

# 5

# Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales



## ARTÍCULOS

Escriben:

Juan Ignacio Blanco Ilari, Alejandro Dulitzky, Martín Baña, Ignacio Moretti  
Juan M. Núñez - Luciano Thobokhlt

## INTERSECCIONES

- Crisis actual y nuevas propuestas en el mundo del trabajo. - Javier Alegre
- Hacia una epistemología del Neoliberalismo. - Hernán Fair
- Hacia una relectura del concepto de “trabajo” en Marx a la luz de los recientes procesos de reestructuración del capitalismo. - Nicolás G. Pagura

## FICHAS DE EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA

Luciano Alonso, Micaela Cuesta, Rodolfo Gómez

editorial



acceso libre

# Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales

Nro. 5 | 2010

ISSN N°: 1852-4702

PENSAR. Epistemología y Ciencias Sociales es una publicación periódica anual de

editorial



acceso libre

Correo electrónico: [info@revistapensar.org](mailto:info@revistapensar.org)  
[www.revistapensar.org](http://www.revistapensar.org)

Soporte electrónico  
ISSN 1852-4702  
Latindex: Folio N° 16280

Cómo citar este artículo:

Rodolfo Gómez. **Las teorías de la acción y la comunicación como base de una teoría materialista del conocimiento social. Una crítica al “reduccionismo” epistemológico.** En revista *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, N° 5, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2010.

Disponible en la World Wide Web:

<http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/5/showToc>

[www.revistapensar.org](http://www.revistapensar.org) – [info@revistapensar.org](mailto:info@revistapensar.org)

# **Fichas de Epistemología y Política**

Escriben

**Luciano Alonso**

**Micaela Cuesta**

**Rodolfo Gómez**

# LAS TEORIAS DE LA ACCION Y LA COMUNICACIÓN COMO BASE DE UNA TEORIA MATERIALISTA DEL CONOCIMIENTO SOCIAL. UNA CRITICA AL “REDUCCIONISMO” EPISTEMOLOGICO

Rodolfo Gómez\*

## Resumen

En este trabajo plantearé tres discusiones. En primer lugar, defenderé la idea de que la filosofía es un discurso que aparece muy relacionado con el de las ciencias. En segundo lugar, criticaré la posición por la cual se sostiene que la filosofía es un discurso “verificacionista”, tal como sostienen las más importantes corrientes dentro del campo de la epistemología, diciendo que esta posición es “reduccionista” porque históricamente ha interpretado al discurso científico como refiriendo básicamente a las ciencias exactas (sobre todo la física), sin considerar a las ciencias sociales en particular. El tercer punto que se quiere defender es aquel mediante el cual se sostiene que una teoría de la comunicación es esencial para la posibilidad de construcción del discurso científico y para una concepción de ciencia con base en una teoría del lenguaje, pero también que esa teoría de la comunicación no puede reducirse a un “texto” o a un elemento “científicamente objetivable” o a un “acto de habla” observado empíricamente sino que deben tenerse en cuenta otra serie de elementos que se centran en la cuestión de la subjetividad, en la constitución del “sujeto” del discurso y en la relación de estas dos cuestiones con lo corporal.

Palabras clave: filosofía, ciencias sociales, verosimilitud, criterios de demarcación, teoría consensual de la verdad, intersubjetividad, interdisciplinariedad, intercorporalidad.

## Abstract

In this work, we will propose three discussions. At first, we will defend the idea that philosophy is a discourse very related to the science. In a second place, we will criticise the position which proposes that philosophy is a “verifiability” discourse, like the arguments of more important perspectives in the field of epistemology, saying that this position is “reduccionist” because historically, scientific discourse has been interpreted as referring mainly to the hard sciences (especially physics), without considering the social sciences in particular. The third point that is pretended to defend is that by which a theory of communication is essential for the possibility of construction of scientific discourse and to a conception of science based on a theory of language, but also that communication theory can not be reduced to a “text” or item “scientifically objectified” or a “speech act” empirically observed but it must take into account a number of other elements that focus on the issue of subjectivity in the constitution of the “subject” of discourse and the relationship of these two issues with body.

Keywords: Filosofía, Social Sciences, verisimilitude, criteria of demarcation, consensual theory of the truth, intersubjectivity, interdisciplinarity, intercorporality.

