación, emoción, ...) o la conducta, pero siempre un asunto central sobre el que pivotaba la psicología. Los otros presupuestos son los repetidos una y otra vez con respecto al positivismo: confianza en el establecimiento de leyes o principios válidos independientemente de su contextualización concreta siempre que se cumpliesen unas condiciones de partidas básicas, el uso del método empírico como criterio último de verificación de hipótesis y el carácter acumulativo de la ciencia. Estos cuatro puntos, aunque Gergen los relacione con la psicología, podrían ser válidos para la versión positivista de la ciencia empezando por la compartimentación de la realidad y su reparto entre las distintas ciencias y siguiendo por sus características concretas.

El trabajo de filósofos de la ciencia (Quine, Popper, Kuhn, Feyerabend), de

³¹ Véanse los citados Gergen [1.989] e ídem [1.990], así como ídem [1.991]: *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 1.992.

³² Gergen [1.990].

³³ Gergen [1.990], pp. 19-20.

representantes de la teoría crítica (desde Adorno y Horkheimer hasta Habermas), hermenéutas (Gadamer), postestructuralistas (Derrida, Foucault), etc. minan esa ingenua confianza en la ciencia positiva sentando las bases para el *giro postmoderno*, que vienen a suponer el *negativo* de los cuatro puntos de la psicología moderna:

- a) el desvanecimiento del tema central,
- b) el paso de las pretensiones universalistas a la reflexión contextual,
- c) la marginalización del método, y
- d) la consideración del progreso como *gran narrativa*³⁴.

La suposición de un tema central en el que todos los participantes están de acuerdo suponía una separación entre el mundo -o la parte de él que abarcaba cada ciencia- y los sujetos encargados de someterlo a investigación científica. Supone un mundo compartido de realidades *reflejadas* por el conocimiento a través del lenguaje que todos compartimos. La desconfianza de la postmodernidad en ese mundo separado del sujeto que lo conoce, y más aún el papel activo del mismo en la producción del conocimiento sobre la realidad hace que ese *tema central* sea visto como una *construcción* de los científicos y no como algo *dado*. El mantenimiento acrítico del tema central solo puede responder al interés en el ocultamiento de los sesgos ideológicos y evaluativos subyacentes al proceso formador del mismo.

Siguiendo con el razonamiento de la ausencia de productos del conocimiento objetivos no tiene sentido la pretensión universalista de las propuestas ya que éstas están contextualizadas socio-históricamente. Por ello la reflexión crítica sobre la contextualización de éstas se impone como tarea al investigador.

³⁴ Gergen [1.990], pp. 23-25.

La propuesta sobre el método no está tan clara como las anteriores. Gergen señala la *marginalización del método* como consecuencia del *giro postmoderno*, en concreto del método empírico tan encumbrado en la ciencia positivista. Bajo los presupuestos positivistas el método empírico era la vía de acceso a la verdad, o la vía de *acercamiento a la verdad*. Si la aplicación de un método concreto no parecía reflejar suficientemente la realidad buscada esto se achacaba a la imperfección del mismo y se trabajaba en su mejora. El progreso, entre otros factores, dependía del paulatino perfeccionamiento de los métodos concretos. Pero una vez rechazada la posibilidad de acceso a la verdad, al no considerar a ésta como un estado de conocimiento accesible, sino como mucho *acordable* e, incluso, rechazar el mismo concepto, el método pierde el estatus privilegiado de que disfrutaba. Pero donde no está clara la postura de Gergen es en el papel que reserva al método -empírico o de cualquier otro tipo-. En otra obra señala que "*en ningún sentido desearía que se abandonase la investigación empírica*"³⁵, por lo que no solamente el método tiene que tener un papel, a pesar de su marginalización, sino que el propio método empírico lo tiene.

Por último, el concepto de progreso cae con el concepto de verdad. Si éste es rechazado la investigación no puede acercarse, *progresar*, cada vez más hacia ella. El trabajo científico transcurría por una línea más o menos recta en la que se avanzaba con cada nueva aportación. En la postmodernidad las nuevas aportaciones se suman a un conjunto fragmentario que ni acerca ni aleja a la comunidad de investigadores del correcto conocimiento de su objeto de estudio, ni éste es fijo ni la investigación es lineal. Las nuevas aportaciones proporcionan a lo sumo nuevas perspectivas, que no tienen por qué ser ni mejores ni peores que las anteriores, sino solo distintas.

³⁵ Gergen [1.989], p. 184.

La de Gergen, obviamente, no es la única propuesta programática para reformar postmodernamente la psicología. En la misma obra colectiva dirigida por Kvale en la que se incluía uno de los textos de Gergen manejados más arriba encontramos otros tres trabajos que pretenden perfilar lo que puede ser una psicología postmoderna. Son los del propio Kvale, el de Shotter y el de Polkinhorne³⁶. No son homogéneos, cada uno se desarrolla desde distintos puntos de vista. Kvale intenta dilucidar la posible contradicción que puede haber entre los términos psicología y postmodernidad, teniendo en cuenta el carácter de *proyecto moderno* del primero de ellos. Para ello muestra una colección de *temas postmodernos* que constituyen el marco de referencia de una psicología en la postmodernidad. Shotter intenta desvelar la concepción implícita de la ciencia que subyace a la psicología de la modernidad y los cambios necesarios para adecuarse a las exigencias postmodernas. Y, finalmente, Polkinhorne sostiene que la epistemología posible en la postmodernidad es una epistemología práctica señalando las asunciones tácitas que esta opción requiere. Por ello aunque hay una cierta heterogeneidad entre los puntos de vista todos intentan explicitar el entramado básico a partir del cual desarrollar una posible psicología postmoderna.

Para ordenar, en la medida de lo posible, las propuestas de estos autores y ofrecer una visión en conjunto de ellas vamos a agruparlas en asunciones generales (metacientíficas), aspectos propiamente científicos y especificidades del papel y la concepción del lenguaje.

³⁶ Kvale [1.992b]: "Postmodern psychology: a contradiction in terms?"; Shotter [1.990]: "«Getting in touch»: the meta methodology of a postmodern science of mental life"; Polkinhorne [1.992]: "Postmodern epistemology of practice", todos ellos en Kvale [1.992 a], pp. 31-57, 58-73 y 146-165 respectivamente.

a).- Asunciones generales.

Las asunciones generales son aquellas relacionadas con los grandes temas de la postmodernidad: la renuncia a un mundo objetivo, el abandono de los grandes relatos, la importancia de la contextualización y el afundamentacionalismo del conocimiento. Subyaciendo a todas estas propuestas está el problema de la pérdida de referentes últimos que es un punto de encuentro tanto de la crítica al positivismo como a la modernidad. La confianza, ingenua o desmesurada, que se tenía en la posibilidad de acceder a un mundo objetivo externo a nosotros y *que no dependía de nosotros* en lo tocante a su existencia permitía el mantenimiento de un concepto de verdad como aprehensión a través del conocimiento de ese mundo. Así mismo el conocimiento podía ser adecuado o no en la medida en la que sus productos se adecuasen a ese mundo, es decir quedaba dependiente del, entonces bien establecido, concepto de verdad. La *caída*, por decirlo gráficamente, del mundo objetivo produce un *efecto dominó* sobre los otros conceptos. El concepto de verdad se diluye en una serie de propuestas basadas en la imposibilidad de trascender el contexto de las personas que intentan establecerla, es decir, en el mejor de los casos el consenso, en cualquier otro el abandono del concepto. Sin un referente unívoco para el conocimiento éste tiene que modificar su papel de *reflejo* de la realidad para adoptar el más activo de constructor, formador o productor de la misma. Las garantías trascendentes del conocimiento se contextualiza, se hacen localistas. El conocimiento, como producto social que es, está anclado en unas coordenadas histórico-sociales que le proporcionan el *terreno* sobre el que desarrollarse.

Polkinhorne es el que desarrolla específicamente el tema de la epistemología³⁷ y señala cuatro características fundamentales: el ya mencionado afundamentacionalismo, la fragmentariedad, el constructivismo y el neopragmatismo. Consecuencia lógica de su contextualidad es su carácter fragmentario. El conocimiento situado proporciona fragmentos de saber que *conviven* con otros fragmentos con respecto a los cuales no tienen por qué ser coherentes. El corpus de conocimiento generado por una ciencia acorde con las especificaciones postmodernas no conforma un sistema lógico integrado sino una acumulación de fragmentos de comprensión. Por otro lado, el conocimiento es un elemento activo, es él mismo en su actividad cognitiva y a través de sus interacciones mediante el lenguaje con el mundo el que desarrolla una labor de *construcción* de la realidad. Al negarse la posibilidad de una realidad dada -lo que remite a la existencia de un mundo objetivo accesible- lo que conocemos por *realidad* no es otra cosa que lo generado como tal en la actividad cognitiva de los seres humanos. Pero *"the themes of foundationlessness, fragmentariness and constructivism, by themselves, produce a negative epistemology. Any knowledge claim has equal standing with any other. Apart from political power, there is no source of legitimation by which people or institutions can impose their knowledge systems on others"*³⁸. La relatividad epistémica que indica que todas las creencias son producidas socialmente no puede confundirse con la relatividad en el juicio (*judgmental relativity*) que indicaría que no hay criterios para preferir unas sobre otras³⁹, por ello tanto Polkinhorne como Shotter buscan

³⁷ Polkinhorne [1.992], p. 147-153.

³⁸ Polkinhorne [1.992], p. 151. [*La falta de fundamentación, la fragmentariedad y el constructivismo, por sí mismos, producen una epistemología negativa. Toda pretensión de conocimiento tiene la misma importancia. Aparte del poder político, no hay ninguna fuente de legitimación mediante la cual las personas o las instituciones puedan imponer sus sistemas de conocimiento a los demás*].

³⁹ Bhaskar [1.989]: *Reclaiming reality: a critical introduction to modern philosophy*, Londres: Verso, apud Shotter, J. [1.990]: "«Getting in touch»: the meta-methodology of a postmodern science of mental life", en Kvale [1.992 a], pp. 58-73, p. 70.

alguna forma de escapar de esa *judgmental relativity*. Shotter apela a la contextualización de esas creencias en las wittgensteinianas *formas de vida*, aunque solo lo apunta, no quedando claro si el valor relativo de las creencias tendría que ver con la *coherencia* de esa forma de vida o con una *metaevaluación* de esas formas de vida. Cualquiera de esas posibilidades no tendría mucha coherencia con el resto de las propuestas postmodernas, pero en cualquier caso no las desarrolla. Polkinhorne, por su parte, añade una cuarta característica a la epistemología postmoderna para eludir la negatividad a la que conducen las tres citadas anteriormente: el neopragmatismo.

Polkinhorne señala cómo los autores *relativistas* solo atienden a las tres primeras características, mientras que aquéllos a los que llama *afirmativos* añaden la cuarta. El pragmatismo le permite un criterio a partir del cual hacer propuestas en positivo como es el de la eficacia práctica que tiene la propuesta concreta. Es más un *saber cómo* (*knowing how*) que un *saber qué* (*knowing that*), es decir, práctico en lugar de teórico. Su objetivo no es la adecuación a lo real, sino guiar la acción humana a conseguir sus propósitos. Lógicamente no proporciona un saber predictivo, sino heurístico como indicador de lo que ha tenido éxito en situaciones similares. Esto sería propio de un pragmatismo al uso, la especificidad que le otorga el prefijo *neo-* es simplemente su inscripción dentro de los parámetros generales de la postmodernidad, es decir el afundamentalismo y la fragmentariedad. Sobre el primero no es necesario insistir más. La fragmentariedad la adopta el pragmatismo en la medida en que considera las situaciones como diferentes con las incertidumbres de cada situación espacio-temporal concreta, renunciando de esta manera a una cierta unidad de los procesos de conocimiento y a un progreso de la ciencia. Su aporte al constructivismo estriba en el papel que otorga a los patrones cognitivos en el establecimiento de regularidades que

permiten al ser humano anticipar acontecimientos y emitir respuestas -lo que no explica es si esas regularidades también son *construidas* por el ser humano o de dónde proceden, ya sabemos que de un mundo objetivo no-.

El reducir el criterio *positivizador* de una epistemología a la *eficacia* no deja de ser preocupante. Por un lado sin el *neopragmatismo* la propuesta postmoderna se queda en una mera crítica destructora cuyas actuaciones en positivo solo pueden tener una *legitimación política*, por otro con él su único criterio validador es la eficacia concreta en cada situación, y la eficacia, junto con otros factores, no lo olvidemos, elevada a criterio único fue lo que condujo al desastre a la razón instrumental. Además no olvidando que la postmodernidad hace suyo a Foucault y su vinculación necesaria entre poder y conocimiento no deja de estremecer el que el conocimiento -con su carga de poder- esté sometido a criterios políticos -de cualquier tipo- o a la mera consecución de sus objetivos propios.

b).- Aspectos propiamente científicos.

Bajo este apartado voy a incluir aquellas propuestas que hacen referencia a aspectos científicos concretos que nos acercan más a la psicología y que ya no son aportaciones tan generales que podrían servir para una concepción de la ciencia en general. Así abordaremos el papel del científico respecto a su objeto de estudio, el propio objeto de la psicología o el papel de la teoría en la ciencia postmoderna.

La actitud del investigador respecto a su objeto debe ser de interacción entre ambos.

El investigador deja de ser un espectador privilegiado que observa con mejores medios que cualquier otro al objeto elegido, ahora tiene que involucrarse con él. Ésta es la consecuencia lógica del concepto de realidad social manejado por los psicólogos postmodernos como *actividad de los seres humanos* (idea que procede nada menos que de Vico⁴⁰). En efecto, si el mundo objetivo carece de sentido por la imposibilidad del conocimiento humano de trascender su propia actividad productiva, en mucha mayor medida pierde sentido una realidad social independiente de esta misma actividad. De esta manera el científico social necesariamente ha de estar inserto en una realidad social para poder analizarla o comprenderla. *"Aunque parezca un truismo, o una trivialidad de base como se decía antes, nos dice Ibáñez, la afirmación de que ningún investigador social puede pensar la sociedad en la que vive desde fuera de ella misma, es decir desde un lugar que le sea exterior, tiene unas consecuencias que no son en absoluto triviales. Han sido precisos los esfuerzos conjugados de Goëdel, Heidegger, Wittgenstein y Gadamer, entre otros, para que estas consecuencias se vieran con relativa claridad. Tanto la ausencia de un meta-nivel (Goëdel) desde el cual poder valorar el grado en que nuestras explicaciones de los fenómenos sociales se limitan simplemente a reproducir los principios epocales (Heidegger), así como la imposibilidad de trascender los límites de la «forma de vida» (Wittgenstein) o de «la tradición» (Gadamer) en la que esas explicaciones adquieren sentido, contribuyen a acentuar el carácter «provisional» de las explicaciones que construyen los analistas de lo social"⁴¹.* Formando parte de la realidad social investigada, el científico no solo tiene que ser consciente de ellos sino de que su labor *también* forma parte de esa misma realidad social.

⁴⁰ Ibáñez [1.989 b]: "La psicología social como dispositivo desconstruccionista", p. 110, en Ibáñez (ed.) [1.989 a]: *El conocimiento de la realidad social*, Barcelona: Sendai, pp. 109-133.

⁴¹ Ibáñez [1.989 b], p. 112.

En su misma actividad de hacer ciencia está modificándola y además no se puede sustraer a hacerlo.

La realidad social es simbólica e histórica⁴². En tanto que simbólica presentan una dimensión hermenéutica insoslayable para el investigador social, lo cual exige su participación en el universo de significados compartidos que constituye esa porción de realidad social en la que va a investigar. En cuanto histórica los fenómenos sociales no solamente están históricamente situados, sino que tienen *memoria*⁴³, es decir que en su actualidad arrastran las fases anteriores en las que se han ido constituyendo y además se proyectan al futuro. Los fenómenos sociales no se agotan ni en su actualidad ni en su pasado sino que la actividad -o inactividad- en la que están involucrados configuran lo que serán en momentos posteriores. La actividad del científico social se refleja en todos los momentos del fenómeno. En el pasado tanto respecto a la necesidad de tener en cuenta su genealogía (en términos *foucaultianos*) como de conformarla. Así el desvelamiento de fenómenos que en determinados momentos históricos han pasado absolutamente ignorados los conforma no solamente respecto a la actualidad, sino respecto a su pasado. Respecto a su futuro ya hemos señalado como la actividad del científico social no es inocua para su objeto de estudio⁴⁴.

El giro epistemológico del *saber qué* al *saber cómo* implica también un cambio de foco desde las *cosas* hacia las actividades y usos. No es tanto el que las *cosas* ya no interesen, sino que hay que dejar de buscar *cosas* porque muy probablemente solo sean una

⁴² Ibáñez [1.989 b], pp. 118 y ss.

⁴³ Ibáñez [1.989 b], pp. 110-111.

⁴⁴ Gergen [1.973], pp. 310 y ss.

foto fija, reificada, de un proceso. Así mismo no tiene tanto interés un concepto aislado como el *uso* de lo conceptualizado en una determinada comunidad o grupo social. En este mismo sentido, el interés de los psicólogos debe desplazarse del interior de la cabeza hacia el contexto social. El acceso a una realidad oculta vetado a todos, salvo a su portador, que solo se revela posible en cuanto que se hace pública en un proceso comunicativo parece que invita a centrarse en este proceso público más que en el inaccesible privado. Además es que puede darse un posible engaño inadvertido y es el creer que se ha accedido a esa intimidad cuando en realidad nunca se ha salido -ni se ha podido salir- del ámbito público en el que son manifestas esas supuestas privacidades.

El interés individualista de la psicología queda en entredicho al ser conscientes de la relacionalidad del ser humano. Los procesos analizados como de *uno* tienen que ser contextualizados en determinados ámbitos revelándose como procesos de negociación de ese *uno* con los *otros*.

A través de todos estos caminos llegamos a la que posiblemente sea la implicación más importante para la psicología de su acercamiento a la postmodernidad ya que cuestiona su mismo núcleo y es la reconsideración de la idea de sujeto. Aunque más adelante analizaremos más extensamente este hecho señalemos en este contexto que con una concepción de la realidad como construída, fundamentalmente a través del lenguaje, así como fragmentaria, del conocimiento como contextualizado y de la realidad social como dialéctica -en el sentido que le da Ibáñez de pensarla en categorías de relaciones y no de objetos⁴⁵- es difícil mantener la idea de un sujeto unitario, autocontenido y centro de la experiencia y el

⁴⁵ Ibáñez [1.989 b], p. 124.

conocimiento. Por ello el *sujeto postmoderno* es un sujeto *decentrado*, no anclado en una única perspectiva de la realidad.

Con todo esto ya solo nos queda recordar qué tipo de *corpus* científico nos puede proporcionar esta concepción de la ciencia. Desde luego uno muy alejado del que estamos acostumbrados en las ciencias modernas. Un *corpus* en el que la coherencia de sus partes no es un valor a perseguir, ni la estructura lógica un soporte en el que apoyarse, sino una acumulación de fragmentos que proporcionan un mosaico de la realidad social.

c).- La concepción del lenguaje.

La importancia del lenguaje para la postmodernidad es un hecho de sobra conocido. Gergen nos dirá que *"tal vez el rasgo más característico del postmodernismo es su viva preocupación por los fenómenos del lenguaje"*⁴⁶. Ya hemos tenido ocasión de señalar la *textualización* de la realidad que se produce en la postmodernidad. De un mundo objetivo reproducido más o menos fielmente en proposiciones lingüísticas pasamos a un mundo constituido fundamentalmente a través del lenguaje. El lenguaje se nos presenta como activo, no como un mero medio.

Pero el lenguaje, como todo en la postmodernidad, no tiene una apariencia uniforme sino que se conforma en una pluralidad de juegos de lenguaje inconmensurables entre sí. Aquí la referencia a Wittgenstein -*vía* Lyotard- es obligada. Wittgenstein llama *juego de*

⁴⁶ Gergen [1.989], p. 162.

*lenguaje "al todo formado por el lenguaje y las acciones conque está entretejido"*⁴⁷, existiendo tantos juegos de lenguaje como usos diferentes de él se hagan teniendo entre sí un *parecido de familia*⁴⁸ y no unas características comunes que los unan. Pero este conjunto que denominamos lenguaje y cuyos componentes tienen entre sí un débil *parecido de familia* no tiene en modo alguno un *metalenguaje universal*⁴⁹ que permita la traducción entre ellos, a no ser el lenguaje cotidiano, pero éste es un lenguaje que no es consistente respecto de la negación ya que permite la formación de paradojas⁵⁰. Existe una heterogeneidad radical de base que abunda en la fragmentación del mundo postmoderno.

El lenguaje en la postmodernidad ni tiene unidad ni la busca coyunturalmente. El consenso no es un estado buscado como óptimo, en caso de lograrse es una fase más en la discusión, en la lucha que le caracteriza. La búsqueda de un lugar común que compartir con los hablantes indica una orientación hacia la uniformidad que, evidentemente, no tiene lugar en la postmodernidad. Ésta aboga por los sistemas abiertos.

2).- EL POTENCIAL DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA POSTMODERNA

Una psicología pasada por la crítica postmoderna tiene que plantearse cuál es su nuevo estatus y cómo puede desarrollarse en el futuro. Los distintos autores ofrecen un amplio

⁴⁷ Wittgenstein, L. [1.954]: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1.988, § 7.

⁴⁸ Wittgenstein [1.954], § 67.

⁴⁹ Lyotard [1.979], p. 115.

⁵⁰ Lyotard [1.979], p. 81.

abánico que va desde el simple cambio de paradigma a la desaparición de la psicología.

Lather⁵¹ nos ofrece dos posibles alternativas a la radicalización de la psicología. Una es el cambio de paradigma y otra la orientación hacia una ciencia social crítica. Pero ambos presentan problemas. Por una parte el mero cambio de paradigma soslaya los problemas políticos y económicos subyacentes a la disputa de los grupos de científicos defensores del paradigma vigente o del alternativo. Por otra la alternativa como ciencia social crítica hace renacer temas tabú en la postmodernidad como es el *gran relato* de la emancipación así como la progresividad de la ciencia, derivado en parte de su pretensión emancipatoria. Esta pretensión guiaría la ciencia en una superación paulatina de su cuota emancipatoria, lo que choca -aparte de con lo ya señalado- con la idea de una ciencia como agrupación fragmentaria de perspectivas sobre la realidad.

Más radical es la postura de Kvale⁵² cuyas alternativas son la desaparición misma de la psicología como ciencia independiente disolviéndose en otras disciplinas más adecuadas al escenario postmoderno como la nueva ciencia cognitiva de las computadoras, la neurofisiología, un movimiento científico de la salud, etc. o reconocerse como un *collage* conceptual de la postmodernidad -"a pastiche of recycled ideas and methods borrowed from others fields and combined according to the most recent consumer demands of mass culture"⁵³, sobreviviendo en el mercado de la terapia y la autorrealización y en el de la selección y control de personal.

⁵¹ Lather [1.990]: "Postmodernism and the human sciences", en Kvale [1.992], pp. 88-109.

⁵² Kvale [1.992 b], pp. 52-53.

⁵³ Kvale [1.992 b], p. 53 [*Un pastiche de ideas recicladas y métodos tomados de otros ámbitos y combinados de acuerdo con las demandas de consumo más recientes de la cultura de masas*].

Lógicamente este negro futuro para la psicología no es inevitable, sino que siempre puede decantarse por la vía de entrar de lleno en las propuestas de ciencia postmoderna y configurarse como una alternativa radical a la psicología vigente (Kvale), decantándose fundamentalmente por el discurso sobre el discurso (Lather) buscando un panorama libre de paradigmas autoritarios.

En este contexto el desarrollo de la psicología se producirá fundamentalmente a través de los grandes temas que constituyen al alternativa postmoderna como es el estudio de la construcción lingüística y social de la realidad, las interrelaciones entre los contextos locales y el yo entendido como una red de relaciones mediante un uso plural de los métodos sin sobrevalorar unos sobre otros y validando el conocimiento por la práctica.

Gergen y Shotter precisan más este panorama general y de una forma un tanto sorprendente. Shotter propone retomar los temas clásicos de la psicología bajo una nueva perspectiva. Así, sugiere un programa de investigación que incluya el pensamiento, pero entendiéndolo como proceso argumentativo en vez de computacional, los motivos como razones para la acción y como justificaciones ofrecidas a los otros, las emociones como roles sociales transitorios, la memoria en los procesos de recuerdo colectivo o de construcción social del recuerdo o incluso de las amnesias, el aprendizaje como proceso interactivo de formación, etc.⁵⁴

Gergen por su parte propone tres campos de desarrollo que son el avance tecnológico, la crítica cultural y la construcción de nuevos mundos. Sorprende ver al *avance tecnológico*

⁵⁴ Shotter [1.990], pp. 67-68.

aunque sea entendiendo por tal la ejecución de tareas en escuelas y ocupaciones, las pruebas de déficits fisiológicos o psicológicos, las investigaciones sobre evaluación, terapias o entrenamiento de habilidades o los programas de educación de minorías. Sorprende porque es difícil entender algún tipo de *avance tecnológico* sin algún tipo de acumulación científica, de mejora progresiva y no de mera agregación de fragmentos. Además la lista que propone parece una lista tremendamente moralizadora ¿Por qué programas de educación de minorías y no de asertividad de altos ejecutivos? ¿Por qué pruebas de déficits fisiológicos o psicológicos, y se supone que su superación, y no de superávits y, se supone, su logro? ¿Terapias?, ¿bajo que supuestos teóricos? ¿con qué criterios?

La crítica cultural desde luego no sorprende. Cualquier referencia a la deconstrucción daría cuenta sobrada de la preocupación por la reflexión permanente sobre las pautas culturales y los cambios que en ésta se producen. Gergen globaliza esta preocupación señalando que *"the psychologist is invited to conjoin the personal, the professional and the political"*⁵⁵. Esto plantea al menos dos problemas. Uno sería la *sospecha* de que bajo esta invitación está un reverdecer de pretensiones emancipatorias -como *gran relato* o presupuesto vertebrador de la psicología] y otro la disolución de la psicología. La crítica cultural es un supuesto de mayor alcance en el que estaría involucradas las ciencias sociales o incluso la postmodernidad en su conjunto y supondría, lógicamente, la disolución en ella de las ciencias sociales.

El más sugerente es el tercero de los campos, pero ... el más inconcreto. *"Rather than «telling it like it is»*, señala Gergen, *the challenge for the postmodern psychologist is to «tell*

⁵⁵ Gergen [1.990], p. 27 [se invita al psicólogo a conjuntar lo personal, lo profesional y lo político].

*it as it may become*⁵⁶, y anima a los investigadores a hacer nuevas y sorprendentes propuestas en lugar de medrar por caminos trillados. Lo cual, de nuevo, no es un campo en el que desarrollarse la psicología sino una disposición de ánimo o una actitud tan provechosa para los psicólogos postmodernos como para cualquier otro científico -aunque no sea postmoderno-.

Por todo esto parece que la única propuesta concreta es la de Shotter, pero el que mediante una relectura o reelaboración de los temas ya tratados se considere obsoleto o superado todo un conjunto de formas de vida y de entender la realidad como es la modernidad parece excesivo. Todavía debe ser pronto para diseñar un programa postmoderno de investigación en psicología más allá de reiterar las grandes líneas como construcción de la realidad, contextualismo del conocimiento o fragmentación del saber.

Pero el planteamiento postmoderno de la psicología tiene un tema destacado sobre los demás que ya ha sido apuntado: la reconceptualización de la idea del sujeto.

3).- LA CONCEPTUALIZACIÓN POSTMODERNA DEL SUJETO

Resulta chocante la tardía relación de la psicología con la postmodernidad cuando uno de los *temas* centrales de ésta es una reconceptualización del sujeto que intenta acabar con la concepción unitaria y como centro de experiencia y conocimiento de éste, que es nada

⁵⁶ Gergen [1.990], p. 27 [*Más que «contarlo tal como es» el desafío para el psicólogo postmoderno es «contarlo tal como puede llegar a ser»*].

menos que la idea que ha permitido la existencia misma de un saber pretendidamente científico llamado psicología. Al desvanecerse el sujeto individual se da una situación parecida a la que tendría el médico sin enfermedades o el oceanógrafo sin agua. Por más vueltas que pretendan darle los psicólogos postmodernos una psicología sin sujeto individual es una ciencia sin objeto, es decir: nada. O la psicología adopta alguna forma posible de sujeto o la ciencia resultante será *psicología social* -obviamente de corte sociológico- o alguna suerte de *microsociología*, pero no una psicología.

De todas formas a pesar de la rotundidad de la manifestación de *la muerte del sujeto* en el discurso de los postmodernos parece revelarse algo que señala Løvlie y que es que tras *la muerte* del sujeto moderno aparece otro sujeto, quizás postmoderno: *"now, to argue that in the current discourse called postmodernity the issue of subjectivity is the central theme seems paradoxical. As I have already intimated, postmodern writers seem all intent on making an end to the talk about the subject as locus of reason and autonomy. Instead they invoke writing (Derrida) or power (Foucault) or narrative (Lyotard) as the encompassing and anonymous forces swallowing up individuality, dismissing the idea of self-reflection celebrated as philosophy's main concern from Plato to our own days. Yet, the postmodernist writer seems unable to make his or her points without implying a subject. Any writer denying the existence of the subject does it, of necessity, in the name of the author subject. So the subject paradoxically rears its head by the declaration of its death. We shall see that in the end the death of the «old» subject engenders a new but less ambitious notion of the subject"⁵⁷.*

⁵⁷ Løvlie [1.990]: "Postmodernism and subjectivity", en Kvale [1.992], pp. 119-134, p. 121-122 [ahora, argumentar que en el discurso actual, llamado postmodernidad, el asunto de la subjetividad es el tema central parece una paradoja. Como ya he anunciado, todos los escritores postmodernos parecen estar resueltos en dar un final a la charla sobre el sujeto como locus de la razón y de la autonomía. En vez de ello invocan la escritura (Derrida) o el poder (Foucault) o lo narrativo (Lyotard) como las fuerzas envolventes y anónimas que engullen la individualidad, descartando la idea de la auto-reflexión celebrada como la preocupación filosófica

Por parte de los psicólogos que abogan por la desaparición del sujeto individualizado, autocontenido, se nos presenta ésto como una consecuencia necesaria del mundo postmoderno en el que nos encontramos. No solamente como una consecuencia *teórica*, como un producto de los presupuestos postmodernos de realidad construída o como un elemento moderno más objeto de deconstrucción, sino como consecuencia práctica de la vida postmoderna cotidiana. Esta es la idea defendida por Gergen en *El yo saturado*⁵⁸. En esa obra nos muestra un mundo en el que las personas están abrumadas por contactos sociales, por la recepción de mensajes personales por diversos medios (correo, teléfono, mensáfonos, fax, correo electrónico, ...), con relaciones en diversas partes del mundo ya sea por viajes propios o de personas relacionadas con uno, con acumulación de información imposible de procesar ... el yo es un yo acosado, incapaz de dar abasto a todos los requerimientos de que es objeto, en un mundo en el que dibujos animados son usados de portada de revistas eróticas (Jessica Rabbit -de la película *¿Quién engañó a Roger Rabbit?*- con rostro humano en Playboy⁵⁹), en que las mujeres fisicoculturistas desarrollan cuerpos ideales de hombres de antaño, ... el yo está acosado, no puede atender a todo, se encuentra *saturado*. En un contexto así el sujeto se fragmenta se diluye en relaciones. El individuo poco a poco se va dando cuenta de que la multiplicidad de roles en los que participa responde a un interés en la obtención de beneficios sociales, cuando la *esencia* de su yo queda relegada comienza a disfrutar de la variedad de expresión a la que le permite su multiplicidad, finalmente entierra al yo como

más importante desde Platón hasta nuestros días. Sin embargo, los escritores postmodernos parecen incapaces de desarrollar sus posturas sin implicar al sujeto. Cualquier escritor que niega la existencia del sujeto lo hace, necesariamente, en el nombre del sujeto autor. Así el sujeto paradójicamente alza la cabeza al levantarse acta de su defunción. Veremos que al final la muerte del «viejo» sujeto engendra una nueva, aunque menos ambiciosa, noción de sujeto].

⁵⁸ Gergen [1.991].

⁵⁹ Gergen [1.991], pp. 185-186.

entidad consistente que pasa a ser construído y reconstruído en múltiples contextos *"la autonomía individual dio paso a una realidad de inmersión en la interdependencia, donde las relaciones del yo son las que lo constituyen"*⁶⁰. La postmodernidad no ha traído un nuevo vocabulario sobre el yo, unos nuevos conceptos con que sustituir los antiguos *"su efecto es mucho más apocalíptico: ha sido puesto en tela de juicio el concepto mismo de la esencia personal"*⁶¹. Pero a pesar de esta pretendida consecuencia práctica inevitable del mundo postmoderno también han ayudado las reflexiones postestructuralistas, en concreto las de Derrida.

Sampson señala tres puntos principales en la crítica de Derrida a la concepción del sujeto occidental⁶²: el cuestionamiento de éste como centro de conocimiento, el cuestionamiento de que sea un todo integrado y el cuestionamiento de las entidades opuestas. Estos puntos serán considerados como referenciales tanto por autores afines como por críticos. El que sea el centro de conocimiento lo cuestiona Derrida con su idea de que la presencia está siempre mediada por la huella de lo ausente, la autoconciencia no es una experiencia inmediata, sino mediata. Es como la cámara que lo filma todo excepto a sí misma. La conciencia de sí siempre es recibida del entorno, de los demás, el sujeto está necesariamente inserto en un contexto socio-histórico -ideológico- que lo constituye en primer lugar como persona.

La integración de las distintas experiencias, de las distintas fases por las que pasan

⁶⁰ Gergen [1.991], p. 192.

⁶¹ Gergen [1.991], p. 26.

⁶² Sampson [1.989], pp. 13 y ss.

los seres humanos había sido siempre la culminación del proceso de desarrollo de la persona (Erikson, Loevinger), pero Derrida prescinde de ello. El suponer una integración nos presenta a la persona como sometida a un proceso lineal, con un principio y un fin, con un objetivo *bueno*, la integración, frente a otro malo, la disgregación. Derrida al eliminar esta fase integradora pretende dejar a la persona en mero proceso, abierta, sin posibilidad de acabamiento.

Finalmente, la idea de las entidades opuestas *-ésto/o ésto-* era una idea que cuadraba perfectamente con la de un sujeto autónomo, contrastado con otros sujetos autónomos. Pero un sujeto integrado con otros en una red de relaciones e inserto en un medio tiene que tener en cuenta a esos otros además de a sí mismo, es decir utilizar una lógica del *ambos/y*.

Estos mimbres *derridianos* son los que permiten sustituir al yo trascendental kantiano por el texto *-como sujeto-*⁶³. El autor de la escritura desaparece en el mismo texto, es la radicalización de la deconstrucción: no ya deconstruir lo que construye o produce el sujeto sino a sí mismo. El decentramiento del sujeto, la pérdida de su centro unificador, lo dispara hacia una multicentralidad. En el lenguaje de la postmodernidad esto quiere decir una apertura hacia nuevos mundos, una liberación del totalitarismo unificador del yo moderno. Pero también tiene sus riesgos, *"a radical interpretation of this turn* [el «giro lingüístico», que considera la subjetividad como un sistema de signos, sin centro, sin principio ni fin], nos dice Løvlie, *really seems to do away with individuality in the usual sense and replaces it by*

⁶³ Løvlie [1.990], p. 124.

the free play of structure itself, throwing the subject into the abyss of anonymity"⁶⁴. El *multicentramiento* (Kvale), la *multifrenia* (Gergen), la colonización del yo por los fragmentos de los otros⁶⁵ no solo pueden conducir a un sistema de relaciones abiertas, sino también a la destrucción de los restos de ese *disuelto* yo.

4).- ¿MERECE LA PENA EL ESFUERZO POSTMODERNO EN PSICOLOGÍA?

Lo que podemos entender como *movimiento postmoderno* en la filosofía corrió el peligro durante algún tiempo de convertirse en una *moda*, pero más allá de ello se configuró como una crítica radical a una modernidad que estaba presentando unos síntomas alarmantes de inmovilismo. Por otra parte la psicología tras la época dorada que atravesó mediado el siglo también empezó a mostrar una falta de agilidad para adaptarse a las demandas del mundo contemporáneo. La filosofía postmoderna demandó la *liquidación* de la modernidad o más bien certificó su autoliquidación por el agotamiento de su proyecto. Una vez *muerta* la modernidad la tarea de la filosofía era construir todo un modelo de pensamiento que diese cuenta del vacío que la modernidad dejaba, evitando la repetición del viejo modelo. La psicología al sumarse a este proyecto se arroga la tarea de construir una nueva psicología que huya del viejo proyecto agotado o fracasado. ¿Merece la pena este esfuerzo?

Esta es la pregunta, aunque formulada de forma más florida, que se hace Seth

⁶⁴ Løvlie [1.990], p. 125 [*una interpretación radical de este giro (...) parece que en realidad suprime la individualidad en su sentido habitual y lo reemplaza por el libre juego de la estructura misma arrojando al sujeto al abismo del anonimato*]

⁶⁵ Gergen [1.991], p. 76 y ss., 103, etc.

Chaiklin: "*Why is so much energy devoted to formulating a «modernist» dragon to be slain by a postmodern knight?*"⁶⁶. Y no encuentra una respuesta satisfactoria. Todo lo contrario, aporta una colección de razonamientos que le hacen dudar de que ese esfuerzo realmente merezca la pena. Por un lado la propuesta se hace en negativo, es decir se destacan más los aspectos negativos de la antigua propuesta que aquellos que se presentan como alternativos. Además la postmodernidad insiste una y otra vez en la necesidad del pluralismo, por qué negar entonces una alternativa. El contextualismo del conocimiento planteado casa muy mal con la propuesta de tipo universalista que pretende ser la postmoderna (el conocimiento es contextual *aquí y en todas partes*, no tiene cabida *ningún tipo* de metanarrativa, etc.). ¿Qué necesidad hay de renunciar a la historia de la psicología? Un siglo de esfuerzos parece un pasado demasiado valioso para eliminarlo de un plumazo. Y, finalmente, el rechazo postmoderno a la lógica de lo idéntico es difícil de compaginar con la identificación *clara y distinta* de los conceptos modernidad y postmodernidad y a su enfrentamiento posterior.

Tal como se desarrolla lo que en principio podría ser un intento de superación de una época parece constituirse en un intento de *derribo* de esa época. La postmodernidad con demasiada frecuencia se presenta como una antimodernidad. La virulencia con que se manifiesta contra la modernidad hace dudar de la certificación de defunción de la misma que pretende extender.

Por todo ello Chaiklin duda del aporte que pueda suponer la postmodernidad para la psicología. Aunque la crítica de Chaiklin se dirige específicamente contra los textos de

⁶⁶ Chaiklin, S. [1.992]: "From theory to practice and back again: what does postmodern philosophy contribute to psychological science?", p. 201, en Kvale [1.992], pp. 194-208 [*¿Por qué se dedica tanta energía en plantear un dragón «modernista» para que le dé muerte un caballero postmoderno?*].

Gergen [1.990], Polkinhorne y Kvale referidos en este texto sus críticas se pueden generalizar. Vamos a resumirla en tres puntos fundamentales el papel del método, el de la teoría y el de la dicotomía psicología académica vs psicología aplicada.

El método en el positivismo es la clave de la ciencia, es la vía de acceso a la realidad y el criterio validador de hipótesis. En la postmodernidad es marginalizado o, al menos, desvalorizado al proponer la multiplicidad de métodos sin criterios -ni siquiera aproximados- de jerarquías entre ellos o de simple aceptabilidad de los mismos. Pero esto es difícilmente compatible con el concepto de ciencia -con *algún* concepto de ciencia-. Si ésta pretende algún tipo de conocimiento sobre la realidad -sea esta objetiva o *construida*- de alguna forma habrá que acceder a ella. Pero la validación de métodos -aunque fuesen alternativos a los actualmente conocidos- exigiría el establecimiento de unos criterios para ello, y esto siempre apuntaría a las, tan temidas, ideas de acumulación y progreso aunque solo fuese con respecto a esos criterios.

La teoría queda relegada a un lugar oscuro en la postmodernidad. Aunque las propuestas postmodernas originales son profundamente teóricas (repasense los autores referenciales: Foucault, Derrida, Lyotard) la insistencia de los psicólogos postmodernos por la práctica y la fragmentariedad del conocimiento obtenido, por la contextualización radical de los trabajos y la *multiperspectividad* que se obtiene de este modo parecen relegar al olvido a la labor de teorización. Se podría recordar la casi legendaria sentencia de Kurt Lewin de que "*nothing so practical as a good theory*"⁶⁷, pero incluso es innecesario ya que son los

⁶⁷ Lewin, K [1.951]: *Field theory in social science*, Chicago: University of Chicago Press, p. 169, apud Chaiklin [1.992], p. 206 [*nada es tan práctico como una buena teoría*].

propios postmodernos los que insisten en la necesidad de no considerar ningún tipo de conocimiento aislado sino siempre contextualizado, llegando a citar al mismo Gramsci⁶⁸ en la imposibilidad de trabajar fuera de la ideología. La contextualidad que tanto reclaman ha sido un caballo de batalla en la psicología contra la pretensión de *objetividad* de algunas propuestas. La fragmentariedad a ultranza de las propuestas científicas puede conducirnos a nuevas pretensiones de *neutralidad valorativa*, mientras que el desarrollo teórico desenmascara -algo tan querido a los postmodernos- gran parte de estas pretensiones.

Y, finalmente, la dicotomía entre lo académico y lo práctico parece estar tras algunas de las propuestas de psicología postmoderna. La separación entre ambas ha sido un lugar común en nuestra disciplina, pero no parece manera adecuada de resolverla el disolver una de ellas. Además quizá no sea ocioso recordar que quienes hacen tales insinuaciones lo hacen desde la academia. La reflexión reposada que aporta el mundo académico puede ser de gran utilidad por aquellos que están envueltos en la practicidad diaria, así como éstos ofertan el necesario vínculo con la intervención cotidiana. Parece que la tan reclamada colaboración entre ambos modos de hacer psicología puede proporcionar los mejores frutos.

El debate postmoderno parece haber proporcionado a algunos autores críticos con las corrientes mayoritarias en psicología el contexto necesario para canalizar sus propuestas. La idea de insertar en un contexto social la psicología y trabajar porque produzca un conocimiento socialmente útil parecen ser algunos de los objetivos que guían a los autores de la psicología postmoderna. La primera de estas ideas es una vieja aspiración de no pocos psicólogos, la segunda es una aspiración más antigua aún que se podría remontar hasta los

⁶⁸ Lather [1.990], p. 96.

inicios de la Ilustración. El esfuerzo de estos autores sí que merece la pena, lo que no está tan claro es si es un esfuerzo propiamente postmoderno, una crítica radical a la modernidad o un esfuerzo de una modernidad radicalizada.

5).- PSICOLOGÍA POSTMODERNA Y PSICOLOGÍA SOCIAL POSTMODERNA

Como ya decíamos al inicio de este capítulo la línea que separa la psicología postmoderna de la psicología *social* postmoderna es muy delgada. De hecho varios de los principales autores empeñados en la crítica postmoderna a la psicología son importantes psicólogos sociales. Varias pueden ser las razones que expliquen este hecho.

La crisis de la psicología social, desarrollada en su fase más aguda en los comienzos de los años setenta⁶⁹, en la que se cuestionó la relevancia de las aportaciones de la disciplina, sus presupuestos teóricos, la metodología empleada, etc., haciendo especial hincapié en la aceptación acrítica de un modelo de ciencia *copiado* del de las ciencias naturales y que puso sobre la mesa la dificultad del maridaje entre la forma positivista de entender la ciencia y la peculiaridades de la psicología social, y la consiguiente insatisfacción que produjo entre los autores más críticos la *resolución* de la crisis -o más exactamente su falta de resolución- animó a algunos de ellos, Gergen sin duda el más destacado, a continuar la crítica hasta entroncar a finales de los ochenta con las corrientes postmodernas. Razones para la insatisfacción no faltaban si atendemos a la conclusión a la que llegan Jiménez Burillo, Sangrador, Barrón y de Paul después de analizar treinta y dos manuales de

⁶⁹ Ver la Introducción a éste mismo trabajo: "De la *crisis* al *debate*", pp. 1-11.

psicología social -a partes iguales entre Europa y América-: el impacto de las proclamadas consecuencias de la crisis (cambios paradigmáticos, pluralismo metodológico, mayor sociologización de la disciplina, relevancia social, etc.) es *nulo*⁷⁰. Por ello se puede decir que la psicología social contaba con un *campo abonado* para la recepción de un debate que, en parte, abundaba y radicalizaba la crítica al positivismo.

Por otro lado la socialidad intrínseca a la psicología social, que aunque a veces haya estado oculta siempre habría que suponerla -aunque solo fuese por coherencia nominal-, ofrece el ámbito natural de desarrollo de una crítica que abunda en la idea de una necesaria contextualización histórico social de las ciencias sociales en general y del sujeto en particular. Las ideas que hacen referencia al sujeto como red de relaciones o como fragmentado en sus interacciones sociales obligan al estudio del sujeto contextualizado o situado, en ningún caso aislado.

Por todo ello las propuestas de psicología postmoderna son muy fáciles de ser reconocidas *casi* como propuestas de psicología social postmoderna. Aún así podemos encontrar desarrollos específicos dentro de la psicología social que pueden ser entendidos como postmodernos tanto por su contenido como por su propia autoadscripción. En este sentido cabe inscribir las reflexiones de Ibáñez que plantea unos *logros irreversibles* a partir de los cuales puede desarrollarse una psicología social postmoderna, o lo que él denomina una *nueva psicología social*⁷¹.

⁷⁰ Jiménez Burillo, F.; Sangrador, J.L., Barrón, A. y de Paul, P. [1.992]: "Análisis terminable e interminable: sobre la identidad de la Psicología Social", *Interacción social*, 2, pp. 11-44.

⁷¹ Ibáñez [1.989 b].

Quizá la calificación de *logros irreversibles* sea algo optimista, por lo que el propio Ibáñez la entrecomilla, pero sí son, como matiza, *puntos de no retorno* para la reflexión psicosocial crítica. Entre ellos se destaca desde la concepción no representacionista de la ciencia y la dimensión hermenéutica de los hechos sociales hasta una serie de presupuestos ontológicos como son la naturaleza simbólica e histórica de la realidad social, el concepto de reflexividad y la agencialidad humana, el carácter dialéctico de la realidad social - entendida como pensar la realidad social en términos de relaciones y no de objetos-, así como el reconocimiento de la adecuación de la perspectiva construccionista⁷².

Con este terreno como base, que encaja muy bien con todo lo visto en las consideraciones generales sobre una posible psicología postmoderna, propone a la psicología social como *dispositivo deconstruccionista*: "(...) a partir del momento en que se reconoce que el interés por la predicción y el control no puede sustentar el proyecto de conocimiento psicosociológico, tanto por razones ligadas a su objeto de conocimiento como por razones de tipo normativo, queda claro que conviene sustituir la razón instrumental por una racionalidad basada en la comprensión y en la dilucidación de la realidad social. En este sentido se hace imprescindible establecer como tarea prioritaria el análisis crítico de todas las evidencias que estructuran el tipo de entendimiento de lo social que caracteriza a nuestra época, y en torno a las cuales se organiza nuestro funcionamiento cotidiano como seres sociales. Es obvio que esta tarea de dilucidación de la realidad social que construimos, a la vez que nos construye, encuentra en los procedimientos de desconstrucción uno de sus instrumentos más eficaces, y que el psicólogo social debe recurrir a la desconstrucción sistemática como método básico para producir conocimientos relevantes en el marco de su

⁷² Ibáñez [1.989 b], pp. 118-126.

*disciplina*⁷³. El profesor Ibáñez al reducir la psicología social a su papel *destructor*, la asimila a lo que Gergen o Lather entendían como crítica cultural. Sería una versión *negativa* de la psicología social. La potencialidad de la psicología social quizá sea aprovechable en algún aspecto *constructivo*⁷⁴.

Como vamos viendo a pesar de la aversión de la postmodernidad por la *lógica de lo idéntico* se puede dibujar un entramado reconocible como propuesta psicosocial postmoderna. Utilizando fundamentalmente los dos criterios arriba mencionados de una realidad textualizada y construida y de un sujeto inserto en esa misma realidad -que por ello comparte sus características- y que se muestra como decentrado y fragmentario podemos identificar como propuestas claramente postmodernas dentro de la psicología social al *construccionismo social*, el *análisis de discurso* así como a la *psicología social retórica*, las cuales pasamos a ver en detalle.

⁷³ Ibáñez [1.989 b], p. 115.

⁷⁴ Aunque una mirada *destructora* hacia atrás pueda ser tan interesante como la de Erica Burman: Burman [1.994]: *Deconstructing developmental psychology*, Londres: Routledge.

III.- CONSTRUCCIONISMO SOCIAL

La idea de la realidad como *construcción* proviene de la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann del año 1.966 *La construcción social de la realidad*. A partir de ella comenzaron a aparecer algunos trabajos en diversas disciplinas que abordaban la *construcción social* de algunos ámbitos de la realidad como las emociones, la mente, los hechos científicos, la historia, etc.⁷⁵ Pero en lo que hace referencia a la psicología social el *construccionismo social* es un enfoque que recoge las ideas principales de Berger y Luckmann y las convierten en una concepción metacientífica de las ciencias sociales y que se desarrolla a partir de los años ochenta con la obra de Kenneth J. Gergen como eje vertebrador, aunque su origen, de la mano de este mismo autor, podamos situarlo una década

⁷⁵ Averill, J. [1.985]: "The social constuction of emotion: with special reference to love", en Gergen y Davis (eds.) [1.985]: *The social construction of the person*, New York: Springer-Verlag; Coulter, J. [1.979]: *The social construction of mind*, New York: Macmillan; Latour, B. y Woolgar, S. [1.979] *Laboratory life, the social construction of scientific facts*, Beverly Hills, CA: Sage; Nowell-Smith, P.H. [1.977]: "The constructionist theory of history", *History and theory, studies in the philosophy of history*, 16, 4.

antes en la *crisis* de la psicología social y en la necesidad de encontrar una solución a la misma como nos señala el profesor Ibáñez: "*la perspectiva socio-construccionista ha ido emergiendo lentamente tras la crisis de la psicología social como un intento de hallar una metateoría que pudiera representar una alternativa válida frente al modelo empiricista de la ciencia que caracteriza a la corriente dominante en la disciplina*"⁷⁶.

En un principio su interés se centraba en la elaboración de esta alternativa siendo su referente la *crisis*, no será hasta los años finales de la década de los ochenta cuando sus intereses confluyan con la postmodernidad. Por ello la identificación de la psicología social dominante (con sus conocidas carencias como la irrelevancia social, el empirismo ramplón, la excesiva psicologización, la dependencia de modelos de las ciencias naturales, etc.) con psicología social *moderna* no sucede hasta los escritos prácticamente de los años noventa. Este paso (de psicología social *dominante* a *moderna*) hay que tenerlo en cuenta a la hora de entender algunas de las críticas *postmodernas*. Lo que en la concepción postmoderna es un proceso de *liquidación* de lo moderno por agotamiento, por superación de los planteamientos debido a una evolución histórica que sitúa al ser humano bajo unos *principios epocales* distintos, en la crítica construccionista es un proceso de *enfrentamiento* a una concepción de la ciencia *inadecuada*. Es decir que mientras que la postmodernidad se sitúa en el momento histórico en el que se ha desarrollado el construccionismo social, en lo que hace referencia a la psicología social, considera que los planteamientos psicosociales han sido errados desde un principio por la aplicación de unos modelos científicos inadecuados.

En cualquier caso representa una ruptura clara con el modo de hacer psicología social

⁷⁶ Ibáñez [1.990]: *Aproximaciones a la psicología social*, Barcelona: Sendai, p. 227.

tradicionalmente. Se abre a múltiples corrientes como las procedentes de la hermenéutica, de la Teoría Crítica, de la orientación dialéctica, de la sociología fenomenológica, del contextualismo o de propuestas *wittgensteinianas*⁷⁷. Esta amplia capacidad de asimilación representa un arma de doble filo, ya que si por una parte presenta una cara muy sugerente, novedosa e incluso en cierto sentido *edificante*, en la acepción *rortiana* de este término⁷⁸, por otra, y también debido a su carácter *edificante*, ofrece una dispersión de planteamientos y de conceptos, un uso abusivo del propio término *construcción* y un desdén por la teorización que atomiza sus desarrollos empíricos concretos.

Para situarnos correctamente en el desarrollo construccionista vamos a seguir tres pasos. En primer lugar repasaremos brevemente la obra seminal del *movimiento* construccionista, *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann, referente distante de todo desarrollo posterior. A continuación repasaremos el *construccionismo crítico* para terminar con el *construccionismo postmoderno*, no como versiones distintas pero sí matizadas de un mismo planteamiento.

1).- LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD, DE PETER BERGER Y THOMAS LUCKMANN.

La primera frase de la obra nos sitúa perfectamente la misma: "*la presente obra ha*

⁷⁷ Ibañez, T. [1.990], p. 228.

⁷⁸ "(...) *edificar -ayudar a sus lectores, o a la sociedad en su conjunto, a liberarse de actitudes y vocabularios caducos, y no ofrecerles una «base» para las intuiciones y costumbres del presente*", Rorty [1.979]: p. 20.

*sido concebida como un tratado teórico de carácter sistemático sobre sociología de conocimiento*⁷⁹; y dicha sociología tiene que ocuparse de los procesos por los cuales la realidad se construye socialmente. Los autores explicitan de manera clara los dos conceptos centrales de este planteamiento: realidad y conocimiento. La realidad sería una "*cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición*" y el conocimiento "*la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas*"⁸⁰. De esta manera en la primera página de la obra nos pretenden situar en los referentes esenciales para guiarnos a lo largo de la obra, pero éstos son contradictorios, lo cual no afectará al desarrollo posterior. La definición que hacen de realidad podría haber sido muy distinta de tal manera que fuese congruente con la tesis central de el libro ya que con solo unas líneas de diferencia afirman tanto que la realidad se construye socialmente como que la realidad es independiente de nuestra volición. Respecto al conocimiento se afirma tanto que construye esa realidad -conocer un objeto no solo sería *asumir* lo construido por otros, sino también construirlo *para nosotros*- como que es la certidumbre de que esos fenómenos son reales y, por lo tanto independientes de nuestra volición -ajenos a nuestra voluntad, sea ésta de construcción o no-. A pesar de esta confusión terminológica inicial, en el transcurso de la obra queda claro que la realidad se construye a través de la interacción simbólica y que la categoría de realidad se la otorga este proceso de construcción y no características propias de ese *ente*, de difícil nominación antes de alcanzar la categoría de real, y que se imponen al proceso de conocimiento.

⁷⁹ Berger y Luckmann [1.966]: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1.984, p. 9.

⁸⁰ Berger y Luckmann [1.966], p. 9.

También hacen otras dos importantes precisiones: no van a abordar problemas epistemológicos ni metodológicos⁸¹. Lo segundo pretende dejar claro que aunque se reconocen dentro de la tradición fenomenológica en la estela de Alfred Schutz, tan cercano - como es conocido- a Luckmann, la obra no pretende discutir las consecuencias metodológicas de la asunción de este enfoque, sólo dejar constancia de la deuda con la obra de este autor y el encuadramiento en el marco general que supone la fenomenología en el sentido de renunciar a la aprehensión de estados de conciencia afirmando la limitación a la conciencia de *ésto o aquéllo*. La relación con Schutz es evidente y explícita en toda la primera parte - "Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana"-, como puede apreciarse en conceptos como el carácter incuestionado del mundo de la vida cotidiana, el lenguaje como vehículo no solo de comunicación sino también de interacción, el carácter social del acervo subjetivo de conocimiento y de sus límites, etc⁸². Por otra parte, lo primero -la evitación de los asuntos epistemológicos- supone un punto de partida para los autores pero que es fácil de olvidar por aquellos que les toman por referentes. Berger y Luckmann renuncian de partida al estudio o dilucidación de los problemas derivados de la idea misma de conocimiento, de cómo conoce el ser humano o de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Su intención es *empírica*: el ser humano conoce y comparte el conocimiento con otros congéneres y de ésta relación se deriva el carácter social de ese conocimiento, el proceso que fija a una parte de ese conocimiento como *real* y éste último es su objeto de investigación. De esta manera separan dos aspectos que a veces se han querido juntar en uno solo.

⁸¹ Berger y Luckmann [1.966], p. 29.

⁸² Esta aportación original de Schutz puede consultarse en su obra póstuma terminada por Luckmann: Schutz, A. y Luckmann, T. [1.973]: *Las estructuras de la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu, 1.977.

El planteamiento de Berger y Luckmann se apoya en la utilización conjunta, y aparentemente contradictoria, de dos *consignas* -como ellos las denominan- clásicas en la ciencia social. Por una parte el *considerar los hechos sociales como cosas* (Durkheim), por otra tener como objeto de conocimiento *el complejo de significado subjetivo de acción* (Weber)⁸³. Ambas afirmaciones no son contradictorias sino complementarias, la cuestión a investigar es precisamente la relación entre ambas: cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas y cómo es posible que la actividad humana produzca un mundo de cosas.