---

\* Universidad de Buenos Aires / CLACSO. Email: [evarody@sinectis.com.ar](mailto:evarody@sinectis.com.ar); [rodolfo@clacso.edu.ar](mailto:rodolfo@clacso.edu.ar); [rodogomez1969@gmail.com](mailto:rodogomez1969@gmail.com)

## Introducción

Hay tres cuestiones que vamos a plantear en este trabajo. En primer lugar nos interesa defender la postura de que -si bien pueden plantearse diferencias entre la filosofía y las ciencias sociales- la filosofía es un discurso que aparece muy relacionado con el de las ciencias sociales<sup>1</sup>, y no solamente en el sentido de ser un discurso que funciona como “criterio de demarcación” entre lo que es y lo que no es ciencia. En este sentido y en segundo lugar queremos criticar la posición por la cual se sostiene que la filosofía es un discurso que debe ser reducido al plano del “verificacionismo”, tal como sostienen las más importantes corrientes dentro del campo de la epistemología, diciendo que en cierta medida, esta posición es “reduccionista” en tanto que históricamente ha reducido el problema de la ciencia al campo de las ciencias exactas en general (sobre todo al de la física), no teniendo en cuenta la problemática de las ciencias sociales en particular, con la consecuente reducción del conocimiento o del discurso sobre el conocimiento en el mejor de los casos a un “corset” paradigmático. El tercer punto que se quiere defender es aquel mediante el cual se sostiene que una teoría de la comunicación es esencial para la posibilidad de construcción del discurso científico y para una concepción de ciencia que tenga como base una teoría del lenguaje, pero también que esa teoría de la comunicación no puede reducirse a un “texto” o a un elemento “científicamente objetivable” o a un “acto de habla” observado empíricamente sino que deben tenerse en cuenta otra serie de elementos que se centran en la cuestión de la subjetividad, de la problemática constitución del “sujeto” del discurso y de relación de estas dos cuestiones con lo corporal, lo que nos lleva a su vez a la problemática de la indeterminación objetiva del discurso (que habla nuevamente de la pertinencia de la filosofía en el campo de las ciencias sociales). Cuestión que nos lleva además a criticar cierto exceso de racionalismo en la ciencia, cuyo “relato” funciona autoritariamente como “determinador” de un futuro. Y el futuro, pareciera hoy día, está abierto a una multiplicidad de posibilidades.

El cuarto planteo que queremos hacer nos lleva a establecer una relación entre la forma que toma la teoría social en varios autores y sus presupuestos epistemológicos, ontológicos y filosóficos<sup>2</sup>. Sosteniendo además que a nuestro entender esta relación, cuando depende demasiado de una verificación dentro del ámbito científico, pierde de vista por un lado el panorama social más general (aquel que excede el mero ámbito científico) y por otro lado el relatar una realidad que funciona de un modo más indeterminado y contradictorio que lo que el racionalismo sostiene.

---

<sup>1</sup> Cfr. HELLER, Agnes, *De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales*, en *Políticas de la Postmodernidad*, Barcelona, Península, 1994, pp. 56 y 57.

<sup>2</sup> Tomé esta idea del epistemólogo mexicano León Olivé, aunque en nuestro caso la propuesta excede la de este autor. Cfr. la Introducción de OLIVE, León, *Estado, Legitimación y Crisis*, Siglo XXI, México, 1985.

## El paso del positivismo al postpositivismo y las “mezquindades” epistemológicas

La respuesta al primer planteo de nuestro ensayo nos remite a una cuestión más bien histórica<sup>3</sup>. Fue precisamente Marx quien sostuvo (y más recientemente también Foucault, aunque partiendo de una óptica distinta), desde una posición materialista histórica y en términos de una crítica a la teoría liberal de la economía política, que muchas veces los discursos científicos se planteaban –y se validaban- como tales olvidando la génesis histórica de los mismos.

Es así que podría decirse que desde la propia constitución humana el hombre ha intentado dar cuenta de su relación con el mundo a partir de un discurso sobre ese mismo mundo.

En la Antigüedad –y también en cierta medida en la actualidad- ese discurso tomaba la forma de una explicación mítica o religiosa del mundo o bien la forma de una explicación filosófica metafísica y racional del mismo (de aquí que Heller pueda rastrear también en la Antigüedad clásica griega una de las lógicas de la presente Modernidad<sup>4</sup>). Esta última forma discursiva incluso, en el caso de la Grecia Clásica, podría llegar a sustentarse en un proceso de discusión pública según el tipo de conocimiento al que debía remitirse, esto es, si se trataba del conocimiento necesario para actuar en la esfera de la praxis, esta es la esfera de las prácticas éticas y políticas dentro de la esfera pública, o de la poiesis<sup>5</sup>, esta es la esfera de fabricación de los productos útiles y bellos.