La estructura de la obra divide en dos esta tarea: *La sociedad como realidad objetiva* y *La sociedad como realidad subjetiva*, lo cual hace pensar que en el título de la obra se haya eliminado una vez el término *social* para evitar su reiteración, ya que quizá hubiese sido más preciso *la construcción social de la realidad «social»*. La idea de Berger y Luckmann es que los seres humanos se encuentran en un mundo aporético que consideran objetivo -es decir que *conocen*, que le dan categoría de *real*-. La «objetividad» no es más que una reificación -o *institucionalización*- de los significados subjetivos compartidos. Siguiendo el planteamiento de George H. Mead, ejemplifican el proceso mediante una supuesta pareja de personas que a través de la asunción del rol del otro comparten significados lo cual les permite anticipar la conducta del otro y sentar el punto de partida de un mundo -una *realidad*- compartida. Este ejemplo mínimo pretende mostrar un proceso a gran escala, y sobre todo histórico, en el que significados compartidos por grupos humanos dejan de ser elementos conscientemente contruidos por los participantes en la interacción para independizarse de ésta y pasar a ser *instituciones*, reificaciones, elementos del contexto

⁸³ Schutz y Luckmann [1.973], p. 35.

aprobemático al que podemos llamar *mundo de la vida*. Los procesos tanto de *uso* de estas instituciones como de transmisión a las nuevas generaciones refuerzan la percepción de lo objetivizado como *real*, no solo para las personas que se incorporan al proceso sino también para aquellas que han podido participar en la gestación de alguna de esas *realidades*. El principal vehículo para todo este proceso es el lenguaje, convirtiéndose en el elemento clave para la investigación social al ser el lenguaje el medio fundamental para fijar o reificar, si se quiere, esa *realidad social*.

El énfasis en el carácter histórico de todo este proceso está en que el ejemplo mínimo arriba referido es un caso imposible: el ser humano se encuentra en un mundo objetivizado *antes* de que naciera y que va a seguir siéndolo *después* de que desaparezca. Ese mundo lo va a experimentar como real, como independiente a él *-a su volición-* pero va a participar en los procesos tanto de mantenimiento *-en la medida en que asume el mundo de la vida como dado-* como de modificación del mismo *-en tanto que cuestione determinados aspectos de la supuesta aprobematicidad del mismo-*. De esta manera establecen la historicidad inevitable de la realidad social, no así su contingencia a la situación concreta.

Los distintos procesos de formación de instituciones se integran en un todo coherente y dotado de sentido al que Berger y Luckmann denominan *universo simbólico*. Estos *universos* presentan una doble dimensión histórica que, por un lado, ubica al individuo tanto respecto al pasado como al futuro. Al pasado en tanto que *memoria* compartida por los sujetos pertenecientes a la colectividad; al futuro en cuanto que marco de referencia respecto al cual orientar sus potenciales planes de acción⁸⁴. Por otro lado muestran su aspecto

⁸⁴ Schutz y Luckmann [1.973], p. 133.

histórico en sí mismos, como productos humanos que son, ligados necesariamente a las acciones concretas de los individuos que conforman esas colectividades.

Por todo lo dicho hasta ahora la sociedad se conforma, por un lado, como *realidad objetiva* y, por otro, como *realidad subjetiva*, por ello el análisis de la misma debe abarcar todo el proceso dialéctico de formación de la *realidad social* en su conjunto -con sus tres conocidos momentos: externalización, objetivización e internalización-⁸⁵. Esto no debe ser entendido como una secuencia temporal ya que son procesos que se dan simultáneamente en los distintos sectores de la sociedad. El individuo en este contexto desarrolla su identidad en otro proceso dialéctico entre la autoidentificación y la heteroidentificación, "*entre la identidad objetivamente atribuida y la que es subjetivamente asumida*"⁸⁶. Es decir, el proceso de formación del yo desarrollado por George H. Mead lo asumen de tal manera que se acopla al modelo de realidad social presentado como una particularización de la dialéctica general de la sociedad.

Aunque este no es el sitio de hacer un repaso a las críticas recibidas por este modelo de sociología sí cabe recordar dos de ellas por su pertinencia para el conjunto del trabajo. Ambas en cierta medida inciden sobre un mismo asunto aunque de manera diferenciada. El tema común es la ausencia del *poder* en las reflexiones de Berger y Luckmann. Lamo de Espinosa, González García y Torres Albero resaltan la falta de una teoría de las relaciones entre poder y conocimiento. "*Tal teoría, señalan, debería tener en cuenta la influencia que el poder ejerce en la construcción social de la realidad y en su mantenimiento. Toda*

⁸⁵ Schutz y Luckmann [1.973], p. 164.

⁸⁶ Schutz y Luckmann [1.973], p. 168.

*definición de la realidad está mediada por el poder. La construcción y el mantenimiento de los universos simbólicos han de ser referidos al poder que tienen en la sociedad los grupos que la sustentan*⁸⁷. Berger y Luckmann rehuyen esta teorización, y lo hacen de forma consciente ya que tenían un buen punto de partida para ella que era la idea de su maestro Alfred Schutz de la *distribución social del conocimiento* asunto al que niegan explícitamente la importancia que le otorga Schutz⁸⁸. La otra crítica que abunda en la ausencia de una suficiente reflexión sobre el poder en la que denomina *sociología comprensiva* es de Habermas. El poder en este caso es el que reside *fuera* del mundo de la vida -en el *sistema* en la terminología habermasiana- y que le influye y condiciona. Pensar que todas las fuentes de formación y transformación social residen en el mundo de la vida oculta un idealismo que supone el control de esos procesos exclusivamente a través de medios culturales ignorando aquellos que se independizan de estos como la administración y la economía. "Una «sociología comprensiva», dice Habermas, *que disuelva la sociedad en mundo de la vida queda ligada a la perspectiva desde la que la cultura investigada se interpreta a sí misma; esta perspectiva interna deja de lado todo aquello que obra desde fuera sobre el mundo cultural de la vida*", teniendo como consecuencia su limitación a "reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial"⁸⁹. Estas críticas son extensibles a algunos desarrollos postmodernos que se ven atrapados el *los cuernos de un dilema* -en expresión tan usada por ellos- que es, por un lado, la tradicional fijación en las estructuras de poder subyacentes a la realidad social y por otro la renuncia explícita al *gran relato* de la emancipación. El

⁸⁷ Lamo de Espinosa, E.; González García, J.M. y Torres Albero, C. [1.994]: *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid: Alianza, p. 416.

⁸⁸ Berger y Luckmann [1.966], p. 32.

⁸⁹ Habermas, J. [1.981 b]: *La teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1.987, vol. II, pp. 210-11.

rechazo a mantener la ciencia social como un medio con el que profundizar en la emancipación humana hace correr el riesgo de circunscribirse a los procesos de *construcción* de la realidad de tal manera que se obvian las condiciones en las que se producen esos procesos.

De cualquier modo, la obra de Berger y Luckmann es un referente, pero solo un referente, para los construccionistas sociales en psicología social. La distinción entre realidad objetiva y subjetiva no se mantiene por éstos, el sujeto -objeto de tantos ataques por la postmodernidad- tiene presencia tanto individual como social en Berger y Luckmann, el papel de la metodología y de la teorización ocupa un importante lugar en la obra de éstos autores, mientras que en los otros queda en la indefinición, etc. Por otro lado son claros también las líneas referenciales de este texto para el construccionismo psicosocial como es el carácter construido y no dado de la realidad social, la centralidad del lenguaje en este proceso, la historicidad del mismo, etc.

2).- DOS MOMENTOS EN EL CONTRUCCIONISMO SOCIAL

Como ya señalamos más arriba el construccionismo nace como alternativa que dé una salida a la crisis de la psicología social de los años setenta. Sus primeras propuestas suponen una crítica radical al modo en el que se estaba desarrollando la psicología social, pero a finales de los ochenta esa crítica encontró un contexto mayor en el que inscribirse que fue la postmodernidad. Veámos ambos momentos.

a).- El movimiento construccionista en psicología social.

La expresión *movimiento construccionista* corresponde a un artículo de Gergen del año 1.985 que tiene carácter cuasi-fundacional⁹⁰ y que es la reelaboración de un texto anterior del año 1.983 presentado ante la American Psychological Association. La expresión *movimiento* parece querer trascender el ámbito de la psicología, incluso de la ciencia, indicando una participación amplia de distintos sectores de la sociedad en una dinámica renovadora de la misma, previendo en cierta medida su confluencia con la postmodernidad poco más adelante -aunque en este texto no aparezca referencia alguna a la misma ni siquiera en la bibliografía⁹¹-. La intención de insertarse en el ámbito de la ciencia social, o de la cultura en general, es un intento loable de romper el aislamiento de las distintas disciplinas científicas, pero también conlleva sus aspectos negativos⁹² como puede ser la asunción de intereses y argumentos no científicos, la excesiva amplitud de los referentes, etc.

En el citado artículo Gergen nos señala cómo en el construccionismo el interés se desplaza desde las entidades en sí a los mecanismos de construcción de las mismas. El objeto *externo* al sujeto pasa a ser mucho más cercano ya que ese dualismo comienza a diluirse al constatar cómo el objeto está siendo construido por el sujeto al relacionarse con él, fundamentalmente a través de la relación lingüística⁹³. "*Social constructionist inquiry*, nos

⁹⁰ Gergen [1.985]: "The social constructionist movement in modern psychology", en *American Psychologist*, vol. 40, nº 3, 266-275.

⁹¹ Recordemos que el texto de Lyotard *La condición postmoderna* aparece en su versión inglesa en 1.984 en la University of Minnesota Press.

⁹² Ibáñez [1.990], p. 228.

⁹³ Gergen, K.J. [1.984]: "Agression as a discourse", en Mummendey, A. (ed.) [1.984]: *Social Psychology of aggression. From individual behaviour to social interaction*. New York: Springer-Verlag, pp. 51-68.

dirá Gergen, *is principally concerned with explicating the processes by which people come to describe, explain, or otherwise account for the world (including themselves) in which they live*⁹⁴.

El construccionismo social hace una serie de asunciones metateóricas que orientan su desarrollo. En primer lugar instauran la duda metódica sobre todo *lo dado*: "*social constructionism (...) begins with radical doubt in the taken-for-granted world*"⁹⁵. No se acepta la existencia de algo simplemente porque sea nominado. Por ejemplo la *agresión*, o la *ira*, o las *actitudes*. La existencia de algo que podamos denominar actitudes no es algo apoyable más que en el desarrollo lingüístico de la ciencia social. La *genealogía* del término así como su funcionalidad social pueden ser examinadas lo que nos llevará a la redefinición del mismo con arreglo a los resultados. Esto no indica que lo obtenido sea *más verdadero* que lo anterior, sino que es un paso dado desde lo existente y con el referente de un contexto científico determinado. Este resultado puede ser sometido al mismo proceso posteriormente, o puede darse el rechazo del término analizado por la aplicación de los criterios científicos vigentes en la comunidad responsable. Esta reificación de los conceptos provistos por las ciencias sociales es muy abundante y central en las disciplinas implicadas. Por ejemplo respecto a *clase social*, o *mercado*, o *yo*, etc.

La segunda asunción metateórica hace referencia a los términos en los que la realidad es comprendida, los cuales, siguiendo a Rorty, no son reflejo de un supuesta realidad, ni de

⁹⁴ Gergen [1.985], p. 266. [*La investigación socio-construccionista está relacionada principalmente con la explicación del proceso mediante el que las personas describen, explican o dan cuenta de cualquier otra manera del mundo en el que viven (incluyéndose a sí mismos)*].

⁹⁵ Gergen [1.985], p. 267 [*el construccionismo social (...) comienza con la duda radical sobre el mundo dado por supuesto*].

la actividad de un sujeto solitario sino que son *artefactos sociales*. La comprensión del mundo solo puede realizarse a través de términos producidos mediante el intercambio social de personas pertenecientes a contextos culturales determinados y situadas históricamente. Todo lo que es intercambio simbólico -que será fundamentalmente lingüístico- se inserta en un contexto que lo produce y lo mantiene, éste contexto es variable por su propia naturaleza que hace que se esté reproduciendo y modificando mientras mantenga alguna vigencia. Si el contexto se reprodujese sin variaciones -lo cual no tiene sentido- simplemente desaparecería.

De aquí, y sería la tercera asunción metateórica, que el mantenimiento de una forma de comprensión no esté limitada por su validez sino por su ubicación en el entramado de prácticas sociales de las que forma parte. Lo cual no quiere decir que sea ajeno a la validez, sino que depende de procesos de negociación, elaboraciones retóricas, funcionalidad social, etc. Las formas de comprensión ocupan una posición crítica en la vida social, ya que se encuentran entrelazadas con otras muchas actividades sociales con las que son interdependientes⁹⁶. Como afirman Berger y Luckmann los procesos sociales que construyen la realidad se mantienen como tales procesos, es decir están sometidos a las prácticas concretas que realizan las comunidades en las que tales procesos se desarrollan. No tienen un referente externo a ellas.

La cuarta y última presuposición metateórica abunda en esta última idea de la íntima relación entre las construcciones lingüísticas y la actividad social afirmando que "*descriptions*

⁹⁶ Gergen [1.985]: pp.: 266-269.

*and explanations of the world themselves constitute forms of social action*⁹⁷. En principio no se afirma que la acción social sea exclusivamente lingüística, pero sí se equipara a la actividad lingüística con otras posibles formas de acción más relacionadas con aspectos conductuales.

Para contextualizar históricamente al construccionismo social Gergen identifica dos tradiciones intelectuales históricamente enfrentadas. Las denomina *perspectiva exogénica* y *perspectiva endogénica*⁹⁸. La primera de ellas -la *exogénica*- vendría representada por autores como Locke, Hume, los Mills y algunos empiristas lógicos de este siglo que sitúan la realidad *fuera* del ser humano y consideran al conocimiento como dependiente de esa realidad exterior, como un reflejo de la misma. La psicología ha tenido un desarrollo que en gran medida puede considerarse de carácter *exógeno*. Por otra parte la perspectiva *endógena* la asocia a autores como Spinoza, Kant, Nietzsche y algunos fenomenólogos y es aquella que hace depender al conocimiento de procesos propios del organismo como pensar categorizar o procesar información. Esta perspectiva es reconocible en la *revolución cognitiva* de la década de los sesenta y setenta.

Esta caracterización de la filosofía del conocimiento en dos *perspectivas* tan amplias y tan heterogéneas sirve a Gergen para mostrar la capacidad innovadora de su propuesta ya que no se inscribe en ninguna de ellas sino que se oferta como superadora de la disputa irresoluble entre ambas. El conocimiento se sitúa en las prácticas sociales eludiendo el

⁹⁷ Gergen [1.985], p. 268 [*las descripciones y explicaciones del mundo en sí mismas constituyen formas de acción social*].

⁹⁸ Gergen [1.985], p. 269.

dualismo sujeto-objeto subyacente a ambas perspectivas. Ni el sujeto refleja un mundo, ni lo representa: lo construye.

Con esta base reclama una apertura de la psicología social a las *disciplinas interpretativas*⁹⁹ como la etnometodología (Garfinkel), el análisis dramático (Goffmann), el análisis de las bases sociales del conocimiento científico (Knorr-Cetina) o la antropología simbólica y reclama una vinculación, que supone fructífera, con la teoría literaria (especialmente lo relacionado con metáforas, *narratología -narratology-* o deconstrucción del significado).

En todo este planteamiento es consciente Gergen de las limitaciones de la propuesta. Por una parte la renuncia a una ciencia empirista con su pilar metodológico como vía *segura* hacia la verdad requiere una alternativa, pero, por otro, Gergen explícitamente no da ninguna - "*constructionism offers no alternative truth criteria*"¹⁰⁰-. Esto plantea el problema de si simplemente se prescinde del concepto de verdad o si se lo sustituye por otro alternativo. La indefinición en este punto conduce al segundo problema detectado por él mismo: el relativismo. Admite que su propuesta pueda ser entendida como *relativismo rampante -rampant relativism-* pero lo rechaza rápidamente negando que la ausencia de reglas fundadoras en su propuesta equivalga a un *todo vale*. Esas reglas no existen como principios universales inmutables, pero sí como reglas históricamente situadas. De esta manera queda la duda de si en períodos de tiempo muy cortos la ciencia podría funcionar *como si* esas reglas fuesen inmutables. No da referencias respecto a este punto. No desarrolla

⁹⁹ Gergen [1.985], p. 270.

¹⁰⁰ Gergen [1.985], p. 272 [*el construccionismo no ofrece criterios de verdad alternativos*].

qué entiende por reglas histórica y culturalmente situadas. Si su evolución es muy rápida es difícil entender como unas reglas en constante modificación pueden gobernar el trabajo científico, si su evolución es muy lenta se podría plantear el condicional anterior -trabajar *como si* fuesen inmutables-. La contextualización tampoco se explicita, es decir si hace referencia a una cultura, a una clase, a una profesión ... y en su caso qué se entiende por cada uno de esos términos, ya que fuera de esa contextualización esas reglas dejarían de tener pertinencia.

Como vemos estas presuposiciones si bien no manejan la *jerga* postmoderna si se acercan a algunos de sus postulados¹⁰¹. Así podemos reconocer relaciones con la *deconstrucción* -como la *duda radical* de la que parte el construccionismo-, la textualización de la realidad, el rechazo del concepto de verdad, etc. Pero no será hasta un segundo momento cuando todos éstos términos se utilicen sistemáticamente.

b).- El construccionismo social *postmoderno*.

A finales de los ochenta Gergen comienza a introducir la palabra *postmoderno* en algunos de sus trabajos -como ya hemos referido más arriba-. Esto no significa una nueva propuesta sino una contextualización del construccionismo que venía defendiendo tiempo atrás. Las líneas básicas de este proceso ya están explicitadas en la sección de *Psicología y*

¹⁰¹ Como señala el propio Gergen en el prefacio a la segunda edición Gergen [1.994] de *Toward transformation in social knowledge*, Londres: Sage, pp. VII-XXII.

*postmodernidad*¹⁰² por lo que este apartado se limitará a un breve repaso de las modificaciones, innovaciones o contextualizaciones de las propuestas originales.

Los temas generales que contextualizan la propuesta constructivista son los conocidos de la postmodernidad. En primer lugar la identificación de un *enemigo*, necesariamente moderno. Lo que en las primeras críticas era referido como psicología social dominante pasa a ser psicología (social) moderna. El término «social» aparece entre paréntesis ya que hay una cierta tendencia a confundir -en el sentido de *fundir conjuntamente*- psicología y psicología social. Aunque no se renuncia al término *psicología social* se desvanecen las fronteras claras entre los dos ámbitos. La palabra *enemigo* quizá parezca excesiva, pero el antimodernismo de la postmodernidad es tan visible que habitualmente se constituye en su espina dorsal. No se valora tanto la *superación* de un dualismo enfrentado, como hacía Gergen en el texto recientemente comentado, como la negación de la propuesta identificada como moderna. La psicología moderna aparece así como con un tema central claro y definido, con una metodología como camino hacia la verdad, guiada por la idea de progreso y con pretensiones de universalidad. Por el contrario, la psicología postmoderna sería el negativo de esto. Pero esta apresurada identificación soslaya el tema de si toda la psicología que se ha hecho durante un período de tiempo es *moderna*, o si solo lo ha sido una parte de ella. En este caso tendría que explicar cómo una ciencia puede *saltarse* sus principios epocales, es decir cómo se puede hacer una ciencia supuestamente postmoderna en el centro de la modernidad. O si podría haber alternativas que no encajasen ni como modernas ni como postmodernas. O incluso si la postmodernidad es un destino inevitable.

¹⁰² Ver más arriba en este mismo escrito pp. 114-146.

El carácter empirista -o radicalmente positivista si se quiere- de la psicología *moderna* es criticado, ahora, bajo dos epígrafes postmodernos: las pretensiones universalistas y la idea de progreso. Por una parte las propuestas científicas pretenden ser válidas en cualquier tiempo y lugar siempre y cuando no aparezca una nueva propuesta que *supere* a la anterior o se acumule evidencia empírica en su contra. Con una idea del conocimiento *situado* no tienen sentido pretensiones universalistas de este tipo. Por otro lado la constante evolución de las condiciones del conocimiento y de las reglas que lo guían -como a cualquier otra práctica social- hace que la idea de acumulación y mejora progresiva parezcan ilusiones bienintencionadas. O quizá no tan bienintencionadas si en realidad responden a intereses reificadores para mantener determinadas parcelas de poder. La crítica no se centra ya en la adecuación de las técnicas, métodos o teorías a lo investigado ya que al criticar a la forma de hacer ciencia en su conjunto se eliminan los terrenos comunes que permitirían una crítica constructiva.

Pero el mayor cambio en las propuestas construccionistas se centra en el tema del sujeto. Mientras que en un principio es un tema obviado -en el artículo de Gergen de 1.985 no es abordado en absoluto- o tratado *como el tema de la época moderna* pero con la perspectiva construccionista¹⁰³, en la versión postmoderna se convierte en un tema central por la idea de la *muerte del sujeto*. En la *época moderna* estaba claro que el objeto de conocimiento alrededor del cual giraba la psicología era el individuo -si estaba aislado, contextualizado o socializado era otro asunto- pero al disolver al sujeto en sus prácticas sociales nos podemos plantear, como hace Kvale en una propuesta radical, que *"the postmodern death*

¹⁰³ Gergen y Davis [1.985].

*of the subject may be tantamount to the death of psychology*¹⁰⁴. El núcleo que sustenta a la psicología como disciplina científica cae bajo la *duda radical* del construccionismo postmoderno. Aunque quizá para nuestra tranquilidad debamos recordar de nuevo a Løvlie y confiar en que esta muerte del sujeto *moderno* genere otro sujeto nuevo bajo una concepción menos ambiciosa¹⁰⁵.

La postmodernización del construccionismo le contextúa en una dinámica intelectual que reafirma algunas de sus propuestas y le añade nuevos referentes, pero, a su vez, le obliga a una separación radical y absoluta respecto a su propio pasado, la crítica se convierte en enfrentamiento. Lo menos que se puede decir de este paso es que es una apuesta arriesgada.

3).- EL TRABAJO EMPÍRICO EN CADA MOMENTO DEL CONSTRUCCIONISMO

El desden teórico y metodológico de la psicología postmoderna complica las posibilidades de desarrollos reconocibles como construccionistas, pero como la psicología es una ciencia fundamentalmente empírica se empeña en aplicar las ideas propuestas a ambitos concretos de la investigación concreta. Vamos a repasar dos ejemplos, uno de cada momento de la cortísima historia del construccionismo.

a).- La construcción social de la persona.

¹⁰⁴ Kvale [1.992], p. 52 [*la postmoderna muerte del sujeto quizá equivalga a la muerte de la psicología*].

¹⁰⁵ Løvlie [1.990], p. 122.

La construcción social de la persona es el título de un libro a parecido en el año 1.985 y en el que se recogen los trabajos presentados en un simposium que con el mismo nombre se celebró en el Swarthmore College en 1.983. Al ser un trabajo colectivo presenta la lógica variedad de planteamientos y enfoques, especialmente si tenemos en cuenta que en aquellas fechas el construccionismo social estaba dando sus primeros pasos en la disciplina. Con lo que conocemos ahora del construccionismo es de esperar que una obra titulada *La construcción social de la persona* aborde los procesos sociales que permiten la reificación de un concepto como *persona* rechazado postmodernamente por unitario y autocontenido. Cabría buscar una sustitución del concepto por una fragmentación de los sujetos. Incluso pensado radicalmente se podría suponer que el título es un guiño bajo el que se esconde *realmente* una *deconstrucción* de la persona. Nada de eso, encontramos unos planteamientos novedosos para la psicología social dominante pero en modo alguno rupturistas - "*if we reject the idealistic notion that the new can be totally discontinuous with the past (...)*", se plantean retóricamente Cronen, Pearce y Tomm¹⁰⁶- y que mantienen el concepto de *persona* como fundamental.

Por ejemplo, Averill en su investigación sobre la construcción social de las emociones no concluye en una *construcción* como tal, sino más bien en una *conformación*: "*I suggest(ed), nos dice, that the component processes of an emotional syndrome are given coherence and meaning by culturally provided exemplars*"¹⁰⁷. O Silver y Sabini que investigando la relación de los sentimientos y los deseos con el *yo* concluyen que "*we have*

¹⁰⁶ Cronen, V.E.; Pearce, B. y Tomm, K. [1.985]: "A dialectical view of personal change", p. 204, en Gergen y Davis (eds.) [1.985], pp. 203-224 [*si rechazamos la concepción idealista de que lo nuevo puede ser totalmente discontinuo con el pasado (...)*].

¹⁰⁷ Averill, J.R. [1.985], p. 107, pp. 89-111 [*Sugiero que los procesos que componen un síndrome emocional consiguen coherencia y significado mediante los modelos proporcionados culturalmente*].

*seen some of the ways that sincere expressions reveal the self*¹⁰⁸. Una versión actual más *ortodoxa* del construccionismo quizás hubiese analizado cómo se construyen esos deseos y sentimientos en las prácticas sociales, especialmente a través del lenguaje, y en ningún caso como vía de la manifestación de una supuesta entidad oculta en el interior de los individuos y conocida por yo.

También son llamativos los textos relacionados con la llamada *psicología descriptiva*¹⁰⁹, que se considera a sí misma como estrechamente relacionada con el construccionismo social, y que se presenta como una versión del cognitivismo que pretende soslayar los problemas derivados del *localismo* del construccionismo social mediante un lenguaje *intelectualmente aséptico* -la *notación representacional*-, y de esta manera vincular los enfoques realista, subjetivista y socioconstruccionista ya que "*are in general concerned with different ranges of facts and possible facts*"¹¹⁰. Es decir que lejos de subsumir toda la realidad en procesos de construcción parece apuntar más a una concepción de la misma triádica: mundo externo o físico, interno o subjetivo y social.

El texto de John Shotter sí está más en la línea de lo que más adelante representará el *giro postmoderno* del construccionismo. Es un texto *teórico*, pero esta palabra quizá no debería usarse ya que el autor *repudia* las teorías que pretenden comprender la vida social

¹⁰⁸ Silver, M. y Sabini, J. [1.985]: "Sincerity: feelings and constructions in making a self", p. 199, en Gergen y Davis (eds.) [1.985], pp. 191-201 [*hemos visto algunas de las maneras mediante las que expresiones sinceras revelan el yo*].

¹⁰⁹ Ossorio, P.G. [1.985]: "An overview of descriptive psychology"; Davis, K.E. y Roberts, M.K. [1.985]: "Relationships in the real world: the descriptive psychology approach to personal relationships", ambos en Gergen y Davis (eds.) [1.985], pp. 19-40 y 145-163 respectivamente.

¹¹⁰ Ossorio [1.985], p. 39 [*en general están relacionados con diferentes gamas de hechos y de posibles hechos*].

cotidiana. Digamos, pues, que no es un texto *empírico*. Así su interés explícito marca una clara distinción con otros de los textos recogidos en el volumen de Gergen y Davis: "*my interest*, dice Shotter, *is not just in how we talk about ourselves, but in the problem of how we must talk about how we must talk about ourselves*"¹¹¹, es decir un reflexión -moral- de segundo orden sobre el discurso de los sujetos, o un discurso sobre un discurso sobre un discurso. Teniendo como objeto el habla cotidiana sobre uno mismo y los mecanismos para dar sentido a las actividades propias. Este trabajo no se puede hacer con los métodos tradicionales de la ciencia ya que es necesario poder adoptar todas las posiciones que ocupamos en la vida real -como primera persona, como segunda y como tercera, tanto del singular como del plural-. A pesar de todo esto en un momento del texto Shotter no anticipa bien el futuro lenguaje postmoderno y descalifica el enfoque mediante teorías ya que "*they led to fragmentation not integration*"¹¹², de lo que se deduce que él mantiene una integración básica en el concepto de persona como referente irrenunciable en su estudio.

Pero quizá el texto más sorprendente sea el del propio Gergen que no es otro que el comentado más arriba sobre el *movimiento construccionista* y publicado en *American Psychologist*. En él, como ya dijimos, no se trata el tema del sujeto, sencillamente porque el sujeto, en este momento del construccionismo, no *es problema*. Su cuestionamiento, su fragmentación e incluso su *muerte* vendrán más adelante. Gergen no hace un análisis teórico o conceptual ni siquiera en la introducción del libro que va a tratar sobre su *construcción social* lo cual induce a pensar que la *persona* que nos vamos a encontrar en sus páginas es,

¹¹¹ Shotter, J. [1.985]: "Social accountability and self specification", p. 168, en Gergen y Davis (eds.) [1.985], pp. 167-189 [*mi interés no está solo en cómo hablamos de nosotros mismos, sino en el problema de cómo debemos hablar sobre cómo debemos hablar de nosotros mismos*].

¹¹² Shotter [1.985], p. 176 [*ellas nos condujeron a la fragmentación, no a la integración*].

más o menos, la misma que tradicionalmente se ha considerado como tal solo que vista bajo la -heterogénea- perspectiva construccionista.

b).- La terapia como construcción social.

En el año 1.992, es decir cuando el construccionismo ya *es consciente* de su postmodernidad, aparece otro texto que supone una aplicación de los principios del construccionismo, en este caso es a una vertiente de la psicología aplicada como es la psicoterapia¹¹³. El origen de la vinculación entre psicoterapia y construccionismo es similar al que relaciona a éste con la psicología en general: ante una situación de descontento, de búsqueda de soluciones nuevas, el construccionismo se presenta como una alternativa a través de la cual canalizar una serie de desacuerdos con la forma al uso de hacer psicoterapia. En este empeño convergen terapeutas críticos (descontentos con las bases ideológicas de las teorías y las prácticas terapéuticas), terapeutas de familia (en desacuerdo con ver al individuo como centro de mal funcionamiento), psicólogos comunitarios (por la separación entre la patología individual y los procesos comunales), feministas, fenomenólogos, hermeneutas, etc. Como vemos una amalgama bastante heterogénea. Efran y Clarfield dirán que actualmente solo tienen un mínimo consenso en la terminología básica que es aún menor en las consecuencias para los tratamientos¹¹⁴.

¹¹³ McNamee, S. y Gergen, K.J. (eds.) [1.992]: *Therapy as social construction*, Londres: Sage.

¹¹⁴ Efran y Clarfield [1.992]: "Constructionist therapy: sense and nonsense", p. 201, en McNamee y Gergen (eds) [1.992], pp. 200-217.

Su planteamiento es relativamente sencillo. Se parte de la idea del conocimiento como un proceso autorreferencial¹¹⁵ que no puede tener referentes externos como una supuesta realidad objetiva. De este modo se cuestiona toda la psicopatología tradicional. El terapeuta deja de ser una persona con un conocimiento *cierto* sobre lo que le puede pasar al *cliente* -es el término utilizado por los autores-. La relación desequilibrada entre terapeuta y cliente se reequilibra *negociando* entre ambos la definición de la situación. Se convierte en un proceso de construcción interpersonal alejado de planteamientos mecanicistas. "*Psychotherapy*, nos dice Fruggeri, *emerges here as a communication process in which the different partners construct the reciprocal roles and together construct an interpersonal context within a consensual domain*"¹¹⁶. Situación, roles y problema que se lleva a la consulta son negociados *in situ*, no hay una imposición previa de jerarquías o categorías conceptuales. La instancia legitimatoria ya no descansa en un conocimiento privilegiado ajeno al cliente sino en la *comunidad de observadores*. Sheila McNamee nos aclara este concepto "*a community of observers can be seen as those who interact with one another and who look to one another for verification of what is appropriate. In this sense, we can say that it is the community that identifies what counts as a crisis, whether that community is constituted by one's family, friends, co-workers, or professionals such lawyers, doctors, psychiatrists, or others*"¹¹⁷. El proceso de esta manera es autocontenido. Terapeuta y cliente determinan mediante su

¹¹⁵ Fruggeri [1.992]: "Therapeutic process as the social construction of change", p. 40, en McNamee y Gergen [1.992], pp. 40-53.

¹¹⁶ Fruggeri [1.992], p. 45 [*La psicoterapia emerge aquí como un proceso comunicativo en el cual los diferentes compañeros construyen los roles recíprocos y juntos construyen un contexto interpersonal dentro de un ámbito consensual*].

¹¹⁷ McNamee, S. [1.992]: "Reconstructing identity: the communal construction of crisis", p. 197, en McNamee y Gergen [1.992], pp. 186-199 [*Una comunidad de observadores pueden ser vista como aquellos que interactúan unos con otros y que cuentan unos con otros para verificar lo que es apropiado. En este sentido, podemos decir que es la comunidad la que identifica lo que se acepta como una crisis, ya sea que la comunidad esté constituida por la propia familia, amigos, compañeros de trabajo o por profesionales como abogados, médicos, psiquiatras u otros*].

interacción el ámbito de acción, los significados a compartir así como el contexto legitimador de su actuación.

El referente ante el que se presenta esta alternativa es, evidentemente, la terapéutica moderna. Ésta se basa en el negativo de lo expresado en el párrafo anterior. Mantiene una rígida jerarquía entre terapeuta y cliente que determina que aquél tiene un conocimiento superior a éste que le permite identificar las causas o la base de sus problemas, que conoce los medios con los cuales localizar esas causas y, en su caso, eliminarlas. Al cliente se le aplica un conocimiento previo *despreciando* su participación en el proceso. "*Modernist approaches to therapy*, nos dicen Gergen y Kaye, *begin with an a priori narrative, justified by claims to a scientific base. Because it is sanctioned as scientific, this narrative is relatively closed to alteration. Minor modifications may be entertained, but the system itself bears the weight of established doctrine*"¹¹⁸. El cliente siempre tiene un papel subordinado y su relato se considera como caprichoso, metafórico, iluso o, cuando menos, distorsionado, siendo sustituido por el del terapeuta *bendecido* por su validación científica.

Este planteamiento general presenta multitud de problemas a aquellos que se reconocen en él. En primer lugar se enfrentan a una acumulación de nuevos términos, usados de forma compartida, carentes de una elaboración teórica que les dé univocidad. Esto es coherente con el planteamiento postmoderno, lo contrario sería mantener el modelo moderno, los conceptos no son impuestos a priori, se negocian en el momento. El terapeuta no impone,

¹¹⁸ Gergen y Kaye [1.992]: "Beyond narrative in the negotiation of therapeutic meaning", pp. 171-172, en McNamee y Gergen (eds) [1.992], pp. 166-185 [*Los enfoques modernistas de la terapia comienzan con un a priori narrativo justificado por pretensiones de base científica. Ya que siendo sancionado como científico esta narrativa está relativamente cerrada a la alteración. Pueden ser tomadas en consideración algunas modificaciones menores pero es el sistema mismo el que soporta el peso de la doctrina establecida*].

dialoga, construye *con* el cliente. Pero el precio es una enorme indeterminación, una flexibilidad conceptual que se acerca peligrosamente al *anything goes* que parece pender como una espada de Damocles sobre los construccionistas a juzgar por la reiteración con la que rechazan ese relativismo absoluto. Ya hemos referido más arriba las alusiones de Gergen y Shotter a ello, en este texto se suman Efran y Clarfield: "*constructionism is therefore not a license to engage in pretense or to encourage people to rely inordinately on wishful thinking*"¹¹⁹, no vale todo, ni cualquier deseo puede realizarse en la interacción del terapeuta con el cliente.

Otro problema de difícil solución es la ausencia de criterios objetivos. ¿Cuándo debe comenzar una terapia? ¿Cuándo terminar? ¿Qué la puede guiar? En caso de dar libertad absoluta a las respuestas podemos caer en la incitación al cumplimiento de las ilusiones de que hablan Efran y Clarfield. Un destacado participante en este movimiento responde "*because he or she* [refiriéndose al cliente] *wants it*"¹²⁰. Los autores que la recogen la califican de simple y franca (*simple and straightforward*), lo cual parece igualar la relación terapeuta cliente a *cualquier otra* interacción trivial. Cuando alguien establece una relación profesional con un abogado, un médico o un arquitecto es porque tiene un problema legal, de salud o quiere construir o reformar un edificio, no simplemente *because he or she wants it*. La relación terapeuta cliente parece que debe inscribirse en un contexto social en el que las relaciones entre los *profesionales* y sus clientes respondan a un esquema similar. Si no es así, cómo diferenciar un terapeuta de un charlatán puede resultar una tarea imposible.

¹¹⁹ Efran y Clarfield [1.992], p. 213 [*en consecuencia el construccionismo no es una licencia para pretender o incitar a la gente a confiar excesivamente en ilusiones*].

¹²⁰ Efran y Clarfield, p. 205 [*porque él o ella lo quiere*], es la respuesta dada por H.R. Maturana ante un cuestionamiento similar al del texto hecho por un terapeuta.

El acercamiento de la terapia al construccionismo supone una reestructuración de las relaciones entre terapeuta y cliente, dando a éste una mayor *agencia* en la interacción. Pero quizá necesite *modernizarse* un poco para establecer un entramado conceptual, metodológico o al menos de criterios que uniformicen la propuesta y dejen menos desamparados a los involucrados en la relación.

4).- ¿CONSTRUCCIONISMO CRÍTICO O POSTMODERNO?

Lo más llamativo de la corta historia del construccionismo social en la psicología social quizá sea su *giro postmoderno*. En un breve período de tiempo una propuesta crítica, que cuestiona la forma mayoritaria de *hacer* psicología social denunciando su irrelevancia social, su inadecuación metodológica, su pretensión de ahistoricidad, etc. se convierte en una cuña de la postmodernidad en la ciencia social sin renunciar a sus planteamientos originales. No parece existir a priori una incompatibilidad manifiesta entre crítica y postmodernidad por lo que la pregunta del epígrafe no es una disyunción por incompatibilidad sino por conveniencia.

La asimilación de psicología dominante con psicología moderna supone ampliar el objeto de crítica. Ya no se critica la predominancia de una metodología o los criterios de selección de los temas de investigación, se critica la estabilidad metodológica, la necesidad de teorización, la existencia de objeto definido de estudio, la división disciplinaria de las ciencias, etc. Y con todo esto el potencial crítico y renovador que representaba el construccionismo se fortalece o se debilita. Ahora el objeto no es renovar la psicología

social, ahora es *construir* una nueva forma de entender la ciencia social si es que se le puede seguir llamando *ciencia*.

El construccionismo social ha supuesto una entrada de aire fresco en la psicología social obligándola a reflexionar sobre sí misma. La *duda radical* sobre lo dado no apunta solamente a una reflexión sobre la vida cotidiana, sobre el *mundo dado* al ser humano común sino también sobre el *mundo dado* al psicólogo social. Es un obligatorio baño de modestia que nos recuerda que las *realidades inmutables* de nuestra ciencia son meros artefactos contruídos con palabras que siempre deben estar dispuestos a ser modificados, sustituidos o abandonados. También nos sitúa en la cotidianeidad. Insiste machaconamente en que el ser humano no es un ente aislable, sino radicalmente social y procesual. Siempre se está haciendo y en un contexto determinado que son sus interacciones del día a día. Recoge la centralidad del lenguaje y lo sitúa en el centro de las preocupaciones del científico social.

También presenta flancos débiles como el amenazante círculo vicioso de las construcciones que se construyen a sí mismas en entornos contruídos socialmente. El abocamiento a la mera descripción de lo obvio y, por ende, la conversión de la ciencia social en un suerte de literatura aburrida de la más vulgar cotidianeidad asoma tras algunas insistencias en la falta de referentes externos a lo contingente. A veces parece convertirse en una reducción a una reflexión metacientífica más que propiamente científica.

Con todo ello lo que es incuestionable es que esta propuesta se ha convertido en un punto de referencia muy sugerente para planteamientos alternativos en la psicología social algunos de los cuales vamos a ver a continuación dentro del inconcreto campo de lo

postmoderno.

IV.- EL ENFOQUE RETÓRICO DE MICHAEL BILLIG

Michael Billig viene desarrollando desde hace algunos años un enfoque que denomina *retórico*. Entiende de esta manera una psicología social apoyada fundamentalmente en la facticidad de las interacciones lingüísticas. El lenguaje no es un mero instrumento transmisor o *constructor*, sino que va cargado de intenciones prácticas al darse en el habla cotidiana procesos de negociación o imposición de posturas. Mira con frecuencia al mundo clásico del que obtiene una buena provisión de conceptos que aplica a la psicología social.

El concepto de retórica, tal como lo entiende Billig, procede de la revitalización del mismo que realiza Chaïm Perelman en los años cincuenta, especialmente a través de su *Tratado de la argumentación*, con el subtítulo de *La nueva retórica*¹²¹. La posición

¹²¹ Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. [1.958]: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid: Gredos, 1.989.

subordinada en el encabezamiento de la obra del término *retórica* responde a la evolución del trabajo del propio Perelman. No es desde la retórica como llega a la argumentación sino que es exactamente el camino inverso el que sigue. El doctorado que realizó en los años treinta en la universidad de Bruselas versó sobre la lógica de Frege, pero fue después al estudiar el problema de la justicia cuando se percató de la *"inadecuación de la lógica de la demostración al mundo de los valores y la necesidad de abordar éstos con otra lógica"*¹²². Así se vuelve hacia la fuente más clásica de la retórica -Aristóteles- diferenciando entre la lógica como ciencia de la demostración y la dialéctica y la retórica como ciencias de lo probable. La preferencia de el término retórica sobre el de dialéctica se debe a dos razones principales, por una parte al uso que ha tenido éste último término -dialéctica- desde Hegel y que le confiere un sentido diferente del buscado por Perelman y, por otra, que la retórica tradicionalmente no ha separado a las opiniones de aquél que las manifiesta ni de aquéllos a quienes van dirigidas mientras que la dialéctica parece considerar las opiniones de forma independiente. *"La idea de la adhesión, nos dice Perelman, y de las personas a las que va dirigido un discurso es esencial en todas las antiguas teorías de la retórica. Nuestro acercamiento a ésta última pretende subrayar el hecho de que toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio"*¹²³. Sus diferencias con la retórica clásica residen en la no limitación al discurso hablado y en el *olvido* de la elocución y la acción oratoria, es decir en la focalización en la argumentación *"este tratado, resume Perelman, se ocupará únicamente de los medios discursivos que sirven para obtener la adhesión del auditorio, por lo que sólo se examinará la técnica que emplea el lenguaje para persuadir y para*

¹²² González Bedoya, J. [1.988]: "Perelman y la retórica filosófica", p. 14, prólogo a la edición española de Perelman y Olbrecht-Tyteca [1.958], pp. 7-26.

¹²³ Perelman y Olbrechts-Tyteca [1.958], p. 36.

*convencer*¹²⁴. La argumentación a la que hace referencia la obra es, por lo que se acaba de decir, la propia del discurso fáctico de la cotidianeidad y que se pone en marcha ante la problematización de un determinado aspecto de la realidad respecto al cual uno de los participantes requiere la adhesión de los demás.

Pero Billig no es un seguidor de la obra de Perelman ya que apoya toda su concepción retórica sobre la idea de *dilema*, mediante la cual considera la posibilidad de argumentar tanto a favor de una postura como de la contraria, que contrasta con el lugar que Perelman le reserva en su obra. Éste, incluye un capítulo dedicado a *Los argumentos cuasi lógicos*, dentro de la tercera parte de su tratado titulado *Las técnicas argumentativas*, en el cual entre quince párrafos encontramos uno (§ 55) titulado *La división del todo en sus partes* en el que analiza el *dilema*. Mientras que para Billig el concepto de *dilema* sirve como llave para la comprensión retórica de la realidad para Perelman es una forma de argumentación entre otras muchas. Billig absolutiza los conceptos de *retórica* y *dilema* de tal manera que abarcan a la argumentación cotidiana y a la argumentación de contrarios respectivamente.

Billig no entra explícitamente en la dialéctica modernidad vs postmodernidad pero su propuesta guarda elementos que le relacionan con las aportaciones postmodernas. Su única contribución en este sentido podemos encontrarla en la obra editada conjuntamente con Herbert W. Simons titulada *After postmodernism*¹²⁵. En ella, en su introducción, los coeditores plantean un tema central a la ciencia social, especialmente a su *ala izquierda*, que es el de la emancipación. El subtítulo que acompaña a la obra es el de *Reconstructing*

¹²⁴ Perelman y Olbrechts-Tyteca [1.958], p. 39.

¹²⁵ Simons y Billig (eds.) [1.994].

ideology critique. Lo cual desde una perspectiva postmoderna no deja de verse con una cierta dificultad. Casar ciencia social, ideología crítica, desconfianza del *gran relato* emancipatorio y debilidad del saber científico (afundamentalismo, falta de criterios objetivos, indecidibilidad del valor de los distintos saberes, etc.) parece una tarea harto difícil, de lo cual son tan conscientes Simons y Billig que en la introducción al libro no pretenden resolver dicha empresa sino que "*we attempt to provide, señalan, a clearer sense of the tensions between ideology critique and postmodernism*"¹²⁶. En cualquier caso supone una autoubicación implícita en la postmodernidad lo cual, debido a la escasez del uso de este término en la psicología en general, no deja de tener su valor. Esa *autoubicación* también era deducible de sus conceptos centrales de *dilema* y retórica, los cuales extiende hasta considerarlo como central a todos los ámbitos. Así hablará del carácter dilemático de la realidad o de las actitudes, etc. De esta manera socava la pretensión moderna de la *lógica de lo idéntico* al reconocer en la estructura básica de la realidad la presencia de un elemento así como la de su contrario. Billig participa también de la idea de la realidad social como construcción, fundamentalmente a través de la elaboración lingüística de la misma -como no podría ser de otro modo dada la centralidad del binomio retórica/dilema-. Ignora la posibilidad de otro tipo de *realidad* aparte de la simbólicamente construida, no la niega explícitamente pero no la tiene en cuenta. El ámbito natural de su interés es el contexto cotidiano, el cual lo desarrolla mediante dos elementos fundamentales: el sentido común y la ideología. Vamos a desarrollar este planteamiento.

¹²⁶ Simons y Billig [1.994], p. 2 [*intentamos proporcionar un sentido más claro de las tensiones entre ideología crítica y postmodernismo*].

1).- RETÓRICA

La retórica tiene dos valoraciones históricas, una negativa que la asocia con forma lingüística vacía de contenido, o que al menos pretende ocultarlo, y otra positiva que hace referencia al arte de la buena comunicación. Y en este sentido Billig afirma que todo acto lingüístico comunicativo es en sí retórico¹²⁷. En realidad Billig *olvida* añadir el apellido *lingüístico* a su afirmación, extendiendo la retórica a todo ámbito comunicativo, pero sus pretensiones son menos ambiciosas y, en realidad, se circunscribe al discurso. Siguiendo su razonamiento toda comunicación verbal -como este escrito, como sus escritos, como toda ciencia que se apoye en el lenguaje como vía de acceso, medio de transmisión, etc.- es retórica, lo cual quiere decir que la forma no es anecdótica, sino que es intencional y que se utiliza para apoyar el mensaje transmitido para persuadir (Aristóteles) y que se apoya, o puede apoyarse, en un desarrollo argumentativo

El concepto de retórica -o de *nueva retórica*¹²⁸, si se prefiere-, tal como lo maneja Billig, pretende incorporar en su seno las dos características tradicionales de la misma -hablar bien y persuadir- mediante el desarrollo argumentativo de sus figuras -en el caso de Billig de algunas de sus figuras-. Como ya decíamos, la tradicional división entre retórica, dialéctica y lógica es reunificada bajo la etiqueta única de *retórica*, coincidiendo en la

¹²⁷ "According to this conception of «rhetoric» [rhetoric was the discipline of good communication], acts of communication are, and should be, rhetorical, [De acuerdo con esta concepción de la «retórica» {la retórica era la disciplina de la buena comunicación}, los actos comunicativos son, y deben ser, retóricos], Billig, M. [1.990]: "Rhetoric of Social Psychology", en Parker, I. y Shotter, J.: *Deconstructing Social Psychology*, London: Routledge, 1.990, pp.: 47-60, cita: p. 49.

¹²⁸ El concepto *nueva retórica* se debe, como ya se señaló, a Perelman en la obra citada más arriba [Perelman y Olbrecht-Tyteca, 1.958]. Ténganse en cuenta las diferencias entre las precisiones de Perelman para tomar el concepto *retórica* y su acepción concreta que le diferencia de la *antigua retórica* y la utilización más flexible que hace del mismo Billig.

imposibilidad de mantener la distinción entre esos planos analíticos con Habermas¹²⁹. Pero mientras que éste unifica la argumentación entendiéndola como un *proceso* [retórica] con la intención de convencer a un *auditorio* -potencialmente- *universal*, mediante el *procedimiento* [dialéctica] del *acuerdo racionalmente motivado* y con el uso de lo que podríamos calificar como *productos* [lógica] que serían los *argumentos* para desempeñar las pretensiones de validez -soslayando la componente estética-, Billig parte de los aspectos más formales -estéticos-, como los argumentos contrarios, para elevarlos a categorías universales del pensamiento humano y del *sentido común*-. Considera los dos aspectos de la retórica como son la *estética* y la *pragmática* -el bien decir y el persuadir- como vías por las que discurre la argumentación: "*the form of the language, afirma, is very much part of the message*"¹³⁰.

Esta concepción supone tener en cuenta tanto al autor del discurso que se considere como al auditorio al que va dirigida. Es decir, el contexto argumentativo en el que se desarrolla el discurso. La suposición de un proceso argumentativo implica una problematización y, por tanto, la presencia de diversas posturas sobre un tema. Para entender el significado de un discurso es necesario no perder de vista el contexto, o más aún el *alter ego* del argumentador. Para ello pone un ejemplo, quizá extremo, que muestra no ya la conveniencia sino lo imprescindible de la consideración global del proceso.

El obispo Whately publica en 1.819 una obra titulada *Historic Doubts Relative to Napoleon Buonoparte* [sic] en la que duda de la existencia histórica del personaje

¹²⁹ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 48 y ss.

¹³⁰ Billig, M. [1.991]: *Ideology and opinions*, London: Sage, p. 210 [la forma del lenguaje es gran parte del mensaje].

*Napoleón*¹³¹. En la segunda edición anota en el prefacio cómo algunos de sus lectores no entendieron bien el objetivo de su obra: no sabían si era la existencia de Napoleón o un ataque contra la prensa británica que sería la urdidora de tal engaño. Ni uno ni otro, Billig muestra cómo su flecha apuntaba a los filósofos ateos como Hume que dudaban de la veracidad de la Biblia. El obispo pretendía desacreditar esta postura mediante una reducción al absurdo de la misma: si se empieza a dudar de las Escrituras se puede llegar a dudar de hechos históricos incuestionables como la existencia de Napoleón. Billig pone este ejemplo para mostrar la contextualidad de la argumentación, pero a nosotros nos puede servir para ejemplificar los vericuetos en los que la persuasión mete a la retórica.

Si el obispo Whately quería desacreditar a los filósofos ateos podría haber enfrentado sus argumentos con otros para buscar el razonamiento más adecuado en aquel momento, o simplemente para clarificar posturas. Pero ese no era su objetivo, éste era *persuadir* al público en general de la necesidad de la confianza en los testimonios históricos empezando por el que para él era el más importante de todos: la Biblia. Más aún su intención era combatir la difusión de ideas ateas las cuales, a su juicio, se venían abajo por el peso de su propio absurdo. No pretende convencer con mera información, no intenta adecuarse a un criterio de verdad consensuado, sino que a través del ejemplo negativo quiere generar un fenómeno expansivo que moldee formas de pensar que produzcan los razonamientos por él buscados. Apela a mecanismos fundamentales y básicos de sus contemporáneos, como es su rechazo de lo absurdo, para abonar un terreno donde, supone, las famosas *semillas* de la argumentación germinen por sí solas.

¹³¹ Billig [1.991], p. 45.

Todo lo que rodea a la información estricta del tema central, lo que acompaña al contenido de las argumentaciones, es una parte esencial de la retórica. Ésta, para Billig, pretende desarrollar fundamentalmente de forma lingüística una serie de ideas, que en un caso específico son argumentaciones, pero para ello precisan de todos esos elementos anejos. El que estos oculten el contenido principal, o incluso que lo suplanten, es algo que habrá que determinar en cada caso.

Pero Billig focaliza su atención en un concepto que se tornará central en su obra el de dilema, por lo que antes de seguir adelante intentemos explicitar lo que Billig entiende por *dilema*.

La primera referencia que tenemos en *Arguing and thinking* nos lo presenta como asociado a *argumento*¹³², para no aparecer el término hasta cincuenta páginas más adelante en un texto en el que se utilizan las expresiones *possession of two sided skills*, *contrary structures of our minds* o *the location of arguments which contradict each other*, todo ello recordando la idea de los *logoi* y *antilogoi*¹³³. No precisa el concepto, sino que deja que surja como concreción de la idea general de la retórica *perelmaniana*, es decir como una *foto fija* de un proceso argumentativo, fáctico y cotidiano, sobre un aspecto problematizado de la realidad en el que, por ello, hay posturas contrapuestas, ambas susceptibles de desarrollo argumental. La referencia a la *foto fija* se debe a que el dilema está en tanto que aparecen la dos puntas del mismo. Cabe contrastar esta idea con la de Perelman, que concibe el dilema

¹³² Billig, M. [1.987]: *Arguing and thinking*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 142.

¹³³ *Posesión de habilidades con dos caras*, Billig, 1.987, p. 191; *Estructuras contrarias de nuestra mente*, Ibídem, p. 192; *Ubicación de argumentos contrapuestos*, Ibídem, p. 203. Sobre *logoi* y *antilogoi* ver Ibídem, p. 44.

como "argumento en el cual se examinan dos hipótesis para concluir que, cualquiera que sea la elegida, se llega a una opinión, a una conducta, de igual alcance, y esto por una de las razones siguientes: o bien conducen cada una a un mismo resultado, o bien llevan a dos resultados de valor idéntico (generalmente dos acontecimientos temidos), o bien acarrear, en cada caso, una incompatibilidad con una regla a la cual se estaba ligado"¹³⁴. Para Billig es un concepto de uso general, inconcreto -aunque pueda particularizarse-, para Perelman es un concepto preciso y de uso restringido. Para ver el uso que hace Billig del mismo, veamos un ejemplo que incluye en su investigación sobre Dilemas ideológicos, en concreto el que versa sobre Género e Individualidad¹³⁵.

El dilema se plantea entre generalización y particularización. Es decir, los seres humanos somos iguales a la vez que distintos, por ello ¿hasta dónde puede llegar el proceso de categorización, o hasta dónde el de generalización? Es el problema del establecimiento de categorías sociales.

Tanto algunos psicólogos sociales como investigadoras feministas se sitúan en un continuo que iría desde la naturaleza humana común hasta las diferencias de género, pasando por la diferenciación individual. Son numerosos los esfuerzos por evitar las consecuencias negativas de cualquiera de las posturas pero "*whenever we think about human nature*, nos advierte Billig, *we are caught on the horns of a dilemma. On the one hand, values of individualism and equality suggest that talk about 'men' and 'women' is neither valid nor fair. On the other hand in the common-sense assumption that all people are, and must be,*

¹³⁴ Perelman y Olbrecht-Tyteca [1.958], p. 366.

¹³⁵ *Gender and Individuality* en Billig *et al.*, [1.988]: *Ideological dilemmas*, Londres: Sage, p. 124-142.

*either male and female*¹³⁶ .

Los fragmentos de conversaciones en los que se debaten asuntos relacionados con el tema principal (género/individuo) producen resultados similares. Ante propuestas como *Hay algunos trabajos que los hombres hacen mejor que las mujeres*, o *Las mujeres se encuentran en una situación más satisfactoria teniendo un trabajo propio y la libertad de hacer lo que les apetece más que siendo tratadas como una dama a la antigua usanza*¹³⁷ las personas que conversan sobre ellas desarrollan posturas que oscilan entre la consideración como género, la libertad individual, etc. Finalmente señala tres formas posibles de resolver la distinción género/diferencia individual en la vida cotidiana: la personalidad andrógina, la unidad en la diversidad y la complementariedad de la pareja heterosexual.

Lo que hace Billig es problematizar un aspecto de la realidad -o si se prefiere explicitar un aspecto problematizado de la realidad-, en este caso no tanto el género como la ubicación social de la mujer, y recoger el debate que en torno a ello se genera. El dilema se puede decir que lo impone el propio Billig. Lo que hay es una no definición unívoca consensualmente -o dogmáticamente- aceptada por el grupo social. Además ni siquiera hay un proceso que implique una elección, o al menos una decisión que haya que tomar de manera imperiosa, los sujetos se limitan a argumentar libremente sin que ello condicione de

¹³⁶ Billig *et alter*, [1.988], p. [128] [*"en cualquier momento que pensemos sobre la naturaleza humana estamos cogidos entre los cuernos de un dilema"*]. Por un lado, los valores de individualismo e igualdad sugieren que hablar sobre «hombres» y «mujeres» no es ni válido ni adecuado. Por otro lado la asunción del sentido común de que todas las personas son, y deben ser, varones o hembras"].

* La traducción más adecuada quizás fuese *estar entre la espada y la pared* pero mantengo la traducción literal para no perder la idea de dos posturas enfrentadas en un dilema.

¹³⁷ *There are some jobs that men can do better than women*, Billig *et alter* [1.988] (p. 132); *Women are better off having their own jobs and freedom to do as they please rather than being treated like a lady in the old-fashioned way*, *ibidem* (p. 136).

manera alguna su vida posterior. Se puede decir que los sujetos no tematizan nada, les tematizan un aspecto de la realidad y se supone que ellos tienen que tener una posición relativa respecto a lo problematizado.

En el ejemplo de Billig lo importante no es el género, sino *un* género. Todas las frases elicitoras de los debates hacen referencia a las mujeres, ya que es la ubicación de éstas la que ha sido convertida en tema por su drástica evolución durante este siglo. Ha dejado de ser algo incuestionado, ha dejado de pertenecer a lo dado, la autorreflexión a la que se somete la sociedad desde el siglo XVIII exige la legitimación de algo que antes solo necesitaba la de la tradición. El que se le pueda imponer una estructura dilemática responde a la falta de consenso unívoco sobre tal legitimación.