Durante la Edad Media, la desdiferenciación entre las esferas pública y privada repercutió en la cuasi inexistencia de la llamada esfera de la discusión pública, con las consecuencias que pueden extraerse de este proceso en el caso de las esferas de la praxis y de la poiesis. El conocimiento desde aquí sólo podría formularse en tanto que instancia de contemplación ya que además el hombre dejaba de ser “político” para transformarse en un “animale sociale”<sup>6</sup>.

El conocimiento contemplativo, por otro lado, quedaba instituido socialmente a partir de las formas “religiosas” de contemplación. Esta forma de conocimiento sería la preponderante durante casi toda la Edad Media, y sin embargo, dentro de estas, podemos encontrar ciertas características de lo que –muy modificado- sería la posterior práctica científica.

Según Lewis Mumford, el tiempo de rezo, el “tiempo religioso”, dio forma a posteriori a maneras más racionales de medir el tiempo. Pero además, dentro de estas concepciones que venían de lo “contemplativo” existió cierto “espacio” para lo experimental, aunque esto en última instancia tuviera también una interpretación metafísica<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> En este otro punto optamos por una posición histórica como necesaria para entender a posteriori lo “sistemático”, esto es, en una concepción diferente a la del Merton de “Sobre la historia y sistemática de la teoría sociológica”. Cfr. MERTON, Robert, *Teoría y Estructura sociales*, México D.F., FCE, 1995.

<sup>4</sup> Cfr. la Introducción de HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc, *Anatomía de la izquierda occidental*, Península, Barcelona, 1985.

<sup>5</sup> Cfr. el capítulo primero de HABERMAS, Jürgen, *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987; ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993 y el cap. primero de McCARTHY, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995.

<sup>6</sup> Cfr. ARENDT, Hannah, *ibid.* pp.27.

<sup>7</sup> Cfr. MUMFORD, Lewis, *Técnica y Civilización*, Alianza, Madrid, 1982.

Fueron necesarias en realidad una serie de transformaciones materiales para ver transformado el orden social y así también las formas de conocimiento.

Con el surgimiento del “orden burgués”, con el “hombre burgués”, nació un tipo de clase social independiente que no necesitaba de un orden del discurso “metafísico” para explicar el mundo. Cobró sentido la idea de que era el hombre –y no Dios- el que construía su propia historia. Era este el legado del Renacimiento que toma la Ilustración –que como dijimos podemos encontrar también en cierta filosofía clásica antigua- y lleva posteriormente hasta sus máximas consecuencias.

Si bien el legado cartesiano –y también el kantiano- forma parte de la herencia filosófica del pensamiento científico<sup>8</sup>, la filosofía posterior a la Revolución Francesa, en su afán de construir un conocimiento certero del mundo natural y social, se empeñó en desterrar del moderno discurso de las ciencias todo lastre filosófico –valga la paradoja- y metafísico. Sólo sería ciencia lo observable<sup>9</sup>, el resto de los discursos sobre el mundo serían confinados al “destierro” metafísico, tanto religioso como filosófico (a pesar de que el discurso positivista también se centra en este discurso filosófico, de allí la opción empirista de muchos neokantianos).

Para el discurso positivista, la razón sólo es articulable a la observación.

Sin embargo, como vimos anteriormente, históricamente la observación ha constituido sólo una de las formas de obtener conocimiento, aquella que remite al tipo de conocimiento desarrollado en la esfera de la “theoria”.

¿Qué sucede entonces con el conocimiento que se encuentra en las dos esferas restantes, la de la “praxis” y la de la “poiesis”, asimilable a un tipo de conocimiento que parte de las acciones de los sujetos?

En principio para el discurso científico positivista no hay consideración de estas otras formas de conocimiento.

La cuestión, diría Marx, es que el discurso positivista oculta aquello que quiere defender. No sólo que el positivismo es también una filosofía como su “nombre” lo indica, sino que oculta además una ontología, ya que, qué otra cosa es la defensa de la observación sin acción (como método) que la defensa de lo que se ve pero no se transforma, es decir la defensa del status quo<sup>10</sup>.

Para Marx, en cambio, es la acción la que permite el conocimiento. Esto es lo que se desprende de sus escritos y que es expresado en su modo más “crudo” en la onceava tesis contra Feuerbach: “verum factum”, la verdad está en “lo hecho” y no en “el hecho”.