Los dilemas entre autoridad e igualdad tanto en la escuela como entre profesionales, entre agencia libre y dependencia por enfermedad, entre el prejuicio y la tolerancia hacia las personas con diferencias raciales son sometidos a análisis similares. La conclusión es clara las ideologías no dan respuestas definitivas a problemas sustanciales de la sociedad y dejan dilemas que los sujetos tienen que elaborar argumentativamente cada vez que se enfrentan a ellos.

Este planteamiento, el que la ideología está presente en la cotidianeidad a través de la ideología vivida del sentido común, y que éste se estructura en forma de dilemas, tiene importantes y *saludables* consecuencias. Por una parte instala la Psicología Social en el ámbito de la cotidianeidad, por otra le impone una dimensión histórica insoslayable -que, a

juicio de Billig, la hace diferente a otras Psicologías Sociales¹³⁸ y, por supuesto, presenta al sujeto humano como un ser pensante o, más precisamente, razonador, elaborador de argumentos.

Pero el problema de hacer propuestas con una dimensión histórica es que hay que estar atento a la autorreflexión histórica sobre la propia propuesta. Al final de *Ideological Dilemmas* hace una defensa de la propuesta del análisis dilemático: "*In this way the characteristics of dilemmas are revealed as fundamentally born out of a culture which produces more than one possible ideal world, more than one hierarchical arrangement of power, value and interest. In this sense social beings are confronted by and deal with dilemmatic situations as a condition of their humanity*"¹³⁹. Afirmación que nos sitúa tanto en una declaración postmoderna como en una contradicción postmoderna. Sería postmoderna en el sentido que muestra la no univocidad del mundo, la pluralidad como condición de humanidad. Por otra es contradictoria con el *espíritu* postmoderno en tanto que la propuesta dilemática se revela como una propuesta *valorada* por el propio autor y de *carácter universal*. Por un lado especifica que es propia de una cultura que permita la posibilidad de más de un mundo ideal, pero por otra une la relación con los dilemas como una condición de su humanidad. Si la propuesta es universal no puede hacer referencia a una cultura que permita algo especial: todas lo permitirían. Si la propuesta es respecto a una cultura específica no se puede hablar de relaciones con la condición humana, ya que ésta, por definición, se le supone a todo ser humano. Si es histórica tiene que estar temporalmente situada, no puede ser una propuesta

¹³⁸ Billig *et al.*, [1.988], p. 145.

¹³⁹ Billig *et al.*, [1.988], p. 163, [De este modo las características de los dilemas se revelan como extraídas fundamentalmente de una cultura que produce más de un posible mundo ideal, más de un ordenamiento jerárquico de poder, valores e intereses. En este sentido los seres sociales están confrontados y relacionados con situaciones dilemáticas como una condición de su humanidad].

en un planteamiento historicista que sea ahistórica.

Pero el interés mayor de Billig no apunta tan alto. Mucho más importante en su obra es la relación entre pensar y argumentar, en considerar que el sujeto común es activo en su forma de pensar y que no lo hace ni por mera reproducción ni homeostáticamente. De hecho supone la existencia de ese vínculo planteando una relación circular entre pensar y argumentar que *genera* dos supuestos básicos de su obra: el vínculo entre pensamiento, argumentación y sentido común permite afirmar la universalidad de la retórica¹⁴⁰ -previa a la universalidad de las estructuras dilemáticas que veíamos más arriba-, y el que se establece entre pensamiento y argumentación, a su vez, posibilita la consideración de la persona como un polemista argumentador¹⁴¹. Es decir el sujeto recupera una agencia que parecía haber perdido, pasa a dominar su proceso de pensamiento. El sentido común, la ideología o, en general, *lo dado* no ofrecen más que situaciones conflictivas -*dilemáticas*- que el sujeto debe resolver puntualmente desarrollando de forma argumentativa en cada caso su postura -es decir, su actitud- respecto a esa contraposición de posibles posturas.

El análisis de la relación entre pensar y argumentar encierra una dificultad intrínseca: el pensar es un proceso privado y de acceso reservado al sujeto agente. Billig lo aborda a partir de un supuesto apriorístico: "*it might be reasonable to suggest that our private thoughts have the structure of public arguments*"¹⁴². Esta afirmación merece ser analizada detalladamente. Se puede tomar de dos maneras: por un lado se ha podido renunciar a la

¹⁴⁰ Billig [1.990], p. 49.

¹⁴¹ Billig *et alter*, [1.988], p.19, "*the person as argumentative debater*".

¹⁴² Billig [1.991], p. 48 [*es razonable sugerir que nuestros pensamientos privados tienen la estructura de argumentos públicos*].

investigación del pensamiento privado ya que es inaccesible *a menos que se haga público*, con lo que -obviamente- tendría el aspecto de lo público -sería tautológico-; o por otro lado, se afirma que la estructura misma del pensamiento es como la de las manifestaciones públicas ya que *el desarrollo del mismo ha de apoyarse en lo público*. En el primer caso estaríamos en una salida airosa ante una imposibilidad teórica y técnica, en el segundo ante una idea que compromete una concepción del individuo y la sociedad.

Aunque es posible que Billig no estuviese en desacuerdo con la segunda de las interpretaciones parece que él se apoya en la primera, ya que parte de constataciones fácticas como desarrollos clásicos de la argumentación, relaciones entre categorización y argumentación, etc. No abunda en las posibles consecuencias teóricas que se pueden deducir de situar el desarrollo específicamente humano -en este caso el pensamiento simbólico- en el ámbito de lo público.

En primer lugar supone una consideración de la socialización en términos de una teoría de la comunicación (Mead). Es en la interacción con los otros donde la noción básica de regla tiene sentido. La regla no puede ser establecida en soledad (Wittgenstein), precisa del concurso de los otros que permitan el consenso sobre la misma y sus normas de aplicación. La regla que permite la asociación entre sonidos y significados responde a los mismos criterios, así como la relación entre éstos y el mundo que pretenden reflejar. La coordinación de acciones basada en el supuesto básico de un ámbito de realidad intersubjetivamente compartido y simbólicamente expresado supone el entendimiento -es decir la transmisión intersubjetiva de ese consenso-. La interacción simbólica dota al ser humano de la diferencialidad básica respecto a otros seres: la posibilidad de intervenir en la realidad

y de relacionarse con ella de forma diferida, de forma simbólica. Esta relación diferida no viene constreñida por la tozuda evidencia de la realidad material, sino que se instala en el desarrollo individual de ese ámbito de entendimiento que permite la interacción simbólica, en la internalización de ese proceso necesariamente interactivo. El ser humano piensa y lo hace de forma diversa, individualizada, pero con unos mimbres intersubjetivamente compartidos. El pensamiento abstracto que así se desarrolla precisa de un consenso también abstracto, exclusivamente simbólico, es decir un consenso desarrollado argumentativamente.

Billig apuesta por unas estructuras de tipo retórico que permitan el funcionamiento de pensamiento en cuanto manejo, recuperación, etc. de la información. No encuentra una respuesta satisfactoria en relaciones lineales -aunque sea ramificadas y retroalimentadas- entre elementos que se implican y coimplican, sino que considera una relación más *discursiva*, más *dilemática*. La información se estructuraría en forma de textos, solapados, difusos ... y con una dinámica fundamentalmente dilemática, es decir orientándose respecto a una postura y su contraria, anticipando de esta manera las posibles críticas o comentarios y desarrollando una argumentación *preventiva*, por llamarla de alguna manera.

Como vemos el mecanismo propuesto por G. H. Mead se muestra como referente de la estructura dilemática que asume Billig. Ahora bien, mientras que en Mead hacía referencia a una anticipación de *la postura* del otro -es decir una concepción global de las expectativas respecto al otro- Billig reduce la propuesta a una anticipación *temática*. Es decir, Billig considera solo el aspecto lingüístico de las expectativas sobre el otro, más aún el aspecto lingüístico desarrollado en temas, en textos, con una organización, al menos en parte, lógica.

Sólo de esta manera puede suponer una idea y su contraria como dinamizadores internos del pensamiento.

Pero la anticipación del otro puede no responder simplemente a un interés meramente comunicativo -en términos *habermasianos*- sino también estratégico. La persuasión tiene una cuota de consenso, pero también tiene la pretensión de conseguir una acomodación de las acciones futuras del interlocutor a nuestros planes *independientemente* del grado de entendimiento alcanzado. De esta manera un tema recurrente en la retórica clásica ha sido la búsqueda de la *última palabra* o del argumento irrefutable¹⁴³. La tarea, cuando se ve desde la actualidad, se presenta rápidamente como imposible, o al menos interminable, si se le da un enfoque ahistórico, es decir si se pretende que sea un argumento no rebatible en ningún momento ni en ninguna circunstancia. Pero si lo consideramos contextualmente dependiente es otra cosa. En el trascurso de una discusión -entendida siempre como intercambio de argumentaciones- existe la posibilidad de llegar a un desarrollo argumentativo que sea compartido por los interlocutores, es decir el consenso. Circunstancialmente se puede considerar al consenso como *la última palabra* de ese duelo argumentativo, pero es una última palabra que siempre es primera de una posible revisión y reapertura que se pudiese realizar de ese desarrollo argumentativo. Los argumentos *siempre* están abiertos a una revisión, lo cual no quiere decir, obviamente, que nunca se pueda terminar una discusión, aunque sea -siempre- provisionalmente. Billig en este punto se asemeja a la postura de Perelman¹⁴⁴: la retórica en tanto que *lógica cotidiana* no busca tanto la *demostración* de las pruebas de una opinión o conducta, sino la *adhesión* de los demás a esa postura.

¹⁴³ Billig [1.987], p. 110.

¹⁴⁴ Perelman y Olbrecht-Tyteca [1.958], pp. 30 y ss.

Los procesos de argumentación formales o insertos en contextos con pretensiones de una alta coherencia interna entre sus elementos -como el razonamiento científico- plantean una enorme cantidad de problemas como demuestra la filosofía y sociología de la ciencia. Pero cuando el criterio por el que se rigen esos procesos es fundamentalmente adaptativo -es decir cuando nos acercamos a la cotidianidad- las dificultades se multiplican exponencialmente.

2).- COTIDIANEIDAD

El ámbito normal del devenir diario de los seres humanos podría ser una forma de entender la cotidianidad. El término es impreciso y así debe ser. Si la cotidianidad pudiese ser formalizada y detallada se tornaría un corsé axfisante. Lo cotidiano está referido a cada sujeto individual y a su entorno. En cada uno hay diferencias de contenido aunque se pueden establecer grandes similitudes por estratos sociales, edad, etc. *Lo cotidiano* no se reduce a *lo habitual* ya que la cotidianidad es el ámbito donde sucede lo normal y lo extraordinario. El fallecimiento de un ser querido, el logro de un puesto de trabajo ... no son hechos que *sucedan todos los días*, no son *habituales*, pero sí que se integran en ese medio que es la cotidianidad. Salirse de ésta no es frecuente: viajes, reubicaciones sociales, etc. pueden alterar temporal o definitivamente ese ámbito. En esta imprecisión, que es donde transcurre casi toda nuestra existencia, es donde pretende situar su *lente* Billig.

Pero la complejidad a la que aboca la instalación en la cotidianidad es difícilmente soportable, por lo que se impone su reducción desde algún punto de vista. En su caso es la

focalización sobre los aspectos cognitivos de la misma. Dos son los ámbitos que investigará. Por un lado el escurridizo concepto de *sentido común*, por otro el más analizado -pero no por ello aproblemático- de *ideología*.

a).- Sentido común.

El partir de un análisis basado en el lenguaje impone una necesaria contextualización. El lenguaje tanto por su origen -necesariamente intersubjetivo- como por su uso, transmisión, etc. no puede abordarse sin tener en cuenta el ámbito referencial en el que se encuentra. Este contexto lo sitúa en lo que identifica como el *alter ego* de la Psicología Social: el sentido común, el cual es el oponente contra el que anticipa argumentos y que, por lo tanto, es su fuente de dinamización dilemática. Si cuando un sujeto argumenta considera posibles críticas, que atribuye al contexto social en el que se desenvuelve, cuando la Psicología Social argumenta -o desarrolla un discurso susceptible de ser analizado retórica y argumentativamente- también anticipa posibles críticas, pero de quién, contra quién está argumentando la Psicología Social, la respuesta que encuentra Billig no deja de ser controvertida: contra el sentido común¹⁴⁵. El conocimiento que desarrolla la Psicología Social es un conocimiento sobre el que la mayoría de las personas -legos y expertos- tienen una serie de *teorías* implícitas, la Psicología Social considera este conocimiento insatisfactorio y propone un nuevo *corpus* de conocimiento que *corrige* o, más aún, sustituye a ese conocimiento implícito. La base de esa pretensión no es científica¹⁴⁶, no se parte de

¹⁴⁵ Billig [1.990], p. 52.

¹⁴⁶ Billig [1.990], p. 54.

la constatación de la inadecuación de ese conocimiento por cualquier tipo de procedimiento, sino con el más general -y apriorístico- de que ese conocimiento no es *científico*. Pero no es lo correcto o equivocado del sentido común lo que importa, sino la necesidad de trascenderlo en un nuevo tipo de conocimiento: si es equivocado se corrige, pero si es correcto se reformula, de intuiciones se pasa a proposiciones científicas.

Es decir, la Psicología Social toma asuntos de la cotidianidad que no tienen una respuesta unívoca (Billig toma el ejemplo del riesgo en la toma de decisiones por parte de individuos o de grupos). El sentido común ante la pregunta de quién tomará más riesgos si un individuo o un grupo responderá *que depende*, no dará una respuesta única. La Psicología Social por su parte impone el que tenga que haber una única respuesta y aplica su maquinaria investigadora a ello, pero tras diversas oscilaciones llega a un estado en el que el *sentido no común* de la Psicología Social acaba ratificando al sentido común: que no hay una respuesta única, *que depende*, que incluso pueden darse respuestas contradictorias y ser todas válidas.

Esta transformación conlleva una pretensión de una imagen de la realidad como única, cierta, natural y con un orden racional¹⁴⁷, lo que la dota de una uniformidad y coherencia que no siempre cabe suponer. Las contradicciones se rechazan como erróneas, aunque su presencia en la cotidianidad es innegable.

Pero el sentido común no solo es un *alter ego* de la psicología social, es un *alter ego* de la ciencia, del conocimiento científico. Éste se presenta como un saber de un nivel

¹⁴⁷ Nelson, Megill y McCloskey, [1.987]: "Rhetoric of inquiry", en Nelson, J.S; Megill, A. y McCloskey, D.N.: *The rhetoric of human science*, Wisconsin: University of Wisconsin, apud Billig, 1.990, p. 55.

superior al del sentido común, pero Billig rechaza esta distinción radical señalando que "*it is precisely this distinction between science and common-sense which is being questioned in the rhetorical turn*"¹⁴⁸. Tanto la ciencia como el sentido común presentan unas características retóricas que las hace más similares de lo que la ciencia pretende. Todo saber presenta una faceta retórica en el sentido más arriba aludido de tratar de conseguir la adhesión de los otros más que la demostración de un razonamiento irrefutable. Y es muy probable que ésta haya sido una característica olvidada o menospreciada, pero el salto que da Billig -un salto muy postmoderno- que compensa ese *olvido* con una equiparación entre conocimiento científico y sentido común parece inapropiado. No establece un continuo con algún criterio que ponga a uno en un extremo y al otro en el otro, no solo los acerca, simplemente los pone al mismo nivel.

Al hablar del sentido común Billig parte de dos asunciones cuando menos cuestionables: el sentido común puede asimilarse a concepción del mundo y habitualmente se ha considerado que el sentido común transmite *una* sola concepción del mundo¹⁴⁹.

En primer lugar el sentido común no es algo unívoco y bien definido, como tampoco lo es la idea de *concepción del mundo*. El primero contiene, entre otras cosas, parte de lo que podríamos entender como modos básicos de entender el mundo. El segundo se manifiesta en los modos, maneras y costumbres, así como en su verbalización, presentes en la cotidianeidad, aunque no solo aquí. El sentido común incorpora a esas formas básicas de

¹⁴⁸ Billig, M. y Sabucedo, J.M. [en prensa]: "Rhetorical and ideological dimensions of common-sense in psychology", en Sigfried, J. (ed.) [en prensa]: *The status of common-sense in psychology*, Ablex, p. 3 ["*es precisamente esta distinción entre ciencia y sentido común la que se cuestiona en el giro retórico*"].

¹⁴⁹ Billig [1.991], p. 21.

comprender el mundo toda una panoplia de actualizaciones sociológicas y psicosociológicas que sitúan al sujeto histórico-socialmente, así como unos desarrollos -en parte lingüísticos-idiosincráticos a los círculos de relación del individuo. La concepción del mundo no solo está presente en el sentido común, sino que cristaliza en instituciones y modos de reproducción simbólica y material del mundo que anclan estas concepciones y les impiden el libre devenir que parecen tener simplemente en el sentido común.

En segundo lugar tenemos la propuesta del carácter dilemático y contradictorio del sentido común. Si el sentido común solo trasmite una concepción del mundo no tiene cabida la propuesta dilemática. Por el análisis de la cotidianeidad parece evidente que el sentido común no transmite un conjunto de ideas convergentes y no contradictorias. Luego, aparte de la relación entre sentido común y concepción del mundo, tenemos el problema de la coexistencia de diversas concepciones del mundo en un mismo espacio histórico y socio-cultural. ¿Cómo es posible la coordinación de acciones, planes, intercambios simbólicos, etc. en una situación de pluralidad de concepciones del mundo?

Si consideramos las concepciones del mundo tan amplias como el mismo mundo de la vida, entonces es obvio que hay múltiples concepciones, si aceptamos una aproximación restrictiva que reserve para tal concepto los aspectos básicos y fundamentales que nos permiten un primer acceso a la realidad entonces ya no es tan clara la pluralidad. Desde mi punto de vista parece más útil esta segunda postura que evita el *todo es todo*. La concepción del mundo lo constituiría un bagaje mínimo que llevaría una estructura básica y primitiva de relaciones de poder, de estructuras -también raquíticamente fundamentales- de socialización, etc. Alrededor de ésta se encontrará una cristalización institucional y social, así como una

particularización por aculturaciones específicas. También hay que tener en cuenta que una concepción del mundo es necesariamente dinámica, y por lo tanto siempre está sometida a continuos procesos de transformación -normalmente lentos, ocasionalmente bruscos [irrupción de la ciencia positiva, globalización del mundo por los descubrimientos del XV y XVI, etc.]-.

Además, Billig entiende el sentido común de una manera cognitiva y voluntarista. El sentido común es el conocimiento cotidiano, los lugares comunes, es tanto el *buen sentido común* imaginado por Cicerón como los *funestos prejuicios* temidos por Platón. Advierte contra esta última polaridad, la valoración del sentido común es irrelevante ya sea considerado *le bon o le mauvais sens*¹⁵⁰, lo importante para Billig es su funcionalidad, su capacidad para vincular a un orador con una audiencia -en la metáfora tantas veces empleada por él-, o simplemente a un determinado grupo humano entre sí. El material en el que indaga son lugares comunes, refranes, temas cotidianos, etc. El sentido común podemos entenderlo como la parte cognitiva del mundo de la vida, lo que no está tan claro es el matiz voluntarista que introduce Billig en su concepción.

Para Billig el sentido común es retórico y está construido sobre proposiciones contrapuestas, es decir tiene una estructura dilemática¹⁵¹. Esta doble propuesta en realidad es única. El sentido común presenta una dimensión retórica, y en tanto que tematizable a través del lenguaje puede suponersele una estructura dilemática. Siempre que se problematiza un fragmento de la realidad se hace con una proposición de contrarios, aunque uno de ellos sea la mera negación del otro y no una alternativa. Por ejemplo si alguien afirma que lo que

¹⁵⁰ Billig [1.987], p. 202.

¹⁵¹ Billig [1.987], p. 205.

tiene delante de sus narices existe es porque se puede plantear la posibilidad de su inexistencia. Si ésta no tuviese cabida de ninguna manera la afirmación de existencia del objeto *x* se disolvería en la misma existencia del objeto *x*; no tendría lugar tal afirmación. Aunque siempre puede alguien plantear "en cualquier caso yo afirmo que existe este folio", pero ahora no estaríamos ante un problema de tematización de un aspecto de la realidad, sino de un aspecto de un discurso -el mío en este caso- por lo que la elaboración posterior tendría a éste como tema y no la existencia -o no- del folio.

Billig señala una dimensión retórica del sentido común -innegable desde mi punto de vista- y después reduce el sentido común a esa unidimensionalidad. No tiene en cuenta *posibles* dimensiones emotivas o económicas, lo cual no quiere decir posibles elaboraciones retóricas -*lecturas*, se diría ahora- emotivas o económicas. Éstas no solo introducirían nuevos elementos en la base del sentido común, sino también nuevos posibles desarrollos, fuentes de problematización y limitaciones estructurales.

En este asunto la pretensión de Billig es devolver al pensamiento del ser humano su capacidad de pensar y no adjudicarle un funcionamiento cuasi-homeostático -que es su crítica a la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger-. Pero el reducir las *semillas* -que no *flores*, como dice una y otra vez recordando a Francis Bacon¹⁵²- de la argumentación al sentido común parece una reducción *sospechosa* y excesiva. El adjetivo *sospechosa* lo utilizo entre comillas porque si admitimos el sentido común como el conjunto de normas y valores transmitidos por socialización y cristalizado en pautas de comportamiento y saber informal -o popular-, parece un sustrato demasiado conservador para una persona que siempre ha hecho

¹⁵² Billig [1.987], p. 205; ídem *et alter*, [1.988], p. 16; ídem [1.991], p. 148, etc.

gala de su izquierdismo. Por ello no creo que sea esa su intención, pero de hecho es difícil encontrar *flores* críticas o de cambio en un jardín en el que se cultivan tales *semillas*. Sustentándose en el sentido común es difícil desarrollar un pensamiento crítico, el cual tiene más verosimilitud partiendo de la hipótesis de la problematización como originador de *situaciones dilemáticas*, y no una *supuesta naturaleza dilemática* del sentido común. Aunque, de hecho, Billig apuesta por una *psicología social crítica* apoyada tanto en la crítica radical a la psicología social tradicional como en la consideración del ser humano como *activo*, no como resultado pasivo de fuerzas o títere de estímulos. Pero el papel protagonista que tiene el sentido común en su planteamiento quizá necesite de un contexto mayor, de criterios externos al mismo. La problematización vuelta sobre la reflexión del grupo humano sobre su organización normativa, organizativa, institucional, intersubjetiva, etc. sí daría lugar al pensamiento crítico. Ahora bien, esta reducción no debe ocultar la importancia que tiene el resalte del *papel pensador del pensamiento*, valga la redundancia para no menoscabar, en aras de la accesibilidad científico-positivista, la complejidad y riqueza que el lenguaje permite al ser humano en la elaboración de conflictos, en este caso, de forma internalizada.

Para salir de la mera descripción de la cotidianeidad y situar el sentido común en un plano histórico enlaza el concepto de sentido con el de *ideología*. No es un concepto unívoco, y así lo reconoce Billig¹⁵³, aunque no precisa qué acepción del mismo va a utilizar. Sí señala alguna característica comunmente aceptada de la ideología que le es especialmente relevante para sus intereses, ésta es la de su *contingencia histórica*. La ideología está vinculada necesariamente a una sociedad concreta y a un momento determinado. Si cambian

¹⁵³ "(...) *the concept of ideology is one of the most contested concepts in the social sciences*", Billig y Sabucedo [en prensa], p. 10 [(...) *el concepto de ideología es uno de los conceptos más discutidos en las ciencias sociales*].

las estructuras de esta sociedad la ideología también cambiará. Su vinculación con el sentido común está en que éste tiene una *naturaleza ideológica* -"*the ideological nature of common sense*"¹⁵⁴-. Las ideologías producen determinadas formas de sentido común que acaban siendo aceptadas como universales. Pero también tenemos el flujo inverso por el que las ideologías se nutren del sentido común propio del momento en que se generan. Esta doble vinculación, el carácter histórico -*situado*- de ambos hace que se tenga que mantener una actitud de desconfianza, de duda, hacia el sentido común y que sea susceptible de ser *deconstruido*.

El análisis de los dilemas presentes en la sociedad actual -en el *sentido común* actual- puede enfocarse desde el punto de vista de una deconstrucción ideológica. Es la tarea que emprende en *Ideological dilemmas*, donde intenta compaginar dos tradiciones: las investigaciones cognitivas y las reflexiones sobre ideología. A cada una de ellas se le supone una carencia que representa el olvido de la otra. La psicología cognitiva ha soslayado los componentes ideológicos del pensamiento individual y las teorías sobre la ideología han obviado el referente que representa el que la ideología la piensa un individuo concreto, por lo que hay un componente cognitivo en la misma. Es decir, se pretende compaginar un enfoque individualista con otro colectivista -o psicologicista y sociologicista, si se prefiere- mediante la herramienta del análisis retórico sobre la suposición dilemática. "*Our concern*, señala Billig, *is more with the dilemmatic preconditions, in other words with those contrary themes which under normal circumstances are reflected in people's thoughts*"¹⁵⁵. Ya el punto

¹⁵⁴ Billig y Sabucedo [en prensa], p. 11.

¹⁵⁵ Billig *et aliter*, [1.988], p. 3 [Nuestro objetivo tiene más que ver con las precondiciones dilemáticas, en otras palabras, con aquellos temas contrarios que, bajo circunstancias normales, se reflejan en los pensamientos de las personas].

de partida es discutible.

La pretensión radical es que bajo *circunstancias normales* hay *temas contrarios* en el pensamiento cotidiano. Más aún, que esos temas contrarios capacitan al individuo para la problematización y elaboración cotidiana ("*The contrary themes enable people to discuss and puzzle over their everyday life*"¹⁵⁶). Las circunstancias normales al no estar resolviendo un problema de física se tornan harto problemáticas. Podemos considerar la normalidad como la cotidianeidad, con lo cual se nos conforma una normalidad bastante heterogénea y necesitada de precisión conceptual, ya que podemos entender que *todo es normal* o ponerle unos límites ideológicos o que se correspondan con nuestros intereses. Por otro lado podemos considerar la normalidad como una situación *aprobemática* lo cual nos llevaría a unas circunstancias bastante poco normales, incluso imposibles en el ámbito humano.

Como vemos entramos en un nudo en el que confluyen capacidad de razonamiento, sentido común e ideología.

b).- Ideología.

La articulación entre los conceptos de sentido común e ideología la realiza en un doble paso compuesto por Moscovici y Gramsci. En Moscovici encuentra cierta similitud de su planteamiento con las *representaciones sociales* de éste, aunque no es una identificación

¹⁵⁶ Billig *et alter*, [1.988], p. 3 [*Los temas contrarios capacitan a las personas para discutir y devanarse los sesos con la vida cotidiana*].

tal que le permita aceptar el concepto sin más dentro de su trabajo. Gramsci, por su parte, proporciona la vinculación necesaria entre sentido común e ideología así como su insistencia en la capacidad pensante, activa, de los sujetos.

Las representaciones sociales presentan una serie de características que encajan con la idea de psicología social de Billig. Presentan un enfoque histórico para la psicología social, considerándola como una ciencia de amplio campo -una ciencia *cultural*- y una relación entre las ideas intelectuales y el sentido común -recordemos el análisis de la recepción en la sociedad de los conceptos psicoanalíticos hecha por un joven Moscovici¹⁵⁷-, además sostienen que las creencias sociales están enraizadas en la vida de los grupos y que el diálogo es crucial en su creación y desarrollo¹⁵⁸. Billig encuentra, también, una teorización en psicología social sobre el sentido común; no es que entienda que las representaciones sociales *sean* el sentido común -al menos no que sean *todo* el sentido común-, pero sí que los procesos que las constituyen -anclaje y objetivación- son procesos aplicables a las ideas del sentido común y que además le dan una necesaria -en el planteamiento de Billig- historicidad. El sentido común está históricamente situado, cambia con la sociedad en la que está contextualizado, no es homogéneo, *almacena* distintas incorporaciones procedentes de diversas épocas, etc.

Pero las representaciones sociales adolecen de un *contra-proceso* (*counter-process*) que les doten de la estructura dilemática que defiende Billig. Para éste el concepto de *sociedad pensante* de Moscovici requiere algún tipo de proceso que contrarreste el resultado

¹⁵⁷ Moscovici, S. [1.961]: *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul, 1.979.

¹⁵⁸ Billig y Sabucedo [en prensa], pp. 14-15 y Billig [1.991], p. 59.

uniformizador al que aboca la aceptación únicamente de las representaciones sociales. Billig entiende el pensamiento como argumentación interiorizada y esto supone una argumentación *contra algo*, falta ese *contra-proceso* que lo permita.

Gramsci enlaza con Billig como teórico de la ideología y resalta especialmente sus ideas sobre el no determinismo del contexto y de la necesaria ubicación social del pensamiento. El no determinismo señala cómo las ideas intelectuales se convierten en conocimiento de masas mediante un proceso activo de éstas no mediante una asunción mecánica, idea que enlaza con los trabajos de Moscovici sobre la representación social de conceptos científicos. Las nuevas incorporaciones se superponen con las antiguas constituyendo un *pastiche*, *pastiche* que constituye una de las características de la conciencia postmoderna, mostrándose como diferenciadora respecto de épocas modernas y premodernas¹⁵⁹.

Esta articulación rápida de la retórica con las representaciones sociales y el concepto de ideología *gramsciano* le proporciona a Billig un entramado conceptual con el que quiere cohesionar unos elementos que estaban un poco dispersos en su obra. No tiene en cuenta discrepancias metateóricas con Moscovici que requerirían al menos una reflexión. Billig en una postura postmoderna solo tiene en cuenta la realidad construida lingüísticamente -o cabría decir mejor *retóricamente*- no hace referencia a la posible relación de ésta con otra realidad no lingüística, mientras que Moscovici sí mantiene una concepción en cierto sentido dualista que relaciona un sujeto -entendido de forma colectiva- con un objeto del que tiene una representación. Haciendo abstracción de esta discrepancia originaria se puede relacionar la

¹⁵⁹ Billig y Sabucedo [en prensa], p. 28.

retórica *billigiana* con el representacionismo social *moscoviciano*, pero no parece muy legítima.

En este contexto desarrolla uno de los puntos fuertes de su obra: de sus cuatro libros teóricos, conocidos hasta la fecha, tres llevan la palabra *ideología* o algún derivado de ella en el título (*Ideology and Social Psychology*, *Ideological dilemmas*, *Ideology and opinions*). El concepto de ideología es muy escurridizo y así lo constata explícita¹⁶⁰ e implícitamente. Mostrando las dos vertientes del concepto, su aceptación como *ideología vivida* o como *ideología intelectual*, se bandea entre ambas instalándose en un punto intermedio, pero más cerca de la vivida. Expliquemos un poco ésto.

La relación entre la ideología intelectual y la vivida representa uno de sus temas recurrentes de reflexión. Rechaza tanto la ideología como conjunto de ideas estructuradas que orientan a una sociedad como la concepción de la ideología como la penetración en el sentido común de las ideas de la clase dirigente como representaciones sociales¹⁶¹. Ambas representan una concepción del ser humano como no pensante -*la paradoja de la ideología*¹⁶²- como dependiente de una *ideología* previa. Billig rechaza esta crítica clásica de la ideología por parte de la izquierda, frente a ello defiende el poder omnímodo de la argumentación, pero no aclara como ésta puede trascender las coacciones de lo dado, cómo -sin más- puede reflexionar sobre sus propios puntos de partida, cómo puede cuestionar sus elementos constitutivos y transparentarlos discursivamente, revelando su dependencia o

¹⁶⁰ Billig *et alter*, [1.988], p. 25.

¹⁶¹ Billig [1.991], p. 7.

¹⁶² Billig [1.991], p. 5-8.

independencia de entramados de poder o de imperativos de otro tipo -por ejemplo materiales, de pura supervivencia, o inconscientes [la omisión de Freud no puede ser una crítica sino una mera evitación]- si no es la mera alusión al carácter dilemático -en sí- de la realidad.

Quizá por la propia estructura de su armazón teórico -la insistencia en los dilemas- Billig tiene la costumbre de forzar la relación entre conceptos de forma dicotómica, así la relación entre ideología y pensamiento se debate entre la potencialidad del pensamiento y su coartación, o la que se establece entre lenguaje y usuario es de *amo y esclavo* simultáneamente¹⁶³. De esta manera describe situaciones paradójicas en las que le gusta instalarse -y que se acoplan perfectamente a sus estructuras dilemáticas-. La relación de amo y esclavo del lenguaje refleja la dependencia del hablante de las estructuras y conceptos transmitidos -los estereotipos señala Billig, apresuradamente, siguiendo a Barthes- y a la vez su potencialidad creadora con ese instrumento de posibilidades cuasi-infinitas. Pero esa no es una relación paradójica nada más que en la formulación del propio Billig, toda acción de un ser humano mediada por algo preexistente está condicionada por ello, a la vez que sometida a éste en el ejercicio de su libre albedrío. Si leemos estamos sometidos a la voluntad del escritor que ha ordenado el lenguaje de una determinada manera, pero a la vez el texto está sometido a nuestra capacidad y voluntad interpretativa. Si utilizamos un martillo estamos coaccionados por la forma de éste, el material del que está construido, su peso, etc., pero a la vez sometemos a éste a nuestra voluntad en tanto lo usamos como palanca, para golpear o para hacer juegos malabares.

Esta visión dicotomizadora y que impone una resolución en el sentido de mantener

¹⁶³ Billig [1.991], p. 9.

esa estructura dual y no eliminar una de las partes *-como hasta ahora se ha hecho-* la tenemos en su relación con la ideología y el individuo. Por un lado, la psicología cognitiva *olvida* la sociedad cargando el análisis del procesamiento de la información, del prejuicio y de los sesgos en el individuo. Por otro lado la ideología *olvida* -o quizá mejor *anula-* al individuo imponiéndole un estructura cerrada a la que solo puede someterse -voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente-.

Billig se desenvuelve, como hemos visto, en el terreno del sentido común, de la vida cotidiana, etc. esto se corresponde con la ideología vivida, pero no olvida el referente que suponen los grandes sistemas filosóficos como conformadores de ideologías formales que penetran en esa ideología informal o vivida. Así, la *ideología liberal* es un concepto recurrente en su obra como sustrato del sentido común de algunos de sus ejemplos e investigaciones, aunque sus análisis no vayan orientados hacia la formalización de ésta - siempre será un referente- sino a su utilización en la cotidianeidad.

El atractivo del término *ideología* no puede ser negado, pero quizá fuese más preciso decir que Billig se mueve en el ámbito del *mundo de la vida*, en el cual hay aspectos ideológicos, por supuesto, pero también hay mucho más. Sobre la ideología formal o intelectual podríamos llegar a un mínimo común entendiéndola como la elaboración explícita de una concepción que pretende abarcar toda la sociedad, así como de sus pautas reproductivas, o de la determinación de criterios valorativos, etc. desarrollados *formalmente* como textos, escritos u orales, y susceptibles de ser plasmados en instituciones sociales. La ideología vivida plantea muchos más problemas.

De entrada podemos aceptar que una ideología no puede ser individual por la imposibilidad de un individuo aislado de desarrollar reglas -como sabemos desde Wittgenstein¹⁶⁴- y, por ello, normas, significados, etc. Pero ¿podemos hablar de ideología de un grupo? ¿o de un colectivo? ¿de una sociedad? ¿Cualquier conjunto de normas y valores forma una ideología? ¿Pueden coexistir varias ideologías en un mismo grupo? ¿o sería eso una nueva y única ideología? No vamos a solucionar aquí en dos líneas décadas y décadas de investigación sobre ello, pero sí podemos con unas breves reflexiones dotarnos de un marco mínimo de referencia.

Siguiendo el esquema *habermasiano* -mundo de la vida/sistema- podemos decir que en el mundo de la vida se producen y desarrollan las ideologías: En el ámbito de lo simbólicamente mediado, entre el saber, la socialidad y la individualidad, participando de todo ello y proponiéndose como un modelo normativo y valorativo para su reproducción. Lo incuestionado, lo apromblemático, como núcleo de ese mundo de la vida participa en la formación de las ideologías, y por la misma razón es modificado en su reproducción por ellas. La ideología vivida, la del sentido común y la cotidianeidad, está impregnada por la formal y viceversa, pero la ideología vivida está vinculada necesariamente a los mecanismos de reproducción simbólica del mundo, mientras que la ideología intelectual o formal puede participar en ellos o permanecer como un mero *objeto*. La ideología vivida puede ser problematizada fragmentariamente en tanto que es parte de lo incuestionado, la ideología formal puede serlo en su totalidad. La ideología vivida solo puede ser tematizada *desde dentro*, por el contrario la formal puede serlo *desde fuera*. La ideología formal puede tener en cuenta al *sistema* -también en sentido *habermasiano*-, la ideología vivida está

¹⁶⁴ Wittgenstein [1.954], § 202.

necesariamente atravesada por el sistema.

Por las continuas referencias al sentido común y la cotidianeidad Billig se instala en la ideología vivida, eso sí manteniendo como referente la intelectual en tanto que explicitación *etiquetada* de conjuntos de normas y valores que tienen un cierto reflejo en el mundo de la vida. Pero olvida las coacciones impuestas a este mundo de la vida por parte del sistema, achacando exclusivamente a procesos de entendimiento, de interacción simbólica, lo que está mediatizado por la necesidad de la reproducción material del mundo, con sus inercias por los modos anteriores, sus imperativos de eficacia y su relación siempre conflictiva con la reproducción simbólica de ese mismo mundo.

Ambas reproducciones no son repeticiones de lo ya existente -sería un mundo estático, muerto-, en parte sí se reproduce lo mismo y en parte se crea sobre ello. Los desarrollos argumentativos siguen un proceso similar, tomando pautas de lo ya hecho construye una argumentación única y contingente a la problematización que lo requiere. No puede nacer *ex nihilo*, pero tampoco puede limitarse a una repetición. El mundo de la vida está en permanente cambio por lo que el fragmento del mismo tematizado en un momento no puede ser idéntico al tematizado en otro, por ello que la argumentación en un caso no puede servir *exactamente igual* en otro, aunque sí puede servir como pauta, como apoyo, como ... *semilla*.

Inciendo en su pretensión de devolverle al ser humano la categoría de pensante denuncia cómo los teóricos de la ideología -al suponer un sistema estable, consistente y

omniabarcante que orienta todos los aspectos de su vida- toman a un sujeto no pensante¹⁶⁵. La forma de trascender ésto es mediante la suposición de contrarios en la cotidianeidad y su exigencia de elaboración argumentativa en caso de conflicto, según el esquema de Billig.

No creo que esa consideración de la ideología sea incompatible. Él pone el ejemplo de Lenin¹⁶⁶ que consideraba que la clase proletaria no podía trascender su ideología vivida para desarrollar una ideología intelectual ya que estaban atrapados en su propia conciencia obrera. Para Billig esto es negar a la clase trabajadora su capacidad reflexiva. Veámoslo desde otro punto de vista. Todos estamos *atrapados* en nuestro propio mundo de la vida, no podemos salir de él en términos absolutos, a menos que nos quedemos en el vacío cultural, social e individual, en el vacío cognitivo y experiencial, en la anomia absoluta. Nuestro mundo de la vida no es algo externo a nosotros en lo que podamos entrar y salir a voluntad. Nosotros formamos parte indisoluble con nuestro mundo de la vida. Pero éste no es estático. Está en permanente cambio con los acontecimientos histórico-concretos que acaecen y con la asimilación autobiográfica a la que lo sometemos. Todo ello forma el punto de partida para los procesos de reproducción, creación y crítica. La elaboración de pautas evaluativas permite la crítica en un mundo no monótono, sino diverso y cambiante. La problematización de aspectos del mundo requiere un mínimo de estabilidad en las reproducciones simbólica y material, cuando ésta última impone sus urgencias a costa de la primera el margen de tematización por parte del individuo está muy restringido. La inmovilidad de las ideologías solo puede encontrarse en la formalización de las mismas.

¹⁶⁵ Billig *et alter*, [1.988], p. 28-32.

¹⁶⁶ Billig *et alter*, [1.988], p. 29.

El concepto de ideología que maneja Billig se inserta casi en un continuo formado por ideología intelectual, ideología vivida y sentido común. Los límites entre ellos no son claros y tampoco parece que el marcarlos sea su objetivo. Su interés se centra en señalar cómo todos los pasos de ese continuo son *argumentativos*, *retóricos*; cómo en cualquier nivel de ese continuo que nos instalemos el sujeto mantiene su capacidad de agencia y su inserción en un grupo social. Ésto, que para él es fundamental por el origen dilemático de la capacidad misma de pensar, topa con el problema del horizonte aporético de que disfrutamos. ¿O no hay un horizonte de este tipo? Eso implicaría que *todo* estaría sometido a un proceso argumentativo, pero parece más plausible sostener que lo que está sometido a un proceso de ese estilo es aquello que está *problematizado*. Es decir, que todo *es susceptible* de ser problematizado, no que en su misma *naturaleza* lo esté. Quizá la concepción de Billig, si la seguimos en el camino que nos parece indicar, nos conduzca a una frenética actividad persuasora sobre aspectos de un mundo que, en gran medida, es aceptado como común.

3).- ACTITUD

El ver el tema de las actitudes desde el punto de vista retórico lleva a Billig a considerar no solo el aspecto retórico de las actitudes, sino su misma *naturaleza retórica*. De ésta manera identifica las actitudes como *algo* retórico y su contexto como el de la controversia¹⁶⁷, en temas sobre los que no existe controversia no hay actitudes. Lo ejemplifica con el problema de la evolución. Hace tiempo era un conocimiento sin discusión el que los seres humanos y los simios tenían orígenes diferentes, tan universalmente aceptado

¹⁶⁷ Billig [1.987], p. 177.

como lo es actualmente el que ambos animales desciendan de un tronco evolutivo común. Pero cuando Darwin propuso sus teorías se generó una enorme controversia entre partidarios y detractores. En ese momento sí se puede hablar de actitudes a favor o en contra del evolucionismo, en los otros períodos (pre- y post-) no. Actualmente quedan algunos grupos *creacionistas* cuyo objetivo sería demostrar que el evolucionismo es una actitud con lo cual le negarían su supuesta aceptación [cuasi]universal, pero eso no hace que para la gran mayoría de los sujetos éste sea un tema problemático ante el que deban manifestar una postura.

Si mantenemos la definición clásica de actitud ésta es la *postura* que se adopta frente a un determinado aspecto de la realidad social. Esto evidentemente es demasiado amplio como para darle un sentido unitario, pero creo que es posible determinar un tronco reconocible. En primer lugar ese aspecto de la realidad tiene que estar en el horizonte de sucesos relevantes para el sujeto. En segundo lugar, es discutible el que ese aspecto tenga, necesariamente, que estar tematizado. El convertir un aspecto de la realidad social en tema implica su problematización, es decir sacarlo del acervo de conocimientos incuestionados, que son el núcleo necesario de todo mundo de la vida, y situarlo en una dinámica argumentativa que explicita su valor y fundamentos. El suponer, *a priori*, esa problematización resuelve sin discutirlo el problema de si las actitudes *son* la creación de una ciencia social o si son la conceptualización -más o menos acertada- de un aspecto relevante de la interacción humana. En tercer lugar el sujeto *siempre* es individuo, en tanto que portador de una biografía que le diferencia radicalmente de cualquier otra persona, pero *nunca* está aislado, en cuanto que su misma individualidad depende de su inserción en contextos sociales. La explicitación verbal de una actitud conlleva varios referentes sociales.

Uno es, obviamente, el proceso de socialización y la asunción de normas, valores, pautas sociales, etc. Pero también lo es el que el tema desarrollado por el individuo *ya está* desarrollado previamente. Esto no quiere decir que el individuo se limite a repetir *lo que ha oído o lo que le han dicho*, sino que esos discursos previos que retoma y reproduce - normalmente en forma fragmentaria y posiblemente solapada- restringen radicalmente los *grados de libertad* -permítaseme la expresión- de que inicialmente dispondría el individuo.

El carácter retórico Billig se lo otorga de partida, ya que considera exclusivamente *el desarrollo argumentativo del componente cognitivo* de las mismas, el aspecto dual - dilemático- aparece en diversas contraposiciones como pueden ser verbalización-comportamiento, actitud-justificación, etc. En el capítulo *El espíritu de la contradicción*¹⁶⁸ desarrolla estos aspectos de las actitudes que podrían justificar esta supuesta estructura dilemática. Así, analiza la relación entre orador y audiencia, la ambivalencia entre identificación y contraposición, la toma *discursiva* de la actitud del otro, etc.

Quizá ese contexto de controversia encontrase apoyo en G.H. Mead, pero no parece tenerle entre sus autores preferidos: *"an American theorist, who called himself a «social behaviourist» and whose reputation stresses his contribution to interpersonal dynamics"* dirán Billig y Sabucedo¹⁶⁹ para rechazarle como *padre intelectual*. El ponerse en el lugar del otro y de esta manera anticipar su conducta, actitud o respuesta, el suponer como mecanismo fundamental del desarrollo humano la consideración de la posibilidad de algo distinto a

¹⁶⁸ Billig [1.987], p. 223-256.

¹⁶⁹ Billig y Sabucedo [en prensa], p. 20 [*un teórico americano, que se llamaba a sí mismo «conductista social» y cuya reputación resalta su contribución a la dinámica interpersonal*].

nosotros, nuestro pensamiento o nuestra conducta y, por lo tanto, la necesidad de anticiparlo en alguna medida y tenerlo en cuenta para cualquier tipo de comportamiento, acción o actividad sí puede traducirse en el logos, en la construcción de un universo significativo¹⁷⁰, en una estructura radicalmente no uniforme que impone esas negociaciones de coherencia, que impide la consideración de un mundo dado aproblemático y lineal. Pero quizá Mead es un autor demasiado *ortodoxo*, que mantiene un concepto clásico de ciencia -difícilmente podría ser de otro modo dado el momento en que escribe-, que retiene muchos de los mimbres clásicos de la psicología social, demasiado *moderno*.

Pero la naturaleza retórica de las actitudes precisa de una justificación previa a su mera constatación. Si consideramos al ser humano como un ser dotado de lenguaje y acción, es decir un ser que no es inmóvil y que, por su propia naturaleza, desarrolla una interacción simbólicamente mediada, la cual se convierte en el principal vehículo socializador y transmisor de saber considerado como válido, así como de pautas de individuación y socialización, si situamos al lenguaje -a la interacción simbólica- como la característica humana que diferencia al ser humano de los demás seres, si consideramos la validación intersubjetiva de reglas como mecanismo esencial del origen del significado ... entonces podemos plantear que las posturas -retomando la etimología de actitud que nos ofrece el propio Billig¹⁷¹- que adopta este ser humano ante cualquier fragmento problematizado de la realidad social tenga que estar *necesariamente mediado* por una interacción simbólica o, si se acepta un caso límite como representativo, por el lenguaje.

¹⁷⁰ Lledó, E.: [1.991] *El silencio de la escritura*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, p. 18.

¹⁷¹ Billig [1.987], p. 176.

Ahora bien, el emplear expresiones como *la naturaleza de ...*¹⁷² nos conducen a un discurso esencialista de búsqueda de *la cosa en sí* que, a mi juicio, desvían la discusión a vías sin sentido, además de ser incongruente con las pretensiones postmodernas de su propuesta. Lo cual no quiere decir que haya que renunciar a la definición de *la cosa* -al establecimiento de los deslindes necesarios para su identificación-, que no es lo mismo que la indagación de su naturaleza. Una vez situados en el ámbito lingüístico como el propio de la problemática de la realidad aparece como más claro el contexto de la argumentación cotidiana, como el de la explicación de las actitudes. El punto clave es dilucidar si las actitudes *son* su desarrollo discursivo. Pongamos un ejemplo. Una persona que cumple con las normas sociales de convivencia habitualmente manifiesta una *actitud positiva* hacia su grupo social, pero según Billig esto no sería así hasta que no se le *tematizase* ese fragmento de su biografía y entrase -el individuo- en un proceso de desarrollo argumentativo -retórico- respecto a su -ahora sí- actitud ante su grupo social. Por el contrario podría pensarse en desarrollos argumentativos de este estilo *sin referente* y por lo tanto *actitudes sin objeto*, ambas posibilidades ciertas en una concepción lingüística de la realidad. Incluso en una versión radicalizada de esta concepción *todas* las actitudes estarían carentes de objeto, de referente más allá del propio discurso, disolviéndose el concepto de actitud -y otros muchos- en la nada. Quizá consciente de lo inadecuado de embarcarse en dilucidar la *naturaleza* de las actitudes Billig realmente aborda la *dimensión retórica* de las actitudes bajo el pretencioso epígrafe de *La naturaleza retórica de las actitudes*¹⁷³, y con el pragmático objetivo de salvar la distancia entre actitudes generales y acciones específicas.

¹⁷² Billig [1.987], p. 175.

¹⁷³ "Rhetorical nature of attitudes", Billig [1.987], p. 175-181.

El puente entre ambas es sencillo de ver si se considera sólo la dimensión retórica de las actitudes. Tenemos una intención o declaración general [*general statement*] -una actitud- y un caso específico [*specific instance*] -una acción- el vínculo entre ambas es *el que realiza el propio sujeto*, es decir *la versión [account]*¹⁷⁴. De esta manera el problema se reduce al análisis argumentativo de la elaboración de las versiones.

De los tres elementos considerados tenemos dos lingüísticos -actitud y versión- y uno no lingüístico -acción-. La inconsistencia entre actitud y acción quizá se deba principalmente a la diferencia entre el registro de ambos elementos. En uno de ellos -la actitud- se construye verbalmente un relato sometido a unos criterios de acomodación a otros relatos. Se conjuga deseabilidad con determinados grupos de referencia con acomodación a una cierta autobiografía idealizada. En el otro -la acción- se actúa desde unos condicionantes biográficos reales y con unos imperativos situacionales. No son dos elementos sin ningún punto en común, ambos se apoyan sobre el mismo referente básico y fundamental que es el individuo que los realiza -con todos sus referentes de contexto, biografía, etc.-, pero responden a criterios distintos. La versión tiene la función de adecuar uno a otro -siempre que sea posible-, y darle ese barniz de lógica que Pareto señalaba como *visible tendencia* de los seres humanos respecto a su conducta¹⁷⁵.

Pero Billig aborda el tema de la inconsistencia a través del tipo de argumentación que se desarrolla para salvarla. El objeto de su reflexión no es la posible inconsistencia de una *teoría de las actitudes*, sino los mecanismos que utiliza el individuo para salvar la coherencia

¹⁷⁴ Billig [1.987], p. 182.

¹⁷⁵ Billig [1.987], p. 185.

a la que alude Pareto. El sujeto consciente de la incoherencia argumentará sobre las acciones concretas sobrevalorándolas respecto al contexto general o argumentará sobre éste en detrimento de acciones específicas. Incluso la discrepancia erudita que puede insistir en que sí que hay esa incoherencia es, desde el punto de vista retórico, una nueva argumentación sobre argumentos. Todo lo cual remite, de nuevo, a una concepción lingüística de la realidad y en la que coexisten contrarios en cada fragmento de la misma que queremos analizar.

El centro del foco no lo pone Billig en el concepto de actitud, ni en otros conceptos o temas centrales de la psicología, sino en el carácter - la *naturaleza*- retórico de la misma o quizá mejor de la ciencia -¿social?-, incluso del conocimiento. La *retoricidad* no puede ser trascendida y los problemas de la psicología, de la ciencia, del conocimiento son -*sólo*- problemas retóricos o de argumentación cotidiana.

4.- CONCLUSIONES

El incluir a Billig dentro de las corrientes postmodernas en la psicología social se apoya en la disolución que realiza de la realidad en términos lingüísticos. Como acabamos de señalar, el eje de sus reflexiones no está tanto en la reformulación de unos conceptos o la propuesta de nuevos armazones teóricos sino en el desvanecimiento de los problemas suscitados por ellos en entramados retóricos. No desarrolla discursos metateóricos que, cuestionando determinados principios, muestren otros sobre los que construir una remodelada psicología social sino que de hecho expone una forma de hacer psicología social centrándose en los problemas de desarrollo y organización argumentativa en la cotidianidad.

Varios son los aspectos destacados de esta postura. En primer lugar la recuperación para la ciencia social de un concepto como el de retórica -tal como lo entiende Perelman-. La alusión a Perelman es imprescindible para no distraer la atención con un término que ha tenido unos usos no siempre laudatorios. La mala fama de la retórica como artificio prescindible no debe empañar la aportación de Perelman de la retórica como argumentación cotidiana. Ésta no está sometida a los rigorismos de la lógica formal. La importancia del auditorio, del contexto, del tema, de la capacidad lingüística del hablante, de la relación entre el hablante y el auditorio, las elipsis, las suposiciones, etc. son elementos que están *junto* al contenido explícito de los argumentos. Las ideas de que la retórica no pretende *demostrar*, sino *persuadir* y de que no busca tanto el *convencimiento* como la *adhesión* parecen abrir una perspectiva a la psicología social -y en general a toda la ciencia social- insoslayable.

En segundo lugar, el mismo concepto de retórica arrastra otro que es el de *cotidianeidad*. Lo que hace diferente a la argumentación retórica de la de otro tipo es precisamente su ubicación en el contexto cotidiano. No es que sea un descubrimiento para la ciencia social esto, pero siempre es importante su recuerdo. Las pruebas de laboratorio, los modelos informáticos, los tests, las encuestas, las entrevistas, ... en mayor o menor medida ponen una distancia entre el sujeto -objeto del interés del científico- y éste. La ciencia social olvida con demasiada frecuencia que un individuo lo es en tanto que perteneciente a un grupo social, que un individuo absolutamente aislado no es ni siquiera individuo. La retórica y la cotidianeidad se presentan como si fuesen dos caras de la misma moneda, no precisan de dos desarrollos argumentativos que arrope a una con la otra y viceversa.

En tercer lugar, aporta una reflexión sobre la propia ciencia social -sobre la psicología

social en particular-. No es este un esfuerzo individual de Michael Billig¹⁷⁶ pero sí es un trabajo peculiar. La reflexión -de nuevo, al igual que con la cotidianeidad- no es una premisa que se adhiere a otras, sino una consecuencia misma del concepto de retórica. Efectivamente, ¿si la comunicación cotidiana se salta las normas de la lógica más estricta y busca la persuasión y la adhesión no podemos suponer que en la comunicación científica también se produzca algo similar? Los desarrollos científicos no son arideces de premisas y consecuencias, son relatos que se pretenden plausibles de la realidad. El volver la mirada sobre la psicología social desde un punto de vista retórico debe revelar estrategias a tener en cuenta a la hora de enjuiciar las distintas aportaciones, incluyendo la propia perspectiva retórica de Billig.

Por el contrario se pueden encontrar algunos aspectos discutibles en su postura. Quizá el más llamativo sea la reducción de la retórica a *dilematicidad*, si se me permite el término. La riqueza que sugiere la argumentación cotidiana queda cercenada bruscamente al tomar la figura del dilema como clave para toda la comprensión de la misma. La persuasión, la vinculación entre el hablante y el auditorio, la utilización, también, de figuras de la lógica, etc. pasan a un segundo plano al forzar toda estructura, la que sea, a una relación de contrarios. Quizá una reubicación del término situándole entre otros devolvería a la retórica la potencialidad que en un principio exhibe.

Derivado del concepto de dilema hay otra dificultad añadida. Un dilema revela posturas contrarias sobre un mismo tema, por ello afecta siempre a fragmentos

¹⁷⁶ Dentro del mismo concepto de retórica véase, por ejemplo, Simons, H.W. [1.989]: *Rhetoric in the human sciences*, Londres: Sage; otros ejemplos pueden ser desde todo el debate *postcrisis* hasta el *construccionismo* de Gergen.

problematizados de la realidad. Pero cuando Billig y sus colaboradores¹⁷⁷ investigan empíricamente los dilemas no les queda más remedio que ser ellos quienes problematizan la realidad. Aplicándoles la reflexividad antes aludida se podría pensar que ese dilema por ellos manifestado puede ser, en sí mismo, una parte de un dilema mayor que en su otro *cuerno* tuviese otro posible dilema. Ellos podrían argumentar la bondad de su postura y *dilemáticamente* podríamos suponer la argumentación contraria. La dificultad está en *quién* problematiza y *por qué*. Siempre que supongamos un dilema habrá alguien -persona o grupo- que habrá problematizado ese fragmento de la realidad en ese sentido y, antes de entrar en el propio dilema, habría que situarse respecto a esa problematización.

Finalmente la absolutización de la retórica no puede ser un *a priori*, un punto de partida. Todo lenguaje precisa una contextualización y si ésta es el lenguaje mismo además de representar un círculo vicioso nos puede conducir a un cierto idealismo. Quizá nuestro mundo sea nuestro lenguaje y no podamos trascenderlo pero de ahí a suponer que *solo* el mundo construido con nuestro lenguaje es nuestro contexto hay un paso que parece ilegítimo. Sería reducir el mundo a su reproducción simbólica, olvidando la reproducción material del mismo.

¹⁷⁷ Billig *et alter* [1.988].

V.- ANÁLISIS DE DISCURSO

A mediados de los años ochenta comienza a tomar fuerza en Gran Bretaña un enfoque de la psicología social que radicaliza la importancia del lenguaje. Nace al amparo del construccionismo social pero focalizando su objetivo en el lenguaje y elevando éste a categoría absoluta. Es un proceso que también ha tenido lugar en el análisis literario y semiótico¹⁷⁸ y que en la psicología social se desarrolla bajo el rótulo de *análisis de discurso*. Como su propio nombre indica tiene una vocación fundamentalmente empírica y partiendo de la constatación de la importancia del lenguaje para la psicología social se disponen a desarrollar toda una conceptualización y una metodología específica que permita abordar al individuo en sociedad.