En esta idea de acción, sin embargo, al estar expresada en términos de una relación del acto con el mundo y en el mundo, quedan expuestas las contradicciones mismas de la acción de un sujeto y un cuerpo en una situación histórica determinada aunque no “sobredeterminada”.

---

<sup>8</sup> Cfr. HORKHEIMER, Max, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

<sup>9</sup> Cfr. COMTE, Augusto, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1998 y KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid, 1979.

<sup>10</sup> En Comte esto aparece mucho más claramente en su defensa del progreso lineal pero en tanto que haya “orden”. Es decir, que lo que hay aquí es una defensa de esta idea de “orden”, que en el caso de Comte se entiende a partir de su crítica al proceso de la Revolución Francesa.

Desde el punto de vista de Marx –y cabe agregar que esto es lo que este rescataba del pensamiento aristotélico- lo “científico” no se ciñe solamente a la esfera de la “theoría”, sino que se extiende al resto de las esferas de la praxis y de la poiesis <sup>11</sup>.

Sin embargo, a pesar de las críticas, el discurso positivista constituido en contra de toda metafísica, se impuso dentro de lo que fue el campo científico; y lo hizo entendiendo una problemática teórica regida por una “episteme” y relegando fuera del campo científico a aquellos discursos que daban cuenta de un conocimiento de tipo práctico.

De este triunfo del discurso positivista, devenido posteriormente en discurso empirista sobre la ciencia <sup>12</sup>, básicamente sostenido en una metodología observacional, se desprenden una serie de consecuencias si es que nos atenemos previamente al análisis histórico que propusimos.

En principio, podemos decir que a partir de esto es que queda claro que el discurso positivista, que deja lo filosófico fuera del campo científico, parte también de lo filosófico, con lo que queda impugnada la necesidad de circunscribir lo filosófico a lo puramente metafísico o “totalizador” <sup>13</sup>. Esto no sería aplicable por ejemplo a una filosofía materialista histórica que plantee la existencia de contradicciones materiales en una sociedad más allá de lo estrictamente empírico.

Por otro lado, la reducción de la epistemología al único ámbito de la esfera de la teoría, entendida como ciencia, encierra la misma problemática. No se contemplan en el ámbito científico cuestiones esenciales a las ciencias sociales como ser aquellas que refieren a las acciones de los sujetos dentro de las esferas de la moral o del arte, como ser aquellas que refieren a otras cuestiones “metafísicas” como la libertad y la democracia.

Si a esto le añadimos la concepción empirista que refiere al monismo metodológico, nos encontramos con un verdadero problema, sobre todo para el desarrollo del campo de las ciencias sociales. De aquí la importancia que Heller le asigna a la filosofía como discurso constitutivo de la esfera de las ciencias sociales, esfera que no puede reducir sus pretensiones de conocimiento verdadero a una única verificación “epistemológica”, ya que esto sería un reduccionismo que deja fuera a otras esferas cuyas reglas de funcionamiento son también pertinentes al campo de las ciencias sociales (nos referimos básicamente a las esferas de la moral y del arte, aunque no solamente a estas).

En realidad, todos estos problemas que se le plantearon al discurso científico predominante, son sólo algunos de los que acarrea el llamado –por Giddens- “consenso ortodoxo” dentro del campo científico.

Y si bien el marxismo había dado cuenta de ellos, no pudo sin embargo –o no quiso- construir un nuevo “consenso”. Su concepto de verdad y algunos reduccionismos resultaron un blanco de preferencia para las furibundas críticas desplegadas por los

---

<sup>11</sup> Para Habermas esto se manifiesta en el hecho que Marx prevee que se producirá una “fusión” entre “ciudadanos” y “trabajadores” al momento de desaparición del Estado, hecho del que emergerá una auténtica “opinión pública”. Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Cap.4, México, G.Gili, 1994.

<sup>12</sup> Si bien en el discurso empirista podemos encontrar algunos puntos que difieren de la perspectiva positivista, lo cierto es que en términos metodológicos podemos encontrar muchos puntos en común si comparamos por ejemplo ciertas reglas metodológicas positivistas con el pensamiento de Merton. Cfr. MERTON, Robert, *Ibid.*, Cap.2, *Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio*.

<sup>13</sup> Cfr. MERTON, Robert, *Ibid.*, Cap.2, *Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio*.



escritores estructuralistas y postestructuralistas que por un lado postularon la existencia de “saberes relativos” –y no generales- en cada una de las culturas y por el otro pretendieron reducir todo saber –como Nietzsche- a un discurso de poder.