El caldo de cultivo intelectual del que surgen es variado. En una obra referencial

¹⁷⁸ Crespo, E. [1.991]: "Lenguaje y acción: el análisis de discurso", en *Interacción social*, 1, pp. 89-101.

dentro de este enfoque¹⁷⁹ Potter y Wetherell señalan tres fuentes teóricas básicas de las que parten: la teoría de actos de habla de Austin, la etnometodología y la semiología (especialmente: Saussure y Barthes). Básicamente, de las dos primeras aprovechan la idea fundamental de la consideración del habla como una clase de acción¹⁸⁰, de la tercera, lógicamente, su análisis del signo. Pero este reconocimiento de referentes es bastante escaso, posteriormente se incorporan él la sociología del conocimiento, la filosofía lingüística, el postestructuralismo y la postmodernidad¹⁸¹. Pero problemas derivados de la delimitación de los *actos de habla*, de la metodología para la recogida de materiales discursivos en la etnometodología o el carácter estático e idealizado de los análisis semióticos exigen una reelaboración unificadora y específicamente psicosocial de estas tradiciones.

En resumen, es un enfoque que se va a articular en tres grandes referencias casi míticas y una conceptualización de los aspectos relevantes del lenguaje: el carácter construido de los fenómenos psíquicos, el lenguaje como práctica social (o como uso), la renuncia a una concepto de verdad incuestionable y la focalización del análisis de aspectos lingüísticos en la variabilidad, funcionalidad y constructividad del mismo.

1).- ANÁLISIS DE DISCURSO-PSICOLOGÍA DISCURSIVA, CARACTERÍSTICAS

El encontrarnos aún en los albores de éste planteamiento hace que los propios escritos

¹⁷⁹ Potter, J. y Wetherell, M. [1.987]: *Discourse and social psychology*, Sage, Londres.

¹⁸⁰ Potter y Wetherell [1.987], p. 28 [*"talking is a species of action"*].

¹⁸¹ Edwards, D. y Potter, J. [1.992]: *Discursive psychology*, Sage, Londres, p. 27.

sean muy autoafirmativos. Incluso nos encontramos con vacilaciones en su autoidentificación nominal: *Discursive psychology*. El análisis de discurso opta por cambiar ligeramente su nombre en una obra que pretende sentar las bases del mismo¹⁸². El cambio de nombre se debe, lógicamente, a la connotación metodológica del anterior. A partir de ésta obra parecen querer identificarse como *Psicología discursiva*. Una primera reflexión es la pérdida de la especificación *social* que aparecía en la obra referencial anteriormente publicada: *Discourse and social psychology*, de Potter y Wetherell. Ésto indica una pretensión de abarcar toda la psicología por la negación de la posibilidad de una psicología que no sea social. Los fenómenos ligados a bases orgánicas los abordaría la (psico)fisiología, el resto, dado su carácter de construcciones lingüísticas, la psicología social. Dado el vacío entre ambas es superflua la distinción entre psicología y psicología social. Desde una cierta prudencia, y por el momento, habrá que entender sus aportaciones como una *psicología (social) discursiva*.

La obra de Edwards y Potter no es el desarrollo de una teoría sino que presenta el momento de la psicología discursiva como el de una propuesta meta-teórica y un enfoque analítico¹⁸³. En tanto que meta-teoría reflexiona sobre la relación entre ser humano y mundo social, así como sobre el ámbito y la conceptualización de la propia psicología social y como enfoque analítico presenta el DAM (*Discursive Action Model*). Así nos encontramos con listas de fuentes de las que confiesan haber bebido¹⁸⁴ o de características en las que pretenden explicitar su propuesta. Veamos una caracterización general del enfoque al hilo de una de

¹⁸² Edwards y Potter, [1.992].

¹⁸³ Edwards y Potter [1.992], p. 175.

¹⁸⁴ Edwards y Potter explicitan las siguientes: sociología del conocimiento, filosofía lingüística, postestructuralismo y postmodernidad, teoría de la actos de habla y etnometodología (Edwards y Potter [1.992], p. 27). En esta lista se echa de menos alguna referencia a la hermenéutica y a desarrollos actuales de la ciencia social.

ellas.

- 1.- El Análisis de Discurso tiene que ver con el habla y el texto producidos naturalmente.
- 2.- El Análisis de Discurso tiene que ver con el contenido del habla, con su tema sustantivo (*subject matter*) y con su organización social más que con su organización lingüística.
- 3.- El Análisis de Discurso presta especial atención a tres temas: la acción, la construcción y la variabilidad.
- 4.- Una de las características centrales del Análisis de Discurso es su relación con la organización retórica (argumentativa) del habla y el pensamiento cotidiano.
- 5.- El Análisis de Discurso se relaciona con asuntos ostensiblemente cognitivos como realidad y mente. El Análisis de Discurso está especialmente preocupado en el examen del discurso, en cómo temas cognitivos de conocimiento y creencia, hecho y error, verdad y explicación están relacionados entre sí.¹⁸⁵

El primer punto es una crítica -ya tradicional en psicología, aunque no por ello carente de valor- a la investigación en contextos no naturales. La *psicología discursiva* se instala en el lenguaje natural en charlas cotidianas, en textos no obtenidos expresamente para la investigación, aunque no niega la posibilidad del uso de entrevistas siempre que sean dentro de unos usos que den la libertad suficiente a los sujetos para poder construir el discurso *casi* como si no estuviesen siendo analizados.

La acumulación de material de laboratorio -o, en general, estandarizado- en psicología tiene gran valor en planteamientos que parten de la base de la descomposición de la realidad

¹⁸⁵ Versión abreviada de la lista incluida en Edwards y Potter [1.992], pp. 28-29.

en un número más o menos finito -finito al menos hasta niveles significativos- de variables. El acercamiento de la investigación a la cotidianeidad hace saltar en pedazos ese planteamiento, ya que el número de variables a controlar se dispara, los mecanismos de registro y medida se vuelven insuficientes y son desbordados por la complejidad de la realidad social. Los analistas del discurso empiezan por el otro lado, directamente por la cotidianeidad, se enfrentan con estrategias globalistas en lugar de estrategias atomistas, con ello empiezan donde los otros no pueden llegar. El que partiendo de aquí puedan desarrollar una concepción de la realidad psicosocial y unos mecanismos de análisis con una suficiente coherencia interna y potencia explicativa es algo que tendremos que ver dentro de algún tiempo con algo de perspectiva.

En los puntos dos y tres nos dan las claves para entender qué tipo de análisis es el que pretenden y cómo pueden escaparse de quedarse en mero análisis lingüístico. Lo importante es el *contenido* de lo que se dice y cómo se construye en interacción contextualizada y situada. La charla, el texto, acontece entre unos participantes concretos en un momento concreto y en un lugar determinado. No solamente es posible un análisis lingüístico sino también de la organización social en la que se desarrolla y que reproduce en la construcción del objeto (o de los objetos) del discurso. Éste ni es externo al discurso, ni está objetiva y unívocamente determinado: se construye en el mismo discurso, el cual, a su vez, muestra una variabilidad que no solo no es despreciable sino que muestra cómo se construye el objeto.

La preocupación por la acción viene tanto de sus *fuentes* -teoría de los actos de habla- como de su ámbito -la realidad social. Más adelante tendremos ocasión de ver en detalle como lo abordan al analizar el DAM (*Discursive Action Model*).

El punto cuarto abunda en esta caracterización del análisis de discurso y en un aspecto fundamental: la organización retórica -argumentativa-. La explicación de *argumentativa* nos señala que no solo son los aspectos pragmáticos de la retórica los atendidos desde este enfoque. Es un aspecto en el que se adhieren a las propuestas de M. Billig y en el que se pueden reiterar básicamente las críticas realizadas a éste.

En el último punto se indica una de las características del análisis de discurso que posiblemente más irrite a sus *adversarios*. La focalización del análisis psicosocial en el material lingüístico permite la consideración de algunos aspectos de la investigación social como categorías lingüísticas. Por ejemplo los conceptos de verdad y explicación, por tomar uno de los casos citados. ¿Qué nos permite afirmar que algo es verdadero? De forma tradicional podríamos pensar en la posibilidad de confirmación de una propuesta por distintos medios independientes, pero convergentes en sus resultados. Desde el análisis de discurso se afirma con toda rotundidad que lo que es susceptible de verdad o falsedad son las proposiciones no los hechos. Es decir no es cierto o falso que ese bolígrafo esté ahí, sino la proposición "ese bolígrafo está ahí". La verdad por ello reside en la explicación -quizá sea más preciso decir *en el desarrollo argumentativo*- que se pueda dar de esa pretensión de verdad. El conocimiento -saber basado en hechos- y la creencia -saber fundamentado en inferencias- se dan la mano en un continuo de grado de certeza a explicabilidad, no se separan como categorías distintas de saber.

Uno de los aspectos inmediatos de discrepancia entre la psicología social resultante del desarrollo de este planteamiento y la psicología social al uso -en sus distintas vertientes- es la coherencia vs variabilidad del discurso de los sujetos. Tradicionalmente se ha supuesto

una cierta continuidad en el discurso, una coherencia, que permite un cierto análisis *atemporal* del mismo. El discurso representa un *espejo* de procesos internos o un indicador de *ciertos estados de cosas*¹⁸⁶, la variabilidad de éste indicador se achaca a agentes externos o a la variabilidad de esas fuentes reflejadas. Desde el análisis de discurso se rechaza esa *maldad* de los agentes distorsionadores, tomando esa variabilidad como una característica fundamental del lenguaje en su construcción de la realidad, y, por lo tanto, una *riqueza* a recoger en toda su extensión y no una *perturbación* que sea necesario corregir.

Las estrategias que se han utilizado tradicionalmente para reducir la variabilidad del discurso las agrupan Potter y Wetherell en tres fundamentales: restricción, categorización *gruesa* y lectura selectiva¹⁸⁷.

Por *restricción* entienden el mismo planteamiento experimental que considera la no variabilidad como un valor. De esta manera se obliga a los sujetos a elegir entre un número finito de posibilidades e incluso entre posibilidades excluyentes, como si su postura ante la situación experimental dada tuviese que tener una claridad meridiana sin dar cabida a la respuesta múltiple o incompleta. La *categorización gruesa* (*gross categorization*), es decir la utilización de amplios criterios de categorización en los análisis tradicionales de discurso realizados mediante el análisis de contenido, oculta la variabilidad que se apreciaría si se afinasen estas categorías hasta un nivel de mayor detalle. Lo mismo ocurre con la *lectura selectiva* que se realiza de largos textos en los que si el investigador va buscando coherencia desprezará aquellas partes del mismo que alteren la misma.

¹⁸⁶ Potter y Wetherell [1.987], p. 35.

¹⁸⁷ Potter y Wetherell [1.987], pp. 40 y ss.

Frente a esto el análisis de discurso pretende *perturbar* lo menos posible la *producción temático-discursiva* del sujeto. No *restringirla* con estrictas condiciones previas, no *transformarla* haciendo decir al sujeto lo que no dice con categorizaciones gruesas e, incluso, no *despreciando* partes del discurso con lecturas selectivas. El objeto principal es determinar cómo el sujeto construye el discurso, cómo organiza el tema pertinente, cómo constituye el objeto sobre el que habla. Los problemas derivados de las estrategias de reducción de la variabilidad no se solventan con un aumento de la complejidad en el análisis (categorizaciones más finas, mayor número de variables a considerar, etc.), es decir mediante un perfeccionamiento de las técnicas al uso, sino que precisa de una reestructuración teórico-metodológica que permita atender a la organización del discurso en relación con la función y el contexto¹⁸⁸.

2).- LENGUAJE.

El Análisis de discurso se presenta como un modo de entender el abordaje científico del ámbito psicosocial focalizando su atención en el lenguaje natural y cotidiano situado histórica y socialmente, el cual tiene una potencialidad constructiva y un soporte argumentativo en un desarrollo no uniforme. Pero la centralidad del lenguaje en el enfoque *discursivo* exige un tratamiento algo más detallado.

Para los *discursivos* el lenguaje natural *es* la realidad social a investigar. Las características sociales o de cualquier otro tipo relevantes para la ciencia social son aquellas

¹⁸⁸ Potter y Wetherell [1.987], p. 54.

que encontramos de una u otra forma en el discurso cotidiano. De esta manera se pone unas fronteras que le constriñen a veces de un modo asfixiante: por una lado la sociología, por otro la psicología individual, y por otro más la lingüística. Quizás esta compulsión a la afirmación distintiva de la propia identidad les impida una relación más cooperativa con estas *ciencias afines*. No le hacen ascos a la sociología de la ciencia, la filosofía analítica o al postestructuralismo a la hora de beber de sus fuentes, pero se cierran en banda respecto a los aspectos materiales de la reproducción social o a las estructuras de desarrollo individual.

El lenguaje es tanto punto de partida como barrera infranqueable que no podemos trascender. Siempre que tratamos cualquier aspecto de la realidad nos vemos constreñidos por el uso del lenguaje -incluso redactar esta idea excluyendo términos lingüísticos obliga a ir sorteándolos: no usar *hacer referencia* o *tema*, etc.-. Es muy difícil intercambiar información, acordar planes comunes de acción, consensuar definiciones comunes de fragmentos del mundo, etc. sin pasar por el lenguaje. Esto es desde una obviedad exasperante hasta una constricción insoslayable. El lenguaje impone sus normas y sus estructuras. Trae todo un mundo preconstituido, impone unas condiciones de alteridad en el desarrollo discursivo entre los participantes, una situacionalidad del mismo -lo que se dice siempre es en un momento, por alguien, en algún sitio, etc.-, e incluso, aceptando la propuesta *habermasiana*, unas pretensiones de validez que vinculan necesariamente el habla a la racionalidad. Esto obliga a que una investigación social que precise verbalizaciones de los sujetos tenga que analizar éstas verbalizaciones y no dar por sentado la *comunalidad* del objeto de referencia, la uniformidad del uso del lenguaje, la coherencia del mismo, etc.

La utilización del lenguaje por los sujetos produce versiones (*versions*) que a veces

dan cuenta de algo respecto a su responsabilidad o explicabilidad (*account*). Estas versiones tienen carácter público, se producen en interacción y están situadas. La interacción y situacionalidad ya han sido referidas más arriba. Detengámonos un poco en la *publicidad*.

Los presupuestos discursivos sitúan necesariamente el carácter de lo público en un primer plano. El análisis se hace sobre material público -conversaciones, textos, entrevistas, ...-, las inferencias se hacen sobre el mismo discurso -su construcción- o su funcionalidad, las conclusiones necesariamente han de ser públicas ... Esta característica ha estado presente en toda la ciencia social, lo que no está tan claro es que se haya tenido en cuenta. Lo privado no tiene cabida a no ser que se haga público.

El lenguaje sobre el yo y la vida mental -que es uno de los ejemplos utilizados por los analistas del discurso¹⁸⁹- es público y está sometido a criterios públicos -obvio, si no no sería lenguaje- lo cual conlleva una serie de preestructuraciones del discurso sobre ello. Unos *textos*, si queremos utilizar la expresión, plurales y que no tienen que formar un entramado coherente, sino que pueden ser paralelos o incluso contradictorios, y que el sujeto puede utilizar fragmentariamente, forzando su contenido para adecuarlos o para ponerlos al servicio de intereses particulares ... pero que en cualquier caso discurren en el ámbito de la validación -o invalidación- intersubjetiva.

Este carácter de público unido a los temas antes mencionados de acceso a la realidad y acceso a la verdad proporciona un resultado curioso que recuerda a las propuestas *kantianas* sobre el conocimiento y a algunos planteamientos positivistas. Son los sujetos

¹⁸⁹ Potter y Wetherell [1.987], p. 178.

hablantes los que parecen mantener estas coincidencias, con lo que se podrían extraer consecuencias sobre el reflejo formalizado que suponen esas propuestas de una tendencia intrínseca al lenguaje -tal como lo conocemos y usamos en el mundo occidental-. Me estoy refiriendo al carácter objetivo de la verdad, es decir carente de sujeto. Efectivamente, en los trabajos de Edwards y Potter se analiza con profusión la tendencia a la *externalización* del discurso para dotarlo de una mayor credibilidad¹⁹⁰.

Una primera *oscuridad* que surge al intentar seguir el hilo de esta propuesta es si este planteamiento conduce a la negación de esos supuestos estados mentales *más allá* del discurso o si se maneja un tipo implícito de *caja negra* al modo conductista. Si apoyamos esta reflexión sobre el modelo de tres mundos de Jarvie -mundo externo, mundo interno y mundo social- la primera postura implicaría la negación del mundo interno -incluso como veremos a continuación del mundo externo-; la segunda la imposibilidad de acceder a él o la renuncia a acceder a él por considerarlo perturbador del análisis estrictamente psicosocial.

Con el mundo externo nos sucede algo parecido, no es un referente igual para todos, las variaciones entre los distintos sujetos son apreciables aunque supuestamente hagan referencia a un mismo objeto. Los conceptos se tornan así como *barcos dentro de botellas*¹⁹¹, que aparentemente son cerrados y perfectos pero que al observar su proceso se presentan sin misterio y artificialmente manipulados. No se puede hablar del *referente* y del *término* para nominarlo, no se puede hacer referencia a ese *mundo platónico* de las cosas

¹⁹⁰ Edwards y Potter, [1.993], p. 134-5.

¹⁹¹ Collins, H.M. [1.985]: *Changing order: Replication and induction in scientific practice*. London and Beverly Hills, California, Sage, apud Potter and Wetherell, [1.987] p. 181.

reales. De esta manera los tres mundos de Jarvie se reducen a uno solo, al social. Más aún éste se reduce a mera interacción lingüística.

La reproducción material del mundo se impone al mismo mundo. Desde la ciencia social podemos instalarnos en el ámbito simbólico y pretender circunscribirnos a él, pero es un intento vano: la materialidad se entrelaza y confunde de tal manera con lo simbólico que soslayar una u otro, *desde el análisis de la realidad social*, asientan sobre un falso basamento el trabajo posterior.

Finalmente respecto al lenguaje cabe señalar dos carencias teóricas que señalan los *discursivos* en la investigación psicológica sobre el lenguaje. Por una lado, la falta de un desarrollo teórico del lenguaje como modo primario de actividad social, por otro, la misma carencia como práctica conversacional y discursiva¹⁹². El primero de ellos podría suplirse en parte con una recepción de la teoría de la acción comunicativa de Habermas en psicología, el segundo tiene bastante material en la línea que va desde G.H. Mead hasta los propios analistas del discurso.

La constitución del ser humano como tal se produce en la formación de grupos humanos en los que empiezan a cobrar sentido el desarrollo de pautas de individuación y socialización. Todos estos procesos son consecuencias de una complejización de primitivas pautas basada en la idea de regla *wittgensteiniana*. Ésta fundamenta los rudimentos de la interacción simbólica mediante la asunción de reglas que permiten el compartimiento de significados. El desarrollo de estas pautas primitivas en las sociedades más complejas expande

¹⁹² Potter y Wetherell [1.987], pp. 12 y 103, respectivamente.

la fundamentabilidad de esa interacción simbólica -fundamentalmente lenguaje- a todo lo que podemos agrupar bajo la *reproducción simbólica del mundo*, es decir individuación, socialización y cultura. Todos procesos tendrían su base en la orientación al entendimiento que provee el lenguaje.

3).- DAM (DISCURSIVE ACTION MODEL)

La psicología discursiva pretende ser alternativa en psicología social y no mera crítica o fuente de sugerencias. En este sentido la psicología discursiva presenta el DAM (*Discursive Action Model*), el cual no es exactamente un modelo, tal como se utiliza la expresión en ciencia social, sino "*as a conceptual scheme that captures some of the features of participants' discursive practices that we have found it necessary to distinguish, and illustrates some of the relationships between them*"¹⁹³. Se articula en torno a tres puntos básicos: acción, hechos e intereses y explicabilidad/ responsabilidad (*accountability*), veamoslo.

MODELO DE ACCIÓN DISCURSIVA (DAM)

I. ACCIÓN

"1.- El foco está en la acción, no en la cognición.

¹⁹³ Edwards y Potter [1.993], p. 154 [*como un esquema conceptual que recoge algunas de las características de las prácticas discursivas de los participantes que hemos considerado necesario distinguir y que ilustran algunas de las relaciones entre ellos*].

- 2.- Recuerdo y atribución vienen a ser, operacionalmente, informes (y versiones que dan cuenta de algo, descripciones, formulaciones o versiones en general) y las inferencias que permiten esos informes.
- 3.- Los informes están situados en secuencias de actividad que incluyen negativas, culpabilizaciones y defensas.

II. HECHOS E INTERESES

- 4.- Hay un dilema entre riesgo (*stake*) e interés, el cual a menudo es dirigido por la realización de atribuciones vía informes.
- 5.- Los informes son por ello contruidos/presentados como hechos mediante diversas técnicas discursivas.
- 6.- Los informes se organizan retóricamente para dificultar (*undermine*) otras alternativas.

III. EXPLICABILIDAD/RESPONSABILIDAD (*ACCOUNTABILITY*)

- 7.- Los informes atienden a la agencia y responsabilidad/ explicabilidad en los hechos de que se informa.
- 8.- Los informes atienden a la explicabilidad/responsabilidad de la acción del hablante actual, incluyendo los hechos al informar (*including those done in reporting*).
- 9.- Los dos últimos asuntos suelen estar relacionados, de tal manera que 7 se suele desarrollar (*deployed*) por 8 y viceversa."¹⁹⁴

¹⁹⁴ Edwards y Potter, [1.993], p. 154.

Desde luego no es un modelo al uso sino una nueva caracterización de lo que pretende la psicología discursiva. Pero no desarrollan la idea de la vinculación entre acción y discurso ni sustentan la idea de intereses, ni tampoco definen con claridad el estatus de la *accountability*.

Teniendo en cuenta que la teoría de los actos de habla es una de las que citan como *fuentes* de la que han bebido, se echa de menos una relación mayor entre lenguaje y acción. En este esquema sitúan el discurso en secuencias de actividad, pero no desarrollan la idea de *cómo hacer cosas con palabras*. Ya hemos visto que echan de menos una teorización en psicología que arrope la idea del lenguaje como modo primario de actividad social, pero quizá se hubiese podido esperar la consideración del propio discurso como acción social en sí con capacidad para reproducir y modificar tanto el ámbito simbólico como el material.

Al analizar los distintos discursos con los que ejemplifican sus posturas el tema del interés del hablante es fundamental. El personaje en cuestión persigue unos objetivos a los que va adecuando su habla. Externaliza el discurso, lo envuelve en una forma silogística, negocia situaciones de habla y significados, etc. pero ¿a qué responden esos intereses? Los analistas del discurso se encuentran con un escollo. Por una parte esos intereses apuntan de alguna manera a una estructura individual -ya se teorice como personalidad, yo, etc.-, pero por otra tienen la cortapisa de la decisión preteórica de no hacer inferencias a instancias que están más allá del discurso. En parte estos intereses se pueden explicar por las constricciones que impone la propia situacionalidad social del discurso y que están presentes en él. Pero es difícil soslayar absolutamente al sujeto individual que lo realiza.

Accountability lo he traducido por *explicabilidad/responsabilidad* pretendiendo reflejar más fielmente el sentido original del término. Es una explicación de lo sucedido -dicho, hecho, escrito- pero no de tipo *legaliforme*. Es una exposición de responsabilidades -causales, agenciales- pero no meramente *juridiforme*. Es una explicación en la que se pretende dar cuenta de lo sucedido -dicho, hecho, escrito- atendiendo a las responsabilidades respecto a las causas, agencialidad y consecuencias. De esta manera se entrelaza la acción discursiva del hablante con los hechos incluidos en el informe (*version, account*) de éste. De ésta manera queda un poco difuso su estatus. Por una parte incluye procesos descriptivos -*factuales*-, los cuales están llenos de procesos atribucionales -como muy bien muestran en sus trabajos-, por otra autoresponsabilizaciones -minimización de agencia, justificaciones, excusas, disolución de responsabilidades, etc.- y por otra de inferencias sociales sobre la agencialidad -individuales, sociales, estructurales-.

La interrelación entre discurso y acción es uno de los objetivos de la psicología discursiva más escurridizo para sus mentores. Con este esquema pretenden integrarlo en una secuencia de tres pasos: acción, hechos e intereses y responsabilidad de los mismos. La línea que los une es la *versión*. El relato de un sujeto dando cuenta de una acción refleja una negociación entre los hechos acaecidos y los intereses que tienen en cuenta las responsabilidades de los mismos, por lo cual anticipan justificaciones, excusas o recusaciones (en el sentido de Semin y Manstead). Pero lo que no queda claro es la alusión a categorías *extradiscursivas* como la acción o los hechos. Si éstos solo son accesibles en sus versiones siempre tendremos versiones de versiones sin posibilidad alguna de criterio validador de las mismas.

4).- DESLINDES DEL ANÁLISIS DE DISCURSO

El análisis de discurso encuentra en la psicología cognitiva un *alter ego* que le permite marcar sus características identificatorias por contraste. La diferencia radical entre *sesgos* que alteran la información y recolección del material ofertado por el sujeto (o *interlocutor*, si se quiere) se puede ilustrar con el ejemplo de las investigaciones de Neisser¹⁹⁵ sobre los recuerdos de John Dean, uno de los implicados en el Watergate.

El ejemplo es notable ya que parece acaparar varias de las características necesarias para realizar una especie de *prueba crítica* entre ambos planteamientos. Neisser analiza básicamente el lenguaje de los recuerdos de Dean de sus relaciones con Nixon; pero lo que hace excepcional a este caso es que se tiene la grabación de lo que realmente ocurrió en las reuniones de Dean con Nixon y otros personajes del gobierno del momento. Es como si Edwards y Potter quisiesen ponérselo más difícil a sí mismos, no toman una investigación cualquiera sobre la memoria sino una en la que se presume poder acceder no solamente al momento $t+1$ del recuerdo, sino también al momento t en el que sucedieron los hechos recordados, lo cual no se puede decir que sea frecuente.

Dos son las críticas fundamentales de los *discursivos* a Neisser: por un lado su análisis del lenguaje, en el que hace inferencias sobre procesos e instancias ajenos al lenguaje disponible (rasgos de personalidad) olvidando aspectos pragmáticos del mismo (construcción de los hechos, funcionalidad de la misma), por otro lado la suposición de poder acceder a los hechos reales.

¹⁹⁵ Ulrich Neisser's *Memory*, en Edwards y Potter, [1.993]. pp. 30-53.

La primera es consecuencia de la metodología concreta utilizada, pero Neisser tendría una ventaja sobre Edwards y Potter: podría incorporar esos aspectos *olvidados* (construcción y funcionalidad) sin violentar en exceso su esquema teórico, mientras que Edwards y Potter difícilmente podrían incorporar *instancias cognitivas* sin renunciar a decisiones *preteóricas*. En cualquier caso no deja de ser atractivo y enriquecedor el análisis centrado en el discurso que realizan evitando el riesgo del discurso de la *especulación cognitiva*.

El problema del acceso a la realidad es una de las propuestas de mayor calado de la psicología discursiva. En línea con propuestas de la postmodernidad filosófica -y previamente de la analítica o de discursos *wittgensteinianos*- afirman la imposibilidad de considerar el discurso humano o cualquier otra forma de reproducción de la realidad como un mero espejo de la misma. En éste sentido Philip Macnaghten¹⁹⁶ hace una interesante precisión sobre el problema del acceso a la realidad distinguiendo entre un realismo ontológico y un realismo epistemológico¹⁹⁷. Mientras que respecto al primero hay una postura ambivalente en el contexto del análisis de discurso, respecto al segundo hay un rechazo absoluto. Esta matización relativiza el problema, la oposición al realismo ingenuo que pretende que *conocemos lo que hay*, que subyace a la pretensión positivista de reducir la teoría del conocimiento a una teoría de la ciencia -y forzando la pretensión: a un asunto metodológico-, choca con la tozudez de las constricciones materiales del mundo que se nos imponen una y otra vez ajenas a elaboraciones teóricas o simbólicas en general. Abre una grieta en la *discursivización* de la realidad o en la relativización a ultranza del conocimiento en general

¹⁹⁶ Macnaghten, Ph. [1.993]: "Discourse of nature: argumentation and power", en Burman y Parker [1.993] pp. 52-72.

¹⁹⁷ Macnaghten [1.993], p. 53.

y de la ciencia en particular. La incorporación al proceso de teorización de esta *ambivalencia* le proporcionaría una especificidad dentro del ámbito de la *ciencia postmoderna* que quizá ayudase a romper el círculo vicioso de toda propuesta relativista -es decir, la relativización de sí mismos-. En cualquier caso no está claro el uso que los *psicólogos discursivos* hacen de la proposición de Macnaghten.

Todos, y especialmente el lenguaje, son procesos activos que tomando como referente la realidad (externa, social, interna) elaboran (*construyen*) un producto fundamentalmente simbólico. Por ello es de gran valor el que Edwards y Potter se atrevan con un caso como el referido en el que la realidad recordada tiene accesible el referente. No creo que consigan anular el valor de patrón de adecuación del recuerdo a la realidad que suponen la cintas grabadas de las conversaciones recordadas. Los argumentos sobre la limitación de las grabaciones, sobre el uso de transcripciones de las mismas -con el papel activo del transcriptor y del método utilizado-, sobre la contextualización de la situación superior a lo recogido en las cintas, etc. parecen algo débiles contra la contundencia de *Dean dice que x y en la cinta se demuestra sin lugar a dudas que se dijo y*. El intento de anular -o soslayar por innecesario- el referente del recuerdo no parece muy sensato. Por el contrario más valor parece tener la contraposición entre reproducción/construcción.

El esfuerzo de Neisser va en el sentido de *valorar* la inadecuación de la reproducción de Dean. Es decir, si Dean reproduce *sin ninguna alteración* lo sucedido en aquellas conversaciones no hay caso, nada se ha interpuesto entre la grabación en la memoria y la reproducción algún tiempo después. En caso de producirse alteraciones tiene que haber variables que puedan ser esgrimidas como *causas* de las mismas.

Por su parte Edwards y Potter consideran a Dean como un agente activo en todo momento, que en el momento de las grabaciones tuvo un papel de constructor de lo sucedido allí, *al igual que en sus recuerdos* ante los investigadores. En sus declaraciones elabora activamente un discurso junto con aquellos que le interrogan, lo cual no quiere decir que cuente una historia inventada que tiene más que ver con sus intereses personales que con lo acontecido -independientemente de mentiras conscientes que no podrían ser analizadas como recuerdos- sino que todo recuerdo es *necesariamente* una versión de un sujeto. Éste elabora la misma con unos interlocutores y en un contexto ya que no puede reproducir lo que ocurrió *porque ésto no era una versión*. Lo que se podría reproducir sería un fragmento verbal susceptible de ser aceptado como una versión pero no unos acontecimientos. Por ello Edwards y Potter tienen razón al focalizar el análisis en la *construcción* y no en la *reproducción*, lo que no aciertan a explicar adecuadamente es la posibilidad de ignorar la relación entre recuerdo y referente. Neisser en cambio se centra en ésta relación no teniendo en cuenta que lo que está comparando son dos versiones con dos referentes distintos: para Dean el referente de su versión es su participación en las conversaciones, para Neisser su referente es la versión que elabora tras escuchar las cintas de las conversaciones.

La crítica de los *discursivos* sigue la idea de Gibson¹⁹⁸ de que desde el enfoque cognitivo se peca de *perceptualismo*, es decir de la consideración de que lo percibido se ajusta a la realidad, mientras que lo manifestado o lo recordado está alterado por el sujeto y por ello pueden analizarse las *causas* que han provocado esta alteración. De esta manera se ve cómo para la psicología cognitiva el lenguaje es un *medio* a través del cual acceder a

¹⁹⁸ Gibson, J.J. [1.966]: *The senses considered as perceptual systems*. Boston, Houghton Mifflin; Ídem [1.979]: *The ecological approach to visual perception*. Boston, Houghton Mifflin, apud Edwards y Potter [1.993], p. 14, 20, 30, etc.

instancias *ocultas* -el yo, la personalidad, los intereses, ...-, mientras que para la psicología discursiva el discurso -la elaboración lingüística de los sujetos ya sea ésta verbal o escrita- es el material a analizar con valor en sí mismo. Tendremos ocasión de volver sobre esto más tarde.

El poner el discurso de los sujetos en el centro del foco de los psicólogos sociales no es algo desconocido en la disciplina. Conscientes de ello los analistas del discurso se autodefinen marcado límites respecto de estos otros intentos paralelos.

La diferenciación mayor es con relación a los enfoques cognitivos de todo tipo, incluyendo aspectos cognitivos en propuestas que no pueden encuadrarse estrictamente dentro del marco general del cognitivismo. Los analistas del discurso consideran el discurso en sí, no como reflejo de un mundo *más allá* o *tras* el discurso. Lo importante es cómo se construye, cómo se relacionan sus elementos, qué funciones cumplen, qué patrones se repiten y qué variabilidades presentan, qué inconsistencias aparecen ... No hay un segundo paso que pretenda relacionar esto con actitudes, creencias, ... con *el mundo bajo el cráneo* (*the world under the skull*, como les gusta repetir recordando a Garfinkel¹⁹⁹).

Las propuestas radicales tienen la virtud de resaltar tanto una faceta de un asunto que ésta se vuelve insoslayable, aunque -normalmente- en menor medida que lo propuesto. Pero al enfrentarnos a ellas nos vemos compelidos a pronunciarnos respecto al vértigo de su radicalidad. La disolución de la vida social en lenguaje parece tener dos talones de Aquiles en la individualidad y en la reproducción material del mundo. Reducir la individualidad a

¹⁹⁹ Potter y Wetherell [1.987], p. 179.

mera intersección de prácticas sociales y negar una cierta dinámica propia a la reproducción material del mundo, así como una influencia de ésta sobre los procesos simbólicos parece pecar de ingenuidad.

Pero el análisis de discurso no limita sus deslindes al cognitivismo. También respecto a otras propuestas teórico-metodológicas más afines a su planteamiento marca distancias.

De la etogenia de Harré les separa la vinculación con la realidad *alingüística* -si se me permite el término- que ésta mantiene. Efectivamente, en los análisis etogénicos hay una distinción entre lo que son versiones de hechos y aquellas que pueden considerarse como elaboraciones retóricas. Potter y Wetherell²⁰⁰ critican la diferencia entre ambas ya que no encuentran criterios válidos para poder vincular más a unas u otras con la realidad. Cualquier criterio que se elija como las observaciones coincidentes, las triangulaciones, etc. nos conduce o a lo superfluo del análisis de discurso (si hay observaciones *fiabiles* que nos permiten conocer lo sucedido las versiones de los protagonistas darían una versión redundante si coincidiese o despreciable si no fuese así) o a la extensión del carácter retórico a todas las versiones (todas, a fin de cuentas, son textos que dan cuenta de un situación, ya sea un observador o un protagonista el que la haga, por lo que habrían de ser sometidas al mismo análisis ya que presentarían la características de variabilidad, construcción del objeto, etc.)

En realidad se está aplicando un *apriori* del análisis de discurso a la etogenia: la variabilidad del discurso es un valor frente a la coherencia. La búsqueda de ésta coherencia distorsiona el discurso eliminando elementos que completan la comprensión de su estructura

²⁰⁰ Potter y Wetherell, [1.987], p. 56 y ss.

y función. Si tenemos tres versiones coincidentes de un hecho [triangulación] normalmente serán coincidentes en parte, si las unificamos -ya sea por consenso entre los autores de las mismas o por elaboración propia- eliminamos esas partes discordantes para conseguir el patrón con el que medir las otras versiones. Esto que es un procedimiento habitual en numerosos planteamientos científicos -y no científicos-, choca frontalmente contra ese pilar básico del análisis de discurso.

También se sitúan respecto a desarrollos más tradicionales de la psicología social como son los análisis de versiones (*accounts*, en el sentido restringido de versiones que tienen que dar cuenta de algo) que han seguido las propuestas de Austin (Scott y Lyman, Semin y Manstead²⁰¹) y el análisis de conversaciones de Harvey Sacks (difundido por E. Schegloff y G. Jefferson²⁰²).

La división de las versiones (*accounts*) en excusas y justificaciones de Austin sería completada por Semin y Manstead con tres nuevas categorías como disculpas, demandas y recusaciones (*disclaimers: preversions* que anticipan atribuciones negativas a la propia versión, por ejemplo: *yo no soy racista pero ...* y hacer un comentario racista). Esta tipología muestra, en su desarrollo, la relación entre el tipo de versión y la severidad de la trasgresión que ha motivado la *versión*, el estatus, etc. Presenta problemas como el que la metodología utilizada ha sido fundamentalmente el experimento (las versiones se dan a unas

²⁰¹ Scott, M.B. y Lyman, S. [1.968]: "Accounts", *American Sociological Review*, 33: 46-62; Semin, G.R. y Manstead, A.S.R. [1.983]: *The accountability of conduct: a social psychological analysis*. Londres, Academic Press, apud Potter y Wetherell 1.987, p. 76.

²⁰² Schegloff, E.A. y Sacks, H. [1.968]: *Opening up closings*, *Semiotica*, 7: 289-327; Jefferson, G.: [1.985]: *An Exercise in the transcription and analysis of laughter*, en T.A. van Dijk (ed.): *Handbook of Discourse Analysis* vol 3. London: Academic Press; apud Potter y Wetherell [1.987], p. 80.

viñetas, no se incorpora al experimentador -el incitador a la producción de la versión-, etc.) o el no incluir el proceso completo de conversación en el que se produce la versión. Esta reificación en categorías no cuadra de ningún modo con el análisis de discurso, pero no dejan de ser patrones útiles para considerar en las *versiones* (*versions*) consideradas en un sentido más amplio.

Más cercano es el análisis de conversaciones que muestra cómo una versión (*account*) es la segunda parte de un *par adyacente* (*adjacent pair*). La versión no surge en vacío, sino que ha habido una trasgresión y una demanda de explicación. Ésta ha podido ser explícita mediante una pregunta o implícita mediante la no respuesta a una demanda o de cualquier otro modo. Los *pares adyacentes* muestran la vinculación en la alteridad de los hablantes en las conversaciones. Así la cadencia entre un hablante y otro suele ser menor que entre las proposiciones de uno mismo, cuando un hablante utiliza la primera parte de uno de estos pares la segunda es relevante y esperada. Puede no ser inmediata, pero tampoco soslayada. De esta manera aparece como imprescindible el análisis del proceso conversacional completo y no de solo una parte de ello. El análisis de discurso se sitúa en esta misma línea pero ampliando sus miras, ni se limitan a conversaciones ni a la arquitectura del discurso. Todo tipo de texto, discurso, conversación, etc. es susceptible de ser analizado.

Otra aproximación tradicional al discurso desde la psicología social es el *análisis de contenido*. Aquí las diferencias son mayores, ya que la aplicación de categorías prefijadas de antemano como patrones a los que asimilar fragmentos del texto conducen inevitablemente a una reducción de la variabilidad y a una *estaticidad* en las estructuras de análisis que impiden recoger todos los matices del discurso.

Estos enfoques fundamentalmente metodológicos precisan de una conceptualización social general que les permita hacer inferencias sociales. El análisis de discurso pretende ofrecer esa conceptualización desde el mismo análisis, por ello no se podía sustraer a un contraste con propuestas más globales, es el caso de las *representaciones sociales* de Serge Moscovici.

No vamos a entrar en una caracterización detallada de la teoría de Moscovici, simplemente recordemos el papel mediacional de las representaciones sociales entre el mundo y lo psíquico. El acceso a la realidad no es inmediato, sino que depende de los filtros de acceso que se desarrollan en el plano comunicativo por los distintos grupos. Estos entramados cognitivos no solo responden a la necesidad de organización de la información procedente del entorno, sino que además permite la caracterización de distintos grupos sociales por la determinación de las diferentes representaciones sociales. Cada grupo desarrollaría una red de éstas que les permitirían converger en sus procesos interpretativos, a la vez que les distinguiría de otros grupos.

Estos gruesos brochazos nos sirven para situar al análisis de discurso respecto a las representaciones sociales, ya que esas son las dos características fundamentales que les separan: la vinculación de las representaciones sociales con grupos y el componente cognitivo de las mismas²⁰³, además de lo ya señalado en el apartado de Billig sobre el dualismo sujeto-objeto de las representaciones sociales rechazado también en el análisis de discurso, ya que para éste el plantearse el acceso a algo *más allá* del propio discurso no tiene sentido.

²⁰³ Potter y Wetherell [1.987], p. 156-157.

La relación identidad grupal/representaciones sociales, plantea una relación circular: el grupo establece las representaciones sociales, pero son éstas las que le dan al grupo la conceptualización de tal. Hay que suponer la bondad del planteamiento de las representaciones sociales para abordar los grupos que, a su vez, permitirán abordar la representaciones: el tema de investigación se vuelve *fuentes analíticas*²⁰⁴. Además se establece una relación de *cuasi* dependencia entre los miembros del grupo y las representaciones que los caracterizan: éstas deben tener una cierta estabilidad y su utilización por los miembros también debe tener una cierta permanencia en el tiempo.

La noción de *entramado conceptual* mediador entre la realidad y los sujetos no podía ser ajena a los analistas del discurso: la realidad no se aprehende individualmente y de forma inmediata, pero para evitar los problemas generados por las representaciones sociales proponen un nuevo concepto al que denominan *repertorios interpretativos*. Éstos se desvinculan de grupos específicos para tener su referencia en las *comunidades interpretativas*²⁰⁵. Las investigaciones que realizan confirman su hipótesis de la no vinculación de estos *repertorios* a grupos cerrados y la utilización de repertorios alternativos por las mismas personas refiriéndose al mismo tema, pero con *funcionalidades distintas*. Por otra parte logran esquivar el fantasma del cognitivismo restringiéndose al ámbito interpersonal ... comunicativo ... lingüístico, manteniendo el análisis en lo que se dice, cómo se estructura, etc.

La crítica a las representaciones sociales no pretende sustituirlas por los repertorios

²⁰⁴ Potter y Wetherell [1.987], p. 143.

²⁰⁵ Potter y Wetherell [1.987], p. 138.

interpretativos, hay muchas diferencias empezando por las pretensiones de cada una. Las primeras pretenden estructurarse como una teoría que de cuenta del ámbito psicosocial, los segundos son simplemente un elemento de un entramado mayor el cual sí pretende dar cuenta de ese ámbito.

5).- CRÍTICA Y AUTOCRÍTICA

Pero la autoafirmación no solo se debate entre la autocaracterización y los deslindes. En una obra recientemente aparecida²⁰⁶ se hace un primer repaso de algunas contribuciones desde la aplicación de esta nueva propuesta. Dado el estado del mismo se convierte en una permanente autocrítica y en un proceso de afianzamiento de sí mismos. El proceso de autorreflexión culmina en un largo excursus en el que intentan explicitar los problemas que se detectan desde dentro del propio análisis de discurso²⁰⁷. Parker y Burman señalan treinta y dos problemas en el análisis de discurso en una panorámica que ni es exhaustiva ni sistemática, por lo que haremos una referencia a aspectos generales a ellos eludiendo la transcripción literal de los mismos.

Están divididos en cuatro bloques: un primero (problemas 1 a 14) dedicado a aspectos metodológicos, un segundo (15-24) al peligro de *empirización* -o de *imperialización* si se quiere-, un tercero (25-28) dedicado a aspectos políticos y morales y uno final (29-32)

²⁰⁶ Burman, E. y Parker, I. [1.993]: *Discourse analytic research*. Londres: Routledge.

²⁰⁷ Parker y Burman [1.993], "Against discursive imperialism, empiricism and constructionism: thirty two problems with discursive analysis", en Burman y Parker [1.993], pp. 94-172.

dedicado a aquellos problemas derivados de la propia autorreflexión.

No deja de ser significativo que casi la mitad de los problemas hagan referencia a asuntos metodológicos. A pesar de sus constantes esfuerzos por presentar una propuesta general para la psicología -o al menos para la psicología social- les cuesta desprenderse de la imagen de ser una metodología con aspiraciones a ser algo más.

Gran parte de los problemas metodológicos se deben fundamentalmente a la juventud de la propuesta. No hay una definición clara de la unidad de análisis, hay una cierta confusión conceptual (uso a veces sinónimo de términos otras veces diferenciados como *texto, narración, discurso, repertorio*), ... pero hay otros de más calado que afectan a las bases de la propuesta. Uno de ellos es el problema de la generabilidad de los resultados. Si el análisis no puede ir más allá del propio texto, hay que evitar a toda costa las *especulaciones cognitivas* y además cada interacción entre investigador e investigado es un acto social susceptible de ser singularizado en su desarrollo y análisis ¿cómo *generalizar*? Y si suponemos una ciencia radicalmente idiográfica -que además supone al científico un discurso de igual valor entre otros- ¿podemos seguir manteniendo la idea de ciencia?

Enlazado con éste tenemos el problema de la relación investigador-investigado. La investigación plantea diversas prácticas sociales: planificación de la misma, realización de entrevistas o selección del material -escrito, grabado, visual-, etc. Centrémonos en el caso de una entrevista, por ejemplo la que realiza Sue Widdicombe en el mismo volumen²⁰⁸.

²⁰⁸ Widdicombe, S.: "Autobiography and change: rhetoric and authenticity of «Gothic» style", en Burman y Parker (eds.) [1.993], pp. 94-113.

Extracta una parte de una entrevista de grupo la reproduce en el texto y la somete a un análisis investigando el significado del ingreso en una subcultura. Muy de acuerdo con el contexto discursivo señala como la suya es una interpretación entre varias posibles y para no imponer la suya ofrece el texto íntegro para que el lector -potencial investigador o *pseudoinvestigador*- pueda realizar la suya propia. Independientemente de la ingenuidad del ofrecimiento -y de las limitaciones en la posibilidad de divulgación de investigaciones que supondría de llevarse a cabo esta práctica de forma generalizada- lo que quiero señalar es la parcialidad tanto de éste como del análisis en sí. La entrevista realizada es una práctica social que requiere ser analizada para contextualizar adecuadamente el fragmento transcrito -recuérdese la importancia de la situacionalidad del texto o discurso-. Las relaciones establecidas entre la investigadora y sus entrevistados son soslayadas totalmente. Pero ahí no terminan los problemas. El ofrecimiento de la investigación al público -o a la comunidad científica si fuese el caso- es otra práctica social en la que también podemos analizar la construcción del *objeto científico*, la funcionalidad contenida en sus elementos así como la variabilidad de las versiones en las distintas ocasiones en las que ha tenido de exponer sus conclusiones la investigadora, de entre las cuales ofrece solo una y no una amplia muestra que refleje esa variabilidad. ¿Hasta donde podemos llegar con este razonamiento? La imposibilidad práctica de tener en cuenta de forma radical su propuesta sobre la construcción discursiva de la realidad social -de hecho cortan esta cadena en el punto que consideran oportuno sin mayores explicaciones- no justifica el que no lo tengan en cuenta. De nuevo nos encontramos con la necesidad de incluir en el proceso de teorización la forma de impedir esta regresión infinita.

Si vemos cómo caracterizan Potter y Wetherell la *mecánica* de la aplicación

concreta²⁰⁹ del análisis de discurso -es decir, el análisis de discurso como instrumento metodológico- nos encontramos con una apelación a la intuición o al *insight*. Efectivamente, dividen el análisis en diez etapas en las que van desde el qué investigar -el discurso-, a quién investigar -muestras pequeñas-, con qué medios -grabaciones, documentos, transcripciones, entrevistas- hasta llegar en las etapas 6 y 7 a la codificación y el análisis. La codificación es *inclusiva* -en contraposición a la del análisis de contenido- y el análisis tiene dos fases: búsqueda de patrones y la elaboración de hipótesis que relacionen construcción y función ... pero ¿cómo?: leyendo y releendo los fragmentos transcritos, no existe tal método analítico: *"It should be clear, then, nos señalan, that there is no analytic method, at least as this term is understood elsewhere in social psychology. Rather, there is a broad theoretical framework, which focuses attention on the constructive and functional dimensions of discourse, coupled with the reader's skill in identifying significant patterns of consistency and variation."*²¹⁰. Esto plantea dos graves problemas: primero el papel del interprete no ha sido analizado en ningún sitio -y no cabe suponer una pureza al mismo que le excluya de un análisis tan exhaustivo como al sujeto o sujetos analizados- y, segundo, esa *broad theoretical framework* parece más un generador de microteorías específicas que una teorización general que pretenda comprender el ámbito de la realidad social.

Pero no solo son los problemas metodológicos los que preocupan a los discursivos, aunque de éstos todavía haya muchos más -utilización de conceptos psicoanalíticos, relación lenguaje-poder-relaciones sociales, ámbito científico, etc-. El segundo bloque lo dedican al

²⁰⁹ Potter y Wetherell [1.987], pp. 160 y ss.

²¹⁰ Potter y Wetherell [1.987], p. 169 [*Entonces debería estar claro que no hay método analítico, al menos tal y como este término es entendido generalmente en la psicología social. Más bien hay una amplia estructura teórica que focaliza la atención en las dimensiones constructivas y funcionales del discurso, asociada a la habilidad del lector para identificar patrones significativos de consistencia y variación*].

riesgo de que su propuesta se convierta en un imperialismo académico del tipo del empirismo. En concreto abundan sobre los riesgos de la enseñanza académica de la misma. En aras de la claridad se simplifican muchos de sus aspectos y pueden dar el aspecto de un enfoque libre de valores, ahistórico y no situado o que responde a criterios exclusivamente academicistas -hacerse un hueco en la academia independientemente del valor científico de la propuesta- o caer en unilateralidades reduccionistas presentando solo los aspectos referentes a la estructura discursiva o a la agencia individual. Independientemente de los problemas que los autores de tales *dudas* tengan a la hora de enseñar su disciplina -los cuales interesan a ellos y a sus alumnos- lo importante es que la propuesta en sí caiga en esas distorsiones de su planteamiento original.

Básicamente los riesgos son dos: la prevalencia de la autojustificación y el enquistamiento académico. La primera sería la focalización de la autorreflexión en la *eficacia* del trabajo discursivo. No es tan necesario explicar para qué son útiles como *mostrarlo*. La aparición de investigaciones continuadas dentro de este contexto investigador serán las que les avalarán su hueco en el ámbito científico social, y no reflexiones circulares del tipo de *"Is discourse analysis the goal, or should we rather be using it strategically (with other goals in mind)?"*²¹¹.

El segundo de los riesgos es difícil de ser evitado totalmente. El ámbito de cultivo de la ciencia social es la academia, lo cual evita en parte su *mercantilización* que conduciría inevitablemente a convertir la ciencia social en una *tecnología social*. Pero la academia

²¹¹ Parker y Burman [1.993], p. 165. [*¿Es el análisis de discurso el objetivo, o más bien lo estaremos usando estratégicamente (con otros objetivos en mente)?*]

impone unos usos y costumbres que exigen una, valga la redundancia, *academización* de la ciencia. No vamos a repetir los riesgos de ello -explicitados hasta la saciedad en la mítica crisis de la psicología social: publicar o morir, control de cátedras, de revistas, de fondos de investigación, etc.- pero tampoco se pueden olvidar porque nos hayamos acostumbrado a convivir con ellos. El problema añadido es que el modelo de ciencia que aprovecha más rentablemente esa *academización* es el del positivismo -o la versión restringida del mismo, que es a la que hacen referencia Parker y Burman, es decir el *empirismo*-. Este segundo riesgo es abordable mediante la autocrítica permanente, aunque los resultados de la crisis no abonen el optimismo. El primero de ellos parece abocado a un equilibrio entre los presupuestos teóricos y las imposiciones académicas.

El origen intelectual o político de los autores identificados con la propuesta discursiva les conduce a una postura crítica y con un cierto trasfondo de intención emancipatoria. Así ocupan puestos centrales en sus reflexiones la crítica al poder o la situación de la mujer, y esta postura política también está presente en el listado de Parker y Burman. Se orientan en torno al tema de la diferencia lo cual puede sustentar la pluralidad -por la variabilidad- así como orientar hacia una resistencia. Pero de nuevo tenemos una falla en la teorización. Nada es más lícito que tomar postura política dentro de la ciencia social y enfrentarse de raíz a las inevitables consecuencias políticas que la investigación social conlleva. Pero no se puede dar por supuesto el marco crítico sin hacer ninguna referencia a él. El análisis de discurso no puede valer para cualquier discurso feminista o ecopacifista o de izquierdas o lo que sea. Si así fuese sería porque estaríamos ante una técnica adaptable a distintos contextos teóricos y serían los miembros de éstos los que la adaptarían para darles un sentido global que en principio no tiene. Pero eso no tiene nada que ver con las pretensiones de los discursivos.

Éstos pretenden que su propuesta es mucho más que una metodología concreta, es un nuevo modo de abordar la realidad psicosocial -e incluso psicológica-, una concepción de la ciencia social referida a ese ámbito. De alguna manera hay que entreverar esa crítica al poder establecido con su propuesta teórico-metodológica. Aquí surgen unas tensiones entre lo que se adivinan como diversas posturas dentro del grupo intelectual. Por una parte una presión hacia la postmodernidad mediante la discursivización de la realidad social y la pérdida de poder en el mismo discurso científico -debido a la pluralidad y equipotencialidad de los discursos-; y por otra la presión hacia una crítica *progresista* de corte más tradicionalmente político. Ésta precisa de un terreno de referencia relativamente *fuerte*, mientras que aquélla propende hacia una *debilitación* de todos los terrenos.

Esta larga autorreflexión de Parker y Burman termina con una apelación a la incompletud de la misma ya que recogen aspectos no señalados por ellos y que han resaltado Figueroa y López²¹². Éstos hacen referencia a la debilidad del recurso al *intuicionismo implícito* en muchos casos y la falta de reflexión respecto a la propia contextualización del enfoque: ¿por qué aparece ahora? ¿qué relación tiene con la postmodernidad y con su contexto cultural? ¿cómo afecta su relación con lo institucional?

En general se le podría criticar a la psicología discursiva -o análisis de discurso- una cierta rigidez en sus adhesiones a ciertas decisiones preteóricas no suficientemente justificadas. En la práctica pretenden empezar de lo más inmediato a los investigadores sociales que es *lo que se dice cotidianamente*, el discurso -hablado, escrito- de los sujetos en

²¹² Figueroa, H. y López, M.: *Commentary on Discourse Analysis Workshop/Conference*, paper for Second Discourse Analysis/Conference, Manchester Polytechnic. Julio, 1.991, apud Burman y Parker, [1.993], p. 169.

su estado más natural posible. A la vez explicitan una serie de principios metateóricos que imponen a su modo de actuar. El encuentro de ambos no puede ser todo lo perfecto que desearían.

Es de agradecer el empeño autorreferencial de sus autores explicitando fuentes, principios, asunciones, autocríticas, etc. Incluso se aplican a sí mismos -en un detalle muy *postmoderno*- la consideración de construcción discursiva. Pero tanta autotransparencia a veces puede resultar ocultadora, ya que ésta dista mucha de ser absoluta. La autocrítica es encomiable, pero no puede sustituir a la *heterocrítica*.

¿A qué interés cognoscitivo -por volver a categorías habermasianas- o político puede responder el análisis de lo inmediato? ¿Cómo articular una crítica a la realidad social desde la asunción acrítica de lo inmediato? ¿O es que estos no son asuntos de los que tenga que ocuparse la psicología [social]? El no poder *disciplinar* la realidad -*la realidad es lo que es no le podemos aplicar categorías espúreas*- nos hace recordar la crítica discursiva a los discursos factuales: están cargados de atribuciones -y valoraciones-. ¿Quiere eso decir que desde la psicología discursiva se *da por buena* la realidad social actual? No lo parece dada la presencia entre sus filas de feministas combativas, críticos -en sentido político-, etc.

El análisis de discurso tiene el honor de ser la primera aportación a la psicología que ha sido presentada como *postmoderna*. Así al menos fue calificada por Kenneth Gergen en la propaganda que acompañó al lanzamiento del libro de Potter y Whetherell *Discourse and*

*social psychology*²¹³. Se toman en sentido riguroso la propuesta de lingüistización de la realidad de tal modo que solo un análisis del lenguaje es posible. Pero su vinculación, por débil que se quiera, a la psicología social -es decir, a la psicología social anterior a ellos- le orienta el foco hacia las interacciones entre los seres humanos y a las relaciones de estos con *el mundo* -entiéndase como se entienda éste término-. El esfuerzo de Edwards y Potter por incluir la *acción* en su esquema es loable, pero presenta el problema no resuelto de la relación con lo no lingüístico.

Quizás el punto más débil se encuentre en la pretensión de saltar a una teorización general de la psicología social desde un punto de partida fundamentalmente metodológico. Los instrumentos metodológicos no están libres de cargas teóricas y por ello no pueden ser utilizados por cualquiera en cualquier marco conceptual -como alguna vez se pretendió-, pero eso no valida el negativo de esta propuesta: que los métodos puedan generar la teorización necesaria para prescindir de la elaboración específica del marco teórico en el que puedan desarrollarse. El análisis de discurso no es ni un método preciso en su caracterización, ni un marco teórico elaborado, parece quedarse, por ahora, en una propuesta sugerente pero inconcreta.

²¹³ Parker, I. [1.992]: *Discourse dynamics. Critical analysis for social and individual psychology*, Londres: Routledge, p. 74.

VI.- ¿LA INEVITABILIDAD DE LA POSTMODERNIDAD?

Los tres enfoques repasados coinciden en centrar sus esfuerzos alrededor de una concepción del lenguaje que disuelva en sí cualquier otra posible realidad. Más que de lenguaje deberíamos hablar de *discurso* ya que no se analiza al lenguaje en sí sino en tanto que usado por grupos sociales. El discurso, el *texto*, es el medio y el horizonte de posibilidad de la ciencia social. Cualquier apelación a entidades extradiscursivas remite a versiones absorbidas por el propio texto. Como más destacadas estarían el *mundo* y el sujeto. De esta manera el discurso es *siempre* autorreferencial y el sujeto es un sujeto *textual* caracterizado, nos señala Crespo, "*por la carencia de existencia extradiscursiva, su carencia de unidad (identidad) y su carácter constructivo*"²¹⁴.