La posterior caída del Muro de Berlín y el auge del pensamiento postmoderno y neoconservador parecían darles la razón.

A pesar de ello, desde diferentes disciplinas científicas, desde distintos ámbitos del campo científico, varios autores –muchos de ellos provenientes del campo de las ciencias “duras”, desestimaron el “relativismo absoluto” en ciencia y propusieron concepciones epistemológicas y metodológicas mucho más flexibles que terminaron por derribar el existente “consenso ortodoxo” sin que se terminara por entender que los discursos científicos eran lo mismo que la afirmación de la existencia de Adán y Eva en el paraíso.

Fue a partir de los escritos de –entre otros- Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend, que se abrió el camino a la constitución de la filosofía postempirista de la ciencia y con ella la posibilidad de revisar aquellos problemas que tanto el positivismo como el empirismo habían dejado postergados.

Entre uno de los problemas –no menor- que debían solucionarse se encontraba la cuestión del modo de comprender al sujeto del conocimiento. Para el positivismo, sobre todo en los trabajos de Mach, este quedaba reducido a un mero método, a una serie de reglas “mentales” de percepción que podían llegar a poseer incluso los animales <sup>14</sup>.

A este tema debe agregársele la cuestión de las acciones desplegadas por este sujeto. Si el mismo era “puro método”, y este método consistía en una serie de “reglas” de observación, no debía existir terreno para la interpretación dentro del ámbito científico.

Esta postura era también asumida por cierto empirismo que también intentaba librarse de los llamados “residuos psicologistas”.

En este sentido podemos encontrar cierta relación con la posición estructuralista o postestructuralista que entendía que las acciones de los sujetos se encontraban “guiadas” por una serie de reglas y normas prácticamente invariables o “inamovibles”; con lo que el sujeto prácticamente se encontraba “reducido a cero” (además porque dado este concepto de sujeto –o de no sujeto- no pudo existir ninguna variación en lo que podría llamarse la historia de la ciencia, la variación que se encuentra es sólo superficial pero no estructural). Esta es la razón por la cual tampoco estas corrientes teóricas y filosóficas no pudieron – o más bien no quisieron- construir una nueva manera de “ver” la ciencia.

A partir del quiebre del “consenso ortodoxo”, comienza cuestionarse la concepción de una “verdad observacional” única, es decir, general a todo observador más allá del proceso de interpretación del sujeto del conocimiento; comienza también a tomar forma la idea de que existen diferentes corrientes o paradigmas dentro del campo científico y en relación a un mismo objeto, corrientes o paradigmas que conforman lo que Lakatos ha dado en llamar “programas de investigación”. Comienza además a cobrar importancia una historia de la ciencia, historia que es construida por sujetos; lo que lleva entonces a recuperar la idea de interpretación en ciencia, que va de la mano de las tradiciones hermenéuticas.

---

<sup>14</sup> Cfr. KOLAKOWSKI, Leszek, *ibid.*

Es Popper con su idea de falsación de los hechos, diferenciada de la idea de verificabilidad, uno de los que comienza a dar cuenta de la imposibilidad de hablar de una verdad “certera y certificada” en ciencia.

Por otro lado, la concepción kuhniana que plantea la existencia de diferentes paradigmas científicos –si bien enfrentada a la posición popperiana- también constituye un referente crítico a las concepciones epistemológicas más ortodoxas que entienden la existencia de un único concepto de verdad y una única metodología. Agrega además en este caso el elemento histórico.

Esta concepción histórica en relación al pensamiento científico, que supone también discusiones dentro del propio campo científico respecto a la verdad o falsedad de las diferentes teorías, entiende por supuesto de la existencia de un sujeto que construye teorías e interpreta hechos, sociedades y sujetos (en el caso de las ciencias sociales) y que discute sobre las teorías que dan cuenta de esos hechos, sociedades y sujetos.

Pero para “todo esto” también se debía contar con una filosofía del lenguaje.

Terminaba de comprenderse que eran los sujetos los que producían interpretaciones acerca del mundo, pero que no lo hacían a partir de una “conciencia plena” o una operación intelectual o psicológica sino a través del lenguaje que daba cuenta del mundo. Además, comenzaba a tomarse ya “plena conciencia” que la ciencia era un lenguaje que daba cuenta del mundo y que la verdad o falsedad o la discusión sobre el conocimiento verdadero, era sobre esos enunciados que daban cuenta del mundo, es decir, la discusión se planteaba en relación al lenguaje.