La vuelta hacia el lenguaje fue el resultado de una reflexión crítica de la psicología

²¹⁴ Crespo [1.991], p. 98.

social que al volverse sobre su pasado se dio cuenta de que había estado estudiando un *mundo silencioso -a silent world*²¹⁵-. Los críticos más audaces invirtieron la situación colocando al lenguaje en centro, patrón y límite del conocimiento social. El mundo ahora tiene su *origen*, su desarrollo y su posibilidad de acceso en el lenguaje. Es *construido*, se elabora *retóricamente* y solo puede acceder a éste proceso mediante el *análisis del discurso*.

Además del esfuerzo realizado por estos autores para dar al lenguaje un papel protagonista en las ciencias sociales también es de destacar la importancia de la cotidianidad, la contextualidad y, sobre todo, la autorreflexión.

La crítica a la metodología empirista que creaba situaciones artificiales con un *objeto* de estudio que, siendo consciente de esa artificiosidad, rechazaba -de una manera u otra- ese carácter de tal mostrando su *subjetividad* (en este sentido se pueden entender -por acudir a un referente de la *crisis*- los *efectos Orne* -características de la demanda- y *Rosenthal* -efectos del experimentador-) conduce inevitablemente a devolver al sujeto a su ubicación natural y a perturbar ésta lo menos posible con los medios de una investigación. La psicología social intenta encontrar de esta manera a los sujetos, las situaciones, las interacciones *reales*. Pero esta búsqueda se hace partiendo de la *irrealidad* del mundo, o de la *arrealidad* o, mejor aún, la impertinencia del planteamiento de la adecuación a la realidad de un discurso que no tiene más referentes que el propio discurso.

El conocimiento, textual y contextuado, *siempre* tiene que estar *situado*. Se rechazan de esta manera las pretensiones de universalidad, de conocimiento *puro* no mediado por los

²¹⁵ Parker [1.992], p. 65.

dinámicos referentes históricos. Situado, pero *dónde*. La eliminación de los referentes extradiscursivos nos remiten a una situación de un texto autorreferencial. De un texto que, en el mejor de los casos, *reconstruye* la hipotética contextualidad de sí mismo mediante la *actualización* de otros textos cuando no de su mera elaboración. De esta manera se cambia la validez universal de un discurso por la contingencia absoluta de otro ya que el *texto* es su mismo *contexto*.

Pero quizá la aportación más representativa de los autores tratados sea la reflexividad del propio discurso. La crítica, feroz a veces, a que someten a la forma en que se ha desarrollado a lo largo de su corta historia la psicología social no se olvida de sí mismos sometiéndose, parcialmente -todo sea dicho- a la misma crítica.

Los conceptos utilizados en ciencia -y especialmente en ciencia social- son productos sociales. Como tales siempre pueden ser sometidos a *deconstrucción*, a la *duda radical* de Gergen, nunca pueden ser considerados como representaciones -reflejos- fieles de una realidad. Su gestación se produce en un entramado de intereses y necesidades de la misma ciencia que los alumbró, de la cultura en que se insertan o del devenir de la propia sociedad. Por ello las propuestas de los autores que sostienen esta crítica también son susceptibles de caer bajo el *prisma deconstruccionista*. Ésta es una saludable práctica de *higiene intelectual* pero con el problema, de difícil solución, de sus límites. Siendo honestos con el planteamiento se puede someter a duda la misma necesidad de someter a duda todo, o se puede aplicar la deconstrucción a la misma deconstrucción. No habría forma de mantener la idea de una ciencia social, o algún tipo de saber social que no fuese un remedo del personaje

de Penélope²¹⁶ que deshacía por la noche lo tejido durante el día.

Las críticas que acompañan a estos comentarios sobre las aportaciones *postmodernizadoras* de la psicología social no quieren restarle ni un ápice al valor que representan como renovación de una disciplina que tras la convulsión de la crisis había quedado un tanto adormecida. Las críticas puntuales y sustanciales que hacen a la psicología social dominante merecen ocupar un lugar central en la, deseable, autorreflexión de la misma. Donde aparecen los mayores problemas es en los supuestos metacientíficos que acompañan a la elaboración de las posibles alternativas. Éstos hacen suyos algunos planteamientos de una postmodernidad radical que excluye la posibilidad de un saber que se llame científico y que, por lo tanto, entra en colisión con la pretensión de desarrollar una alternativa científica.

Tanto la textualización radical de la realidad como la disolución del sujeto en el texto -y su fragmentación- plantean obstáculos -¿insalvables?- para la viabilidad de las alternativas. La psicología social perdería tanto su *objeto* -el individuo- como los referente externos a la elaboración simbólica del grupo social. La estructura social, la organización administrativa de la sociedad o la economía solo tendrían sentido como otros textos contruídos por la sociedad pero no como constricciones externas a la capacidad simbolizadora de los seres humanos.

Reflexión específica merecen las pretensiones universalistas de algunas de las

²¹⁶ Ibáñez [1.989 b] precisamente señala a este personaje como el que mejor representaría a la labor de los psicólogos sociales.

propuestas centrales de la postmodernidad. La contextualización del conocimiento, la renuncia al concepto de verdad, el abandono de los *metarrelatos*, la imposibilidad de trascender el lenguaje, etc. se muestran como *pilares incuestionables*, aspiración ésta de corte muy moderno y criticada -por cierto con dureza- por los autores postmodernos.

Una psicología social que se presentase como radicalmente postmoderna parece que tendría que dejar de presentarse como psicología social, e incluso como ciencia social. Su ámbito podría ser el de la crítica cultural. Pero crítica más como ejercicio de estilo que como instrumento transformador de la sociedad y mucho menos como vía que propiciase la emancipación de los seres humanos. Recuérdese el abandono -la desconfianza, diría Lyotard- de los grandes relatos. La elaboración de una *ciencia postmoderna* parece una ardua tarea ya que en esa conjunción de términos parece revelarse una contradicción. Ahora bien esto no quiere decir que la única ciencia posible sea la desarrollada anteriormente a la crítica postmoderna y que ésta haya de ser despreciada. La crítica postmoderna es una crítica sustancial que la modernidad debe afrontar.

La dinámica social nos arrastra hacia evoluciones que más tarde se revelarán como más o menos deseables. Algunos autores han certificado a nuestra época como la postmoderna, lo que ha servido a otros para empujar en esa dirección. La inexorable ley de la inercia prolonga las instituciones preexistentes de una modernidad anquilosada. Pero la alternativa a ésta ¿es necesariamente *postmoderna*? O si se prefiere ¿la única postmodernidad posible es ésta?

El debate modernidad vs postmodernidad es más rico que la mera alternativa entre la

modernidad clásica y la postmodernidad radical. De ahí que la última parte de este trabajo se ocupe de la obra de Jürgen Habermas. Éste autor se ha distinguido por ser el principal interlocutor con el que han tenido que discutir los defensores de la *muerte* de la modernidad y del *advenimiento* de la postmodernidad. Habermas toma buena nota de la crítica postmoderna, asume la desviación de una modernidad que nos llevó a los desastres de mitad de siglo y revitaliza un proyecto que quedó incompleto por la cegera de un modernidad encelada en sí misma.

La presencia aquí de Habermas no pretende ser ni una alternativa a las propuestas postmodernas ni el germen de una *nueva* psicología social, sino un complemento a los esfuerzos renovadores de los autores que han ocupado esta segunda parte.

TERCERA PARTE
NEOMODERNIDAD: HABERMAS

INTRODUCCIÓN

Habermas ha sido un personaje clave en el debate modernidad vs postmodernidad. En él se ha encarnado la *gran esperanza moderna*. En la estilización que trasciende del debate la figura de Habermas se yergue sosteniendo la bandera de una modernidad ortodoxa casi ya abatida por los vientos imparables de la postmodernidad. Lógicamente el debate es mucho más rico y complejo que todo eso, pero valga la caricaturización para dejar claro que el objeto de traer a Habermas aquí no responde a una intención como la que se podría deducir de tal *cliché*. Ni se pretende defender la modernidad a ultranza, ni Habermas serviría para ello. Su papel aquí es el de enriquecer un momento en el que ni se puede despreciar la modernidad, sin más, como caduca ni, por el contrario, rechazar la postmodernidad como una moda vacua. Habermas pretende revitalizar el proyecto moderno pero después de revisar los desvíos -y desvaríos- de una razón demasiado pagada de sí misma.

En la primera parte de este trabajo tuvimos ocasión de caracterizar a la modernidad y a la postmodernidad. Ahora vamos a recordar brevemente las notas más sobresalientes de la concepción de la situación del propio Habermas para ubicar su discurso.

La relación entre Modernidad e Ilustración parece fuera de dudas, incluso podemos hablar de la primera como una consecuencia de la segunda que campó por la Europa del XVIII, con mayor o menor facilidad, y que configuró el modelo social que actualmente se impone como universal. Ahora bien, el camino desde entonces hasta nuestros días no es tan claro como se quisiera. Los *ilustrados* de hace casi tres siglos soñaban con una humanidad regida por la razón liberada de las oscuras fuerzas que históricamente la había constreñido. El momento histórico toma conciencia de sí mismo, rompe con el pasado como referente subyugante y se orienta al futuro. Ni el individuo ni la sociedad dependerán de lo desconocido, ambos mediante la autoconciencia serán dueños de sí mismos. Como ya dijimos al principio de este escrito, si algún pecado se le puede achacar a la Ilustración éste es el del optimismo.

Los costes de este *sueño* no estaba presentes en aquellos momentos germinales. Se imponía la ambición a la *mayoría de edad* que veía Kant; y los costes acaecieron brutalmente. La razón derivó en control -un mundo ordenado, razonable, es mucho más controlable que uno caótico- y la alianza entre razón y poder en destrucción. Llegaron Auschwitz e Hiroshima y el sometimiento de una parte del mundo por otra y los desastres ecológicos ... El *sueño* produjo monstruos.

La postura de Habermas nos interroga sobre si estos costes eran inevitables. Su

respuesta obviamente es que no. Los *monstruos* de los que llenamos el mundo nos muestran los desvíos de un proyecto que, a su juicio, sigue vigente. El ser humano sigue necesitando una razón radicalizada que le hable de emancipación, pero que sea consciente de sus limitaciones. La contextualización histórica del pensamiento, el abandono de verdades absolutas - incluso del término *verdad* fuera del ámbito lingüístico-, el rechazo del progreso como una inevitabilidad de la aplicación de la razón, ... son *ya* elementos presentes *también* para un proyecto que no se reconoce en todos sus desarrollos.

Habermas llega a la crítica a la razón radicalizándola, ampliándola en sus horizontes, no ahogándola en su reducción. La mera crítica, ciega, se representaría por esa frase británica tan repetida de *arrojar el agua con el niño dentro*. La razón quizá represente el activo más importante del que disponga Occidente, la crítica a ella no solo puede conducir a su abandono o rechazo sino también a su regeneración.

El esquema que voy a desarrollar para mostrar el planteamiento *habermasiano* de crítica a una razón y a una modernidad *desviadas, incompletas*, junto con una reivindicación del proyecto ilustrado va a seguir tres puntos. En primer lugar la relación entre *verdad* y *ciencia*, asunto que en principio parece muy alejado de las discusiones científico-sociales al uso pero que se asienta en el núcleo del debate entre modernidad y postmodernidad. La concepción de la realidad de la postmodernidad, que produce una cierta orfandad al destruir los criterios de acceso a un mundo verdadero, parece abocar a una disputa entre relativistas y radicales; la mediación del lenguaje nos mostrará una posible alternativa. Sin perder de vista este desarrollo situaré a las ciencias sociales dentro de un mundo de significados sin olvidar las constricciones materiales.

El segundo punto a desarrollar versará sobre el corazón de la alternativa *habermasiana* a la razón *unilateralizada* que la reduce a la mera persecución de la eficacia y que le permite revitalizar el marchito proyecto ilustrado: la acción comunicativa. La misma expresión elegida nos muestra una unión de dos términos esencial para las ciencias sociales en general y en concreto para la psicología social. El lenguaje y la acción no encuentran una vinculación entre ambas sino que confluyen en un único concepto mostrándolas como caras de la misma moneda. Concepto que arrastra otro fundamental pero relegado habitualmente en las ciencias sociales: la racionalidad. Efectivamente, el *ámbito natural* de la acción comunicativa tiene que ser el de una racionalidad que permita los procesos de argumentación y de logro de consensos por parte de los intervinientes.

Finalmente repasaremos los dos extremos entre los que se mueve la psicología social: el individuo y el contexto social. El individuo, que se muestra como un ser dotado de lenguaje y capaz de desarrollar una acción, se reconoce como tal individuo en tanto que autobiografía consciente de sí misma. Por el otro extremo, la sociedad, en un análisis que necesariamente debe ser contextualizado histórica y geográficamente -en nuestro caso las sociedades postindustriales occidentales-, puede ser entendida, *habermasianamente*, en dos niveles: un *mundo de la vida, lingüístico*, en el que se dirime la reproducción simbólica del mundo y, otro nivel, el *sistema, deslingüístico*, garante de su reproducción material y de su *inercia*, por entendernos momentáneamente.

I.- VERDAD Y CIENCIA

1).- CONCEPTO DE VERDAD: LENGUAJE Y RACIONALIDAD

La postmodernidad arrastra en el centro de su crítica un espinoso asunto que plantea innumerables problemas y que no resuelve en modo alguno. Acepta sin reparos la admonición *wittgensteiniana* de la imposibilidad de trascender el lenguaje, más aún la radicaliza en el sentido de rechazar toda posibilidad de conocimiento privilegiado. Todos los saberes se encuentran en plano de igualdad. Esto plantea la imposibilidad del conocimiento científico como conocimiento diferenciado y de mayor valor que cualquier otro. Habermas aborda el tema desde un término clásico: el de la verdad. Quizá este clasicismo se deba a que algunos de los escritos relacionados con el tema son anteriores a la *crisis postmoderna*, en

concreto de primeros de los años setenta¹.

El planteamiento de Habermas le acerca al postmoderno en el sentido de que sitúa el problema de la verdad en el ámbito lingüístico. No se puede abordar de otra manera. El afirmar o cuestionar la verdad de algo siempre remite a la afirmación, o negación de algo. Y este *algo* no es accesible fuera del lenguaje para cuestiones sobre su existencia. Por ello Habermas afirma que la verdad "*es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos*"². Pero lo que le aleja de los postmodernos es la aceptación de la posibilidad de mantener la idea de verdad sobre el consenso así como la referencia a un mundo, *real*, supuesto.

Si la verdad es un asunto lingüístico tiene que ser necesariamente ubicado en un proceso de interacción entre sujetos capaces de lenguaje y acción que comparten un saber de fondo. En este saber de fondo es donde Habermas sitúa las pretensiones de validez y el mundo supuesto. Hacer una afirmación sobre algo conlleva ínsitas cuatro pretensiones de validez cooriginarias: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad; pertenecen al *saber de fondo* ya que siempre se dan por supuestas pero sólo se hacen explícitas cuando devienen problemáticas, cuando son tematizadas. Ante la manifestación de un hablante siempre suponemos que se puede entender, que hace referencia a un estado de cosas, que se atiene a un conjunto normativo y que manifiestan lo que realmente piensa el hablante. La primera de las pretensiones de validez es claramente diferente de las demás y así lo constata

¹ Habermas [1.972]: "Teorías de la verdad", en Ídem [1.984]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1.989, pp 113-159; Habermas [1.973 a]: "Epílogo" a *Conocimiento e interés*", en Ídem [1.968 a]: *Conocimiento e Interés*, Madrid: Taurus, 1.982, pp. 297-337; etc.

² Habermas [1.972], p. 114.

Habermas. Mientras que las tres últimas cuando se cuestionan se desarrollan argumentativamente, la primera cuando se cuestiona se cambia la manifestación o se rechaza, imposibilitando, de esta manera, el planteamiento de cualquier otra pretensión. Al abordar el lenguaje tendremos ocasión de desarrollar en detalle éstas *pretensiones de validez*, ahora solo nos ocuparemos de los aspectos relacionados estrictamente con la *verdad*.

El mundo supuesto también se sitúa en el saber de fondo aporético a que hacíamos referencia. Aquí Habermas, siguiendo a otros autores -Strawson, Ramsey- diferencia cuidadosamente entre *hecho* y *objeto de experiencia*. Así un *hecho* es "*aquello que hace verdadero a un enunciado*", en cambio los *objetos de la experiencia* son "*aquello acerca de lo que hacemos afirmaciones o de lo que enunciamos algo*"³. Es decir un *hecho* para ser tal tendría que serlo *antes* de convertirse en *objeto de experiencia*. El mantener una relación directa entre ambas categorías es lo que ha afirmado tradicionalmente la teoría de la verdad como correspondencia intentando romper, indebidamente, el ámbito de la lógica del lenguaje. Habermas rechaza este enfoque de la verdad pero mantiene ambas categorías indicando que los *hechos* solo llegan al lenguaje cuando son *problematizados* formando hasta ese momento parte del mundo *real*, presupuesto como real por los sujetos. Solo en la medida en que son traídos al lenguaje pueden ser objeto de afirmaciones o negaciones y estas manifestaciones, a su vez, ser susceptibles de juicios de verdad o falsedad, "*cuando decimos que los hechos son estados de cosas existentes, a lo que nos estamos refiriendo no es a la existencia de objetos, sino a la verdad de proposiciones*"⁴.

³ Habermas [1.972], p. 117.

⁴ Habermas [1.972], p. 119.

Pero ese mundo supuesto no solo se revela como referente necesario, sino que también impone sus límites que solo son accesibles cuando se intentan sobrepasar. Así en el mundo de *hechos* en el que obtenemos nuestros objetos de la experiencia podemos *crear* lingüísticamente -o, de forma más general, simbólicamente- multitud de mundos posibles, pero no *cualquier* mundo. Ante *algo* que tenemos delante podemos, mediante el trabajo lingüístico, *construir -y ver-* una mesa, unos tablones, unas figuras geométricas, un cadalso, etc., pero lo que no podemos es con ello *construir la nada*. Por mucho empeño lingüístico que pongamos siempre que intentemos atravesar el espacio donde está ese *algo* tropezaremos. Hemos intentado traspasar un límite que se torna infranqueable.

La pretensión de validez de verdad hace referencia a la existencia de un estado de cosas respecto al cual se adecúa la proposición que sostiene esa pretensión. Pero si cuando el mundo deja de ser aporético los *hechos* pasan a ser *objetos de la experiencia* ¿cómo romper el ámbito del lenguaje para avalar esa pretensión de verdad? Habermas es tajante: no se puede. Diferencia entre pretensión de validez y *vivencia de certeza*. La experiencia perceptual que tenemos del mundo no puede ser garante de tal pretensión, como pretende la teoría de la verdad como correspondencia, porque cae en el mismo círculo de la diferencia entre *hechos* y *objetos de la experiencia*, además afirma que las percepciones difícilmente pueden participar en un proceso de problematización ya que "*en cierto modo las percepciones no pueden ser falsas*". Si nosotros cuestionamos una percepción -es decir la afirmación de haber tenido una percepción- a lo que llegamos es a negar haber tenido esa percepción, o hemos tenido otra o no hemos tenido ninguna. Por ejemplo: *ayer ví a X*, ante lo que otro hablante nos indica *imposible, ayer X se encontraba en otro país*; manifestaremos sorpresa,

⁵ Habermas [1.972], p. 132.

intentaremos revivir la percepción ... salvaremos la percepción y rechazaremos el juicio sobre ella: *pues ví a una persona con tales características y vestida así y hubiese jurado que era X, pero ahora sé que no era él.*

El caso de las ilusiones, fantasías, etc. es similar. Las percepciones en estas situaciones lo son *hasta que somos conscientes* de que eran producto de la fantasía o de cualquier otro origen, en ese momento *sabemos* que no tuvimos esa percepción, que sólo *creímos tenerla.*

Por todo ello el único aval que puede presentar una pretensión de verdad es el *consenso intersubjetivo.* El término consenso es uno de los más citados junto a Habermas y quizá uno de los más controvertidos junto al de *situación ideal de habla*, del que, por cierto, es inseparable.

El consenso, en su acepción vulgar, puede servir para justificar cualquier cosa. Así siempre se alude a que entre un grupo de delincuentes pueden consensuar la mentira, como autodefensa ante la ley, no significando ésto que esa falsedad se torne verdadera por mucho consenso que presente. Pero Habermas no podía ser tan ingenuo en un concepto central en su obra. "*Si por «consenso» entendiéramos todo acuerdo que se produjese contingentemente, afirma Habermas, es claro que no podría valer como criterio de verdad*"⁶. El consenso al que se quiere referir es aquel que privilegie la potencia argumentativa de la racionalidad. Tiene que estar *fundado*, apoyado en un discurso argumentativo, el consenso viene por la *fuerza del mejor argumento.* A Habermas no le vale un consenso forzado por elementos

⁶ Habermas [1.972], p. 139.

ajenos a los propios argumentos son estos los que se tienen que imponer por sí mismos.

Para sostener esta propuesta, junto con la idea de *consenso* tiene que venir aneja la de *situación ideal de habla*, la cual ha traído bastantes quebraderos de cabeza a su autor con acusaciones de idealismo siempre rechazadas incluso, a veces, con virulencia⁷. La *situación ideal de habla* es una situación en la que todos los participantes tengan *a)* la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos; *b)* igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas; además *c)* sólo se permiten hablantes que como agentes tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos; así como *d)* esos mismos hablantes tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla⁸. Es evidente que con esta caracterización no se pretende describir una situación empírica, fáctica. La *situación ideal de habla* es una *suposición* necesaria para que los participantes en una discusión o intercambio argumentativo se orienten hacia la consecución de un consenso *sólo* por la fuerza de los argumentos, es decir hacia el entendimiento.

No conviene olvidar que Habermas se sitúa en el plano de lo formal -de la *pragmática formal*-. Si se quisiera llevar de manera inmediata a lo empírico esta propuesta nos

⁷ Habermas [1.980 b]: "Réplica a objeciones", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 309-477, p. 419.

⁸ Habermas [1.972], pp. 153-154.

encontraríamos con circularidades -el mejor argumento es el acordado por consenso; el consenso se logra mediante el mejor argumento- o idealismos -la situación ideal de habla es *contrafáctica*-. Pero en la propuesta *habermasiana* tanto la *fuerza del mejor argumento* como la *situación ideal de habla* son supuestos necesarios para arropar la posibilidad de una acción orientada al entendimiento. Es decir, lo *fáctico* es su *presuposición*, no su *existencia real*.

El sistema de pretensiones de validez y la anticipación de la *situación ideal de habla* funcionan como elementos necesarios para una *crítica terapéutica*⁹ al modo psicoanalítico. Entre el analista y el paciente, en el psicoanálisis, se da un desequilibrio de principio ya que el analista intenta desvelar los autoengaños sistemáticos a que se somete el paciente por lo que su labor es *reconstruir el discurso* de manera tal que el paciente se reconozca en el nuevo discurso al que el analista le conduce. Éste no puede *imponer* un discurso al paciente sino que tiene que conducirlo a desentrañar el que subyace bajo esos autoengaños. La técnica psicoanalítica proporciona los medios para que el final de la terapia psicoanalítica sea la reconstrucción de lo que debería ser el punto de partida de la comunicación: una situación equilibrada de entendimiento. Este modelo es el que Habermas maneja al suponer que sus propuestas pueden actuar para resolver autoengaños sistemáticos de los participantes. En una interacción lingüística real los participantes no pueden saber si están realizando sus discursos bajo esos autoengaños, la única posibilidad sería un criterio *externo*, pero, dada la imposibilidad de trascender el lenguaje, Habermas enfrenta el discurso a la fuerza del propio discurso mediante una línea metódica sistemática que permita el desvelamiento de los autoengaños sistemáticos.

⁹ Habermas [1.981 b]: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1.987, vol.I, pp. 43 y ss.

La *cojera* empírica de sus propuestas hace que desde un punto de vista práctico resulte un tanto insatisfactorio el sistema formado por las pretensiones de validez y la *situación ideal de habla* con la bisagra del consenso. La presencia insoslayable de desequilibrios entre los participantes así como de intereses que convierten las orientaciones al entendimiento en acciones estratégicas -por usar los mismo términos *habermasianos*- hace que las presuposiciones *contrafácticas* que sostienen su esquema adolezcan de aplicación práctica. Quizá esa no sea su labor y sí la nuestra -la de aquellos que nos encontramos en ciencias esencialmente empíricas-, pero en cualquier caso no deja de ser sugerente la idea de buscar en el discurso recursos más allá de su propia contingencia.

El problema de la verdad lleva, en Habermas, no a pruebas ontológicas sino al desarrollo de la racionalidad. La certidumbre incuestionable que parece subyacer a *lo verdadero* no es más que la incertidumbre reducida a su mínima expresión mediante el consenso intersubjetivo. La verdad -de una proposición- no es un juicio sobre su existencia sino que "*significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho*"¹⁰.

2).- CIENCIA Y CIENCIA SOCIAL

El objetivo de este apartado es determinar la posición de las ciencias sociales en el entramado conceptual de la obra de Habermas. Pero para llegar a ello hay que remontarse a la misma consideración de *ciencia* ya que en el discurso postmoderno se plantea la pertinencia de mantener *algo* llamado *ciencia*.

¹⁰ Habermas [1.972], p. 121.

Si se opta por *salvar* el concepto de *ciencia* se está optando por mantener la posibilidad de un saber diferenciado de la cotidianeidad en el sentido de ser considerado de *mayor valor*. El concepto de ciencia tradicional haría sustentar esta valoración en el acercamiento al concepto de *verdad*. Habermas también mantiene esta relación pero en un concepto, como hemos visto, *debilitado* de verdad.

La pretensión postmoderna de disolver las diferencias entre unos y otros tipos de saber se plasma en la idea de que la ciencia y la filosofía no son sino *formas* de literatura. Habermas critica esta pretensión tomando como ejemplo a un autor que siendo profundo conector de la teoría literaria y gustándole la experimentación intenta romper las barreras del texto e introducir al lector en él; nos referimos a Ítalo Calvino¹¹.

En un interesantísimo libro, *Si una noche de invierno un viajero*¹², Calvino a través de un libro con diez comienzos enfrenta al lector consigo mismo mediante el personaje de *el Lector*. El libro comienza con una persona que va a empezar a leer *Si una noche de invierno un viajero* convirtiéndose en *el Lector*, en tí: "*Estás a punto de empezar a leer la nueva novela de Ítalo Calvino, Si una noche de invierno un viajero. Relájate. Concéntrate. Aleja de tí cualquier otra idea ...*", y termina con el mismo personaje -tú, *el Lector*- leyendo la última página del mismo libro con un diálogo con su mujer -*la Lectora*-: "*Apaga tú también. ¿No estás cansado de leer? Y tú: -Un momentito. Estoy a punto de acabar Si una*

¹¹ "¿Filosofía y ciencia como literatura?", en Habermas [1.988 a]: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1.990.

¹² Ítalo Calvino: *Si una noche de invierno un viajero*, traducción de Esther Benítez, Madrid: Siruela, 1.990.

noche de invierno un viajero, *de Ítalo Calvino*¹³. En numerosos pasajes el libro está escrito en segunda persona, el autor *mete* al lector dentro del texto. Habermas toma esta obra paradigmática para mostrar cómo el esfuerzo de Calvino por romper los límites de la obra literaria se quedan *en los márgenes* del propio texto. El lector aunque siga el juego que le propone el autor le reconoce a éste autoridad sobre la obra. Las pretensiones de validez que presenta se remiten al interior del texto. Si el lector quiere romper esta barrera *destruye* la ficción.

Por el contrario, los textos filosóficos y científicos sí que traspasan esos márgenes y tienen su referente en el *mundo*, no eximen al lector "*de su papel de destinatario en lo tocante a las pretensiones de validez entabladas en el texto*"¹⁴. Por decirlo de algún modo el texto literario es inmanente e incuestionable. La crítica solo alcanza a sus aspectos *estéticos*. Los textos filosóficos y científicos sostienen unas pretensiones de validez que han de ser aceptadas o cuestionadas por los potenciales lectores.

Esta diferencia entre esos tipos de textos responde a la diferencia entre los distintos tipos de *saberes*. Uno es un saber cotidiano, un ejercicio estético; los otros son unos saberes que pretenden ser intersubjetivamente validados y refrendados como *verdaderos* -entendiendo la verdad, recordamos, como "*la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho*"¹⁵-.

¹³ Calvino [1.990], pp. 11 y 289.

¹⁴ Habermas [1.988 a], p. 259.

¹⁵ Habermas [1.972], p. 121.

Estas reflexiones son de un Habermas prácticamente del año 90, pero su trabajo fundamental sobre las ciencias se remonta dos décadas más atrás, por lo que es más que posible que no fuese el concepto exacto de ciencia que manejaba cuando escribió la lección inaugural de 1.965 en la Universidad de Francfort¹⁶. En cualquier caso parece congruente, en líneas generales, con el esfuerzo por mostrar la conexión entre conocimiento e interés que guiaron los trabajos de aquellos años y que permitía desvelar la falacia de la pretensión de objetividad de las ciencias.

La crítica a ésta pretensión no es un mero ataque al positivismo como forma *inadecuada* para el conocimiento científico, su objetivo es de mucho mayor calado. La necesaria conexión entre conocimiento e interés desvela que la autocomprensión de la forma de conocer tiene funciones ideológicas. Por ello una crítica del conocimiento que pretenda ser radical en sus planteamientos, es decir que no se oculte derrotero alguno, tiene que constituirse como teoría de la sociedad. En lo que afecta al conjunto de la obra de Habermas éste será un camino que abandone. En 1.980 afirma: "*hoy pienso que la tentativa de fundamentar una teoría crítica de la sociedad por vía de una teoría del conocimiento si no representó una vía sin salida, sí que supuso un rodeo innecesario*"¹⁷, pero su crítica se dirige al camino elegido para llegar a esa *teoría crítica de la sociedad*, que proseguirá con paso más firme mediante su *teoría de la acción comunicativa*, no al núcleo sustantivo de teoría del conocimiento que, aunque con matizaciones¹⁸, mantiene.

¹⁶ Habermas [1.965], "Conocimiento e interés", en Ídem [1.968 b]: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1.984, pp. 159-181.

¹⁷ Habermas [1.980 b], p. 417.

¹⁸ Por ejemplo, en el mismo "Epílogo" añadido cinco años después [1.973 a] a *Conocimiento e interés* o en la "Réplica a objeciones" [1.980 b] recién citada.

El criterio de acceso al conocimiento verdadero -o conocimiento intersubjetivamente validado por miembros relevantes de la comunidad-, que descansaba sobre la razón desde el período de la Ilustración, en lugar de desarrollarse en toda su amplitud sufre un menoscabo que lo reduce a una parte de sí mismo: a la razón positiva o razón con arreglo a fines, en términos de Weber. Como criterio supremo de verdad se alza la ciencia positiva, reserva del conocimiento irrefutable ... hasta que sea sustituido por otro conocimiento más irrefutable todavía, el cual está enfrentado con otros tipos de conocimiento especulativo, meras opiniones, etc. Las consecuencias de esta concepción para la ciencias son palpables, especialmente en el campo de las ciencias sociales. Desde la ortodoxia positivista se niega - o en el mejor de los casos se pone en duda- el estatus de ciencia a *disciplinas* como la economía, la sociología o la psicología y se les impone el ejemplo de la física como modelo a seguir para conformarse como *auténticas* ciencias. El debate sobre la unidad o diversidad de criterios científicos entre las ciencias *de la naturaleza* y las ciencias *del espíritu* ha producido una ingente literatura, pero no es nuestro objetivo actual. Nos interesan más las consecuencias *ideológicas* que tal concepción del conocimiento -su reducción a teoría de la ciencia- producen¹⁹.

a).- Las ciencias y la conexión entre conocimiento e interés.

El desarrollo de las ciencias experimentales desde el siglo XVII sufre un maridaje a finales del XIX con su aplicación técnica. El mero conocimiento de la naturaleza pasa a vincularse con la posibilidad de intervenir en ella, de dominarla. El conocimiento que no es

¹⁹ Habermas [1.968 b].

técnicamente utilizable -aunque sea de manera potencial- es relegado a un segundo plano a la misma velocidad que aumenta la capacidad de que el ser humano someta a su entorno. Este entorno en principio es el mundo externo, la naturaleza, pero progresivamente se va extendiendo a otros ámbitos como el social y el propio mundo interno. La ambición de control social se refleja en la juridificación de parcelas de la vida que estaban sometidas a la acotación intersubjetiva de sus miembros. La aplicabilidad técnica y el criterio de eficacia son los carriles ideales para el desarrollo capitalista, que a su vez los potencia poniendo a su servicio el aparato administrativo, produciéndose una interrelación autoalimentadora.

La tradicional división de las ciencias en dos grandes bloques de los cuales uno engloba las ciencias naturales o relacionadas con el mundo *externo*, *objetivo* y el otro las ciencias sociales o que versan sobre el mundo *interno*, y *social* o *subjetivo* es mantenida por Habermas bajo los rótulos de *ciencias empírico-analíticas* y *ciencias histórico-hermenéuticas*.

El objeto de las ciencias *empírico-analíticas* son cosas, sucesos y estados que son susceptibles de manipulación. Su saber se orienta a la elaboración de explicaciones causales o *prognosis* condicionadas. Se orientan por la disponibilidad técnica de sus resultados. De los objetos de *experiencia sensorial posible* pasamos a los objetos -¿sujetos?- de *experiencia comunicativa posible*²⁰. Las ciencias *histórico-hermenéuticas* centran su atención en sujetos hablantes y actuantes y en estados estructurados fundamentalmente de forma simbólica. Su saber se orienta a la comprensión intersubjetiva y tiene la forma de una interpretación de contextos de sentido transmitidos.²¹ Esta radical división nos retrotrae a un momento anterior

²⁰ Habermas [1.973 a], p. 320.

²¹ Habermas [1.963]: *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos, 1.987, pp. 19 y ss.

del debate antes apuntado -sobre los criterios de *cientificidad*-, la diversidad entre las ciencias no está en sus mecanismos legitimatorios sino en la misma forma de conocer su objeto. Mientras que el objeto de las ciencias *empírico-analíticas* es *ajeno* al sujeto investigador y puede ser cosificado por éste, el objeto de las ciencias *histórico-hermenéuticas* no lo puede ser, ya que no es objeto sino sujeto. Es decir, este último científico no puede abordar el objeto si no es sumergiéndose en el contexto simbólico en el que éste se encuentra; se tiene que convertir en parte de su objeto y, de esta manera, tratarle en segunda persona y no en tercera como podía hacerlo el científico empírico-analítico. Éste tiene que dominar a su objeto, aquél tiene que comprenderlo.

Estos dos ámbitos de saber científico no sólo se diferencian en sus objetos, métodos, ámbitos y mecanismos legitimatorios, sino que el *interés* que rige el conocimiento en cada uno de ellos es diferente, intereses "*que guían el conocimiento y que, antropológicamente, están muy arraigados; intereses que tienen un status cuasi trascendental*"²² y que no son relevantes desde el punto de vista psicológico ni desde un supuesto *Yo trascendental* sino que responden a unidades mayores. "*El sujeto de la investigación*, nos indica el *habermasiano* McCarthy, *no es el Yo trascendental sino una comunidad de investigadores, un subsistema de un sistema social más amplio que es a la vez producto de la evolución sociocultural de la especie humana*"²³.

Además entre conocimiento e interés se da una relación íntima que sólo es patente a partir de la autorreflexión de las ciencias *críticas*. Está conexión se puede ver en la

²² Habermas [1.963], p. 20.

²³ McCarthy [1.978]: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 1.987, p. 81.

vinculación del interés con unas acciones que fijan las condiciones del conocimiento posible, vinculación simultánea a la que tiene con procesos de conocimiento de los que depende. La dependencia es mútua.

Situadas así las grandes líneas de su *teoría de los intereses rectores del conocimiento* distingue entre el interés *técnico* que subyace a las ciencias *empírico-analíticas* y el interés *práctico* que guía el conocimiento en las ciencias *histórico-hermenéuticas*, recogiendo una distinción ya clásica desde Aristóteles entre *techne* y *praxis* tal y como nos recuerda Bernstein: "*Techne denomina el tipo de acción deliberada que se realiza cuando se hace o fabrica algo (poiesis), mientras que praxis -que para Aristóteles está estrechamente asociada con lexis (habla)- denomina la forma distintiva de interacción humana que se realiza en la comunicación intersubjetiva*"²⁴.

El interés *técnico* se relaciona con uno de los aspectos fundamentales de la actividad del ser humano que son las actividades destinadas a su reproducción material, el *trabajo*, desarrollada mediante la acción racional respecto a fines. Es decir, pretende el control del mundo mediante la previsión de los fenómenos lo cual le proporciona un saber *técnicamente utilizable*.

Por su parte el interés *práctico* responde al otro proceso fundamental en la constitución del ser humano como tal y que es el establecimiento de una intersubjetividad fiable, de un mundo cultural. La reproducción simbólica del mundo descansa sobre las pautas de comprensión y entendimiento que permiten al individuo la comunicación tanto en su

²⁴ Bernstein, R. (ed.) [1.985]: *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra, 1.988, p. 26.

ámbito tradicional y de desarrollo personal como en la relación con otros grupos y culturas. Ésto permite "la posibilidad de acuerdo sin coerción y de reconocimiento sin violencia [lo cual es] el presupuesto de la praxis, [por lo cual] llamamos «práctico» al interés rector del conocimiento de las ciencias del espíritu"²⁵.

b).- Ciencias críticas e interés emancipatorio: el modelo psicoanalítico.

Pero el conocimiento científico no se agota en las dos grandes divisiones presentadas aquí. La reflexión del conocimiento sobre sí mismo es lo que permite desvelar esa unión íntima entre conocimiento e interés. La asunción consciente de esta unión que guía el pensamiento *habermasiano* solo puede encajar en un pensamiento *crítico* revelador de las dependencias de una forma de saber que se consideraba sin servidumbres. Las ciencias *críticas* que en su seno han partido de este mismo punto, y que se lo han proporcionado a Habermas, son la crítica marxista de las ideologías, el psicoanálisis y la reflexión filosófica crítica. Éstas tienen un interés *emancipatorio* ya que tienen como guía el desvelamiento de las posibles dependencias del mismo conocimiento²⁶.

Aunque su objetivo es, recordemos, el establecimiento de una *teoría crítica de la sociedad* no entraremos en el proceso autocrítico que le lleva a abandonar el proyecto de conseguirlo mediante una crítica del conocimiento y a retomarlo de la mano de un teoría de

²⁵ Habermas [1.968 a], p. 183.

²⁶ Para una exposición detallada y clara de la relación entre conocimiento en interés -además de la propia obra ya citada de Habermas-: McCarthy [1.978], pp.: 75-153.

la comunicación. Proceso que queda plasmado en el *Fragmento* final de *La lógica de las ciencias sociales*, interrumpido en su redacción, a partir del cual se reconducen sus esfuerzos con la elaboración de la *Teoría de la acción comunicativa* en la que sí expondrá su búsqueda *teoría crítica*. Pero aquí lo que nos interesa es la posibilidad de una *ciencia crítica* no supeditada a los intereses técnico y práctico sino que se desarrolle bajo la orientación de la emancipación. Las ciencias sociales, como veremos, *pueden* ser críticas pero no lo son necesariamente. Su contribución a una supuesta emancipación no reside en su carácter de ciencia social sino en el esfuerzo específico en ello.

Los modelos de ciencia crítica que maneja son fundamentalmente: la crítica de las ideologías marxista, el psicoanálisis y la filosofía entendida como disciplina reflexiva y crítica. Éste último es el propio de la escuela de Francfort, de la que tantas veces se le ha señalado como epígono, y que en su trabajo intenta proseguir.

El marxismo, por su parte, desarrolla la autoconstitución de la especie humana en dos dimensiones: como proceso de autoproducción y como proceso de formación, pero la limitación de su enfoque a la acción instrumental en la síntesis entre hombre y naturaleza le impide analizar el segundo proceso²⁷, el cual precisa de un abordaje en términos de acción comunicativa, que es lo que la reformulación del psicoanálisis como una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada permite.

Dada la expansión de escuelas e influencias psicoanalíticas centremos a Habermas: toma como referencia única la obra del propio Freud. Desarrollos posteriores que cuestionen

²⁷ Habermas [1.968 a], pp. 51 y ss.

aspectos fundamentales del *maestro* son considerados en segundo plano o simplemente obviados. Solo recoge alguna aportación de la propia *Escuela de Francfort* en el sentido de un acercamiento entre el marxismo y el psicoanálisis.

La consideración del psicoanálisis como una teoría crítica y emancipatoria reside en que es la única ciencia que se autoconstituye de manera metódicamente autorreflexiva²⁸. No ya en una postrreflexión tras la constitución de la ciencia, o en una reflexión filosófica sobre la ciencia, sino que en su mismo proceso de desarrollo incorpora una dimensión autorreflexiva. (Quizá sea pertinente en este punto recordar el referente autobiográfico que Freud utilizó en la elaboración y desarrollo del psicoanálisis). De esta manera saca a la luz la dimensión que el positivismo ocultaba a las ciencias, la propia distorsión que la ciencia impone al conocimiento.

La autorreflexión radical enfrenta al individuo con su propia biografía, tomando el recuerdo vivido como una barrera infranqueable. El psicoanálisis traspasa esa barrera mostrando cómo el diálogo del individuo consigo mismo puede estar sometido a distorsiones, pero no de tipo accidental sino sistemáticas. No son agentes externos los que interfieren esa comunicación pudiendo el individuo *puentear* tales dificultades, por el contrario es un actividad *intencional* -aunque inconsciente- la que determina que el individuo se autorreconozca en un relato sistemáticamente distorsionado. La representación simbólica de los conflictos intrapsíquicos del individuo queda sustraída a la comunicación pública, deviniendo *significados privados*, los cuales solo pueden retornar a la esfera pública mediante

²⁸ Habermas [1.967 a]: "Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales", en [dem [1.982]: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1.988, p. 215.

una actividad reconstructiva, incluso *arqueológica*.

El papel del analista -que por trasposición podríamos entrever, sin perder de vista las dificultades de la misma, como el del científico- también es fundamental. Para poder realizar un análisis primero ha tenido que analizarse él. Tiene que lograr dominar su subjetividad para no interferir -o hacerlo de modo consciente siempre que no sea posible el evitarlo- en el proceso del sujeto. El analista ha de someterse a un proceso de *autotransparencia* tal que le permita que sólo se desarrolle un proceso de interpretación, y que no se entremezcle el suyo -en la medida de lo posible- con el del sujeto analizado. De la misma manera el científico social debe explicitar de tal manera las estructuras culturales y los universos significativos en los que se sumerge que le permitan tomarlos como referentes, pero no que guíen *ciegamente* su proceso de reflexión sobre el fenómeno concreto estudiado.

Este modelo de comunicación sistemáticamente distorsionada puede ser transportado a la sociedad. El propio Freud, en sus planteamientos psicosociales o puramente sociales, considera que además de las coerciones impuestas por las estructuras encargadas de la reproducción material del mundo se pueden considerar las impuestas en aquellas que mantienen la autoimagen y la legitimación. Entre ellas tenemos las instituciones y las tradiciones culturales que, a la manera de una autobiografía sistemáticamente distorsionada, incorporan sesgos determinados por estructuras de poder o de automantenimiento de mecanismos reproductores de la sociedad presentando patologías sociales solamente detectables mediante la autorreflexión crítica.

El interés por desvelar dependencias que someten al discurso del individuo a

estructuras de poder ajenas y *no percibidas* por él, demanda de un uso de la razón. Interés en la emancipación y conocimiento se unen apoyándose en la razón y desarrollándose en un movimiento que solo puede ser autorreflexivo.

3).- EL ESTATUS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

El estatus de las ciencias sociales no está tan claro como podría hacer pensar una división tan radical entre ciencias naturales y sociales como la supuesta hasta ahora. Cabe recordar que Habermas rara vez utiliza esa división y aunque normalmente las ciencias *empírico-analíticas* se correspondan con las naturales y la *histórico-hermeneúicas* con las sociales en sentido estricto no es así y esos dos términos bicefálicos hacen referencia a *modos* de entender y desarrollar la ciencia. En principio, una ciencia que se desarrolle en lo que podríamos entender como el ámbito de lo social podría desarrollarse *también* como una ciencia *empírico-analítica* ya que esta caracterización no alude al objeto de estudio. De hecho los intentos de positivizar las ciencias sociales han ido en este sentido. La afirmación de que las ciencias sociales *son* ciencias de tipo *histórico-hermenéutico* requiere una mínima argumentación.

La pretensión de entender las ciencias sociales como *empírico-analíticas* conlleva una serie de consecuencias que no sólo dificultan su pretensión de saber sino que la invalidan. En primer lugar tendrían que separar al objeto investigado del investigador, hacer de éste una categoría *externa* a aquél sobre el cual solo podría hacer *descripciones*; en segundo lugar, el objeto tendría que ser *intemporal* y las teorizaciones sobre él *ahistóricas*; y en tercer lugar,

el conocimiento obtenido tendría que ser susceptible de ser técnicamente utilizable por lo que estaría supeditado al criterio de eficiencia. Pero el objeto de las ciencias sociales está necesariamente inserto en contextos dotados de sentido. Demos el contenido que demos al adjetivo *social* siempre remite a estructuración simbólica, tradición cultural, intersubjetividad compartida, etc. Lo cual implica que para acceder a ese ámbito *necesariamente* compartamos el contexto de significados en el que adquieren sentido los objetos sociales pertinentes. El científico no puede escudarse en la descripción, su labor *siempre* es de comprensión -e incluso de evaluación, aunque ese es otro asunto-, tiene que ser cercano a su objeto, tan cercano que sea consciente que su actividad *afecta* a su objeto.

El científico social siempre tiene que adoptar la actitud de un participante en el ámbito objetual preestructurado que representa su ámbito de investigación y con el que tiene que establecer relaciones a la hora de teorizar²⁹. Mientras que desde un planteamiento *empírico-analítico* el ámbito objetual presenta problemas hermenéuticos en los planos teórico y metateórico, el científico social tiene que abrir ese ámbito *ya* hermenéuticamente.

Por otra parte, los plexos de sentido intersubjetivamente compartidos son temporales en sí mismos ya que dependen de la actualización permanente de los individuos involucrados en ellos, de su institucionalización, de su conversión en tradición, etc., además de las evolución de estructuras, instituciones y tradiciones anteriores o de las constricciones materiales dependientes del momento. El ámbito social, y la teorización del mismo, no puede perder de vista su dimensión histórica.

²⁹ Habermas [1.980 b], pp. 465-466.

Y por lo que hace referencia a su supeditación al criterio de eficiencia esto se ve imposibilitado por la metodología de acceso al objeto; no se tiene sobre él el control que las ciencias *empírico-analíticas* requieren sobre el suyo y que permiten reproducir unas condiciones de forma indefinida, en principio, y evaluar con el criterio de eficiencia. También encuentra la dificultad de tener que tener en cuenta la normatividad emanada del propio objeto. Así, por ejemplo, la fisión del átomo no tiene una *ética* propia, sino que la investigación sobre ello se somete a los estándares normativos más o menos generalmente aceptados en la sociedad; mientras que los adolescentes, las clases sociales, los viejos o los movimientos vecinales son generadores de la normatividad que, en parte, debe tener en cuenta la ciencia social.

Como vemos no es una mera cuestión de *eficiencia* -por repetir el término- la conceptualización de las ciencias sociales como *histórico-hermenéuticas* sino que presentan esas dos dimensiones como condiciones de posibilidad de su conocimiento.

En esta situación Habermas no sigue desarrollando una concepción general de las ciencias sociales sino que reduce su foco a su objetivo principal que es la elaboración de una teoría de la sociedad, es decir centra su interés en la sociología. Pero con las cautelas necesarias podemos forzar sus reflexiones hacia la totalidad de las ciencias sociales y especialmente hacia la psicología social.

El proyecto *habermasiano* lógicamente culmina en la elaboración de la teoría crítica de la sociedad que supone la *Teoría de la acción comunicativa*, pero el laborioso trabajo

arranca, más de una década antes, en las *Christian Gauss Lectures*³⁰ dictadas en la Universidad de Princeton.

El punto de partida es la aceptación del concepto de *sentido* como concepto fundamental. En lo dicho más arriba ya avanzamos algunos de los argumentos que avalan esta decisión, pero se puede abundar en el tema a través de otro concepto fundamental en las ciencias sociales, el de acción. La diferenciación entre *comportamiento* y *acción* sólo puede residir en la aplicación diferencial del término sentido. El comportamiento es el movimiento observable, regular, de un organismo adaptándose a su entorno³¹, mientras que la acción sería un comportamiento *intencional*, un comportamiento regido por normas y reglas, las cuales suponen un acuerdo sobre un significado intersubjetivamente compartido. Las acciones, por tanto, son un comportamiento por el que se puede pedir cuentas al individuo. Esta doble vinculación entre acción y sentido tiene una consecuencia importante. "El «sentido», nos recuerda Habermas, *puede introducirse a limine como sentido lingüístico*"³², es decir por referencia al significado de palabras y oraciones, por lo que si las acciones son intencionales "un sujeto sólo puede ejecutar las acciones cuya intención puede en principio describir (...) Así pues, los límites de la acción vienen trazados por los límites del lenguaje"³³, señala parafraseando a Wittgenstein.

Una vez admitido el concepto de *sentido* la metodología posible tiene que tenerlo en

³⁰ Habermas [1.970-71]: "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", en Ídem [1.984] pp. 19-111.

³¹ Habermas [1.970-71], p. 21.

³² Habermas [1.970-71], p. 20.

³³ Habermas [1.982], p. 155.

cuenta por lo que no cabe la mera observación y descripción de las acciones, sino que es necesario comprenderlas. La medida, es decir la elaboración de instrumentos -físicos o conceptuales- que permitan transformar las experiencias en datos, se encuentra con la imposibilidad de servir a la comprensión, es necesario recurrir a la hermenéutica. Pero ésta sólo dirige y disciplina "*la capacidad natural que supone la competencia comunicativa*" por lo que Habermas requiere una teoría de la comunicación que también explique esta competencia y dirija y oriente los procesos de comprensión más allá de las constricciones que la tradición impone a la hermenéutica.

La acción, siempre intencional, puede ser entendida de dos formas: como *acción racional con arreglo a fines* o como *acción comunicativa*. Por la primera podemos entender "*bien la acción instrumental, bien la elección racional, bien una combinación de ambas*", siempre orientada a la consecución de fines; mientras que por la segunda comprenderemos "*una acción simbólicamente mediada*", orientada en este caso al entendimiento³⁴. Como caso límite de esta segunda tendríamos la *acción estratégica* que sería una acción comunicativa en la que la intencionalidad de la búsqueda del acuerdo entre los participantes se ha quebrado y cada uno busca sus propios fines objetivizando al otro.

Finalmente plantea la posibilidad de incluir estos mimbres en un planteamiento elementalista u holista. El primero supondría mantener la posibilidad siempre abierta de reducir los fenómenos sociales a enunciados sobre sujetos individuales, considerando de esta manera a los individuos como únicos motores de la evolución histórica de los sistemas

³⁴ Habermas [1.970-71], p. 27.

sociales³⁵. La segunda, lógicamente, rechazaría este planteamiento sosteniendo la referencia a unidades *supraindividuales* como los grupos, estructuras o sistemas.

Estos tres puntos -aceptación o no del *sentido*, aceptación solo de la acción racional con arreglo a fines o también de la acción comunicativa, planteamiento elementalista u holista- no sólo sirven para apuntalar las *decisiones metateoréticas* que toma Habermas a la hora de desarrollar su teorización social, sino que también sirven para clasificar las teorías sociales existentes respecto a esos criterios.

La postura de Habermas es evidente, ya se dijo, que admite el sentido, también la acción comunicativa, sin la cual no hay soporte para defender la elaboración de significados intersubjetivamente compartidos y presenta un planteamiento holista, ya que es en los grupos y en las colectividades donde reside el significado, la elaboración de normas y reglas, etc. Pero aún así, en este punto, es posible plantear una triple opción. Por una parte, algunas teorías presuponen de algún modo un sujeto trascendental, otras ponen estructuras sin sujeto y finalmente unas terceras suponen "*sistemas de reglas abstractos para la generación de relaciones intersubjetivas en las que también los propios sujetos se forman*"³⁶. A las primeras las denomina *teorías de la constitución de la sociedad*, como la teoría fenomenológica de Schütz; a las segundas *teorías sistémicas*, como la de Luhmann; y a las terceras *teorías de la sociedad planteadas en términos comunicativos*, entre las que incluye la psicología social de Gerge Herbert Mead, la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y su propio esfuerzo teórico.

³⁵ Habermas [1.970-71], p. 29.

³⁶ Habermas [1.970-71], p. 33.

Con lo dicho quedan señalados los puntos básicos con los que considera que es posible el desarrollo de una ciencia social no menoscabada en sus planteamientos de partida y que sea capaz de dar cuenta de la complejidad del ámbito que pretenden abarcar. Proseguir en su detalle supondría entrar en su teorización explícita lo cual queda, en sus aspectos relevantes para los objetivos de este trabajo, para más adelante. Ahora conviene retomar un extremo de su planteamiento general sobre las ciencias, o mejor dicho sobre el conocimiento, que habíamos dejado algo de lado siendo absolutamente central.

a).- La posibilidad de una ciencia social crítica.

En la caracterización de las ciencias sociales señalé la inadecuación de un enfoque *empírico-analítico* en favor de otro *histórico-hermenéutico*, pero quedó en el aire la posibilidad de otro más de tipo *crítico*. El trabajo de Habermas va explícitamente en la dirección de elaborar una teoría crítica, pero lo que está claro es que una teoría social para ser crítica primero tiene que ser social y después crítica.

El planteamiento de una ciencia social en términos de teoría del lenguaje o, de forma más precisa, en términos de teoría de la comunicación tiene un reverso, no mostrado hasta ahora, pero esencial para el carácter crítico de la misma. Para Habermas, como se puede ver en su *teoría discursiva de la verdad*, lenguaje y racionalidad son dos caras de la misma moneda, conceptos cooriginarios que se explican mutuamente³⁷. El lenguaje no sólo es el sustrato sobre el que se sostiene la posibilidad de elaborar un saber sobre los contextos

³⁷ Habermas [1.980 b], p. 417.

dotados de sentido sino que a la vez es el medio que nos abre a la racionalidad. Sólo la fuerza conjunta de esta pareja permite plantear la posibilidad de enfentar al lenguaje con él mismo. La idea de la comunicación sistemáticamente distorsionada vuelve a surgir como la vía por la que buscar la potencialidad de emancipación de la crítica.

Una teoría crítica de la sociedad, en los parámetros *habermasianos*, es aquella que permite desvelar esos autoengaños sistemáticos. Dada la irrebasabilidad del lenguaje tiene que ser el mismo lenguaje el que permita la tarea. La concreción de la crítica de Habermas nos muestra cómo no sólo es en el ámbito del lenguaje donde se producen esas perturbaciones sistemáticas sino en la ilusión de que la irrebasabilidad del lenguaje viene a querer decir que no hay nada no lingüístico. Será el establecimiento de ámbitos no lingüísticos en el nivel sistémico de la sociedad el que sostenga su teoría *crítica* de la modernidad. Su no lingüisticidad los sustraerá de ser controlados por procesos de reproducción simbólica, pero su imparable expansión producto de la evolución de la sociedad moderna les hará desbordarse de sus ámbitos y *penetrar* en los mecanismos de decisión tradicionalmente reservados al intercambio comunicativo³⁸.

Las ciencias sociales, en resumen, desarrollan un saber sobre un ámbito intersubjetivo, simbólicamente preestructurado, comunicativamente accesible y *potencialmente* crítico.

³⁸ Habermas [1.981 b], vol II, pp. 215 y ss.

II.- ACCIÓN COMUNICATIVA

INTRODUCCIÓN: El *triángulo* acción-lenguaje-racionalidad

Uno de los aspectos más atractivos de la obra de Habermas para los psicólogos sociales es la inserción en el núcleo de su teorización de conceptos que siendo fundamentales han sido relegados, o que siendo centrales no han encontrado un maridaje adecuado. El *triángulo* que forman los conceptos de acción, lenguaje y racionalidad presenta esas características. En primer lugar la recuperación del concepto de *racionalidad* como reverso de un lenguaje que, desde Wittgenstein, es tanto el mecanismo de apertura del mundo como el muro infranqueable con que nos topamos. Por otra parte, la relación íntima que establece entre lenguaje y acción en el concepto de *acción comunicativa* permite mantener la primacía del lenguaje en las ciencias sociales -como están sosteniendo las aportaciones más renovadoras, postmodernas o no, de las ciencias sociales- así como la primacía, también, del

concepto de acción, entendida ésta como *comportamiento intencional*, que era algo a lo que era difícil renunciar teniendo en cuenta tanto la tradición científico social como el menor análisis que se realizase al objeto de investigación.

Cabe plantearse si el concepto de *racionalidad* es propio de las ciencias sociales y más aún de la psicología social. Parece remitir a *facultades* del *alma* o disposiciones básicas *previas* a la ciencia social. Pero Habermas lo trae al primer plano. El lenguaje *supone* racionalidad, así como la racionalidad *es* lenguaje. La racionalidad es la capacidad de los seres humanos de dar cuenta mediante desarrollos argumentativos del mundo -incluyéndose a sí mismos y sus acciones en él-. Sobre el lenguaje siempre descansa la posibilidad de pedir ese desarrollo. Es una suposición no explícita de principio. Es el ya indicado sistema de pretensiones de validez. La distinción entre *hecho* y *objeto de la experiencia* va en la misma línea que tradiciones científico sociales como el *construccionismo* de Berger y Luckmann -por no reiterar la filosófica tradición *wittgensteiniana*- en el sentido de que la realidad social es una realidad lingüística y por ello una realidad construida *racionalmente*. Entiéndase bien, no es un proyecto único diseñado por una especie de *gran arquitecto* -lo cual no sé si suena más a religión o a logia masónica- que va ensamblando los distintos elementos de acuerdo con una estricta racionalidad. Nada que ver con eso. La racionalidad de la realidad social reside en que las construcciones lingüísticas, las oraciones y enunciados, que en cada momento pretenden hacer referencia a distintos aspectos de esa realidad son susceptibles de ser criticados y, por ello, demandados para ser desarrollados argumentativamente. Es probable que de aquí surja esa tendencia a buscar la coherencia de la realidad, a establecer desde el presente relatos uniformadores de algo tan heterogéneo como puede ser la propia biografía. La racionalidad no es un elemento previo o, peor aún, *prescindible* en las ciencias

sociales, sino central y constitutivo de las mismas.

La acción social ha sido *desde siempre* la piedra angular de las ciencias sociales, en especial de la sociología y de la propia psicología social. El *giro lingüístico* al que han sido sometidas en los últimos tiempos parecían abrir una sima entre los conceptos de lenguaje y acción que obligaba a optar entre uno u otro. Ya en los años sesenta Austin nos señalaba *cómo se podían hacer cosas con palabras*³⁹; en los ochenta Habermas nos mostró como la acción puede estar orientada al entendimiento⁴⁰. La sima se iba cerrando. El ser humano tiene dos modos de intervenir en el mundo: de forma material y de forma simbólica. Las dos son constitutivas de él y las dos están entreveradas en su devenir.

1).- RACIONALIDAD

a).- Crítica y actualidad de la razón.

La centralidad del tema de la razón en un autor que se considera heredero de la Ilustración no puede sorprender a nadie. La pone en el núcleo de la Filosofía⁴¹ y la considera interna a las ciencias sociales⁴². Lo que quizá sí puede sorprender es la desproporción entre la relevancia que le otorga Habermas y la escasa presencia que ha tenido

³⁹ Austin, J.L. [1.962], *Palabras y acciones*, Buenos Aires, 1.971 [el título original es *How to do things with words*, publicado en Oxford en 1.962].

⁴⁰ Habermas [1.981 b].

⁴¹ Habermas, [1.981 b], vol I, p. 15.

⁴² Habermas [1.981 b], vol. I, p. 23.

en las ciencias sociales. Bien es verdad que no ha sido ajena totalmente, pues ahí tenemos sin ir más lejos la obra de Max Weber, pero en general y especialmente en la Psicología Social, no ha disfrutado del puesto que por su importancia debiera corresponderle.

En el mundo filosófico, por el contrario, la racionalidad sí que está de actualidad. En un libro dedicado en gran parte al tema de la razón, Javier Muguerza cita⁴³ a vuela pluma otros diez libros sobre el mismo tema aparecidos en España de forma contemporánea a otro anterior suyo titulado *La razón sin esperanza*⁴⁴. Pero esta acumulación de textos no se corresponde con algún reflejo en las ciencias sociales ni en la cotidianeidad. Lo primero es explicable por la tendencia a la estanqueidad de las ciencias, lo segundo invita más a la reflexión.

La razón ha pasado por muchos avatares. Si en un momento llegó a ser divinizada en otros ha sido acusada de generar las mayores monstruosidades que han tenido cabida en la tierra. Así recientemente un interaccionista norteamericano recordaba que la Ilustración no sólo es un período en el que se ve aparecer un hombre nuevo, libre de las constricciones de la historia, sino que también es un período que tiene un lado oscuro. El Reino del Terror, la guillotina y, más recientemente, Hitler y Stalin. *"Although neither Habermas nor Rorty would be willing to admit it, the legacy of the Enlightenment, despite the vision of liberty it helped to set free, may have ultimately served darker human forces instead of enlightening*

⁴³ Muguerza [1.990]: *Desde la perplejidad*, Madrid: F.C.E., p.: 663.

⁴⁴ Muguerza, J. [1.977]: *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus.

ones, and for reasons quite different from the standard conservative critiques"⁴⁵. No es mi intención asumir el papel de defensor de Habermas, entre otras cosas porque él ha demostrado en numerosas ocasiones que se defiende bastante bien, pero parece una crítica un tanto superficial e injusta acusar a Habermas de no ver el lado oscuro de la Ilustración⁴⁶ u olvidarse del nazismo⁴⁷.

Parece que Halton no se da cuenta de ello, pero la razón de nuestros días no es la del siglo XVIII aun siendo su heredera. Ese *lado oscuro* que parecieron ignorar los viejos ilustrados no sólo se ha tenido en cuenta sino que incluso ha primado excesivamente en el análisis de la actualidad en algunos autores (Horkheimer, Adorno). La razón que hace reflexionar a los teóricos actuales es una razón no disminuida, compleja y plural; y si hay algo en lo que casi todos están de acuerdo es que reducir razón a eficacia es erróneo.

El sometimiento de la naturaleza, posibilitado por el avance espectacular de las ciencias, permite su explotación, pero esa relación ser humano-naturaleza, no es única, al menos en dos sentidos. En primer lugar no es la única relación que establece el ser humano, tan importante como ella -por lo menos- es la que tienen los seres humanos entre sí, y, en

⁴⁵ Halton, E. [1.992]: Habermas and Rorty: between Scilla and Charybdis, en *Symbolic Interaction*, vol. 15, nº 3, Fall 1.992, p. 344 [*Aunque ni Habermas ni Rorty estarían dispuestos a admitirlo, el legado de la Ilustración, en vez de la visión de libertad que nos ayudaría a ser libres, ha servido a las más oscuras fuerzas humanas en vez de a las más iluminadas y por razones bastante diferentes de las habituales críticas conservadoras*].

⁴⁶ Por ejemplo ver "Desacoplamiento de Sistema y Mundo de la vida" en Habermas [1.981 b], vol. II, pp. 215-280; "La nueva impenetrabilidad" en Ídem [1.985 a]: *Ensayos políticos*, Barcelona: Península, 1.988, pp. 113-134; o su análisis de Foucault en Ídem [1.985 b]: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1.989, pp. 285 y ss, etc.

⁴⁷ Por poner un par de ejemplos nada más: "Heiddegger obra y visión del mundo", en Habermas [1.988 b], pp.: 15-66; Ídem [1.993]: "La revisión del pasado. Del nazismo a la RDA", en *Claves*, 33, junio de 1.993, pp.: 2-8, o en general su participación en la llamada *disputa de los historiadores*, p. e. ver Holub [1.991]: *Jürgen Habermas: critic in the public sphere*, Londres: Routledge, pp. 162 y ss.

segundo lugar, no es la única relación que debemos mantener con la naturaleza -la de explotación-, a no ser que tengamos la peregrina intención de sobrevivirla.

La crítica ecológica podemos dejarla por ahora, pero no así la constatación de la intersubjetividad como categoría insoslayable junto a la de trabajo. La actividad del ser humano no sólo se limita a la transformación de la naturaleza, a la relación con un mundo externo al sujeto, también se relaciona con un mundo compuesto de seres humanos y estructurado por las relaciones sociales, un mundo sustentado sobre redes simbólicas cargadas de sentido. Será en la Escuela de Francfort, en sus últimos miembros, donde este dualismo se teorice más consecuentemente. Habermas no solo asumirá esta distinción y reconocerá el papel de la intersubjetividad que ya hacía tiempo estaba siendo puesto en primer plano por otras corrientes de pensamiento, sino que trasladará esta distinción a la misma racionalidad tratando de encontrar así la alternativa a la concepción de la razón que había permitido la existencia de tales desatinos.

Los monstruos que nuestro genial Goya imaginara como hijos no queridos de la razón se han revelado mucho más reales y terribles que los que fue capaz de plasmarnos en su aguafuerte, pero la única forma de enderezar los dislates de la razón es a través de la razón misma. Con Unamuno podríamos decir aquello de que «con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza, es nuestro único asidero». *"La razón, nos dice [José Enrique Rodríguez-Ibáñez], «no debe delirar», pero «tampoco debe dormir»: su papel es «soñar con un despliegue más perfecto de sus posibilidades», pues «ilustración y anticipación deben ir juntas en la batalla contra la noche de la sinrazón». Y si el sueño de la razón produce monstruos, estemos seguros de que tan solo el renovado despertar de la razón los podrá*

hacer desvanecerse"⁴⁸.

La reflexión de Occidente sobre la razón ha sido permanente a lo largo del siglo, desde la teorización weberiana hasta la búsqueda en la Escuela de Francfort de una alternativa a la sinrazón que imponía la racionalización o el adentramiento en *lo otro de la razón* por parte de Nietzsche y de los *nietzscheanos*. A esta presencia permanente hay que añadir un referente ineludible en el pensamiento contemporáneo y que procede de la filosofía analítica. No es otro que el lenguaje, especialmente a través de las reflexiones de los *distintos wittgensteins*, que pasa a centralizar la autorreflexión académica. La generalización del conocido como *giro lingüístico*⁴⁹ obliga tener en cuenta el lenguaje en la cotidianidad en tanto que uso y en tanto que diálogo.

Habermas recoge esta tradición desde su situación de *heterodoxo epígono* de la Escuela de Francfort y la acoge como el gran complemento del clásico concepto del *trabajo* de las escuelas marxistas. El trabajo sin *interacción*⁵⁰, especialmente simbólica, aborda sólo *parcialmente* al ser humano, sólo sus aspectos de transformación material del mundo, ignorando las relaciones entre los mismos individuos y capacidad de creación simbólica. Esos dos ámbitos indican nada menos que *"las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles*

⁴⁸ Muguerza [1.990], p. 574, la referencia a José Enrique Rodríguez-Ibáñez es de *El sueño de la razón: la modernidad a la luz de la Teoría Social*, Madrid: Taurus, 1.982.

⁴⁹ Rorty, R. [1.967]: *The linguistic Turn: Recent essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1.967. [Hay trad. esp. de G. Bello, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1.990.

⁵⁰ Habermas [1.967 b]: "Trabajo e interacción", en Ídem [1.968 b], pp. 11-51.

de la especie humana"⁵¹, es decir los *intereses rectores del conocimiento*. Como vemos racionalidad, lenguaje y acción -un determinado tipo de acción, como veremos más adelante- convergen en el núcleo del pensamiento *habermasiano*.

b).- Planteamiento general de la racionalidad en Habermas.

Hasta ahora he usado sin mayor explicación los términos *razón* y *racionalidad* como si fuesen intercambiables, es obvio que no es así, por lo que es necesaria una precisión. Cuando Habermas hace referencia a la Filosofía habla de razón, cuando habla de Ciencias Sociales habla de racionalidad. La razón o es sinónimo de argumento o remite a facultad capaz de comprender el mundo, la racionalidad a un proceso, el cual se desarrolla real o potencialmente en la interacción, es este proceso intersubjetivo el que interesa a las ciencias sociales. Un sujeto actúa racionalmente cuando es capaz de justificar sus actos apelando solo a razones y no a coacciones. Este proceso puede que se haga sin publicidad, es decir sin interlocutor fáctico alguno, quedando éste presupuesto, pero pudiendo desarrollarse en caso de ser necesario.

Pero, al hablar de racionalidad ¿de qué estamos hablando? Puede parecer una manera de eludir la cuestión pero no me resisto a recordar la airosa salida de Mugerza en este trance -es decir, al verse en la tesitura de definir la racionalidad-: "*Como dijera Nietzsche, «tan solo puede definirse aquello que carece de historia»*. Y recíprocamente, añadiremos, *aquello que*

⁵¹ Habermas [1.968 a], p. 199.

la tiene acaso no precise definición⁵², y a historia pocos le ganan a la razón. De todas formas habrá que acotar el término. Alguna definición del propio Habermas ya saldrá, pero considero inadecuado introducirla aquí ya que le daría un estatus programático que no tiene. La racionalidad que maneja Habermas *es mostrada* más que *definida*. Es, evidentemente, la racionalidad ilustrada, la que se *aprende* en un proceso de *ilustración* y la que sirve para *ilustrar*. Es la que permite la autorreflexión del sujeto sobre sí mismo de tal manera que pueda dar cuenta de sus actos y, también, es la razón que permite los grupos humanos reflexionar sobre sus condiciones de vida y cuestionar *lo dado*. Es la razón que permite asegurar unas condiciones de reproducción material y la que desmonta el monopolio mítico-religioso sobre las imágenes del mundo. Es la razón que se presenta más como la forma de utilizar el conocimiento que como el conocimiento mismo

La racionalidad se presenta en la *Teoría de la acción comunicativa* como *el* tema de la obra⁵³ -o más precisamente como la columna vertebral del proyecto mayor de la obra que es la construcción de una teoría de la sociedad- y con tres aspectos destacados: su ligazón a la argumentación, crítica de los intentos de unilateralizarla y su expansión complementaria al ámbito de la comunicación; así como vinculada fundamentalmente al concepto de intersubjetividad. La intersubjetividad se nos plantea radicalmente desde la misma posibilidad de conocimiento del objeto. La estructura básica solo puede ser de dos formas sujeto-objeto o sujeto-sujeto. La relación sujeto-objeto nos presenta a un individuo monádico que de forma privada entra en relación con un objeto ajeno a sí mismo. Pero la relación cognoscitiva que pueda establecer con ese objeto no puede estar sujeta a criterio alguno hasta que ese sujeto

⁵² Mugerza [1.990], p. 26.

⁵³ Habermas [1.968 a], p. 299.

no comparta esa relación cognoscitiva con otro sujeto. No puede hablar de ella si no es con un lenguaje previo y *desde* un lenguaje previo, no puede saber si es una relación *adecuada* - es decir sometida a criterios de verdad o de normatividad- si no hay unas reglas respecto a las cuales pueda enjuiciarlo, etc. El conocimiento es intersubjetivo y, podemos ir más allá, el medio fundamental y básico de esa intersubjetividad es el lenguaje, y la forma de básica de contraste es la argumentación. La razón, escribe Lledó, como criterio de conocimiento se presenta dialogada, el *lógos* es *diálogos*⁵⁴.

Tras este genérico deambular por el tema de la racionalidad vamos a acercarnos al desarrollo que hace Habermas. Para él el tema se plantea simultáneamente en el plano metateórico, en el metodológico y en el empírico⁵⁵. En el plano metateórico en el sentido de qué aspectos de la acción pueden ser racionalizados; en el plano metodológico en la búsqueda de una teoría de la comprensión que relacione significado y validez; y en el plano empírico en la búsqueda de la relación entre modernidad y racionalidad. El esquema que parte de acción/racionalidad, que continúa con significado/validez y que termina con modernidad/racionalidad, no es nada más ni nada menos que el propio esquema de la *Teoría de la acción comunicativa*. La racionalidad es el sustrato de todas y cada una de las páginas de la obra.

Para acercarnos a la concepción habermasiana de racionalidad vamos a seguir una doble vía indirecta. La primera es asumir la crítica de la razón unilateralizada que estamos

⁵⁴ Lledó, E. [1.981]: Introducción a Platón, *Diálogos*, Madrid: Gredos, p.: 13, apud Muguerza [1.990] p. 125.

⁵⁵ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 22.

desarrollando y enlazarla con las deficiencias que pone de manifiesto en la teoría weberiana de la racionalidad. La segunda será mostrar dos modelos de racionalidad alternativos al de Habermas que nos permitirán comprender mejor a éste.

La investigación de la racionalización en Weber pretendía desentrañar las claves que habían permitido al mundo occidental alcanzar las cotas de desarrollo que no se encontraban en otras áreas del mundo. Para acercarse a la concepción *weberiana* de racionalidad Habermas lo hace mediante cuatro pasos⁵⁶:

1º Determinación de lo que Max Weber entiende por racionalización: *"las expresiones «racional» y «racionalización» las emplea Max Weber, en primer lugar, para caracterizar emisiones, opiniones y acciones para las que pueden darse razones"*⁵⁷. Las dimensiones respecto a las cuales describe los procesos de racionalización son:

- a) La sistematización de los plexos de sentido. Es decir, Weber entiende como racionalización la organización racional de los sistemas de símbolos que conforman el contexto cultural de las sociedades. Por ejemplo los sistemas míticos, religiosos, morales o jurídicos.
- b) Ciencia moderna y técnica. También entiende como racionalización la extensión del dominio del ser humano de su entorno por la vía de la ciencia empírica y el desarrollo de tecnologías específicas.
- c) Ética regida por principios y modo metódico de vida. Finalmente también considera como un proceso de racionalización la autonomización de la ética y de las

⁵⁶ Habermas [1.984], pp. 372 y ss.

⁵⁷ Habermas [1.984], p. 373.

normas de vida de los sistemas míticos y religiosos que permita el establecimiento de un modo de vida práctico- racional.

2º Abstracción de estas tres dimensiones de racionalización.

a) La primera dimensión se centra en los sistemas simbólicos culturalmente transmitidos, que es previa y de la cual dependen las otras dos.

b) La cristalización de la dimensión anterior en la dominación del entorno (del mundo externo) se hace a través de la concretización del saber racionalizado en conocimientos empíricos y técnicas determinadas,

c) y en la dominación del mundo interno y social mediante el establecimiento del modo metódico de vida.

3º Determinación de la unilateralidad del modelo de racionalización. El modelo weberiano desarrolla aspectos de la integración del sistema situando la racionalización en el plano de la conciencia. La integración social entre individuos no discurre necesariamente mediante el modelo teleológico sino que con frecuencia los sujetos tienen que actuar de forma distinta a los fines perseguidos. Weber parece trasladar a todos los ámbitos el modelo de la empresa capitalista y de la burocracia estatal. Ésta racionalidad, que podemos entender como sistémica, *"puede entenderse como una racionalidad con arreglo a fines, o quizá fuera mejor decir kantianamente: como una actividad sin final, que el observador atribuye a los sistemas autorregulados: el mantenimiento de las estructuras sistémicas se convierte en fin supremo del sistema"*⁵⁸

⁵⁸ Habermas [1.984], p. 376.

4º Límites del modelo de racionalización. Este modelo que prima los aspectos sistémicos sobre los sociales conduce a una falta de autonomía de éstos, a una dependencia. La racionalidad con arreglo a valores no tiene la capacidad de institucionalizarse mediante un subsistema autónomo. De esta manera es inevitable el diagnóstico pesimista que sobre nuestra sociedad hace Weber.

Habermas aprovecha éste planteamiento y su crítica en tres puntos fundamentales:

1º Distinguiendo dos racionalizaciones: racionalidad sistémica y racionalidad de la acción. El primero hace referencia a sistemas autorregulados o a la capacidad de los sujetos de aprendizaje para aumentar la eficacia de estos sistemas; el segundo hace referencia a pretensiones de saber por parte de los sujetos, y por ello a pretensiones de validez. Esta concepción dual de la racionalidad es la que permite distinguir entre procesos diferenciales de integración sistémica e integración social.

2º No reduciendo la racionalidad de la acción a racionalidad instrumental o estratégica. Que fue la manera como se recibió a Weber en la Escuela de Frankfurt, es decir considerando el aumento de la racionalización como un incremento de los aspectos instrumentales o estratégicos, despojando a la ciencia y la técnica de la potencialidad liberadora de que les dotaba Marx y sumándolas a la dominación de unas clases sobre otras.

3º Ampliando el concepto de acción que maneja Weber. Éste distinguió entre comportamiento y acción mediante la categoría *sentido* de que los sujetos dotaban a ésta última. Al manejar un modelo teleológico el *sentido* se convertía en el *fin* de la acción.

Habermas propone ampliar este concepto en dos aspectos⁵⁹: a) teniendo en cuenta la orientación de la misma por el comportamiento de otros agentes y b) teniendo también en cuenta la relación reflexiva de las orientaciones de la acción entre sí, de este modo acerca el concepto weberiano de *acción al meadiano* (de G. H. Mead) de *interacción social*.

A Habermas le resulta insuficiente el modelo weberiano, le achaca no haber llevado su planteamiento a las consecuencias que a él le parecen obvias. La racionalidad en Weber es unilateral y la acción limitada. Pero *como hasta donde llegó Weber es aprovechable*, profundizará esa concepción dual de la racionalidad potenciando el lado débil que es el que hace referencia a los aspectos de integración social y desarrollará esa alternativa al concepto de acción apoyándose en Mead.

Por lo que respecta a la *segunda vía indirecta* vemos, siguiendo a Stephen White⁶⁰, cómo en la racionalidad práctica, es decir, aquella que nos *provee de buenas razones para las acciones* se han desarrollado diversos modelos que conllevan implicaciones diversas en aspectos normativos, así como para la interpretación y la explicación. Como alternativa al *habermasiano* tenemos los denominados *racionalidad estratégica* y *racionalidad contextual*.

La racionalidad estratégica es la concepción dominante en la ciencia social, defendida fundamentalmente por aquéllos que se identifican como teóricos de la elección racional. Supone al sujeto egoísta y maximizador de la eficiencia. Pero el intento de predicción de

⁵⁹ Habermas [1.984], p. 392.

⁶⁰ White, S. [1.988]: *The recent work of Jürgen Habermas. Reason, justice & modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 10 y ss.

conductas con este enfoque deja mucho que desear. Así, en conductas asociadas a la obtención de un bien común a una colectividad el cálculo de costes-beneficios llevaría a la mayoría a no votar, ya que el gasto en tiempo y esfuerzo es muy superior a la influencia en la obtención de los posibles beneficios derivados de la victoria del partido del que se es simpatizante. Un voto apenas si tiene influencia, por ello los beneficios son mayores si no se va a votar, ya que si gana tu partido tú no has gastado nada y has obtenido beneficios, y si pierde no obtienes esos beneficios, pero tampoco *pierdes* ya que no habías invertido nada. Este ejemplo es extensible a los bienes colectivos, por lo que la lógica de la acción colectiva produce perplejidad a los teóricos de la acción racional⁶¹. Por ello se han redoblado sus esfuerzos, pero al llegar a las conductas cooperativas acaban apelando a motivaciones extra-racionales⁶². Esto produce no solo la aparición del término *incentivos selectivos* -que explicarían la relación entre bienes colectivos y consecución de bienes privados o evitación de daños privados-, sino que se inflaciona, apareciendo incentivos intangibles o psicosociales como la adecuación a normas o la justicia, etc. Lo cual parece un distanciamiento del planteamiento original de la racionalidad estratégica al abandonar su modelo legaliforme para las ciencias sociales y acercarse a un modelo interpretativo propio de la racionalidad contextual.

Los teóricos de la racionalidad estratégica consideran la motivación como un asunto ajeno a la racionalidad, pero si no compartimos esta idea, si rechazamos el que la irracionalidad se reduzca a una mera elección inadecuada de los medios para elegir los fines perseguidos podemos sostener que el criterio de racionalidad descansa *también* sobre la falta

⁶¹ White [1.988], p. 12.

⁶² Hardin [1.982]: *Collective actions*, Baltimore, apud White [1.988], p. 4.

de alguna de las dos motivaciones básicas constitutivas de lo que puede ser la acción humana. Una sería la satisfacción de intereses individuales -algunos de ellos relacionados con la mera supervivencia física-, otra la *orientación contextual-inter subjetiva* -ésta orientada "*toward creating or maintaining institutions and traditions in which is expressed some conception of right behaviour and a good life with others*"⁶³. Esta doble *motivación racional* nos indica una doble raíz de la *acción racional*. Por un lado la que haría referencia a la acción estratégica y por otro la que se refiere a una acción de tipo intersubjetivo. La primera se correspondería con el modelo de racionalidad estratégica, la segunda con el de racionalidad contextual.

La racionalidad contextual se relaciona habitualmente con la obra de Peter Winch; brevemente se puede decir que para él "*the meaning and rationality of an action are derived from understanding its role in relation to the prevailing norms and believes of the form of live of wich it is a part*"⁶⁴. Lo cual permite incorporar en los análisis de racionalidad el tema de la ideología, o del contexto de normas y valores, pero no permite cuestionar el papel de este contexto en la distorsión sistemática en la captación y evaluación de la realidad⁶⁵, ni proporciona unos referentes adecuados para evaluar el cambio social.

El objetivo de White es claro; no es adecuado un planteamiento que opte por uno u otro modelo de racionalidad sino que ambos son complementarios, más aún la

⁶³ White [1.988], p. 16 [*hacia la creación o el mantenimiento de instituciones y tradiciones en las que se expresan algunas concepciones de conductas correctas y vida buena con los demás*].

⁶⁴ White [1.988], p. 18 [*el significado y la racionalidad de una acción se derivan de la comprensión de su rol en relación con las normas y creencias predominantes de la forma de vida de la cual forma parte*].

⁶⁵ White [1.988], p. 20.

complementariedad de ambos es insuficiente para dar cuenta de la comprensión y la evaluación de fenómenos sociales y políticos. A este planteamiento es necesario un contexto que permita pretensiones de universalidad en las consecuencias éticas que se derivan necesariamente de esa *evaluación*.

La importancia de esta acotación es que el modelo *habermasiano* incluye ambos modelos de racionalidad en la acción bajo las etiquetas de acción instrumental -o acción racional con arreglo a fines- y acción comunicativa. Y el contexto que avala esa universalidad buscada por White está en su *teoría de la modernidad*.

De esta manera converge la doble vía sobre el planteamiento de Habermas. La racionalidad se desprende de planteamientos unilaterales, se muestra plural aunque unida. Habermas pretende mostrar *la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces*⁶⁶ y, al hilo de ella, desarrollar su teoría crítica de la sociedad.

c).- Racionalidad comunicativa.

El concepto de *racionalidad comunicativa* es el que pretende desarrollar esa idea de una razón no menoscabada y ligada al lenguaje y a la acción. Al lenguaje por remitir siempre a un desarrollo argumentativo y a la acción porque es un proceso que transcurre y se valida intersubjetivamente.

⁶⁶ Es el título que usa en un artículo: "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces", en Habermas [1.988 a], pp. 155-187.

*"La racionalidad comunicativa significa un modo de tratar (surgimiento y aceptación) los requisitos de validez"*⁶⁷. La racionalidad pasa de los aspectos formales entre proposiciones a los aspectos comunicativos entre sujetos. El punto ya no está en la coherencia lógica, sino en la actitud de los interactuantes. *"Es una concepción reflexiva de la comunicación humana según la cual los requisitos de validez, ya que sólo pueden surgir en la esfera de la comunicación, pueden cumplirse también sólo en la esfera del discurso humano: no hay ninguna fuente externa posible de validez, ya que la esfera de validez es -conceptualmente- idéntica a la esfera del habla humana"*⁶⁸. De esta manera la acción comunicativa no sólo permite la coordinación de las acciones sino que representa también un potencial de racionalidad, el cual se manifiesta al liberarse la acción humana de las cortapisas que suponen las interpretaciones míticas y religiosas del mundo. De esta manera la *racionalización del mundo de la vida* supone el desplazamiento de la carga cohesiva desde las precomprensiones tradicionales a la libre voluntad desarrollada en el ámbito del diálogo y la libre discusión. Pero éste es un mecanismo demasiado débil para asumir sobre su espalda la tarea de cohesionar toda la sociedad, más aún actuaría negativamente ante la posibilidad de aumento del disenso entre los miembros sobre aspectos fundamentales para el normal funcionamiento de la sociedad, por ello podemos determinar otro tipo de racionalidad -de tipo sistémico- que con una orientación instrumental instaura un mecanismo coordinador que permite la integración funcional de los distintos subsistemas, en sentido *parsoniano*. Ambas formas de racionalidad pueden complementarse, más aún, la racionalidad sistémica *presupone* la racionalidad del mundo de la vida que proporciona la integración social imprescindible

⁶⁷ Wellmer [1.985 b]: "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración", p. 90, en Bernstein (ed.) [1.985], pp. 65-110.

⁶⁸ Wellmer [1.985 b], p. 91-92.

para la labor integradora del sistema.

La racionalidad comunicativa permite la coordinación de acciones mediante el entendimiento. Las acciones orientadas a conseguirlo son las que llama *acciones comunicativas*. El logro del entendimiento se consigue por el consenso, esto es la aceptación de los hablantes -y, potencialmente, de un *auditorio universal*- de una postura común sólo por la fuerza de los argumentos y no por algún tipo de coacciones, sean éstas del tipo que sean -rechazándose, como veíamos más arriba, tanto las coacciones lógicas como las empíricas-.

Cuando la consecución del consenso puede ser obstaculizado por algún motivo se recurre a lo que Giddens denomina "*el tribunal de apelación de la racionalidad*"⁶⁹, que no es otro que la argumentación, o de forma más precisa el habla argumentativa, la cual permite la continuación de la acción comunicativa sin tener que recurrir a la coacción, sino desarrollando las pretensiones de validez que hayan sido puestas en cuestión por los interactuantes.

⁶⁹ Giddens [1.985]: "¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas", p. 159, en Bernstein (ed.) [1.985].

2).- LENGUAJE Y ACCIÓN

a).- De la teoría del significado a la acción comunicativa.

El acercamiento a la ciencia social desde la tematización del lenguaje como problema presenta una vía clásica que es la seguida por el desarrollo de la teoría del significado. No ha habido una única forma de abordarlo, de manera que Habermas tiene que elegir: *"solamente resultan instructivas aquellas teorías analíticas del significado que parten de la estructura de la expresión lingüística y no de las intenciones del hablante"*⁷⁰. Busca el modo originario del uso del lenguaje, por ello la sustitución de lo que se dice por lo que se quiere decir le resulta insatisfactoria. En determinados casos puede que la intención del hablante pase a primer plano -por ejemplo: distorsiones sistemáticas con intenciones humorísticas- pero aún en este caso la comprensión del significado de la manifestación es previa a la identificación de lo que quiere decir por encima de lo que dice el hablante. Por ello Habermas traza una línea desde Bühler hasta Searle, pasando por la semántica referencial, el segundo Wittgenstein y Austin⁷¹.

El esquema de Bühler es sencillo: distingue las funciones cognitiva, expresiva y apelativa en el uso del signo -que son consideradas co-originarias y de *igual dignidad*- así como su correlato funcional tanto como *símbolo* -como correspondencia con objetos y estados de cosas-, como *síntoma* -como expresión del interior del emisor- y como *señal* -como

⁷⁰ Giddens [1.985], p. 354.

⁷¹ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 354 y ss.; y "Crítica de la teoría del significado", Ídem [1.988 a], pp. 108-137.

apelación al oyente. El modelo semiótico de emisor-signo lingüístico-receptor se enriquece notablemente desde el mero trasvase de información del primero al segundo mediante el signo hasta un planteamiento entre sujetos con capacidad interactiva mutua y que desarrollan actos de entendimiento.

El análisis formal de la función expositiva del lenguaje comienza con la semántica referencial de Carnap que, ampliando el portador del significado del signo al sistema de signos, de la palabra a la oración, establece el significado por la referencia a los objetos o estados de cosas aludidos. Carnap reduce su enfoque a la función cognitiva del uso del signo, relegando las otras dos funciones como aspectos pragmáticos propios de un análisis empírico.

La semántica veritativa, que parte de Frege y continúa a través del primer Wittgenstein y de Davidson y Dummett⁷², completa las ideas de Carnap con un análisis sintáctico de las reglas que permiten la construcción de frases correctas y un análisis semántico que permita focalizar el significado en la relación de las oraciones con el mundo, es decir, que vincule el significado de una oración a las condiciones bajo las que es verdadera, o lo que es lo mismo establecer la vinculación entre significado y validez. Paso fundamental que permite ampliar sustancialmente el ámbito de análisis del significado, pero que Habermas juzga insuficiente ya que éste es un desarrollo unilateral del esquema de Bühler: se mantiene la reducción del significado lingüístico a la función cognitiva. Ya el mismo Dummet se percató de la parcialidad del enfoque y propuso la integración de razones contrafácticas en la verificación y el análisis del significado de las frases, lo cual es entendido por Habermas como una aceptación implícita de las condiciones pragmáticas de la

⁷² Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 355 y ss.

argumentación formal.

El siguiente paso vendrá, primero, de la mano del segundo Wittgenstein y, posteriormente, de Austin y Searle. En él se pasa del análisis de las oraciones a las acciones lingüísticas. La teoría del significado como uso de Wittgenstein dará un paso decisivo al resaltar el lenguaje como uso en el discurso cotidiano, entendiendo el significado como ligado a las reglas que rigen las interacciones sociales, dando paso a la semántica comunicativa. Por su parte en la teoría de los actos de habla (Austin, Searle) el lenguaje y la acción quedarán definitivamente unidos. Ya no es sólo la manifestación lingüística, ni el ámbito que determina sus condiciones de uso, sino el acto total de habla en el que un hablante dice algo -contenido *locucionario*-, hace algo diciendo algo -contenido *ilocucionario*- y causa unos efectos con lo que ha dicho -contenido *perlocucionario*-.

En la teoría de los actos de habla se distinguen dos planos presentes en toda situación de entendimiento posible: el plano de la relación que establecen entre sí los hablantes y el de los objetos sobre los que se entienden⁷³, es decir, entre contenido enunciativo y acción de habla, y además también se incluye la posibilidad que tiene el hablante de causar un efecto en el oyente, ésto es precisamente lo que permite a Habermas apoyarse en esta teoría para encontrar la formación de un vínculo entre hablante y oyente coordinando la acción entre ellos y "*contribuyendo a la estructuración de las interacciones*"⁷⁴. Será ésto (los actos ilocucionarios) lo que le dé la posibilidad de apoyar el planteamiento de pretensiones de validez por parte del hablante. La fuerza ilocucionaria de un acto de habla consiste en inducir

⁷³ Habermas [1.984], p. 83.

⁷⁴ Habermas [1.981], vol. I, p. 358.

a un oyente a aceptar que con su emisión el hablante está haciendo una *oferta seria*⁷⁵.

En concreto la distinción que hace Austin entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios⁷⁶, de forma algo más precisa, es la siguiente: los actos locucionarios serían los que se realizan mediante oraciones enunciativas, sería *decir algo*; los actos ilocucionarios son los que se realizan diciendo algo, correspondería a oraciones de afirmación, promesa, mandato, confesión, etc., es decir sería *hacer diciendo algo*; y los actos perlocucionarios serían aquellos mediante los cuales el hablante busca causar un efecto sobre su oyente, es decir *causar algo mediante lo que se hace diciendo algo*. Es decir los actos perlocucionarios están íntimamente unidos a los ilocucionarios, cuando éstos además de hacer algo con el acto de habla quieren lograr un fin, ser la causa de un comportamiento por parte del oyente, se producen efectos perlocucionarios en ese acto de habla.

Mediante el análisis de los actos de habla ilocucionarios y perlocucionarios llega a una definición de acción comunicativa: "*De modo que con este fin [explicar el mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones por medio del efecto de vínculo que ejerce el componente ilocucionario de los actos de habla] conviene acudir a un tipo de interacción sobre el que no pesen las asimetrías y restricciones propias de las perlocuciones. A esta clase de interacciones, en que todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen, por ende, sin reserva alguna sus fines ilocucionarios, es a la que llama [Strawson] acción comunicativa*"⁷⁷; es decir, que haciendo suya esta indicación de

⁷⁵ Habermas [1.984], p. 173.

⁷⁶ Austin [1.962]: *How to do Things with Words*, apud Habermas, 1.987, vol. I, p.: 370.

⁷⁷ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 376-377, hace referencia a la obra de P. Strawson "Intention and Convention in Speech Acts", *Philos. Rev.* 1.964, pp. 439 y ss.

Strawson, cuenta "*como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y solo fines ilocucionarios*"⁷⁸.

Estos actos ilocucionarios tienen que estar sustentados con pretensiones de validez y no de poder. Si el cumplimiento de un acto ilocucionario depende de la capacidad sancionadora o recompensadora nos estamos refiriendo explícitamente a los imperativos. En ellos se plantea un acto ilocucionario como el de una acción realizada mediante un acto de habla, en este caso una orden o mandato. Ahora, mientras que en una acción comunicativa *siempre* se puede apelar a razones mediante la crítica a la pretensión de validez unida al acto de habla, en un acto imperativo no, ya que el cumplimiento de la orden descansa sobre una pretensión de poder y la capacidad de éste para sancionar en caso de incumplimiento o de recompensar si se acepta. Si se cree que el mandato no está justificado normativamente no hay capacidad de socavar la justificación del mismo mediante razones, por ello la posibilidad comunicativa planteada por un acto ilocucionario quedaría cercenada desde su raíz. Así la persecución de fines ilocucionarios queda restringida por la *necesaria* conexión de los mismos con una pretensión de validez susceptible de crítica.

El objetivo de Habermas es desarrollar el esquema completo de Bühler, integrar las tres funciones del lenguaje -e incluso las cuatro si consideramos la función *poética* de Jakobson- en un planteamiento único mediante su pragmática universal -las *condiciones universales del entendimiento posible*⁷⁹- que rompa los límites de la semántica veritativa y

⁷⁸ Habermas [1.981 b], p. 378.

⁷⁹ Habermas [1.976 b]: "¿Qué significa pragmática universal?", en Ídem [1.984], pp. 299-368.

no reduzca las funciones del lenguaje a la función cognitiva. En este sentido hay que entender su propuesta de *"no contraponer el papel ilocucionario como una fuerza irracional al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica qué pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, cómo la plantea y en defensa de qué lo hace"*⁸⁰. Es decir no solo afecta al plano analítico como una mera identificación de pretensiones de validez, sino también al pragmático en tanto consecuencias en la coordinación de las acciones entre los interactuantes.

Las funciones del lenguaje se relacionan con *mundos* diferenciados. La función cognitiva como referencia a objetos o estados de cosas haría referencia al mundo externo. La función apelativa como señal hacia el oyente también se referiría al mundo externo, pero obviamente no se confunde con el anterior. El mundo externo de las cogniciones es el mundo objetivo, mientras que el de las apelaciones es el social. Además la función apelativa la desdobra Habermas en dos: la función regulativa y la función normativa⁸¹. Por último la función expresiva haría referencia a un mundo interno, subjetivo, al que el sujeto tiene acceso privilegiado. Como veremos esto tiene su correlato en la acción. Los distintos tipos de acción que podremos identificar como casos *límites* o *puros* de acción -en una distinción analítica o teórica, no empírica- con sus correspondencias con distintos actos de habla presentarán también esta relación diferencial con los *mundos*.

⁸⁰ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 357.

⁸¹ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 358.

b).- Acción comunicativa y otros modelos de acción.

Uno de los puntos neurálgicos tanto en la relación entre lenguaje y acción como en la teorización *habermasiana* es la capacidad del lenguaje para coordinar acciones. Básicamente podemos decir que hay dos mecanismos para lograr esa coordinación que son el acuerdo y la influencia. En principio ambos mecanismos son excluyentes, al menos desde el punto de vista de los participantes. Un acuerdo cuando es tomado bajo amenazas, coacciones, esperanza de recompensas, etc. no puede considerarse como tal sino que es claramente una imposición dependiente de ese elemento ajeno al proceso de acuerdo en sí. Cuando ese elemento desapareciese, o se debilitase, ese supuesto acuerdo dejaría de existir. Los participantes no orientarían sus acciones futuras por el *acuerdo* sino por la sanción o recompensa -tanto en sentido positivo como negativo⁸²- de la que depende. En cambio, en aquellas acciones coordinadas por un acuerdo sería el contenido en sí de éste el que fundamentase tanto las acciones propias como las expectativas de acción del otro.

La fuerza ilocucionaria que establece un vínculo entre los hablantes es el elemento diferenciador de las acciones comunicativas respecto a las demás acciones sociales, por ello podemos clasificar los modelos de acción según el mecanismo coordinador de la misma. Tomando como mecanismo a la influencia tenemos los que podemos denominar como modelos teleológicos de acción, dentro de los cuales podríamos incluir a los modelos estratégicos como son aquéllos basados en el poder y el intercambio (Blau, Darhendorf). Éstos siempre tienen que echar mano de complementos teóricos ajenos a sus premisas

⁸² En el sentido de logro o pérdida de una recompensa o, en el otro caso, de imposición o evitación de una sanción.

iniciales para poder integrar sus modelos como son contextos normativos⁸³, los cuales al no poder ser introducidos en términos de poder o intercambio se convierten en elementos extraños a los mismos. También dentro de estos modelos tenemos la aportación del funcionalismo sistémico que sustituye la acción estratégica por una interacción regida por medios. Esto evita la apelación a contextos normativos remitiéndose directamente a mecanismos sistémicos (como el dinero y el poder) y subsistemas diferenciados (economía y administración), pero al precio de anular la perspectiva de los participantes remitiéndoles a un mundo *descarnado* con mecanismos de control de la interacción exclusivamente extraindividuales.

Por otro lado los modelos no teleológicos como pueden ser los de acuerdo grupal normativo de Parsons o el dramaturgico de Goffman, pecan de unilateralidad. El primero presenta a un sujeto sobresocializado diluyendo al individuo en acuerdos sociales, y el segundo a un actor subsocializado centrado en la autoescenificación.

Por su parte, otros modelos, también no teleológicos, como el *interaccionismo simbólico* o la *etnometodología*, pretenden salvar estas dificultades con diferentes medios. El interaccionismo simbólico a través del mecanismo del rol como un mecanismo de aprendizaje mediante el cual se construye el mundo social a la vez que la individuación, establece la simultaneidad de ambos procesos. Pero no explica cómo el lenguaje puede convertirse en medio de socialización. La etnometodología sí lo explica, pero al precio de reducir la acción social a procesos cooperativos de interacción en los que se negocian definiciones comunes de la situación, de esta forma las acciones sociales se disuelven en actos de habla y las

⁸³ Habermas [1.984], p. 484.

interacciones en conversaciones. El fracaso de estos modelos en fundamentar un concepto de acción basado en el consenso lingüísticamente mediado radica, a juicio de Habermas, en una escasa diferenciación entre mundo y mundo de la vida por parte de sus autores originarios como son Mead y Schütz.

Habermas se esfuerza por evitar estas carencias en su modelo. En primer lugar diferenciando entre acción y lenguaje, señalando a éste como un medio a través del cual se manifiesta una intención de entendimiento. Una primera definición de acción ya la hicimos más arriba como *comportamiento intencional*⁸⁴, pero para orientarse al objetivo de la acción comunicativa necesita precisar éste concepto; así define *acción* como: "*manifestación simbólica en que el actor (...) entra en relación al menos con un mundo (pero siempre también con el mundo objetivo)*"⁸⁵, remarcando su carácter *simbólico* para incluir en su definición su potencial comprensibilidad. Ahora bien, tanto este término *simbólico* como las relaciones *actor-mundo* requieren una mayor precisión.

En las acciones pueden distinguirse movimientos corporales y unas operaciones que se co-realizan con la acción⁸⁶. Los movimientos corporales son el sustrato de las acciones y pueden producir cambios físicos en el mundo (actuación instrumental del agente) o cambios semánticos en el mundo (actuación comunicativa del agente). Las operaciones que se co-realizan en la acción son aquellas que se desarrollan de acuerdo a determinadas reglas y que constituyen una secuencia acorde con esas reglas. Estas reglas pueden ser aritméticas,

⁸⁴ Ver, más arriba, p. 289 de este mismo escrito.

⁸⁵ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 139.

⁸⁶ Habermas [1.981 b], p. 140.

gramaticales o de otro tipo. Pongamos un ejemplo de *otro tipo* para que se comprenda mejor. Si queremos hacer un *as de guía* (un determinado tipo de nudo) tendremos que ejecutar una secuencia de movimientos corporales con una cuerda para obtener el resultado deseado. Si alteramos esa secuencia obtendremos otro nudo o no obtendremos nudo. Y es esto lo único que podemos decir de las operaciones: que se han desarrollado de acuerdo a las reglas o que no. Los movimientos corporales y las operaciones no son en sí acciones, para tener una acción tiene que haber un plan que armonice esos movimientos corporales y esas operaciones y que los haga criticables desde el punto de vista de su verdad (o eficacia, es decir su relación con el mundo objetivo), de su rectitud (o su adecuación o inadecuación a las normas sociales vigentes), o de su veracidad (o adecuación o inadecuación a lo que el agente piensa). Volviendo al nudo, será una acción si el agente lo hace para demostrar a alguien cómo se hace, para asegurar un cabo a un poste, etc. Es decir, la acción tiene que ser comprensible, tiene que tener un sentido. De este modo puede entenderse que toda acción tiene que ser simbólica, para diferenciarse de meros movimientos corporales tiene que tener un sentido que permita el juego *meadiano* de la anticipación de la actitud del otro presente en su idea del *símbolo significante*⁸⁷, por lo tanto no puede ser un significado *privado*, sino compartido -en el sentido de regla de Wittgenstein⁸⁸-

Respecto a la relación actor-mundo Habermas toma la terminología popperiana de *mundos* pero la redefine -de la mano de Jarvie⁸⁹- de acuerdo con sus intereses. Popper habla de tres mundos -a saber: primer mundo, o de los objetos o estados físicos; segundo mundo,

⁸⁷ Mead, [1.934]: *Espiritu, persona y sociedad*, México: Paidós, 1.990, pp. 101 y ss.

⁸⁸ Wittgenstein [1.958]: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1.988, § 202.

⁸⁹ Jarvie, I.C. [1.972]: *Concepts and Society*, Londres, pp. 147 y ss., apud Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 111 y ss.

o de los estados de conciencia o mentales; y tercer mundo, o de los contenidos objetivos de pensamiento- en el tercero de los cuales Jarvie intenta fundamentar la Sociología, y es precisamente este paso del "*contexto epistemológico a un contexto de teoría de la acción*"⁹⁰ del modelo *popperiano* el que le muestra las debilidades del mismo para tal propósito. Fundamentalmente le achaca dificultades para distinguir entre la tradición cultural como normativizadora de las relaciones y sociales y como objeto de reflexión desde dentro de la propia tradición cultural, el estrechamiento cognitivo de los componentes del saber cultural y la indiferenciación entre valores culturales y normas (valores culturales institucionalizados). Estas deficiencias se corresponden con las actitudes del agente hacia los distintos mundos: objetivadora, de conformidad -no conformidad- con las normas y expresiva y que le permite cambiar el modelo *popperiano* -manteniendo la terminología y el número de elementos- por una que recuerda más a la tradición marxista -naturaleza externa, trabajo social, naturaleza interna- y a las esferas de valor *weberianas* -ciencia y técnica, derecho y moral, arte y crítica de arte- que es la de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo.

Los tres mundos *habermasianos* se relacionan íntimamente con los conceptos de acción que identifica en la tradición sociológica. Así la acción teleológica se relaciona con el mundo objetivo ("*conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos*"⁹¹) en cuanto ámbito en el que obtener los fines buscados, su relación transcurre bajo los criterios de verdad y eficacia. Esta acción pasa a ser estratégica cuando en el cálculo del agente entra la cooperación con, al menos, otro agente para el logro de sus fines. La acción normativa relaciona al agente con el mundo objetivo y con el social ("*conjunto de*

⁹⁰ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 116.

⁹¹ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 144.

*todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas*⁹²). Con el mundo objetivo en cuanto ámbito en el que tienen aplicación las normas o valores culturales procedentes del social. La relación con éste puede ser objetivante en cuanto reflexión sobre las normas o valores y de conformidad o disconformidad con ellas. La peculiaridad de esta relación es que el agente está dentro del propio mundo que puede objetivizar y al que está sometido. El tercer mundo relaciona al agente con su propia subjetividad (entendida ésta como "*la totalidad de las vivencias subjetivas a las que el agente tiene frente a los demás un acceso privilegiado*"⁹³) y con los otros dos mundos en cuanto que mundo externo ante el que se manifiesta. La acción dramática puede ser parasitaria de una acción estratégica mediante la manifestación de una expresión conscientemente distorsionada pero al servicio de un fin para el que es necesario la aceptación de esa imagen por parte de otro(s) agentes.

Así podemos llegar a otra definición de acción comunicativa⁹⁴: acción comunicativa es aquella manifestación simbólica orientada al entendimiento en la que el actor plantea explícita y simultáneamente la pretensión de que esa manifestación es verdadera (es decir que su contenido cumple las condiciones de existencia), que se ajusta -o no- a la normatividad vigente y que se corresponde con lo que el actor realmente piensa⁹⁵. Es decir que el actor mediante la acción comunicativa entra *simultáneamente* en relación con los tres mundos.

⁹² Habermas [1.981 b], vol. I, p. 144.

⁹³ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 132.

⁹⁴ Ver, más arriba, p. 316 de este mismo escrito.

⁹⁵ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 144.

c).- La preeminencia del concepto de acción comunicativa.

En la acción social teníamos tanto actividad teleológica como comunicativa, ambas actividades están presentes tanto en la acción orientada al éxito como en la acción orientada al entendimiento. Que la actividad teleológica participa en la acción orientada al éxito y que la actividad comunicativa en la acción orientada al entendimiento es fácil de ver. Cuando los participantes coordinan sus acciones por un acuerdo racionalmente motivado ejecutan planes de acción con el referente de ese acuerdo, pero las acciones que se desarrollan dentro de esos planes de acción mantienen una actividad teleológica. Por otra parte en las acciones estratégicas se puede utilizar la comunicación utilizando el lenguaje exclusivamente por sus consecuencias, teniendo un tipo de uso teleológico (o estratégico) de la comunicación.

Lo que sostiene la teoría de la acción comunicativa es que no todos los tipos de acción son de igual estatus, sino que hay una preeminencia del concepto de acción comunicativa que depende de que se pueda sostener que el uso original del lenguaje es el orientado al entendimiento⁹⁶ y que el uso orientado al éxito es parasitario de éste. En caso contrario el uso comunicativo podría explicarse en términos de actividad teleológica. Muy brevemente podemos decir que unos actores no pueden guiarse por las consecuencias de un acto de habla si hablante y oyente no entienden lo que dicen. Los fines perlocucionarios del acto de habla por ello tienen que estar subsumidos al éxito ilocucionario del mismo, o, lo que es lo mismo, el efecto que se quiere causar con lo dicho depende de lo que se hace con decirlo.

Así, el interés de la acción comunicativa reside en su capacidad para coordinar

⁹⁶ Habermas [1.984], p. 499.

acciones; en su constitución como el mecanismo básico de la interacción. Esta coordinación se produce por la conexión entre el plano semántico y el plano empírico de un acto de habla mediante un acuerdo racionalmente motivado. Lo cual puede verse si diferenciamos entre el contenido del acuerdo, que hace referencia a un aspecto del mundo, y las garantías del acto de habla y los vínculos que establece. Es decir, cuando se produce un acto de habla el oyente tiene que entender el contenido de lo manifestado por el hablante (plano semántico), tiene que aceptar o rechazar la pretensión incluida en ese acto de habla y consecuentemente tiene que orientar su acción (plano empírico). Por lo que, por un lado, tenemos unas condiciones respecto a las *obligaciones de acción o comprensión del contenido* y, por otro, condiciones para la aceptación de las pretensiones de validez bajo las cuales puede tomar una postura de aceptación o rechazo el oyente. Dependiendo del tipo de acto de habla (regulativo, expresivo o constativo) habrá que matizar esas condiciones. Así un acto de habla regulativo (que haga referencia al cumplimiento de una orden o mandato por la apelación a su adecuación a una norma o por su justificación como legítima) conllevará unas obligaciones de acción en la misma comprensión de su significado, mientras que los actos de habla expresivos (manifestación de una vivencia) o constativos (de un estado de cosas) solo precisaría la comprensión de su contenido sin conllevar esas obligaciones de acción. En cuanto a las condiciones para la aceptación de las pretensiones de validez éstas estarán íntimamente ligadas a la pretensión implicada en cada caso. Para los actos de habla regulativos será una pretensión de rectitud, es decir de adecuación/inadecuación a unas normas o de legitimidad/ilegitimidad respecto a unos principios; para los actos de habla expresivos será una pretensión de veracidad o adecuación a lo que realmente siente el hablante; y para los actos de habla constativos será una pretensión de verdad o condiciones de existencia del contenido proposicional del acto de habla.

Siempre que un agente realiza un acto de habla el oyente puede criticarle que lo que ha dicho es realmente lo que piensa o no, es decir siempre sería criticable bajo el aspecto de veracidad. Por otro lado el acto de habla siempre se desarrolla en un contexto interactivo regulado normativamente, con lo cual un acto de habla expresivo o constatativo puede ser rechazado por *inoportuno* o inadecuado al contexto *independientemente de su veracidad o verdad*. Y finalmente, los actos de habla siempre hacen referencia a la *suposición* (cuando no es un acto explícito sobre el mundo objetivo) de un estado de cosas. Veamos esto último con un ejemplo extremo. Un paciente sometido a una amputación de pierna derecha le manifiesta a su médico: *Me duele la pierna derecha*. Es un acto de habla expresivo en el que el agente comunica una vivencia interna a la que tiene un acceso privilegiado. La manifestación es veraz, a esa persona *realmente* le duele la pierna. Normativamente es adecuado, está en un contexto sanitario y le da a su médico una información referente a su estado de salud. Pero es rechazable desde la posible pretensión de verdad, en el mundo objetivo no se dan las condiciones supuestas por el paciente: *no existe pierna que pueda doler*. El ejemplo es muy extremo, pero ahora quizá sea más fácil esa suposición de un estado de cosas en las manifestaciones expresivas o regulativas del tipo de deseos, gustos, promesas, contratos, etc.

Pero la conexión fundamental entre lenguaje y acción está en la capacidad del acto de habla de tener éxitos ilocucionarios. Cuando un hablante expresa mediante un acto de habla un mandato, orden, promesa, aviso, convenio, contrato, consejo, advertencia, saludo, amonestación, etc., es decir, un acto ilocucionario, plantea una situación con unas obligaciones de acción ligadas a una pretensión de validez. Mediante un acto ilocucionario el hablante establece un vínculo con el oyente al ofertar en su acto de habla unas pretensiones

de validez y el *compromiso* de desempeñarlas⁹⁷ si fuese necesario. El hablante anticipa la posible reacción del oyente y en el mismo acto de habla incluye garantías de que lo que dice es una *oferta seria*. Por ello en la validez tenemos que distinguir entre la *validez* del acto o de la norma subyacente al mismo, la *pretensión* de que las condiciones para que se cumpla esa validez y el *desempeño* de la pretensión de validez. De esta manera *"un hablante puede motivar racionalmente (...) a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña, porque en virtud de la conexión interna que existe entre validez, pretensión de validez y desempeño de la pretensión de validez puede garantizar que en caso necesario aportará razones convincentes que resistan a una posible crítica del oyente a la pretensión de validez"*⁹⁸. Lo que se produce es un entramado de reconocimientos mutuos de pretensiones de validez que sustenta la posibilidad de entendimiento intersubjetivo.

La teoría de la acción comunicativa no sólo supone una teoría de la sociedad -y de la modernidad-, sino que también es una aportación a la teoría del significado mediante la clarificación de los procesos de entendimiento, así como presenta un concepto no reducido de razón que escapa de la constrictión a racionalidad con arreglo a fines mediante la concepción de racionalidad comunicativa.

⁹⁷ «*Einlösung* (desempeño, *verificación*) significa que el proponente (...) justifica que lo dicho es digno de ser reconocido y da lugar a un reconocimiento intersubjetivo de validez.». Nota del traductor habitual de Habermas -M. Jiménez Redondo- en Habermas, [1.981 b], vol. I, p. 26, nota a pie de página. Este mismo término lo traduce Muguerra por *reivindicación*, en Muguerra [1.990], p. 285.

⁹⁸ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 387.

III.- EL INDIVIDUO Y EL CONTEXTO

Es evidente que la amplitud y la profundidad de la obra de Habermas desborda con mucho el ámbito de este trabajo. La comprensión cabal de sus aportaciones requeriría una exposición sistemática de su obra que mostrase su evolución. Se ha hablado en su obra de distintos *giros* -lingüístico, comunicativo-, *ciclos* -epistemológico, o de *Conocimiento e Interés*, comunicativo, o de la *Teoría de la acción comunicativa*-, etc. Fue considerado un autor marxista de referencia y posteriormente criticado desde el marxismo por su alejamiento de la *ortodoxia*. En fin, es un autor en constante movimiento y en perpetua autorreflexión sobre su trabajo que obliga a fechar rigurosamente las referencias a sus trabajos para saber en cada momento *qué Habermas* es el que está hablando. Por ello las referencias un tanto telegráficas a conceptos tan complejos y llenos de matices como son *verdad*, *ciencia*, *racionalidad*, *lenguaje* o *acción* no hacen justicia a una obra que, aunque dinámica, tiene un sentido global. Para paliar ésto mínimamente voy a arropar los últimos conceptos citados -

racionalidad, lenguaje y acción- contextualizándolos desde dos puntos de vista fundamentales para las ciencias sociales. El primero de ellos será el concepto de individuo que Habermas maneja, que si bien no es un elemento al que pueden reducirse sus planteamientos tampoco puede ser olvidado alegremente. El segundo será el concepto de sociedad, ámbito necesario en el que tienen lugar tanto el objeto de la ciencia social como la ciencia social misma.

1).- EL INDIVIDUO COMO BIOGRAFÍA CONSCIENTE DE SÍ MISMA

El concepto de individuo no es central en la obra de Habermas, aunque sí hay una cierta recurrencia del mismo en un papel secundario. En algún momento aparece ligado a la evolución social a través del tema del desarrollo moral⁹⁹, en otro a la idea de identidad colectiva¹⁰⁰ -social, nacional- y en otro más a la constitución de lo individual en lo social¹⁰¹. Como ideas fundamentales que estructuran su aportación podemos señalar las siguientes: lo individual nunca precede a lo social; lo social ofrece las condiciones de posibilidad de la identidad, por lo que el momento evolutivo de la sociedad tiene que ser tenido en cuenta para analizar la identidad individual; el desarrollo moral es un indicador fundamental del estadio de desarrollo de la identidad; la identidad presenta un carácter dual: por un lado dota de autonomía al individuo y, por el otro, le posibilita su autorrealización.

⁹⁹ "Desarrollo de la moral e identidad del yo", en Habermas [1.976 a]: *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 57-84; Ídem [1.983]: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1.985.

¹⁰⁰ "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?", en Habermas [1.976 a], pp. 85-114; Ídem [1.988 b]: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 1.989.

¹⁰¹ "Trabajo e interacción", en Habermas [1.968 b], pp. 11-51; "La construcción complementaria del mundo social y del mundo subjetivo" y "Excurso sobre identidad e individuación", en Habermas [1.981 b], vol. II, pp. 44-64 y 139-154, respectivamente; "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", en Ídem [1.988 a], pp. 188-239.

a).- Identidad y evolución de la sociedad.

El concepto de identidad está indisolublemente ligado al de evolución, ya se plantee en términos individuales o en términos sociales. La lógica evolutiva que acepta Habermas es la propuesta por autores como Piaget o Kohlberg de los *estadios*. El niño va pasando por diversas etapas que presentan estructuras y contenidos diferentes en los distintos aspectos de su evolución -identidad, desarrollo moral, autonomía, etc.-. El paso de una a otra vendrá marcado por la complejización de las mismas. No se pueden saltar estadios y existe una íntima relación entre los distintos aspectos evolutivos en cada estadio particular.

Con respecto a la identidad recoge tres estadios de las investigaciones tradicionales en el tema: la identidad natural, la identidad de roles y la identidad de yo¹⁰². No conviene olvidar esta secuencia ya que normalmente Habermas hablará de *identidad de yo*, la cual representa a una identidad ya formada en su último estadio y no a cualquier otro momento evolutivo. El primer estadio -de identidad *natural*- indica la primera conciencia de sí que tiene el niño en la delimitación entre él y su entorno de objetos físicos y sociales. El segundo estadio -identidad *de roles*- marca su entrada como partícipe en el mundo social ya que "*el niño solo deviene persona en la medida en que aprende a localizarse en su mundo de vida social*"¹⁰³. Su identidad ya no es una mera singularización sino que internaliza unas generalizaciones simbólicas correspondientes a unos pocos roles fundamentales en su entorno esencialmente familiar. La identidad descansa sobre unas expectativas estables de comportamiento. Sólo en el último estadio -identidad *de yo*- la identidad se torna reflexiva,

¹⁰² Habermas [1.976 a], p. 70 y ss. y p. 87 y ss.

¹⁰³ Habermas [1.976 a], p. 87.

el apego a comportamientos estables es insuficiente para enfrentar -desde la unidad- la diversidad de situaciones y acontecimientos de una vida. Si los roles se guían por normas en este último estadio es necesario generalizar esas normas o acudir a lo que pueden ser *normas generadoras de normas*, es decir *principios*. Del mismo modo la identidad se sitúa más allá de los roles particulares, en una posición que permita integrarlos y afrontar incluso sistemas de roles contradictorios. "En la identidad de yo, señala Habermas, se expresa la paradójica circunstancia de que, en cuanto persona, el yo es, por antonomasia, igual al resto de las personas, mientras que en cuanto individuo es, por principio, distinto del resto"¹⁰⁴, es decir el individuo está capacitado tanto para la integración en su entorno social como para desarrollar una autobiografía que le haga absolutamente inconfundible con cualquier otro.

Esta identidad de yo que aspira a principios universalistas está relacionada, obviamente, con el último estadio del desarrollo moral indicado por Lawrence Kohlberg¹⁰⁵: el nivel postconvencional. En realidad los tres estadios de identidad están relacionados con los de Kohlberg¹⁰⁶. La identidad *natural* se corresponde con el nivel *preconvencional* en el que el individuo tiene en cuenta las acciones concretas y las consecuencias de la misma, orientando su acción respecto al sistema de premios y castigos. La identidad *de roles* encuentra su correlato en el nivel *convencional*, en el que los sujetos generalizan las sanciones y recompensas a grupos concretos y actúan respecto a pautas esperables de acción - roles y normas-. Finalmente los últimos estadios relacionados son el de la identidad *de yo*

¹⁰⁴ Habermas [1.976 a], p. 88.

¹⁰⁵ Kohlberg, L. [1.969]: "Stage and sequence", en Goslin, D.A. (ed.) [1.969]: *Handbook of socialisation. Theory and research*. Chicago; Ídem [1.971]: "From is to ought" en Mischel, T. (ed.) [1.971]: *Cognitive development and epistemology*. New York; Ídem [1.981]: *Essays on moral development*. San Francisco.

¹⁰⁶ Habermas [1.976 a], p. 79.

y el nivel *postconvencional*; el sujeto generaliza las normas a *cualquier* posible participante y comienza a orientarse por principios, instalándose en un marco de referencia universalista. El esquema de Kohlberg se complica con subniveles dentro de los tres niveles mostrados, pero como referencia para situar la identidad *de yo* en Habermas nos es suficiente con ésta breve reseña.

Como vemos el papel del contexto social no se reduce a mero entorno en el tema de la identidad; es en él donde puede desarrollarse la identidad. Ésta no es nunca *privada* sino *pública*. La identidad se desarrolla en el ámbito intersubjetivo que es el que tiene que validarla mediante el reconocimiento de los demás. No es *descargar* la identidad sobre los demás, sino resaltar el proceso intersubjetivo en el que tiene lugar, en el que sujeto y sus interlocutores *negocian* la identidad mediante un proceso de reconocimientos cruzados.

Por otro lado, la sociedad tiene importancia, como decíamos más arriba, por el momento evolutivo en que se encuentra. Una identidad que se basa en principios universales tiene que desarrollarse en una sociedad en la que tengan cabida estos principios. Una sociedad cerrada organizada mediante estrictos sistemas de parentesco difícilmente puede ser el contexto en el que se desarrolle. Por ello Habermas señala la relación existente entre los distintos modelos de sociedad y el desarrollo de la identidad *de yo*. Como nuestro objetivo es esta identidad *de yo* dejaremos de lado toda la posible crítica a una concepción evolutiva lineal de las sociedades desde las primitivas hasta las modernas, e incluso a la relativa *antropomorfización* de los grupos sociales que supone su planteamiento.

Habermas maneja cuatro grandes tipos de sociedades: arcaicas, primitivas,

desarrolladas y modernas. Las sociedades *arcaicas* -o *neolíticas* como las llama en algún momento¹⁰⁷- se distinguen por su gran estabilidad y homogeneidad. La realidad natural y social están integradas en una única realidad. La organización social se basa en el sistema de parentesco que se constituye en algo así como una institución total¹⁰⁸. Mantienen una imagen mítica del mundo en la que todos los elementos están integrados. Lo azaroso prácticamente no tiene cabida ya que todos los elementos están dotados de pleno sentido en un todo armónico. "*En este nivel no pueden producirse problemas de identidad*"¹⁰⁹, no se ha producido la diferenciación suficiente entre los individuos y su entorno para ello. Casi más que de individualidad se puede hablar de *singularidad*.

El aumento de la complejidad social provoca la aparición de *instituciones* de organización social. Las sociedades *primitivas* son aquellas que se han desarrollado no sólo en sentido *horizontal* -como las arcaicas- mediante intercambio entre grupos similares, sino también de modo *vertical* con reconocimiento diferencial de los diferentes grupos respecto al poder. Esto supone la aparición de grupos dominantes de origen *aristocrático*, debido simplemente a su origen y permite la organización estratificada de la sociedad. La relación con el entorno se problematiza; éste se desacraliza y el individuo tiene que controlar -de forma activa- de algún modo lo azaroso. El individuo es dependiente de su grupo en un ámbito de grupos diferenciados y estratificados. Su potencial desarrollo tiene como referente no traspasable la normatividad inmediata.

¹⁰⁷ Habermas [1.976 a], p. 26.

¹⁰⁸ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 222.

¹⁰⁹ Habermas [1.976 a], p. 90.

Siguiendo con la lógica de la complejización social, el aumento de ésta exige la aparición de mecanismos organizadores desligados del sistema de parentesco y que aseguren el mantenimiento de la sociedad más allá de grupos concretos. El mecanismo es el *Estado*, propio de las sociedades *desarrolladas*. La sociedad tiene que diferenciarse tanto respecto a una naturaleza exterior no socializada, natural, como ante entornos socializados *diferenciados*. La estratificación por grupos ya no es sólo por su origen familiar diferencial, sino por razones de ubicación en la estructura económica. La sociedad se constituye en *clases*. Se genera una dualidad entre las pretensiones de universalidad de las sociedades así constituidas -imperios, colonizaciones, ...- y la posición subordinada del individuo sometido a situaciones de desigualdad social. Pero los problemas de identidad todavía no se manifiestan claramente ya que hay una serie de mecanismos de mediación que los mitigan. Habermas señala como tales instancias amortiguadoras de dicha problemática potencial: *a)* la supervivencia de las formas tradicionales de identidad en las religiones monoteístas; *b)* la distinción entre creyentes y paganos de las religiones universales; y *c)* la doctrina de los dos reinos -humano y divino- como mecanismo legitimatorio¹¹⁰. El sujeto puede desarrollar una identidad más allá de los roles concretos que desempeña, pero su orientación por principios universalistas no se podrá producir hasta la aparición de la modernidad.

Las sociedades *modernas* cuestionan definitivamente las imágenes míticas y religiosas del mundo. Se enfrentan tanto a una naturaleza objetivizada por la ciencia como a un mundo social necesitado de autolegitimación y a una subjetividad de la que se es consciente y que se reconoce en los demás. La unidad mantenida en mitos o en tradiciones religiosas es ahora sostenida por desarrollos autorrelexivos. El individuo debe enfrentarse *radicalmente* a su

¹¹⁰ Habermas [1.976 a], pp. 92-93.

doble condición de *homme et citoyen*¹¹¹; a su dependencia de una concepción universal de los seres humanos y a su ubicación histórico-concreta en una tradición cultural singular institucionalizada como nación. Y en el ámbito estricto de la individualidad tienen que enfrentarse a un desarrollo autobiográfico consciente "*en el que la autorrealización de unos no necesite obtenerse al precio de la humillación de los demás*"¹¹².

El supuesto de la *comunidad ideal de comunicación* permite suponer unos sujetos socializados tanto en un marco de referencia universalista que les capacite a actuar autónomamente orientando su acción por principios, como en la cotidianidad en la que tienen que usar esa autonomía. "*A la comunidad ideal de comunicación corresponde una identidad del yo que posibilite la autorrealización sobre la base de un comportamiento autónomo*"¹¹³. Esto es así mediante el mantenimiento de una biografía más allá de los roles específicos y concretos que tiene que desarrollar. El sujeto tiene capacidad de *dar cuenta* de los acontecimientos que reconoce como propios y que han sido aprehendidos narrativamente.

La identidad en la modernidad se torna un proyecto reflexivo e intersubjetivo que se desarrolla a través de interacciones mediadas lingüísticamente en el contexto del mundo social de la vida. Las sociedades modernas proporcionan las precondiciones mínimas para que tal proceso se pueda llevar a cabo, consistentes en una elevada diferenciación estructural de la sociedad y en el desarrollo de unos presupuestos comunicativos racionalmente orientados al entendimiento. La evolución se produce en el sentido de que "*cuanto más se diferencian los*

¹¹¹ Habermas [1.976 a], p. 29.

¹¹² Habermas [1.981 b], vol. II, p. 141.

¹¹³ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 141.

componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un contexto que en última instancia se basa en la autoridad del mejor argumento"¹¹⁴. El proceso de diferenciación estructural del mundo de la vida no es otro que el de la *racionalización* del mismo consistente en la separación de los componentes estructurales - cultura, sociedad y personalidad- y en la asunción de un papel activo en las tomas de postura frente a coacciones normativas prescritas, en la separación de los contenidos culturales de las imágenes míticas del mundo transmitidas por tradición y en una reflexividad de la vida simbólica. En estas condiciones el sujeto *tiene que hacerse cargo* de su propio proyecto personal.

b).- Individuación e intersubjetividad.

El modelo válido para Habermas en el tema de la identidad es el de Geroge Herbert Mead que traslada al lenguaje el que era el problema subjetivo de la identidad en la filosofía de la conciencia. En este último ámbito la subjetividad operaba como generadora del mundo mientras que el lenguaje se nos muestra como *abridor* del mismo, como el ámbito en el que puede darse el entendimiento, como un instrumento fundamental en la coordinación de acciones, como el medio en el que se transmite el conocimiento intersubjetivamente validado. La estructura misma del lenguaje exige la participación de otro -de *otros*- que den validez a las manifestaciones de uno mismo. Así Mead sitúa el tema de la identidad en el ámbito de

¹¹⁴ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 206.

la intersubjetividad dejando de lado la concepción de una identidad -nuclear- anterior a la relación intersubjetiva. "*La individuación*, nos dice Habermas, *no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma*"¹¹⁵.

La actividad que el sujeto genera tomándose a sí mismo como objeto o, si se quiere, tomándose como fragmento problematizado de la realidad, que en el resto se mantiene incuestionada, necesita del otro para reconocerse. Es un diálogo público que busca la autopresentación interesada. El cuestionamiento de sí o la autoidentificación no es un proceso descriptivo; la identidad no puede ser poseída, no se *tiene* en el sentido de poder disponer de ella como de un objeto; la identidad no está perfilada en detalles permanentes. La identidad es un proceso intersubjetivo en el que tanto hablante como oyente tienen un papel activo.

Cuando hablábamos de *pretensiones de validez* el oyente podía rechazar estas pretensiones exigiendo un desempeño argumentativo de las mismas, en la identidad cuando alguien se presenta como *yo* no puede ser cuestionado como tal: la pretensión de unicidad que plantea el pronombre en primera persona del singular tiene que ser reconocida para participar en el proceso comunicativo, para poder ser objeto de atribuciones de deseos, de opiniones, de intenciones, etc. Pero eso, obviamente, no es suficiente. La apelación de un *yo* a un *otro* representa más que la mera *singularización* que es el reconocimiento primario aludido; la autocomprensión es también una garantía de continuidad reconocible por el otro

¹¹⁵ Habermas [1.988 a], p. 192.

y *por sí mismo*. La autobiografía más o menos consciente de sí misma que representa esta garantía precisa del supuesto de una comunidad comunicativa en la que se pueda dirimir ese proceso.

Las identidades de rol son identidades *adscritas* normativamente. El sujeto acepta un conjunto de características validadas en la comunidad de referencia como elementos de la propia identidad. En este caso sí podríamos hablar de una *identidad* poseída, describable, ante la que el sujeto puede adoptar una actitud de observador, de tercera persona. Pero en el caso de una identidad como la planteada por Mead, y asumida por Habermas, el sujeto la asume conscientemente, acepta *querer ser quien es*. No es un mero acto de voluntad que dibuje un personaje ideal en el que querer reconocerse, sino que partiendo de la toma de conciencia de la propia identidad la acepta como instrumento garantizador de la continuidad de la propia existencia, tanto para sí como para los demás. Por ello lo que se reconoce en sí ha de ser validado intersubjetivamente.

El proceso tiene varios elementos con los que Habermas juega, utilizando las distintas instancias del *sí mismo* que propuso Mead. Si hablamos de una asunción consciente de la identidad la pregunta inmediata es *¿quién asume?* *¿Es que yo no soy mi identidad?* Puede parecer que se habla de una instancia previa, individual, que guardaría las *esencias* de la *verdadera* identidad frente a la más clásica de las personalidades, el *prosopopon* griego, la máscara.

Como es bien sabido, Mead distingue tres figuras: *I*, *Me*, *Self*¹⁶, las cuales

¹⁶ Mead [1.934], especialmente, pp. 201 y ss.

mantendré en su terminología inglesa original para evitar confusiones con traducciones u otros usos de los términos. El *Self* es el *sí mismo*, la instancia en la que se reconoce y que los demás reconocen como singular e intercambiable. El *Me* representa la interiorización de la generalización de las expectativas estables de comportamiento por parte de los demás, es el componente normativo, represivo si se quiere, que, a juicio de Habermas, se acerca al *super yo freudiano*¹¹⁷. El *I* es lo espontáneo de la identidad, el *auto* de la autoconciencia y de la autobiografía; es lo que aporta novedad, creación, impulsividad, correspondiéndose en el paralelismo *freudiano* con el *ello*. Estos paralelismos son limitados, en especial éste último ya que en el *universo freudiano* el término *ello* remite a lo oculto y reprimido, mientras que el *I meadiano* es un *yo práctico* iniciador de la acción. La singularidad del *I* le convierten en "el motor y el lugarteniente de una individuación que solo puede conseguirse por socialización"¹¹⁸.

La relación entre *I* y *Me* se da, al menos, en dos planos. Por una parte en lo cognitivo y por otra en lo normativo. En lo cognitivo el *I* sería el impulsor del que quiere conocerse, mientras que el *Me* representaría la interiorización del conocimiento ajeno. En lo normativo el *I* representaría el empuje de las pulsiones, de la innovación, mientras que el *Me* sería la fuerza conservadora, la *emigración* al propio núcleo identitario de las normas aceptadas intersubjetivamente por el contexto social. El *Self* vuelve a ser la instancia de reconocimiento tanto por sí como por los demás, que en el ámbito comunicativo adopta la forma de autobiografía más o menos consciente de sí misma. La apostilla *más o menos* quiere

¹¹⁷ Habermas [1.981 b], vol. II, pp. 62 y ss, en concreto ver la traducción que hace Habermas de un texto de Mead en la p. 69 -nota al pie nº 65- donde el término *Me* es vertido al castellano como *super yo*; también ver Habermas [1.988 a], pp. 218 y ss.

¹¹⁸ Habermas [1.981 b], vol. II, pp. 63-64.

salvaguardar la tentación totalizadora de una autotransparentación por el lenguaje; el sujeto se conoce y se autorreconoce, pero no puede disponer de su autobiografía como una pieza inalterable. La autobiografía intersubjetivamente construída y mantenida es una confluencia de experiencias en forma de relatos que ininterrumpidamente integran nuevos relatos que no sólo se añaden a los ya existentes sino que en cierta medida los modifican ya que el sujeto siempre *se apropia* de su autobiografía desde el presente. La disponibilidad de esos relatos para el sujeto es fragmentaria, al igual que el mundo de la vida, sólo puede problematizar episodios de ella; si se cuestionase en su conjunto el sujeto no tendría *punto de apoyo* desde el que realizar el cuestionamiento: él mismo se *vendría abajo*.

El contexto de la identidad tiene que ser aquél en el que sea posible la orientación de la acción al entendimiento. En el que los sujetos puedan suponer la suspensión de las constricciones de poder para entablar el desempeño discursivo de pretensiones de validez. "*La apropiación autocrítica y la prosecución reflexiva de la propia biografía*, nos indica Habermas, *se quedaría en un ideal incluso indeterminado si yo no pudiera salirme a mí mismo al paso «ante los ojos de todos», es decir, ante el foro de una ilimitada comunidad de comunicación*"¹¹⁹. El *I* desborda la relación con un *alter ego* concreto, tiene que ser *alter ego* de todos los otros socializados con que pudiera encontrarse. Para aprehender y mantener en la intersubjetividad la propia biografía la relación tiene que ser de simetría, reconocimiento recíproco y sin coacciones. Ésta es una presuposición y no una mera propuesta idealizadora. El sujeto al reconocer su identidad -al *reconocerse*- en la interacción simbólica tiene que *presuponer* esa situación de reconocimientos mútuos y de simetría, la distancia de esta presuposición a la facticidad marcará los distintos juegos de

¹¹⁹ Habermas [1.988 a], p. 225.

autopresentación. Pero sin esa presuposición la individualidad *retrocede* a posiciones ligadas a expectativas de comportamiento estables.

En la situación que coloca la modernidad a la identidad le exige una fuerte carga de autorresponsabilidad, de hacerse cargo de sí. Las situaciones en las que tiene que decidir cuestiones fundamentales para sí o su entorno se multiplican. En modelos sociales anteriores gran parte de esas decisiones estaban tomadas de forma anticipada por la normatividad vigente asumida por el sujeto. La perspectiva negativa nos señala la falsa libertad de esta situación. El sujeto tiene gran capacidad de elegir, pero sobre dimensiones predecidas. Además una decisión compromete las subsiguientes que se deben tomar. Representaría un proceso de mera *singularización* y no de individuación. Habermas tiene una opinión más positiva de la situación ya que aunque reconoce la irrupción de medios *deslingüistizados* - como el dinero y el poder- en el mundo de la vida que condicionan la orientación de las acciones en él, señala cómo es un proceso debido a la propia racionalización del mundo. La separación de las esferas de valor y el progresivo *desencantamiento* del mundo conlleva ese *desamparo*, pero a la vez la propia racionalización es la que puede desentrañar las distorsiones sistemáticas que en los ámbitos comunicativos produce esa irrupción de elementos extraños.

2).- SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

La estructuración de la sociedad en dos planos -sistema y mundo de la vida- ha sido un aspecto normalmente descuidado en el análisis de la obra *habermasiana*. Si antes de la

aparición de la Teoría de la acción comunicativa *el tema* habermasiano eran los intereses rectores del conocimiento¹²⁰, a partir de la publicación de esta obra *el (los) tema(s)* es (son) el consenso y la modernidad. No son los temas únicos -recuerdese su interpretación del marxismo en su primera etapa, por ejemplo- pero sí los que a su alrededor concitan la mayor parte del interés, ni se puede decir que hayan desaparecido los temas «antiguos» en las últimas obras -como Giddens parece pensar¹²¹-. Así en la *Teoría de la acción comunicativa* se pueden encontrar los intereses técnico, práctico y emancipatorio embozados tras otros conceptos; así el primero puede verse como trasfondo de la racionalidad con arreglo a fines y en general con el *sistema*, el segundo en todo el amplio campo de la intersubjetividad en general y de la comunicación en particular, es decir, básicamente en el *mundo de la vida* y, finalmente, el interés emancipatorio tanto en la racionalidad comunicativa como en su propuesta para completar el proyecto ilustrado que evite las patologías a las que actualmente está abocada la modernidad. Aunque lo que sí es cierto es que han perdido el carácter protagonista respecto a la elaboración de una teoría de la sociedad. Pero no hay que olvidar que Habermas tiene una cierta *querencia* a dejar tentáculos sueltos en distintas ramas de la actividad científica con la intención -demasiado explícita para algunos¹²²- de influir con su pensamiento en el mayor ámbito posible.

Quizá a este *olvido* se le pueda añadir la habitual renuencia de la Psicología Social a plantearse las implicaciones o supuestos de sus distintos planteamientos teóricos. Por ello,

¹²⁰ Habermas [1.968 a].

¹²¹ Giddens [1.985], ver especialmente su crítica «dual» de un *crítico partidario* y un *crítico crítico*, pp. 179 y ss.

¹²² Jiménez Redondo [1.993]: "Facticidad y validez", p.: 117, en *Debats*, 43-44, Marzo-Junio de 1.993, pp. 116-120.

sin el ánimo de rellenar más lagunas que las de las carencias propias, considero necesario el incluir unas breves indicaciones sobre ésta parte del pensamiento *habermasiano*.

a).- El concepto de *mundo de la vida*.

El concepto de *mundo de la vida* ha sido utilizado en ciencia social con ciertas pretensiones de totalidad. Habermas quiere plantearlo como parte de la realidad social necesariamente complementada por el *sistema* por ello afina su perfil atacando el concepto hasta desde tres puntos de vista. El primero *-provisional*¹²³- desde la racionalidad; el segundo *-intuitivo*¹²⁴- desde el análisis del significado y el tercero *-ya de forma sistemática*¹²⁵- desde la teoría social.

a.1).- La perspectiva *provisional*.

La introducción *provisional* del concepto viene obligado por el desarrollo de la racionalidad. Al considerar a ésta de forma no menoscabada, no unilateralizada -como veíamos más arriba-, a la racionalización social con arreglo afines tiene que complementarla con otra racionalidad que se desenvuelva en el plano de los individuos y cuyo desarrollo no esté predeterminado. Para ello tiene que introducir la idea de *comprensión del mundo*, es

¹²³ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 99-110.

¹²⁴ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 430 y ss.

¹²⁵ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 161 y ss.

decir de la concepción global del mundo por parte de un grupo social en un momento dado. A través de la Antropología Cultural va siguiendo las posibilidades de denominar a un modo de comprender el mundo como racional o como no racional y sus posibilidades de ser comparado con otro, en este caso con la modernidad occidental. La clave la encuentra en Piaget que en su modelo de desarrollo cognitivo plantea la evolución mediante etapas no de desarrollo acumulativo, sino de adquisición de nuevas estructuras que permiten nuevas formas de pensamiento. Así el proceso desde la mentalidad mítica, la religioso-metafísica y la moderna -ecos comtianos¹²⁶- lo *asemeja* al modelo piagetiano suponiendo un decentramiento del punto de vista de la imagen del mundo que tiene una sociedad (trasponiendo el modelo individual de Piaget), desde la omni-interpretación cerrada de la primera hasta el reconocimiento intersubjetivo de la situación mediante el entendimiento¹²⁷ de la última.

El modelo de Piaget lo acepta de manera un tanto acrítica. En contra de su costumbre no recoge una bibliografía exhaustiva sobre las críticas y contracríticas existentes, sino que simplemente lo toma como *referente* y no como argumento justificativo. Es en ese sentido como hay que entenderlo. La justificación se encuentra en su exposición evolutiva (que podrá ser más o menos aceptable) pero no en la obra de Piaget. No sucede lo mismo con Kohlberg, el cual ya no es sólo referente sino modelo respecto al que perfila el desarrollo evolutivo moral, ético y del derecho¹²⁸, el cual sí tiene parte de su fundamento teórico en el modelo general subyacente *piagetiano*. Este *descuido* le vale no pocas críticas, especialmente por la

¹²⁶ Giddens [1.985], p. 162.

¹²⁷ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 103.

¹²⁸ Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 246 y ss. y *ídem* [1.985 b], pp. 135 y ss.

tendencia de los estadios *piagetianos* a encaminarse hacia una meta *occidentalizada*¹²⁹. Habermas evita en parte esta crítica en la *Teoría de la acción comunicativa* al hacer referencia a la evolución de la sociedad ya que no caben los *estados finales*, pero no en sus trabajos sobre moral ya que aquí sí que hay ese *telos*, y es mucho suponer -para ser un simple supuesto- que es independiente de la cultura.

La evolución de las formas de comprender el mundo es un proceso de decentración de las imágenes del mundo; es decir, el proceso de diferenciación del mundo subjetivo frente al mundo objetivo y social, provee al individuo (o a la sociedad en términos colectivos) las coordenadas necesarias para conseguir definiciones de la situación compartidas intersubjetivamente ya que no están anclados en un punto de vista egocéntrico. Hace innecesario -o gradualmente menos necesario- el tener explicaciones que cubran cualquier aspecto de la realidad de antemano y por el contrario estimula el acuerdo racional sobre la realidad del mundo social y objetivo que comparten. Esta racionalización del *mundo de la vida* puede verse como un movimiento en la dimensión *acuerdo normativamente adscrito* vs *entendimiento alcanzado comunicativamente*¹³⁰.

Para un modo de vida racional es necesaria una comprensión decentrada del mundo desarrollada discursivamente mediante pretensiones de validez susceptibles de crítica, que es, en definitivas cuentas, lo que Habermas llama *racionalidad comunicativa*. Ahora bien éstas son sólo las condiciones formales para ese modo de vida racional; son *condiciones necesarias*

¹²⁹ McCarthy [1.992]: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1.992, pp. 150 y ss.

¹³⁰ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 105.

pero no suficientes, ya que una imagen del mundo no sólo se conforma de una comprensión decentrada del mundo y una racionalidad procedimental, sino que *"la formas de vida [como insiste Winch con razón, J.H.] representan «juegos de lenguaje» concretos, configuraciones históricas compuestas de prácticas, de pertenencias a grupos, de patrones de interpretación cultural, de formas de socialización, de competencias, de actitudes, etc. en que el sujeto ha crecido"*¹³¹. No es posible por tanto determinar los modos concretos de vida racional, o los valores límite ideales de esa vida racional o *vida buena* o *vida feliz* -que decían los clásicos-, pero sí se puede someter a crítica a las sociedades que cumplan esas condiciones formales para ver en qué medida se apartan de esa *vida buena*. *"Las formas de vida fácticas y las biografías fácticas, puntualiza al hilo de una crítica de Agnes Heller, están siempre insertas en tradiciones que históricamente tienen un carácter único (...) la teoría de la evolución social no permite sacar conclusión alguna en lo tocante a los órdenes de la felicidad"*¹³².

La racionalidad comunicativa es un concepto fundamentalmente normativo y procedimental, no guarda relación con contenidos. Exige autorreflexión por parte de los miembros de una tradición cultural ya sean considerados como individuos o como grupo. Lo que demanda es una sociedad responsable y consciente de sí misma, que sea capaz de mantener una transparencia que la haga transformable por autocrítica, no una sociedad dirigida a un estado *meta*¹³³. Diversas sociedades, desde este punto de vista, pueden alcanzar un grado similar de racionalidad comunicativa -suponiendo que se pudiese medir con una cierta precisión- con formas y contenidos totalmente diversos. Por ejemplo, el criterio de

¹³¹ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 109.

¹³² Habermas [1.984], p. 411.

¹³³ Ver, por ejemplo, Habermas: "La nueva impenetrabilidad", en 1.985 a, pp. 111-134.

racionalidad comunicativa no *toma partido* a priori por una economía individualista o colectivista, o por una economía monetarista o de trueque, solo indicará la incidencia que estas estructuras tengan en los procesos autorreflexivos de una concreción social específica.

a.2).- La perspectiva *intuitiva*.

Por lo que respecta a la segunda de las formas de introducir el concepto de mundo de la vida *-intuitiva-* la introduce como complemento indisoluble del de acción comunicativa, ya que el mundo de la vida representaría el trasfondo de saber aporético sobre el que - necesariamente- transcurre la comunicación. De esta manera se entrelazan los conceptos de mundo de la vida procedente de la fenomenología (Schütz¹³⁴) y de saber de fondo (Wittgenstein¹³⁵), lo cual supone la explicitación de que no existe un *estado cero* en la orientación al entendimiento. De nuevo *lo social* es previo, entendido esto como las condiciones mínimas para la aparición de reglas, en el sentido más *wittgensteiniano* del término. Los significados literales lo son en tanto están referidos a este trasfondo prerreflexivo (Searle), los hablantes siempre entienden *desde* él. La acción comunicativa unida al concepto de mundo de la vida se revela como principio socializador y será especialmente en su contexto donde se desarrollen los procesos de racionalización social, en ese ámbito de lo aporético e incuestionable y no tanto en los procesos explícitos analizados por Weber¹³⁶. El mecanismo socializador hay que buscarlo en instancia reductora

¹³⁴ Schütz y Luckmann [1.973]: *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 1.977.

¹³⁵ Wittgenstein [1.979]: *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1.988.

¹³⁶ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 431-432.

de la disonancia producida por el principio del discurso -y la argumentación- que representa el mundo de la vida.

En cualquier situación de acción el contexto inmediato de acción está compuesto por *fragmentos del mundo de la vida* relevantes a la situación dada que son variantes según los aspectos problematizados en cada momento. En este sentido funcionan como el *horizonte* de Husserl que varía según el observador se desplaza. El fragmento del mundo de la vida relevante está formado por aquellos aspectos que *caen* dentro de ese horizonte. Pero Husserl se mueve dentro del marco de la fenomenología que resulta estrecho para Habermas. Éste entiende las redes contingentes a la acción como redes semánticas, es decir "*relaciones gramaticalmente reguladas que se dan entre los elementos* de un acervo de saber organizado lingüísticamente"¹³⁷.

La red semántica que funciona como fragmento del mundo de la vida está constituida fundamentalmente de forma lingüística y por elementos culturales, pero éstos también son parte constitutiva del trasfondo que forma el mundo de la vida. Ambos se presentan como aporéticos en tanto no sean traídos fragmentariamente a un cuestionamiento puntual. Tanto el lenguaje como la cultura, en sentido amplio, siempre están presentes en la situación de entendimiento, pero en forma de *convicciones de fondo aporéticas* salvo aquellos fragmentos que se problematizan en un momento concreto.

El mundo de la vida se torna así como contexto necesario de entendimiento respecto al cual el hablante no puede tomar distancia, como sí lo puede hacer respecto al mundo

¹³⁷ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 177.

objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo tomando una actitud objetivante y problematizadora de los mismos.

Como vemos, tanto desde la racionalidad como desde un enfoque pragmático del lenguaje es *necesario* el concepto de mundo de la vida. La racionalidad comunicativa y el entendimiento no se pueden comprender sin un entramado, compartido por los interactuantes, que habitualmente sea aproblemático y que puntualmente sea problematizable. El acuerdo racionalmente motivado que subyace a ambos conceptos no puede ser un valor absoluto ya que degeneraría en parálisis. Cada vez que dos personas interactúan no pueden comenzar por discutirlo todo: los presupuestos culturales, normativos, etc. son numerosos e imprescindibles para la interacción humana. Pero el que un concepto sea *necesario* no implica que esté *justificado*, podría ser que el planteamiento previo entero sea incorrecto. Habermas es muy consciente de ello e introduce por una tercera vía el concepto de mundo de la vida, esta vez desde la teoría social y con una intención sistemática.

a.3).- La perspectiva *sistemática*.

El concepto de mundo de la vida ha sido desarrollado desde la fenomenología principalmente por Husserl y desde una perspectiva más cercana a la ciencia social por Schütz y Luckmann. Pero incluso en el desarrollo más cercano a una teoría de la acción de estos últimos no se liberan del marco de la filosofía de la conciencia teniendo como referencia última al sujeto que tiene *vivencias*. Schütz y Luckmann no acudirán a la interacción lingüísticamente generada, lo que les permitiría abordar el tema de la

reproducción del mundo de la vida o la validación intersubjetiva de normas, sino que se quedan con "*el reflejo de esas estructuras [de la intersubjetividad] en las vivencias subjetivas de un actor solitario*"¹³⁸. Pero sí insisten en tres aspectos fundamentales del mundo de la vida: su aporemiaticidad, por lo cual no puede cuestionarse sino, en último caso, *venirse abajo*; su intersubjetividad, aunque descuiden algo el papel del lenguaje; y la no rebasabilidad de sus límites, toda interpretación de un fragmento del mundo de la vida se hace en un contexto ya interpretado. Todo ello en una concepción culturalista del mundo de la vida y dentro de la filosofía de la conciencia, que son dos referencias que no pueden mantenerse. La primera porque la cultura no es el único recurso de que se dispone al afrontar las situaciones problemáticas del mundo de la vida, sino que también lo son tales la sociedad y la personalidad. La segunda porque la constrictión al reflejo -como decíamos más arriba- de las estructuras de la subjetividad en el *individuo vivenciente* impide el análisis y la participación de estas estructuras mismas.¹³⁹

El concepto hasta ahora manejado de mundo de la vida en términos de una teoría de la comunicación se remite a la perspectiva del participante en ella. Incluso así ha sido desarrollado por las sociologías de tipo *comprensivas* que se centran en el mundo de la vida se suelen quedar con uno solo de los componentes estructurales de éste reduciendo su ámbito. Así la Fenomenología de Schütz como una reducción culturalista, la Etnometodología como una reducción institucionalista a los aspectos de integración social y el Interaccionalismo Simbólico como una reducción a una teoría de la socialización. En los tres casos los otros

¹³⁸ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 185.

¹³⁹ La distinción Recurso/Rendimiento que utiliza en la relación Cultura/Sociedad/Persona con la *interacción* caracteriza el sentido de esa relación: lo que aporta la Cultura, la Sociedad o la Persona son Recursos, lo que les devuelve la interacción es Rendimiento (Habermas [1.988 a], p. 105).

dos componentes estructurales serían considerados en función del principal. Desde aquí es difícil la determinación de un ámbito objetual propio de las ciencias sociales, esto es, de aquella región dentro del mundo objetivo constituida por la totalidad de los hechos históricos o socioculturales, en el sentido más lato, a los que podemos acceder por vía hermenéutica. Para ello resulta más idóneo el "*concepto cotidiano de mundo de la vida*"¹⁴⁰, aquel que permite que se *cuenta* la cotidianeidad, que permite el desarrollo narrativo de esos hechos. Esta *perspectiva del narrador* remite al mundo de la vida como referencia para una utilización cognitiva del mismo.

b).- Los componentes estructurales del mundo de la vida.

Si aplicamos las funciones que a través de Mead conocemos sobre el lenguaje en la reproducción del mundo de la vida vemos que: en tanto que entendimiento, permite la actualización, renovación y modificación de la tradición cultural, es decir la *reproducción cultural*; en tanto que coordinación de acciones mediante el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, permite la adscripción a grupos sociales y su integración en los mismos, es decir la *integración social*; y en tanto desarrollo de las capacidades de interacción y la sintonización de vidas individuales con formas de vida colectivas, asegura las competencias necesarias para el desarrollo de identidades individuales, es decir la *socialización*. De esta forma tenemos los tres procesos correspondientes a los tres *componentes estructurales* del mundo de la vida: la cultura, la sociedad y la personalidad, que Habermas los define de la siguiente manera: "*Llamo cultura al acervo de saber, en que*

¹⁴⁰ Habermas [1.981b], vol. II, p. 193.

los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo sociedad a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por personalidad entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad"¹⁴¹.

Este diseño del mundo de la vida nos muestra una dinámica de sus componentes estructurales que afecta no sólo a su propia reproducción, sino también a la de los otros componentes. La *reproducción cultural*, en la dimensión semántica que le es propia, asegura la coherencia y continuidad del saber acumulado en la tradición proporcionando el saber consensuado como válido. Respecto a los otros componentes estructurales, proporciona legitimación a los contenidos normativos y patrones de comportamiento eficaces. Su criterio de evaluación es la *racionalidad del saber* y las perturbaciones a que está sometido produce una pérdida del sentido en la cultura por falta de un saber válido consensuado, pérdida de legitimización en las normas sociales y crisis de orientación en el desarrollo de la personalidad. Su éxito representa un saber cultural proporcionador de un contexto interpretado válido sobre el que interpretar y recibir nuevos contenidos semánticos. La *integración social*, por su parte, en la dimensión del espacio social asegura la coordinación de las acciones mediante el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica en las relaciones interpersonales legítimas y la aceptación de nuevas situaciones sociales conectándolas con las ya existentes. Su criterio de evaluación es la *solidaridad de los miembros* y en cuanto tal y aporta a la cultura obligaciones derivadas del

¹⁴¹ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 196.

consenso normativo y a la personalidad la posibilidad de pertenencias a grupos de sus miembros. Su perturbación genera una anomía en la sociedad pero también debilita las identidades colectivas y produce alienación en el individuo. Finalmente la *socialización*, en su dimensión de tiempo histórico, asegura las capacidades individuales para la formación de identidades individuales, a la vez que interpretaciones de los individuos en el contexto cultural, desarrollando de esta manera la *enculturación* de los mismos, y motivaciones para actuar conforme a las normas por la internalización de valores. Su criterio evaluativo es la capacidad de los individuos para responder de forma autónoma y su perturbación produce psicopatologías, así como una ruptura con las tradiciones y una desmotivación a actuar conforme a normas¹⁴².

Situándonos en un plano de dinámica evolutiva con la idea de poder aplicar esta teoría social a cualquier sociedad y en cualquier momento, nos topamos con la dificultad que supone el querer integrar la reproducción material del mundo de la vida con su reproducción simbólica o, en un intento opuesto, de separar radicalmente las dos. Siguiendo a Mead y Durkheim la evolución se nos presenta como una diferenciación estructural del mundo de la vida con procesos que producen una racionalización creciente del mismo. Pero el análisis de las consecuencias de éste proceso muestra la división radical entre Habermas y la tradición procedente de Heidegger y la postmodernidad actual (o los *postestructuralistas franceses*, como suele llamarlos Habermas). Mientras que estos últimos centran en la propia racionalidad el origen de estas patologías, Habermas -con un cierto anclaje en la tradición del pensamiento marxista- lo centra en las deformaciones que la reproducción material del mundo de la vida producen en la racionalización de éste, constituyendo el núcleo de su teoría

¹⁴² Habermas [1.981 b], vol. II, p. 200-205, y figs. 21, 22 y 23.

de la modernidad: el proyecto ilustrado ni está agotado ni era erróneo desde un principio, sino que se ha desviado de sus planteamientos iniciales y tiene que ser retomado, por ello no puede aceptar una crítica global a la racionalidad sino a su decurso concreto.

3).- EL SISTEMA

La consideración de la sociedad exclusivamente como mundo de la vida se revela como insuficiente al analizar las consecuencias de tal asunción. Si el mundo se estructura comunicativamente y la coordinación de las acciones queda en manos de los procesos de entendimiento los agentes no tienen otra restricción que su propia voluntad; ellos son capaces de dar cuenta de sus actos y orientar su comportamiento por pretensiones de validez susceptibles de crítica, son completamente autónomos; además la cultura no tiene ninguna instancia que la condicione, es totalmente independiente; la comunicación no tiene trabas y la realidad es interpretable siempre desde los participantes, no puede haber mecanismos ajenos a la propia comunicación que la distorsionen, tiene que ser totalmente transparente. Todo esto no dejan de ser *ficciones* deducidas de ese planteamiento¹⁴³. Estas consideraciones son relevantes no sólo para justificar el plano dual que Habermas considera en la sociedad sino para situar en su justo punto la comunicación y el consenso en el planteamiento *habermasiano*. No cabe hablar, ni como objetivo, de un sociedad transparente que descansa únicamente en la voluntad de sus miembros; la comunicación no puede plantearse como irrestricta de manera absoluta y no debido al hecho comunicativo sino a que éste se produce entre sujetos y estos pertenecen a un mundo, el cual tiene un ámbito simbólico pero también

¹⁴³ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 213.

uno material y ambos se imponen mutuamente restricciones.

Habermas retoma el planteamiento *durkheimiano* de la división del trabajo social, el cual muestra la existencia de un plano de *socialidad exenta de contenido normativo*. El consenso normativo básico derivado de la secularización del simbolismo religioso no cubre el ámbito de la sociedad producto de su división funcional, "*mientras que las sociedades primitivas se integran a través de un consenso normativo básico, en las sociedades desarrolladas la integración se cumple a través de la conexión sistémica de ámbitos de acción funcionalmente especificados*"¹⁴⁴. Pero Durkheim no acierta a encontrar el mecanismo integrador de este plano de la sociedad. La respuesta de Spencer de que este mecanismo es el mercado como ámbito natural del contrato, propuesto por el propio Durkheim como desarrollo básico del derecho, no le satisface, ya que la cohesión basada en el mero interés conducirá a una tremenda inestabilidad. Habermas propone diferenciar entre "*los mecanismos de coordinación de la acción que armonizan entre sí las orientaciones de acción de los participantes y aquellos otros mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias agregadas de la acción estabilizan plexos de acción no pretendidos*"¹⁴⁵. Es decir se configuran dos planos que bien pueden ser los que correspondan a la perspectiva de un integrante del grupo social y de una persona ajena a él. Desde el primero la sociedad se presenta como un *mundo de la vida*, desde el segundo como un *sistema de acciones*. El primero responde a una integración de tipo *social*, basada en un acuerdo que puede estar asegurado mediante una normatividad o alcanzado mediante consenso, y el segundo responde a una integración *sistémica* respecto a las acciones de los participantes en ese grupo social

¹⁴⁴ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 163.

¹⁴⁵ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 167.

en tanto su contribución funcional a la consistencia del sistema mismo.

Al no identificar sociedad y mundo de la vida se puede constatar como la coordinación de las acciones no solo depende de procesos de entendimiento, sino también de procesos no explícitos, no pretendidos por los participantes, pero que se imponen funcionalmente, *"por eso, dice Habermas, he propuesto distinguir entre integración social e integración sistémica: La una se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación"*¹⁴⁶.

Es decir, la sociedad se articula en dos planos: sistema y mundo de la vida, con mecanismos de integración distintos y criterios de evolución también diferenciados; mientras que la evolución para el sistema sería el aumento de su capacidad de control, para el mundo de la vida sería la progresiva separación de sus componentes estructurales: cultura, sociedad y personalidad. La tesis de Habermas es que se produce un desacoplamiento entre ambos debido a la evolución diferencial de los planos. Es decir, la racionalización del mundo de la vida y la progresiva separación de sus componentes estructurales hace que también el sistema se desarrolle aumentando su capacidad de control mediante la aparición de subsistemas exentos de contenido normativo, *deslingüistizados*, que acaban desbordando la capacidad de absorción del mundo de la vida.

¹⁴⁶ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 213.

4).- EL *DESACOPLAMIENTO* ENTRE EL MUNDO DE LA VIDA Y EL SISTEMA

Para el análisis de esta mediatización devenida en *colonización* Habermas maneja los estudios de Weber, Parsons y las aportaciones del marxismo. De Weber toma su teoría de la racionalización y las consecuencias que de ella se derivan pero entendiéndola en los términos de una teoría de la comunicación en cuanto a las consecuencias respecto a los participantes en ella. De Parsons, por su parte, recoge la concepción sistémica de la sociedad -actualizándola con las aportaciones de Luhmann- pero restringiendo el ámbito sistémico y completándolo con un mundo de la vida -o complejizando mediante el entreveramiento de sus estudios sobre acción humana y sistemas sociales, que normalmente permanecen disociados-. Y del marxismo, o más exactamente de las aportaciones sustanciales de Marx, se queda -entre otras cosas- la reproducción material del mundo de la vida y la relación entre esta reproducción y las clases sociales.

Weber plantea su tesis de la burocratización como fundamental para entender el funcionamiento del mundo moderno. La autonomización de la administración de organizaciones sigue un proceso creciente que excusa de procesos lingüísticos de interacción a los miembros de las mismas para la coordinación de sus acciones. De esta forma las organizaciones funcionan ajenas al mundo de la vida o lo que es lo mismo de espaldas a la cultura, la normatividad y la personalidad. Pero esto no quiere decir que no tenga influencia sobre ellas, ya que esta reducción del mundo de la vida a este ámbito hace que las relaciones sociales entre los miembros de esas organizaciones estén desligadas de la cultura y la identidad. Aún así, no se puede desterrar totalmente el mundo de la vida, ya que bajo toda organización formal siempre hay una organización informal, pero sí una tendencia

clara a un control de las acciones organizativas por medios sistémicos ajenos a la práctica comunicativa. Esta *deshumanización* de las organizaciones es un planteamiento problemático para el propio Weber, así como la recepción de su obra en la Teoría Crítica, pero para la moderna Teoría de Sistemas es un punto de partida trivial¹⁴⁷, incluso armonizador.

El diagnóstico de Weber sitúa el problema en el desarrollo de una racionalidad con arreglo a fines separada de una racionalidad con arreglo a valores, pero esto es insuficiente para Habermas. La burocratización de las organizaciones indica el anclaje institucional de un medio de control sistémico, pero sólo de esto no se derivan las *patologías* sociales de pérdida de libertad o de sentido, éstas no pueden ser únicamente el resultado de dos acciones altamente racionalizadas con referentes diferenciales, sino de algo de mayor calado como es el desacomplamiento entre *Sistema y Mundo de la Vida*.

Las relaciones entre ambos planos se empiezan a ver históricamente como problemáticas cuando con la monetarización y burocratización del trabajo se pasa de las formas tradicionales de vida a las formas modernas¹⁴⁸. La resistencia inicial de campesinos y proletarios fue cediendo ante la superior capacidad del estado moderno para la reproducción material del mundo de la vida. De esta manera los medios dinero y poder extendieron su control a ámbitos en principio ajenos a ellos, monetarizando las metas, relaciones y servicios y burocratizando las decisiones, deberes y derechos. Así los que eran mecanismos eficaces en la reproducción material del mundo de la vida pretenden, también,

¹⁴⁷ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 443.

¹⁴⁸ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 455.

su reproducción *simbólica*¹⁴⁹, lo cual desencadena efectos patológicos.

Weber refiere la pérdida de sentido a dos ámbitos; respecto a la vida privada supone una unilateralización de los estilos de vida, y respecto a la esfera pública una desecación burocrática de la opinión pública-política, que Habermas entiende, dentro de su esquema, como una racionalización unilateral (cognitivo-instrumental) *-especialista sin espíritu-* con una formación reactiva antagónica *-gozador sin corazón* [en expresiones *weberianas*]- y una burocratización del espacio público, en el que se forma la voluntad general, que lo sustrae del mantenimiento y renovación de consensos normativos. Pero son fenómenos distintos para Habermas, ya que el primero es una hipostatización de uno de los ámbitos de acción de mundo de la vida (faltarían el práctico-moral y el estético expresivo), mientras que el segundo responde a una desvalorización de la cultura por un alejamiento de ésta como referente unitario de interpretación del mundo por su especialización y separación de la práctica cotidiana.

En efecto, los problemas legados por la tradición cultural se autonomizan, a partir del siglo XVIII, en verdad, rectitud y belleza, pudiendo producir especialidades culturales profesionales, con desarrollos históricos individuales, en cada una de las esferas de validez. La Ilustración puso todo su impulso en este proceso del que suponía llevaría a consecuencias práctico-morales que redundarían en la felicidad del individuo, pero evidentemente no fue así. Los saberes especializados se han alejado de la cotidianeidad perdiendo gran parte de su capacidad interpretadora y formadora de imágenes del mundo. Ante eso hay dos caminos renunciar a ese proyecto y dejar la cultura especializada en esos reductos de *alta cultura*, o

¹⁴⁹ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 457.

retomar el proyecto y adecuarlo a una realidad menos ingenua.

El *quid* del planteamiento *habermasiano* en este punto está en el por qué se desarrolla este proceso de penetración de unos medios de control en ámbitos en principio ajenos. No es la mera racionalidad del mundo de la vida o la mera diferenciación sistémica. El mecanismo impulsor lo encuentra en el planteamiento marxista de una sociedad de clases donde la clase dominante se aferra y potencia un proceso de realización de capital alejado de consensos normativos. Habermas lo ejemplifica con los términos *bourgeois*, *homme* y *citoyen*: "*La racionalización del mundo de la vida posibilita, por una parte, la diferenciación de sistemas autonomizados y abre, por otra, el horizonte utópico de una sociedad civil en que los ámbitos de acción formalmente organizados del «bourgeois» (economía y aparato estatal) constituyen la base del mundo postradicional de la vida del «homme» (esfera de la vida privada) y del «citoyen» (esfera de la vida pública)*".¹⁵⁰

El análisis de Marx sitúa la tendencia deshumanizadora en el paso de *la fuerza del trabajo concreta a la fuerza de trabajo abstracta*, así pasa de ser una fuerza referida siempre al sujeto, viva, a ser una fuerza anónima, objetivada. No sólo se cosifican las relaciones interpersonales, sino también las del sujeto consigo mismo. El proyecto marxista apuntaba a la recuperación del potencial del desarrollo económico *dentro del horizonte del mundo de la vida*, pero Weber nos vino a recordar que parte de los problemas denunciados por Marx no dependían solo de la contingencia histórica del capitalismo privado, sino que eran problemas estructurales derivados de la evolución de la sociedad. Tampoco Marx tuvo en cuenta el papel sistémico de la administración estatal, reduciendo todo el análisis al

¹⁵⁰ Habermas [1.981 b], vol. II, p. 466.

*despojada de su fuerza sintetizadora, queda fragmentada*¹⁵², la cultura se escapa a los reductos de expertos y la tradición al oscurantismo del tradicionalismo nostálgico. En esta situación es donde los mecanismos de control sistémico pueden penetrar y *colonizar* el mundo de la vida.

¹⁵² Habermas [1.981 b], vol. II, p.: 501.

APÉNDICE: LA ACLARACIÓN DE UN ENFOQUE

Los temas expuestos en las páginas anteriores referentes a Habermas no pretenden ser ni una exposición sistemática ni una exposición crítica, simplemente es una muestra de algunas de las posturas del profesor alemán en los asuntos introducidos al hilo de la relación entre la psicología social y la postmodernidad. Ambas renunciadas (sistematicidad y crítica) se deben a la intención de *abrir el campo* y no de resolver disputas. Habermas tiende a dejar cabos sueltos en su obra con la intención de influir en los más diversos campos, aquí el proceso ha sido inverso se han hecho *cabos sueltos* de partes de su obra con el objeto de traerlos al ámbito que interesaba al autor. Una exposición sistemática de su obra hubiese representado un ingente trabajo de *doble entrada* teniendo en cuenta simultáneamente dos criterios como hubiesen sido la evolución conceptual de sus planteamientos y la evolución temática de sus intereses. Una exposición crítica focalizaría la atención en la evaluación de la obra de Habermas diluyendo el tema central del trabajo.

La obra de Habermas cuando es referida en su conjunto recibe calificativos de orden faraónico: enciclopédica, excesiva, omniabarcante, ... al igual que cuando se refieren a sus obras *mayores* -y este adjetivo no se refiere solo a la importancia sino también al tamaño de las mismas-. La bibliografía alrededor de Habermas se contaba en 1.990 ya por miles¹⁵³; la *riada* de textos aparecidos alrededor de su *Teoría de la acción comunicativa* es una reedición de lo sucedido poco más de una década antes con *Conocimiento e interés*. Intentar dar noticia, por somera que se pretendiese, de las principales críticas y de las aclaraciones y precisiones de Habermas requeriría un esfuerzo casi tan ciclópeo como el del propio Habermas para realizar su obra. Por ello solo voy a incluir unos brochazos críticos muy gruesos sobre su obra en general obviando el entrar en críticas puntuales y detalladas, para las cuales remito a esa inmensa obra que analiza por menudo casi todos los aspectos de la obra *habermasiana* y desde casi todos los puntos de vista.

Uno de los adjetivos que quizá resuma la calificación general de la obra de Habermas para sus críticos puede ser el de *irritante*. La extensión de algunos de sus libros es vista como innecesaria con frecuencia; se podía decir lo mismo con muchas menos palabras¹⁵⁴, de esta manera sus tesis quedarían más claras y el lector no tendría que realizar un esfuerzo suplementario para identificarlas. Además Habermas parece que no sabe perfilar sus propuestas si no es a través de una especie de recensión crítica de todos aquellos que han tenido algo que decir sobre el tema, lo cual es una de las causas de la extensión de sus *obras mayores*, por lo que exige a los que se acercan a sus obras un conocimiento enciclopédico

¹⁵³ René Görtzen publicó en 1.990 una edición revisada de su bibliografía sobre Habermas de 1.982 [*Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1.952-1.981* (la cual solo incluía 900 referencias)] con más de 3.000 (!) publicaciones sobre el *francfortiano* autor, apud Rasmussen [1.990]: *Reading Habermas*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 114 y ss.

¹⁵⁴ Giddens [1.985], p. 155 y ss.

de la materia para no perderse en ellas. Como este conocimiento no está al alcance de la mayoría uno acaba con la sensación de que siempre sabe menos que Habermas de cualquier tema tratado por él en sus obras, por lo que es necesario un cierto distanciamiento para quitarse de encima el peso abrumador de los contenidos *habermasianos*.

Otro recurso insistente del autor germano es hacer reflexionar a los autores más de lo que en su momento tuvieron a bien hacer. Así toma la obra de autores fundamentales (Parsons, Weber, Mead, Pierce, Dewey, etc.) y conduce sus razonamientos de tal manera que muestran que si hubiesen llevado sus conclusiones hasta sus últimas consecuencias -o más bien si hubiesen pensado como piensa Habermas- habrían llegado a las conclusiones a las que él ha llegado. De esta manera parece que algunos de los autores citados eran *habermasianos avant la lettre*, incluso en contra de ellos mismos.

Ahora bien esta voracidad intelectual y su prolijidad como autor también tiene sus defensores, así George Lichtein señala que "*parece haber nacido con una facultad para digerir el tipo de material más difícil y transformarlo después en totalidades ordenadas*"¹⁵⁵, lo cual hay que reconocer que permite la comprensión conjunta de constelaciones de autores separados por tiempo, tradición y temática.

Pero como crítica general a Habermas quizá haya sido Alvin Gouldner el que haya afinado más la puntería. En un párrafo recogido por Esteban Medina nos recuerda que "*nosotros los teóricos reflexivos (...) en nuestros momentos de exaltación creemos hacerle*

¹⁵⁵ Lichtein [1.971]: "From historicism to marxist humanism", en *From Marx to Hegel*, Nueva York, 1.971, p. 175, apud Bernstein [1.985], p. 13.

*un favor a la humanidad alzándola hasta nuestro elevado nivel. De manera que hacemos proyectos que a veces parecen implicar que la emancipación de la sociedad significa que se ayudará a todos a convertirse en intelectuales o intelligentsia o a hablar más «racionalmente», como si no pudiéramos pensar en mayor bien que ofrecer a la humanidad. Pero es preciso desconfiar de esta actitud de noblesse oblige, porque implica la perpetuación de una noblesse que continuará «obligando»¹⁵⁶. Quizá desde el mundo académico fuese conveniente tener en cuenta este *mea culpa*.*

Estas breves notas tiene el objetivo de suplir en algún lector interesado las *renuncias* del enfoque: la sistematicidad, mediante el conocimiento previo o posterior de la obra de Habermas que permita ubicar y contextualizar las distintas aportaciones recogidas aquí, y la crítica, facilitando la distancia necesaria con el gran autor alemán.

¹⁵⁶ Gouldner, A. [1.976]: "Los intelectuales revolucionarios", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 85: 7-61, p. 60, apud Medina [1.989]: *Conocimiento y sociología de la ciencia*. Madrid: CIS-Siglo XXI, p. 301.

CONSIDERACIONES FINALES

Al iniciar este trabajo me proponía analizar las relaciones entre psicología social y postmodernidad. Ahora al llegar a su final creo que sería impropio añadir un capítulo de *conclusiones*, por ello he preferido el encabezamiento más inconcreto de *consideraciones finales*. No es -solo- por la manifiesta incapacidad del autor en llegar a unos puntos que resuman y concreten sus reflexiones, sino porque el mismo tema desarrollado *pide* que no se le violente con una resolución unívoca de las múltiples cuestiones planteadas.

El debate modernidad-postmodernidad, que tanta literatura ha generado en otras disciplinas como la filosofía, apenas si ha despertado interés en la psicología social¹. Es cierto que algunos autores han sido receptivos a él -de los cuales espero haber ofrecido una

¹ Eduardo Crespo señala, acertadamente, que es un escaso interés *estadístico* pero un gran interés *sustantivo*: Crespo [1.995]: *Introducción a la psicología social*. Madrid: Universitas, p. 104.

muestra suficiente en las páginas anteriores- pero están muy lejos de haber implicado a una gran mayoría de los investigadores psicosociales. Por ello sería de una arrogancia inadecuada proponer *soluciones* dando y quitando razones.

Quizá a la única *conclusión* a la que he llegado, y que puede ostentar con rigor esa denominación, es que la mejor resolución del *debate* es permanecer en él. Sin que esto pueda entenderse como una instalación en un bucle que nos hace dar vueltas *eternamente* a lo mismo, sino como una profundización en la discusión de unos temas fundamentales para la psicología social que genere un discurso enriquecedor sobre los mismos.

Con un esquema mental así era difícil plantearse un capítulo de conclusiones, por lo que estas *consideraciones finales* serán una exteriorización de las reflexiones que actualmente se hace el autor.

1).- *¿Existe la postmodernidad?*

Darle vueltas a estas alturas, tanto de este trabajo concreto como de la evolución del propio pensamiento contemporáneo, a la *existencia* de la postmodernidad parece un ejercicio un tanto ocioso. El objeto de colocar este encabezamiento es explicitar -de forma ligeramente provocativa- un asunto que, tanto en positivo como en negativo, suele quedar en un incierto trasfondo.

Entre los autores citados a lo largo de estas páginas nos hemos encontrado con

quienes dan por sentado, como la más obvia de las trivialidades, el que nos encontremos en un momento histórico diferenciado del anterior y que podríamos denominar *postmodernidad* para indicar su ubicación temporal tras otro, el cual sí tiene una aceptación más general entre las sociedades occidentales, que hemos convenido en denominar *modernidad*. Otros, principalmente Habermas, no tienen inconveniente en reconocer esa *etiqueta* a determinados autores -aunque normalmente prefiere otras como *postestructuralistas*-, pero no así a la *época* en su conjunto. Esos autores sí marcan diferencias sustanciales con los supuestos vigentes en la *modernidad* y sus planteamientos pretenden dar por *superado* ese período histórico.

Es evidente la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre la caracterización de un período histórico cuando éste está vigente. No hay perspectiva, no hay posibilidad de análisis en conjunto de los distintos factores presentes. No parece que ese sea el ámbito propio de la discusión. Ésta parece ubicarse más en las consecuencias argumentativas de la suposición, o no, de la *condición de postmodernidad*.

La suposición de esa *condición de postmodernidad* supone una crítica radical a la modernidad y una pretensión de *ruptura* con ella. No tiene sentido plantear una nueva *época* para mantener los parámetros que regían la anterior. En el ámbito de la ciencia social esto supone, al menos, una crítica a los conceptos de *ciencia*, *verdad*, *realidad* y *sujeto*. Pero no una crítica que adecúe estos conceptos a un momento histórico siempre cambiante, sino que los cuestione en sí mismos. De esta manera la *ruptura* postmoderna nos indica que la ciencia es una narrativa más entre otras; una forma de conocer *sin mayor valor* que cualquier otra. La *verdad* es una muestra de la prepotencia del pensamiento moderno que pretende asumir el papel que otrora tuvo la religión arrogándose el papel de juez supremo. La realidad es una

quimera; la distinción entre real y no real es ficticia, todo es *construido*, nada está dado. Y el concepto de sujeto es la cristalización de los valores modernos de individualidad, racionalidad y rechazo a los impulsos más básicos del ser humano.

Esta actitud *rupturista* es la que puede avalar la percepción de la alborada de una nueva era, pero no está tan generalizada entre la postmodernidad como podría pensarse. La crítica a esos conceptos no les anula su validez sino que solo la debilita. La crítica frontal y radical al concepto de ciencia debería suponer un abandono de la actividad científica. Si ésta es una forma más entre otras de conocimiento por qué invertir esfuerzos en criticarla. Habría que dejarla fluctuar -¿quizá en el libre mercado?-. Autores como Gergen, que hacen propio el término postmoderno, trabajan habitualmente en la *mejora* del conocimiento científico. Siguen investigando, proponiendo nuevas conceptualizaciones, ampliando campos, presentando reflexiones ... Siguen manteniendo la idea que el conocimiento científico es una forma de conocimiento privilegiado, aunque sólo sea por el refrendo que otros investigadores le dan. Es un conocimiento sometido a crítica pública y defendido en el ámbito de lo público.

Desde la otra orilla Habermas no defiende una idea de ciencia muy diferente. La arrogancia de la modernidad tiene que ser echada por la borda. La ciencia no es el camino seguro hacia la verdad. La creencia de que los productos de la ciencia son *la verdad* ... mientras no se demuestre lo contrario -con criterios científicos, claro- no deja de ser eso: una creencia, lo cual lo acerca casi más a convencimientos de tipo místico o religioso. La ciencia es una pretensión de saber, de conocimiento relativamente acumulable por la contrastación en la esfera de la intersubjetividad. Su carácter de saber privilegiado se lo da precisamente su *publicidad*. No hay saber científico si no hay reconocimiento por parte de los demás de

que ese saber es válido. La división del trabajo, especialmente en los niveles a los que han llegado las sociedades occidentales, hace que el conocimiento desarrollado por la ciencia no sea fácilmente accesible al gran público por lo que las personas que pueden validar o refutar las pretensiones científicas normalmente deben pertenecer a lo que se llama *comunidad científica*. Ésto conlleva problemas añadidos como son el alejamiento de la ciencia de público en general y por ello la formación de elites de saber, el enrocamiento de estas elites y la ignorancia o el desprecio de referentes ajenos a sí mismos, etc. Problemas que no alteran la concepción de la ciencia como saber validado intersubjetivamente.

En ciencia es muy difícil *romper* con la modernidad porque el concepto de *ciencia* encuentra su medio ideal en la modernidad. Es ésta la que le inculca su vocación de autorregenerarse sometiéndose a crítica constante. La ciencia puede plantearse una fase postpositivista o postempirista; dar por superada la apelación a la contrastación *sin* sujetos en un aséptico experimento como si de una reedición secularizada de los *juicios de dios* se tratara. Pero suponer una ciencia postmoderna parece asemejarse a una ciencia *postcientífica*.

La crítica postmoderna ha supuesto un nuevo golpe de ariete a una ciencia que parecía querer sustituir a la religión en el papel de otorgador de certezas. Su principal papel parece ser el de *debilitador de conceptos*. Conceptos acuñados por la modernidad como puntos de referencias seguros se han revelado bajo la crítica postmoderna como verdaderos gigantes con pies de barro. La *modernidad científica*, algunos miembros de la *modernidad científica* -si se me permite esta expresión-, ya sensibilizada por la crítica tradicional a la ciencia -fundamentalmente positivista- no ha hecho oídos sordos a este tipo de mensajes y ha repensado su labor desde puntos de partida menos seguros que antes. La duda sistemática se instala en

el trabajo cotidiano. Conceptos, métodos, rutinas que antes eran dados por supuestos se ponen ahora bajo sospecha.

Pero esta cierta convergencia entre *neomodernidad* y postmodernidad dista mucho de ser una fusión anunciada. Hay diferencias de fondo entre ambas que quizá podamos ejemplificar en la renuncia -o el rechazo- a los *metarrelatos* por parte de la postmodernidad y su mantenimiento en cualquier forma de modernidad. La postmodernidad reclama el valor de la inmanencia, del instante; la modernidad reivindica la posibilidad de hablar en largos períodos de tiempo. El *metarrelato* de la emancipación, que viene a indicar que al devenir histórico se le puede aplicar un criterio evaluador respecto de la progresiva liberación del ser humano de sus constricciones conscientes y no conscientes, es demasiado querido a la modernidad como para renegar de él. Cómo no poner bajo ese criterio a la propia ciencia social. La postmodernidad nos ha indicado que en los mismos conceptos, y no sólo en su uso, hay *cadena*s que romper. ¿No es ésto orientarse también hacia la emancipación?

La separación entre las propuestas postmodernas y *neomodernas* se mantiene a pesar de todo. Pero quizá el etiquetamiento, que refiere una a otra, exige una ruptura entre ambas y exagera sus diferencias más allá de lo necesario.

2).- Más allá de las etiquetas.

Como supuesto *contrafáctico* podemos plantear la posibilidad de que las propuestas postmodernas y las neomodernas de Habermas en lo referente a la ciencia social -y, como

caso específico, a la psicología social- no son mutuamente excluyentes. De esta manera podemos plantear las similitudes y diferencias entre ellos dentro de un plano de cooperación y no de autoaniquilamiento.

Las críticas más *gruesas* entre *postmodernos* y *neomodernos* tienden a caricaturizarse mutuamente. Los postmodernos aparecen como vacuos estetas y los modernos como ultrapositivistas. Pues bien en este último aspecto quizá se de una de las convergencias más notorias, en el de la crítica al positivismo.

El positivismo estilizó las promesas que *la razón* hacía a todo el que le quería oír y las convirtió en productos tangibles. El vaporoso concepto de *progreso* se vuelve realidad fáctica cuando la ciencia y la técnica irrumpen en la cotidianeidad. Las carreteras comienzan a hacerse por lugares impensables y a un ritmo de construcción por el que no hubiese apostado ni un visionario poco tiempo antes. El ferrocarril une en períodos de tiempo soportables puntos tan alejados que prácticamente se ignoraban mutuamente. La fisonomía de los núcleos de población es irreconocible de una generación a otra, incluso de un periodo vital a otro. La técnica entra en el hogar aliviando las tareas más pesadas. La medicina experimenta progresos que hacen soñar con el fin de las enfermedades. Tras todo ello el positivismo, aliado con el industrialismo, es el gran impulsor de esta rapidísima y brutal transformación de Occidente.

Pero tan meteórica carrera tenía que frenarse en algún momento. Lo cual sucedió cuando el *progreso* dado por la ciencia y la técnica no fue tan espectacular; cuando la acumulación de bienes *técnicos* consiguió una *velocidad de crucero* tranquilizando su alocada

carrera. Fue entonces cuando la ciencia se volvió hacia sí misma e intentó evaluar las promesas hechas algunas décadas atrás. El resultado no fue muy alentador. El éxito del progreso había cegado el coste de sus logros. Ahora, desde la atalaya del tiempo pasado, se podía empezar a ver con claridad. La propia teoría de la ciencia, que desde supuestos positivistas ha pretendido sustituir a la teoría del conocimiento- empezó a arrojar voces críticas que mostraban la arrogancia de algunos de sus supuestos y la endeblez de algunos de sus entramados.

La modernidad reflexiva y autocrítica que considera vigente el proyecto ilustrado no hizo oídos sordos a esta reflexión. No olvidemos que, por ejemplo, nuestro autor *neomoderno* de referencia ya participó en los años sesenta en *La disputa del positivismo en la ciencia alemana*². Las pretensiones del positivismo resultan inaceptables ante cualquier mínima autocrítica por parte de la ciencia. "*El positivismo es (...) el renegar de la reflexión*" dirá lapidariamente Habermas³.

La postmodernidad asumirá y radicalizará esta crítica. No es suficiente con debilitar los conceptos *fuertes* de la modernidad hay que rechazarlos. Pero un paso antes de esta destrucción su crítica no dista mucho de la neomoderna. La verdad es un asunto lingüístico y no ontológico, la pretensión de saber de la ciencia es autorreferencial, no hay nada dado e incuestionable, la fundamentación última es una quimera que esconde una pretensión de

² Adorno, T. *et. al.* [1.969]: *La disputa del positivismo en la ciencia alemana*. Barcelona: 1.973; la contribución de Habermas a esta obra son dos escritos "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" y "Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas", originales de los años 1.963 y 1.964 y publicados después [1.982] en la versión ampliada de *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1.988, pp. 21-44 y 45-70, respectivamente.

³ Habermas [1.968 a], p. 9.

poder, etc.

Tras el concepto de ciencia está el de conocimiento. La postmodernidad insiste en que el conocimiento está situado, en que el sujeto que conoce es un sujeto *social*, es decir, con un trasfondo cultural que limita su horizonte de conocimiento, con unas coordenadas históricas y biográficas que soportan esa pretensión de saber. Desde posturas *habermasianas* esto es aceptable ... siempre que no se dé un paso más. Sería como estar al borde de un abismo. El paso que Habermas no daría nunca sería el afirmar que el conocimiento es *solo eso*: mero producto de circunstancias *sociohistóricas* y culturales. Habermas añade al repetidamente mencionado *giro lingüístico* un *giro social*⁴. No solo le interesa la *gramaticidad* del conocimiento sino también su función social. El terreno en que se mueve está entre lo empírico y lo trascendental. El conocedor es un sujeto *situado*, inserto en una comunidad de saber y en un contexto cultural pero, a la vez, las orientaciones básicas del conocimiento van más allá de la coyuntura *históricocultural* tienen una función *cuasitrascendental*, pero en el lugar del *sujeto trascendental* se encuentra "una especie que solo se constituye a sí misma *en un proceso de formación*"⁵, esa orientaciones básicas -los *intereses rectores del conocimiento*- "son inherentes a determinadas condiciones *fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana*"⁶. No puede aceptar la idea de hacer un planteamiento *trascendental* al modo de Kant, pero sí que quiere mantener la pretensión de "unas inevitables condiciones universales necesarias de la

⁴ McCarthy [1.978], p. 115.

⁵ Habermas [1.968 a], p. 198.

⁶ Habermas [1.968 a], p. 199.

acción comunicativa y de la racionalidad"⁷. Esta *cuasitrascendentalidad* sería el paso que, a su vez, nunca darían autores postmodernos.

Otro punto en el que se acercan es la relevancia dada al lenguaje. No cabe duda de que la figura de Wittgenstein es señera para cualquiera de los autores manejados aquí. El lenguaje marca los límites del mundo, de lo accesible. El lenguaje ha de ser tenido en cuenta en tanto que usado; no tiene sentido acercarse al lenguaje como a un objeto inalterable, sólo al ser usado el lenguaje es lenguaje. La esfera de la intersubjetividad se impone sobre la individualidad. El sujeto como mónada aislada se queda en un mero sinsentido, la característica diferenciadora respecto a cualquier otro ser, la configuradora de su individualidad -el lenguaje- es radicalmente social; tanto en su génesis, como lentos acuerdos de comunidades que establecen los primeros significados, como en el uso cotidiano que determina el valor de las expresiones.

Pero mientras que la postmodernidad se focaliza en el lenguaje no yendo más allá de él conviene recordar las palabras que utilizó el propio Wittgenstein para expresar lo que entendía por *juego de lenguaje*: "[el] *todo formado por el lenguaje y las acciones conque está entretajido*"⁸. Wittgenstein tenía claro que el lenguaje no es una mera autorreferencialidad; las prácticas sociales, las acciones que se *entretajan* con él forman el sistema de referencia en el que los significados pueden ser compartidos. El encelarse con lo dicho y lo no dicho, lo dicho como límite irrebasable, etc. no atiende a que el ser humano al usar el lenguaje además de comunicarse *hace cosas*: interviene en el mundo, coordina acciones, causa efectos

⁷ Bernstein [1.985]: *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra, 1.988, p. 32.

⁸ Wittgenstein [1.954]: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1.988, § 7.

en los demás, participa de lo que, desde los clásicos de las ciencias sociales, se llama la acción social.

Por otro lado viene de largo la preocupación *habermasiana* por considerar la interpretación de los textos -la hermenéutica- como algo más que un arte, como una crítica⁹. Su idea de la distorsión sistemática de la comunicación afecta directamente a una concepción ingénuo de la hermenéutica. Desde dentro de un contexto lingüístico es imposible ser consciente de autoengaños sistemáticos a no ser que se suponga un mecanismo similar al psicoanalítico. Un entramado teórico-crítico previo que permita analizar la comunicación desde criterios externos a ella misma para poder desvelar esas patologías de la comunicación. Desde la postmodernidad esta disciplina impuesta a la hermenéutica es vista con recelo ya que sustrae al texto su frescura y variabilidad originales enderezándolo al respecto a patrones teóricos previos. Los analistas de discurso insistirán en que "*there is no method to discourse analysis in the way we traditionally think of an experimental method or content analysis method*"¹⁰.

El sujeto, por su parte, pierde protagonismo en su aislamiento y gana en su socialidad. El individuo moderno clásico era un reflejo empírico del *yo trascendental* a que se apelaba en el conocimiento. El sujeto, y su subjetividad, se conformaban como el *origen* del mundo. Quizá el ejemplo más conocido y más esclarecedor sea el *cogito* cartesiano, en el cual el sujeto puede dudar de todo menos de su propia subjetividad siendo éste el punto

⁹ Habermas [1.970]: "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en Ídem [1.982]: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1.988, pp. 277-306.

¹⁰ Potter y Wetherell [1.987]: *Discourse and social psychology*, Londres: Sage, p. 175 [no hay método de análisis de discurso en el modo en el que se piensa tradicionalmente de un método experimental o de un método de análisis de contenido].

de arranque para sus certezas sobre el mundo. Tanto Habermas como los postmodernos situarán al sujeto en una socialidad irrenunciable -lo social precede a lo individual, la individuación es un proceso social- colocando en su centro al lenguaje como conformador de la identidad. Pero, mientras que en la postmodernidad el sujeto se *disolverá* en la variabilidad y pluralidad de relatos y juegos de lenguaje Habermas mantendrá la radical incanjeabilidad entre sujetos reconociendo en ellos una autobiografía más o menos consciente de sí misma, recordando, de esta manera, que no sólo los hechos sociales tienen memoria; o que el individuo al menos como *hecho social* también la tiene.

En fin, ambos inciden en la necesidad de orientar la investigación empírica a la cotidianidad, sólo que siguiendo caminos opuestos. Los autores postmodernos de la psicología social, impelidos por el propio carácter de su actividad investigadora, parten de asuntos cotidianos para extraer análisis que toman la forma de saber. Habermas, a su vez por su origen de profesor universitario de Filosofía aunque también de Sociología, parte de reflexiones metacientíficas para apuntar en diversos momentos a una complejización de los mismos en su potencial desembarco en la investigación empírica.

Este doble camino hace que el *análisis de discurso*, la *retórica* o el *construccionismo* partan de la complejidad de lo inmediato y la estilicen hacia el discurso académico -bien sea dicho que salvando gran parte de la variabilidad que la ciencia moderna uniformiza en modelos estereotipados-, mientras que Habermas parte del orden teórico y señala el camino hacia la complejidad empírica.

3).- Teoría y cotidianidad.

Siempre que se hace una reflexión crítica sobre una disciplina hay que plantearse el futuro, preguntarse cómo nos gustaría que influyese nuestro trabajo. En mi caso simplemente sería suponer el no antagonismo radical entre postmodernidad y neomodernidad. En el nivel de la metarreflexión científica es posible que sea muy difícil tal supuesto, ya que la estilización de estos dos puntos de vista en sus núcleos irreductibles sí presenta antagonismos de base como si fuesen negros y blancos. Pero en la investigación diaria, en la resolución de los problemas con que se encuentra el investigador a la hora de abordar su objeto de estudio o de realizar un análisis concreto quizá haya un vasto campo en el que se pueda discutir orientándose en la misma dirección.

Habermas es consciente de "*las fuertes idealizaciones a las que se debe el concepto de acción comunicativa*"¹¹ y del alejamiento de sus esfuerzos en la elaboración de una *pragmática formal* de una posible *pragmática empírica* centrada en el uso fáctico del lenguaje y no en una reconstrucción idealizada del mismo. Por ello propone una mediación entre una y otra. Al analizar los actos de habla desde un punto de vista *formal* hay que tener en cuenta: los modos fundamentales, la forma estándar de los actos de habla, los actos de habla aislados, explícitos y directos, las actitudes básicas, y el plano del habla y de la acción comunicativa; pero si queremos acercarnos a la facticidad del lenguaje, al punto de vista *empírico* tendremos que añadir: la diversidad de fuerzas ilocucionarias, las formas no estándar de realización lingüística, los actos de habla implícitos, indirectos, traslaticios y ambiguos, las secuencias de actos de habla -textos y diálogos-, la actitud realizativa de los

¹¹ Habermas [1.981 b], vol. I, p. 421.

participantes en esos actos de habla, el plano de la acción comunicativa y los recursos del saber de fondo. El análisis formal permite, por su parte, diferenciar entre la representación lingüística de los distintos planos de realidad, desvelar los fenómenos de comunicación patológica -distorsiones sistemáticas- o de comprensión decentrada del mundo. Pero a su vez el trabajo empírico resalta el valor del saber implícito, del saber de fondo compartido, en su mayor parte de forma aproblemática por los sujetos, y que determina en gran medida las interpretaciones de los actos de habla explícitos¹².

Esta *empirización* del esquema *habermasiano* nos hace suponer que su modelo de racionalidad en la cotidianidad debe tener en cuenta las aportaciones de la retórica en el sentido *perelmaniano* que recoge Billig. Estos autores entienden la retórica como la argumentación cotidiana, no la reconstrucción idealizada de la misma. Quizá ésta haya que suponerla para argumentar pero el objetivo fáctico se acerca más a la intención de buscar la *adhesión* del interlocutor, se intenta *convencerle, persuadirle*. Es como si se buscara un atajo. Habermas, en cambio, plantea una argumentación perfecta: el mejor argumento se tiene que imponer por su propia fuerza, lo cual exigiría una disciplina, autocontención y habilidades lingüísticas por parte de los interlocutores fuera de lo común. Un ejemplo de que este esquema *idealizado* sólo funciona como supuesto es la misma obra de Habermas, a lo largo de su vida ha mantenido encendidos debates sobre el positivismo (con Hans Albert), la hermenéutica (con Hans George Gadamer), la izquierda (con los estudiantes en los sesenta), el modelo de sociedad (con Niklas Luhman), la postmodernidad (con Jean-François Lyotard) o la reciente historia alemana (con Michael Stürmer, Andreas Hillgruber, Ernest Nolte, etc.) no llegando en ninguno de ellos a imponerse *la fuerza del mejor argumento*, todo lo contrario

¹² Habermas [1.981 b], vol. I, pp. 421-432.

las defensas de las argumentaciones divergentes se han mantenido creandose en cada caso mundos argumentativos contrapuestos.

Por todo ello la teorización *habermasiana* -o la *metateorización*, si se quiere- y la facticidad de la cotidianidad resaltada por los postmodernos quizá no sean tan opuestos como a veces se presentan. Habermas peca de alto nivel de abstracción y de suponer un mundo excesivamente *intelectualizado* -en último término su *situación ideal de habla* parece un seminario de sabios- pero el análisis de discurso -por ejemplificar concretamente una crítica- *pega la vista* demasiado al *discurso* a analizar -a veces parecen llegar a convertir el texto en un *fetiché*-. Acercándose desde posturas menos *prejuiciosas* podrían colaborar desarrollando un debate constructivo que, a mi modesto entender, revitalizaría una ciencia social un tanto mortecina.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, TH. W.; POPPER, K.R.; DAHRENDORF, R.; HABERMAS, J.; ALBERT, H. y PILOT, H. [1.969]: *La disputa del positivismo en la ciencia alemana*, Barcelona, 1.973.

ÁGUILA TEJERINA, R. DEL [1.987]: "Teoría y práctica : modernidad y postmodernidad en la reflexión política", en *Política y sociedad*, vol. 1, estudios en homenaje a Francisco Murillo, CIS, Madrid.

ÁLVAREZ-URÍA, F. y VARELA, J. (eds.) [1.986]: *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta.

ANTONIO, R. y KELLNER, D. [1.992]: "Communication, Modernity, and Democracy in Habermas and Dewey", en *Symbolic Interaction*, 15 (3), pp. 277-298.

AUSTIN, J.L. [1.962]: *Palabras y acciones*, Buenos Aires, 1.971.

AVERILL, J. [1.985]: "The social construction of emotion: with special reference to love", en Gergen y Davis (eds.) [1.985]: *The social construction of the person*, New York: Springer Verlag.

BACK, K.W. [1.989]: "Thriller: the self in modern society", en Shotter y Gergen (eds.) [1.989]: *Texts of identity*, pp. 220-236.

BAUDRILLARD, J. [1.986]: *De la seducción*, Madrid: Cátedra.

- [1.990]: *La transparencia del mal*, Barcelona: Anagrama, 1.991.
- BAUMAN, Z. [1988]: "Is there a postmodern sociology?", en ... *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), pp. 219-237.
- [1.993]: "The fall of the legislator", en Docherty (ed.): *Postmodernism. A reader*, Londres: Harvest Wheatsheaf, pp. 128-140.
- BELL, D. [1.960]: *El fin de las ideologías*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1.992 (ed. revisada con un epílogo de 1.988).
- [1.973]: *El advenimiento de las sociedades postindustriales*, Madrid: Alianza, 3ª ed. 1.991.
- [1.976]: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1.977.
- [1.978]: "Epílogo de 1.988 a *El fin de las ideologías*", en Bell [1.960]: *El fin de las ideologías*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1.992.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. [1.992]: *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Herder.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. [1.966]: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1.968.
- BERIAIN, J. [1.990]: "La reconstrucción del proceso de racionalización occidental según J. Habermas: mundo de la vida, crisis y racionalidad sistémica", en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), nº 67. Enero-Marzo.
- BERMAN, M. [1.982]: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI, 1.988.
- BERNSTEIN, R. [1.971]: *Praxis y acción*, Madrid: Alianza, 1.979.
- BERNSTEIN, R. (ed.) [1.985]: *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra, 1.988.
- BILLIG, M. [1.987]: *Arguing and thinking*, Cambridge: Cambridge University Press.
- [1.990]: "Rhetoric of Social Psychology", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing Social Psychology*, pp. 47-60.
- [1.991]: *Ideology and opinions*, Londres: Sage.
- BILLIG, M.; CONDOR, S.; EDWARDS, D; GANE, M; MIDDLETON, D. y RADLEY, A. [1.988]: *Ideological dilemmas*, Londres: Sage.
- BILLIG, M. y SABUCEDO, J.M. [en prensa]: "Rhetorical and ideological dimensions of common-sense", en Siegfried, J. (ed.) [en prensa]: *The status of common-sense in psychology*, Ablex.

- BIRNBAUM, N. [1.968]: *La crisis de la sociedad industrial*, Buenos Aires: Amorrortu, sin fecha.
- BLANCH, J.M. [1.982]: *Psicologías sociales*, Barcelona: Hora.
- BLANCO, A. [1.988]: *Cinco tradiciones en la psicología social*, Madrid: Morata.
- BLUMER, H. [1.969]: *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*, Barcelona: Hora, 1.982.
- BOYNE, R. [1988]: "The art of the body in the discourse of postmodernity", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 527-42.
- BRAND, A. [1.990]: *The force of reason. An introduction to Habermas' "Theory of communicative action"*, London: Allen & Unwin.
- BREWSTER SMITH, M. [1.994]: "Selfhood at risk. Postmodern perils and the perils of postmodernism", en *American Psychologist*, 1.994, vol. 49, 5, 405-411.
- BULLOCK, A. [1.991]: *Hitler y Stalin. Vidas paralelas*, Barcelona: Plaza y Janés, 1.994.
- BURGELIN, P. [1.967]: "La arqueología del saber", en Burgelin *et alter* [1.970]: *Análisis de Michel Foucault*, pp. 9-33.
- BURGELIN, P.; D'ALLONNES, O.; AMIOT, M.; LEVON, S.; CANGUILHEM, G. y FOUCAULT, M. [1.970]: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- BURMAN, E. [1.990]: "Differing with deconstruction: a feminist critique", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing social psychology*, pp. 208-220.
- [1.994]: *Deconstructing developmental psychology*, Londres: Routledge.
- BURMAN, E. y PARKER, I. (eds.) [1.993 a]: *Discourse analytic research*, Londres: Sage.
- [1.993 b]: "Discourse analysis: the turn to the text", en Burman y Parker [1.993 a]: *Discourse analytic research*, pp. 1-13.
- CALHOUN, C. (ed.) [1.992]: *Habermas and the public sphere*, Cambridge: MIT Press.
- CALLINICOS, A. [1989]: *Against postmodernism. A marxist critique*, Oxford: Polity Press.
- CARRAVETTA, P. [1988]: "On Gianni Vattimo's postmodern hermeneutics", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 395-97.
- CHAIKLIN, S. [1.992]: "From theory to practice and the back again: what does postmodern philosophy contribute to psychological science?", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 196-208.
- COLE, S. [1.994]: "Evading the subject: the poverty of contingency theory", en Simons y

- Billig (eds.) [1.994]: *After postmodernism*, pp. 38-57.
- COLLIER, G.; MINTON, H.L. y REYNOLDS, G. [1.991]: *Currents of thought in american social psychology*, Nueva York: Oxford University Press.
- COLOM, F. [1.992]: *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- COMOLLI, G. [1.983]: "Cuando sobre el pueblo cubierto por la nieve aparece, silencioso, el Castillo ...", en Vattimo y Rovatti (eds.) [1.983]: *El pensamiento débil*, pp. 253-291.
- COSTA, F. [1.983]: "El hombre sin identidad de Franz Kafka", en Vattimo y Rovatti (eds.) [1.983]: *El pensamiento débil*, pp. 292-339.
- COULON, A. [1.987]: *La etnometodología*, Madrid. Cátedra, 1.988.
- COULTER, J. [1.979]: *The social construction of mind*, Nueva York: McMilland.
- COOK, P. [1988]: "Modernity, postmodernity and the city", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 475-92.
- CRESPO, E. [1.991 a]: "Representaciones sociales y actitudes: una visión periférica", en Villanueva, C., Torregrosa, J.R., Burillo, F. y Munné, F. 1.991: *Cuestiones de psicología social*, Madrid: Ed. Complutense, pp. 97-105.
- [1.991 b]: "El análisis del discurso", en *Interacción social*, 1, pp. 89-102.
- [1.992]: "Actitudes, evaluación y racionalidad", en *Estudios de Psicología*, 47, pp. 37-45.
- [1.995]: *Introducción a la psicología social*, Madrid: Universitas.
- CRONEN, V.E.; PEARCE, B. y TOMM, K. [1.985]: "A dialectical view of personal change", en Gergen y Davis (eds.) [1.985]: *The social construction of the person*, Nueva York: Springer Verlag, pp. 203-224.
- DAVIS, K.E. y ROBERTS, M.K. [1.985]: "Relationships in the real world: the descriptive psychology approach to personal relationships", en Gergen y Davis (eds.) [1.985]: *The social construction of the person*, Nueva York: Springer Verlag, pp. 145-163.
- DENZIN, N.K. [1.986]: "Postmodern social theory", en *Sociological Theory*, vol. 4.
- [1988]: "Blue velvet: Postmodern contradictions", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 461-73.
- DERRIDA, J. [1.967]: *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1.984.
- [1.995]: *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 1.995.

- DEWS, P. [1.992]: *Autonomy & solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, London: Verso.
- DOCHERTY, T. (ed.) [1.993 a]: *Postmodernism. A reader*, Londres: Harvest Wheatsheaf.
- [1.993 b]: "Postmodernism: An introduction", en Docherty (ed.) [1.993 a]: *Postmodernism. A reader*, Londres: Harvest Wheatsheaf, pp. 1-31.
- DOMÍNGUEZ BILBAO, R. [1.990]: "El impacto de la teoría Habermasiana en la Psicología Social", en *III Congreso Nacional de Psicología Social. Libro de comunicaciones*, vol. I, pp. 454-461.
- [1.993]: "Acción comunicativa y Psicología Social", en Fernández, I. y Martínez, M. (Comps.) [1.993]: *Epistemología y procesos psiosociales básicos*, pp. 83-90.
- DRUCKER, P.F. [1.993]: *La sociedad postcapitalista*, Barcelona: Apóstrofe.
- ECO, U. [1.983]: "El Antiporfirio", en Vattimo y Rovatti (eds.) [1.983]: *El pensamiento débil*, pp. 76-114.
- EDWARDS, D. y POTTER, J. [1.992]: *Discursive psychology*, Londres: Sage.
- EFRAN, J.S. y CLARFIELD, L.E. [1.992]: "Constructionist therapy: sense and nonsense", en McNamee y Gergen [1.992]: *Therapy as social construction*, Londres: Sage, pp. 200-217.
- FANN, K.T. [1.969]: *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid: Tecnos, 1.992 (2ª ed.).
- FARÍAS, V. [1.988]: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: Muchnik, 1.989.
- FEATHERSTONE, M. [1988]: "In pursuit of the postmodern", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), Junio, 1.988, pp. 195-215.
- FERNÁNDEZ, I. y MARTÍNEZ, M. (eds.) [1.993]: *Epistemología y procesos psiosociales básicos*, EUDEMA, Sevilla.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. [1.994]: "La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos", en VV.AA. [1.994]: *En torno a la posmodernidad*, pp. 77-101.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C., TORREGROSA, J.R., JIMÉNEZ BURILLO, F. y MUNNÉ, F. (eds.) [1.991]: *Cuestiones de Psicología Social*, Madrid: U. Complutense.
- FINKIELKRAUT, A. [1.987]: *La derrota del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 1.987.
- FOUCAULT, M. [1.963]: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Madrid: Siglo XXI, 1.991 (14ª ed.).

- [1.964]: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid: Siglo XXI, 1.972 (2ª ed.)
- [1.966]: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 1.984, (14ª ed.).
- [1.969]: *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1.984 (10ª ed.).
- [1.975]: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 1.994 (22ª ed.).
- FRASER, N. y NICHOLSON, L. [1988]: "Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), 373-94.
- FRUGGERI, L. [1.992]: "Therapeutic process as the social construction of change", en McNamee y Gergen (eds.) [1.992]: *Therapy as social construction*, pp. 40-53.
- FURTH, H.: "A developmental perspective on the societal theory of Habermas", en *Human Development*.
- GARCÍA MARZÁ, V.D. [1.992]: *Ética de la justicia. J.Habermas y la ética discursiva*, Madrid: Tecnos.
- GARCÍA VEGA, L.; MOYA SANTAYO, J. y RODRÍGUEZ DOMÍNGUEZ, S. [1.992]: *Historia de la psicología*, 3 vols., Madrid: Siglo XXI.
- GERGEN, K.J. [1.973]: "Social Psychology as history", en *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 26, nº 2, 309-320.
- [1.976]: "Social psychology, science and history", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2, 373-383.
- [1.984]: "Agression as a discourse", en Mummendey, A. (ed.) [1.984]: *Social Psychology of aggression*, pp. 51-68.
- [1.985]: "The social constructionist movement in modern psychology", *American Psychologist*, vol. 40, nº 3, 266-275.
- [1.989 a]: "La psicología postmoderna y la retórica de la realidad", en Ibáñez (ed.) [1.989]: *El conocimiento de la realidad social*, Barcelona. Sendai, pp. 157-185.
- [1.989]: "Warranting voice and the elaboration", en Shotter, J. y Gergen, K.J.: *Texts of identity*, pp. 70-81.
- [1.990 a]: "Toward a postmodern Psychology", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 17-30.

- [1.991]: *El yo saturado*, Barcelona: Paidós, 1.992.
- [1.994]: *Toward transformation in social knowledge*, (2ª ed.), Londres: Sage.
- GERGEN, K.J. y DAVIS, K.E. [1.985]: *The social construction of the person*, Nueva York: Springer-Verlag.
- GERGEN, K.J. y KAYE, J. [1.992]: "Beyond narrative in the negotiation of therapeutic", en McNamee y Gergen [1.992]: *Therapy as social construction*, Londres: Sage, pp. 166-185.
- GERGEN, K.J. y SEMIN, G.R. [1.990]: "Everyday understanding in science and daily life", en Semin y Gergen (eds.) [1.990]: *Everyday understanding*, pp. 1-18.
- GIDDENS, A. [1.985]: "¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas", en Bernstein [1.985]: *Habermas y la modernidad*, pp. 153-192.
- [1.990]: *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- [1.991]: *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.
- [1.992]: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra, 1.995.
- GIORGI, A. [1.990]: "Phenomenology, psychological science and common sense", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing Social Psychology*, pp. 64-82.
- HABERMAS, J. [1.962]: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1.981.
- [1.963]: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos, 1.987.
- [1.965]: "Conocimiento e interés", en Habermas [1.968]: *Ciencia y técnica como «ideología»*, pp. 159-181.
- [1.967 a]: "Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales", en Habermas [1.982]: *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 79-306.
- [1.967 b]: "Trabajo e interacción", en Habermas [1.968 b]: *Ciencia y técnica como ideología*, pp. 11-51.
- [1.968 a]: *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1.982.
- [1.968 b]: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1.984.
- [1.968 c]: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1.982.
- [1.970]: "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en Habermas [1.982]:

La lógica de las ciencias sociales, pp. 277-306.

- [1.970-71]: "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", en Habermas [1.984]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 19-112.
- [1.972]: "Teorías de la verdad", en Habermas [1.984]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 113-159.
- [1.973 a]: "Epílogo a *Conocimiento e interés*", en Habermas [1.968]: *Conocimiento e interés*, pp. 297-337.
- [1.973 b]: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu, 1.975.
- [1.976 a]: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, 1.981.
- [1.976 b]: "¿Qué significa pragmática universal?", en Habermas [1.984]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 299-368.
- [1.980 a]: "La modernidad un proyecto inacabado", en Habermas [1.985 a]: *Ensayos políticos*, pp. 265-283; también reproducido con ligeras variaciones con el título de "Modernidad versus postmodernidad", en Picó [1.988]: *Modernidad y postmodernidad*, pp. 87-102.
- [1.980 b]: "Réplica a objeciones", en Habermas [1.984]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 309-477.
- [1.981 a]: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1.984.
- [1.981 b]: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1.987.
- [1.981 c]: "La filosofía como vigilante e intérprete", en Habermas [1.983]: *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 9-29.
- [1.982]: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1.988.
- [1.983]: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1.985.
- [1.984]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1.989.
- [1.985 a]: *Ensayos políticos*, Barcelona: Península, 1.988.
- [1.985 b]: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1.989.

- [1.986]: *Sobre la relación entre política y moral*, Buenos Aires: Ed. Almagesto, 1.991.
- [1.987]: *Estudios sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1.991.
- [1.988 a]: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1.990.
- [1.988 b]: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 1.989.
- [1.988 c]: "Heidegger: obra y visión del mundo", en Habermas [1.988 b]: *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 15-66.
- [1.990]: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Tecnos, 1.991.
- [1.991 a]: "Ciudadanía e identidad nacional. Reflexión sobre el futuro europeo", conferencia impartida en el Instituto de Filosofía del CSIC el 4 de Octubre.
- [1.991 b]: *Justification and application. Remarks on discourse ethics*, Cambridge: Polity Press, 1.993.
- [1.993]: "La revisión del pasado. Del nazismo a la RDA", en *Claves*, 33, pp.: 2-8.
- HALTON, E. [1.992]: "Habermas and Rorty: between Scylla and Charybdis", en *Symbolic Interaction*, 15 (3), pp. 333-358.
- HARRÉ, R. [1.979]: *El ser social*, Madrid: Alianza, 1.982.
- [1.977]: "The ethogenic approach: theory and practice", en Berkowitz L. (ed.) 1.965-1.988: *Advances in experimental social psychology*, New York, Academic Press, vol 10, pp. 283-314.
- HARRÉ, R. Y LAMB, R. (eds.) [1.983-1.986]: *Diccionario de Psicología Social y de la personalidad*, Madrid: Paidós, 1.992.
- HARVEY, D. [1.989]: *The condition of postmodernity*, Cambridge, Ma., Oxford, R.U.: Blackwells.
- HASSAN, I. [1.993]: "Toward a concept of postmodernism", en Docherty (ed.) [1.993]: *Postmodernism. A reader*, Londres: Harvest Wheatsheaf, pp. 146-156.
- HEIDEGGER, M. [1.976]: Entrevista con *Der Spiegel* (realizada el 23 de Septiembre de 1.966, pero no publicada hasta 1.976 tras la muerte del filósofo). *Revista de Occidente*, Dic. 1.976, 3ª época, nº 14, pp. 4-15.
- HELD, D. [1.980]: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Oxford: Basil Blackwell.
- HINKLE, G. [1.992]: "Habermas, Mead, and rationality", en *Symbolic Interaction*, 15 (3), pp. 315-332.

- HOFFMANN-AXTHELM, D. [1.992]: "Identity and reality: the end of the philosophical immigration officer", en Lash y Friedman (eds.) [1.992]: *Modernity and identity*, pp. 196-217.
- HOLLINGER, R. [1.994]: *Postmodernism and the Social Sciences*, Thousand Oaks: Sage.
- HOLUB, R.C. [1.991]: *Jürgen Habermas: critic in the public sphere*, London: Routledge.
- HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. [1.947]: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1.994.
- HUNTER, A. (ed.) [1.990]: *Rhetoric of social research. Understood and believed*, New Brunswick y Londres: Rutgers University Press
- IBÁÑEZ, T. [1.989 a]: *El conocimiento de la realidad social*, Barcelona: Sendai.
- [1.989 b]: "La psicología social como dispositivo desconstruccionista", en Ibañez [1.989 a]: *El conocimiento de la realidad social*, pp. 109-133.
- [1.990]: *Aproximaciones a la Psicología Social*, Barcelona: Sendai.
- IBÁÑEZ, T. (ed.) [1.988]: *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona: Sendai.
- INGRAM, D. [1.988]: *Habermas and the dialectic of reason*, New Haven: Yale University Press.
- INNERARITY, D. [1.985]: *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- ISEGORÍA [1.990]: La Teoría Crítica hoy, nº 1, Mayo.
- JAMESON, F. [1.984]: *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1.991.
- [1.993]: "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", en Docherty (ed.) [1.993]: *Postmodernism. A reader*, pp. 62-92.
- JIMÉNEZ BURILLO, F. [1.981]: *Psicología Social*, Madrid: UNED.
- JIMÉNEZ BURILLO, F.; SANGRADOR, J.L.; BARRÓN, A. y DE PAUL, P. [1.992]: "Análisis interminable: sobre la identidad de la Psicología Social", en *Interacción social*, 2, pp. 11-44.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. [1.993]: "Facticidad y validez", en *Debats*, 43-44, Marzo-Junio de 1.993, pp.: 116-120.
- JOAS, H. [1.985]: *G. H. Mead. A Contemporary reexamination of his thought*, Oxford: Basil Blackwell.

- [1.992]: "An underestimated alternative: America and the limits of «Critical Theory»", en *Symbolic Interaction*, 15 (3), pp. 261-276.
- KELLNER, D. [1988]: "Postmodernism as social theory: some challenges and problems", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), 239-69.
- KOHLBERG, L. [1.968]: "Stage and sequence", en Gostin, D.A. (ed.) [1.969]: *Handbook of socialization. Theory and research*.
- [1.971]: "From is to ought", en Mischel, T. (ed.) [1.971]: *Cognitive development and epistemology*, Nueva York.
- [1.981]: *Essay on moral development*, San Francisco.
- KVALE, S. (ed.) [1.992 a]: *Psychology and postmodernism*, Londres: Sage.
- [1.992 b]: "Postmodern Psychology: a contradiction in terms?", en Kvale [1.992 a]: *Psychology and postmodernism*, pp. 31-57.
- LACLAU, E. [1.993]: "Politics and the limits of modernity", en Docheety [1.993]: *Postmodernism. A reader*, pp. 329-343.
- LAMO DE ESPINOSA, E.; GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. y TORRES ALBERO, C. [1.994]: *La sociología del conocimiento y la ciencia*, Madrid: Alianza.
- LANCEROS, P. [1.994]: "Apunte sobre el pensamiento destructivo", en VV.AA. [1994]: *En torno a la postmodernidad*, pp. 137-159.
- LARRAIN, J. [1.979]: *The concept of ideology*, Londres: Hutchinson.
- LASH, S. [1988]: "Discourse or figure? Postmodernism as a 'Regime of signification'", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), 311-36.
- [1.989]: *Sociology of postmodernism*, Londres: Routledge.
- LASH, S. y FRIEDMAN, J. [1.992]: *Modernity and identity*, Oxford & Cambridge: Blackwell.
- LATHER, P. [1.990]: "Postmodernism and the human sciences", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 88-109.
- LATOUR, B. y WOOLGAR, S. [1.979]: *Laboratory life, the social construction of scientific facts*, Beverly Hills: Sage.
- LAX, W.D. [1.992]: "Postmodern thinking in a clinical practice", en McNamee y Gergen [1.992]: *Therapy as social constructon*, pp. 69-85.
- LENK, K. [1.971]: *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu, 1.974.

- LIPOVETSKY, G. [1.983]: *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 1.986.
- LLEDÓ, E. [1.991]: *El silencio de la escritura*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- LOVIBOND, S. [1.993]: "Feminism and postmodernism", en Docherty (ed.) [1.993]: *Postmodernism. A reader*, pp. 390-414.
- LØVLIE, L. [1.990]: "Postmodernism and subjectivity", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 119-134.
- LUCKMANN, T. [1.992]: "On the communicative adjustment of perspectives, dialogue and communicative genres", en Wold (ed.): *The dialogical alternative*, pp. 219-234.
- LYOTARD, J.-F. [1.979]: *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1.986.
- [1.986]: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1.994.
- [1.993 a]: "Answering the question: What is postmodernism?", en Docherty (ed.) [1.993 a], pp. 38-46.
- [1.993 b]: "Note on the meaning of «Post»", en Docherty (ed.) [1.993 a], pp. 47-50.
- MADSEN, P. [1.990]: "«Postmodernism» and «Late capitalism»: on terms and realities", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 209-223.
- MANNHEIM, K. [1.954]: *Ideología y Utopía*, Madrid: Aguilar, 1.973.
- MCCARTHY, TH. [1.978]: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos, 1.987.
- [1.988]: "Ironías privadas y decencia pública: el nuevo pragmatismo de Richard Rorty", en *La balsa de la medusa*, 8, 1.988, pp. 53-69.
- [1.992]: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la Teoría Crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1.992.
- [1.993]: "La pragmática de la acción comunicativa", en *Isegoría*, 8, octubre 1.993, pp. 65-84.
- MACNAGHTEN, PH. [1.993]: "Discourse of nature: argumentation and power", en Burman y Parker [1.993]: *Discourse analytic research*, pp. 52-72.
- MCNAMEE, SH. [1.992]: "Reconstructing identity: the communal construction of crisis", en McNamee y Gergen [1.992]: *Therapy as social construction*, Londres: Sage, pp. 186-199.
- MCNAMEE, SH. y GERGEN, K.J. [1.992]: *Therapy as social construction*, Londres: Sage.
- MCPHAIL, C. y REXROAT, C. [1.979]: "Mead vs Blumer: the divergent methodological

perspectives of social behaviorism and symbolic interactionism", en *American Sociological Review*, vol. 44, 449-467.

MEAD, G.H. [1.934]: *Espíritu, persona y sociedad*, México: Paidós, 1.990.

MEDINA, E. [1.989]: *Conocimiento y Sociología de la ciencia*, Madrid: Siglo XXI.

MONTORO, R. [1.981]: "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer", en *REIS*, 14/81.

MOSCOVICI, S. [1.961]: *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires: Huemul, 1.979.

MUGUERZA, J. [1.977]: *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus.

[1.990]: *Desde la perplejidad*, Madrid: F.C.E.

MUNNÉ, F. [1.982]: *Psicologías sociales marginadas. La línea de Marx en la Psicología Social*, Barcelona: Hispano europea.

[1.986]: *La construcción de la Psicología social como ciencia teórica*, PPU, Barcelona.

NAGEL, E. y NEWMAN, J.R. [1.958]: *El teorema de Göedel*, Madrid: Tecnos, 1.994.

NOWELL SMITH, P.H. [1.977]: "The constructionist theory of history", *History and theory, studies in the philosophy of history*, 16, 4.

O'NEILL, J. [1988]: "Religion and postmodernism: the durkheimian bond in Bell and Jameson", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 493-508.

OSSORIO, P.G. [1.985]: "An overview of descriptive psychology", en Gergen y Davis (eds.) [1.985]: *The social construction of the person*, pp. 19-40.

PÁEZ, D.; VALENCIA, J.; MORALES, J.F. y URSUA, N. [1.992]: "Teoría, metateoría y problemas metodológicos en psicología social", en Páez, D.; Valencia, J.; Morales, J.F.; Sarabia, B. y Ursua, N. (eds.) : *Teoría y método en psicología social*, pp. 31-205.

PÁEZ, D.; VALENCIA, J.; MORALES, J.F.; SARABIA, B. y URSUA, N. (eds.) [1.992]: *Teoría y método en psicología social*, Barcelona: Anthropos.

PARKER, I. [1.989]: "Discourse and power", en Shotter y Gergen [1.989]: *Texts of identity*, pp. 56-69.

[1.990]: "The abstraction and representation of sociopsychology", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing social psychology*

- [1.992]: *Discourse dynamics. Critical analysis for social and individual psychology*, Londres y Nueva York: Routledge.
- PARKER, I. y BURMAN, E. [1.993]: "Against discursive imperialism, empiricism and constructionism: thirty two problems with discursive analysis", en Burman y Parker [1.993]: *Discourse analytic research*, pp. 94-172.
- PARKER, I. y SHOTTER, J. [1.990]: *Deconstructing social psychology*, Londres y Nueva York: Routledge.
- PERELMAN, CH. y OLBRECHTS-TYTECA, L. [1.958]: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid: Gredos, 1.989.
- PICÓ, J. (ed.) [1.988]: *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza.
- PIERCE, C.S. [1.965]: *El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica, 1.988.
- PINILLOS, J.L. [1994]: "El impacto de la cultura postmoderna en las ciencias humanas", sesión de investidura de Doctores "Honoris causa" de los profesores Dr. D. Diego Espín Cánovas y Dr. D José Luis Pinillos. Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, pp. 73-97.
- POLKINHORNE, D.E. [1.992]: "Postmodern of practice", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 146-165.
- POTTER, J. Y WETHERELL, M. [1.987]: *Discourse and Social Psychology*, Londres: Sage.
- PUSEY, M. [1.987]: *Jürgen Habermas*, London: Tavistock.
- RASMUSSEN, D. M. [1.990]: *Reading Habermas*, Oxford: Basil Blackwell.
- RAY, L.J. [1.993]: *Rethinking critical theory. Emancipation in the age of global social movements*, London: Sage.
- REQUEJO, F. [1.991]: *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Barcelona: Anthropos.
- RICHER, P. [1.990]: "An introduction to deconstructionist psychology", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 110-118.
- ROBERTS, D. [1988]: "Beyond progress: the museum and montage", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 543-57.
- RODRÍGUEZ-IBÁÑEZ, J.E. [1.981]: "Habermas y Parsons: La búsqueda del reencantamiento del mundo", en *REIS*, 16/81.
- RORTY, R. [1.979]: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1.989.

- [1.982]: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1.996.
- [1.988]: "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en Bernstein (ed.) [1.988]: *Habermas y la modernidad*, pp. 253-276.
- [1.989]: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1.991.
- [1.990 a]: *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidós (ed. ampliada).
- [1.990 b]: "Veinte años después", en Rorty [1.990 a], pp. 159-167.
- [1.991]: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona: Paidós, 1.993.
- [1.993]: "Postmodernist bourgeois liberalism", en Docherty (ed.) [1.993]: *Postmodernism. A reader*, pp. 323-328.
- ROSE, G. [1.988]: "Architecture to philosophy. The postmodern complicity", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), 357-71.
- ROSE, N. [1.990]: "Psychology as a «social» science", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing Social Psychology*, pp. 103-116.
- RYAN, M. [1.988]: "Postmodern politics", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 559-76.
- SAMPSON, E.E. [1.989]: "The deconstruction of the self", en Shotter y Gergen [1.989]: *Texts of identity*, pp. 1-19.
- [1.990]: "Social psychology and social control", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing Social Psychology*, pp. 117-126.
- SÁNCHEZ, J.J. [1.994]: "Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*", introducción a Horkheimer y Adorno [1.994]: *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 9-46.
- SARUP, M. [1.989]: *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*, Athens: The University of Georgia Press.
- SAVATER, F. [1.994]: "El pesimismo ilustrado", en VV.AA. [1.994]: *En torno a la posmodernidad*, pp. 111-130.
- SCHÜTZ, A. Y LUCKMANN, TH. [1.973]: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 1.977.
- SCIULLI, D. [1.992]: "Habermas, Critical Theory, and the relativistic predicament", en *Symbolic Interaction*, 15 (3), pp. 299-314.
- SEMIN, G.R. y GERGEN, K.J.. (eds.) [1.990]: *Everyday understanding*, Londres: Sage.

- SHALIN, D. [1.992]: "Habermas, Pragmatism, Interactionism", en *Symbolic Interaction*, 15 (3), pp. 251-260.
- SHOTTER, J. [1.990 a]: "«Getting in touch»: the meta methodology of a postmodern science of mental life", en Kvale [1.992]: *Psychology and postmodernism*, pp. 58-73.
- [1.990 b]: "Social individuality vs possessive individualism: the sound of silence", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing Social Psychology*, pp. 155-169.
- SHOTTER, J. Y GERGEN, K.J. [1.989]: *Texts of identity*, Londres: Sage.
- SHUSTERMAN, R. [1988]: "Postmodernist aestheticism: A new moral philosophy?", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 337-55.
- SIEGFRIED, J. (ed.) [en prensa]: *The status of common-sense in psychology*, Ablex.
- SILVER, M. y SABINI, J. [1.985]: "Sincerity: feelings and constructions in making self", en Gergen y Davis (eds.) [1.985].
- SIMONS, H. [1.989]: *Rhetoric in the human sciences*, Londres: Sage.
- SIMONS, H.W. Y BILLIG, M. [1.994]: *After postmodernism. Reconstructing ideology critique*, Londres: Sage.
- SQUIRE, C. [1.990]: "Crisis, what crisis? Discourses and narratives of the social psychology", en Parker y Shotter (eds.) [1.990]: *Deconstructing Social Psychology*, pp. 33-46.
- STAUTH, G. y TURNER, B.S. [1.988]: "Nostalgia, postmodernism and mass culture", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), pp. 509-526.
- THEORY, CULTURE & SOCIETY* [1988]: *Postmodernism*, vol 5, nº 3-3, Junio 1.988, Londres: Sage.
- THIEBAUT, C. [1.989]: "Modernidades sin fundamento", conferencia dictada en el Instituto de Filosofía del CSIC.
- THOMPSON, J.B. [1.981]: *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, E. [1.990]: "El fundamento moral en Habermas", conferencia impartida en el Instituto de Filosofía.
- TURNER, B.S. (ed.) [1.990]: *Theories of modernity and postmodernity*, SAGE, London.
- URDANIBIA, I. [1.994]: "Lo narrativo en lo postmoderno", en VV.AA. [1.994]: *En torno a la postmodernidad*, pp. 41-75.

- UREÑA, E. [1.978]: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid: Tecnos.
- VAN REIJEN, W. [1988]: "The Dialectic of Enlightenment read as allegory", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 409-429.
- VAN REIJEN, W. Y VEERMAN, D. [1988]: "An Interview with Lyotard", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), 277-309.
- VATTIMO, G. [1.985 a]: *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 1.986.
- [1.985 b]: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Península, 1.986.
- [1.985 c]: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1.986.
- [1.988]: "Hermeneutics as Koine", en *Theory, culture & society*, vol 5, (2-3), 399-408.
- [1.994]: "Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?", en VV.AA [1.994]: *En torno a la posmodernidad*, pp. 9-19.
- VATTIMO, G. y ROVATTI, P.A. (eds.) [1.983]: *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1.983.
- VEERMAN, D. [1988]: "Introduction to Lyotard", en *Theory, culture & society*, vol. 5, (2-3), 271-75.
- VV.AA. [1.994]: *En torno a la postmodernidad*, Barcelona: Anthropos.
- WELLMER, A. [1.985 a]: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1.993.
- [1.985 b]: "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración", en Bernstein (ed.) [1.985]: *Habermas y la modernidad*, 65-110.
- WETHERELL, M. Y POTTER, J. [1.989]: "Narrative characters and accounting for violence", en Shotter, J. y Gergen, K.J. (eds.): *Texts of identity*, pp. 206-219.
- WHITE, S.K. [1.988]: *Jürgen Habermas: Reason, justice & modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WIDDICOMBE, S. [1.993]: "Autobiography and change: rhetoric and authenticity of «Gothic» style", en Burman y Parker (eds.) [1.993]: *Discourse analytic research*, pp. 94-113.
- WITTGENSTEIN, L. [1.921]: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1.987.

[1.949]: *Últimos escritos sobre filosofía de la Psicología*, Madrid: Tecnos, 1.987.

[1.954, 1.958]: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1.988.

[1.965]: *Conferencia sobre la ética*, Barcelona: Paidós, 1.990.

[1.979]: *Sobre la certeza* (comp. de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright),
Barcelona: Gedisa, 1.988.

WOLD, A. H. (ed.) [1.992]: *The dialogical alternative*, Oslo: Escandinavian University Press.

WOODIWISS, A. [1.990]: *Social theory after postmodernism*, Londres y Winchester, Ma.: Pluto Press

ZUKIN, S. [1988]: "The postmodern debate over urban form", en *Theory, culture & society*, vol 5 (2-3), 431-46.