Estos “redescubrimientos” implicaron un proceso de recuperación de toda una tradición hermenéutica e interpretativa dentro del campo científico, relegada por el “consenso ortodoxo”; también –en relación a esto- permitieron la recuperación de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, del trabajo de autores como Schutz, Winch, Dewey, Mead, Cooley, etc.

De ello se desprende la importancia que ha cobrado la comunicación dentro del discurso científico actual y dentro de la epistemología moderna. Importancia mucho mayor si es que hablamos del campo de las ciencias sociales, de modo tal que un autor como Giddens habla de la necesidad de una “doble hermenéutica” en el mismo.

Si bien siempre había existido una diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, es a partir de la “recuperación” de una filosofía del lenguaje que esta separación cobra forma en términos de una separación entre las ciencias naturales y las sociales. La idea de “doble hermenéutica” fundamenta claramente la diferente “naturaleza” de estas esferas científicas.

Ahora, más allá de que muchos autores planteen la importancia de la comunicación dentro del ámbito científico, no todos plantearon claramente que del “resurgimiento” de esta se desprendiera también la separación en términos normativos de la esfera de las ciencias naturales y de la de las ciencias sociales.

Para muchos estructuralistas y postestructuralistas, la cuestión del lenguaje redundaba en una invasión del discurso –y en ciertos casos de la estética- al resto de las esferas del conocimiento, de modo tal que “todo” debe entenderse en términos de “lenguaje”

(teniendo este a su vez características estructurales) –como es el caso de Verón<sup>15</sup>- o en términos de “lenguaje” de poder –como en el caso de Foucault.

En Heller en cambio, su punto de partida sustentado en una subjetividad y en una “objetividad intersubjetiva”, le permite fundamentar normativamente la existencia de una esfera separada de las ciencias sociales, aun entendiendo que el discurso de las ciencias sociales es también un lenguaje, pero que debe cumplir con ciertos requisitos diferentes de los requisitos que debe cumplir el discurso que forma parte de la esfera de las ciencias “duras”.

También en autores como Habermas, Giddens, Rorty y Bourdieu podemos encontrarnos con esta “división” disciplinaria.

Sin embargo, no hemos hablado todavía de un tema no menor.

Si la idea de interpretación, de hermenéutica, supone la existencia de un sujeto que realiza una interpretación del mundo vía lenguaje, esto supone que este sujeto está realizando un acto, una acción. Es decir que también desde el punto de vista epistemológico, y más en el caso de las ciencias sociales que necesitan fundamentar la cuestión de la acción dentro de la teoría social, la problemática de la acción social debe ser tenida en cuenta.

Esto es, también la cuestión de la interpretación, tema excluyente en el caso de la hermenéutica, debe fundamentarse en términos de acciones de los sujetos. No casualmente Richard Bernstein indica que su interés es analizar “al marxismo, al existencialismo y al pragmatismo y la filosofía analítica”<sup>16</sup>, todas ellas teorías y filosofías que intentaron dar cuenta de la acción social.

Ahora bien, habíamos comenzado hablando de la importancia del lenguaje en el campo epistemológico y en el de las ciencias sociales pero terminamos hablando finalmente de la problemática de la acción. ¿Qué relación puede establecerse entre ambos conceptos?

Nuevamente comenzaremos explicando esta relación a partir de una crítica a las corrientes teóricas estructuralistas, aunque también revisando algunas posturas del marxismo.

Mencionamos anteriormente el papel en cierta medida ideológico que Marx asignó al lenguaje, cuestión que a su vez se relaciona con la postura expresada por Mondolfo en su obra “Verum Factum”<sup>17</sup>, la verdad estaría en “lo hecho”. Cabe preguntarse en este caso si el hacer no implica también una cuestión de expresión de un lenguaje, pero no desarrollaremos este punto ahora<sup>18</sup>.

Esta concepción, que recuperaba una tradición un tanto más subjetivista dentro del marxismo, más basada en una filosofía de la praxis, es la que nutrió los desarrollos fenomenológicos y existencialistas de esa corriente.

Justamente desde una posición más “positivista” o “cientificista” es que el estructuralismo reaccionó contra estas corrientes, hasta ese momento preponderantes en

---

<sup>15</sup> Cfr. VERON, Eliseo, *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp.224, 225,226.

<sup>16</sup> BERNSTEIN, Richard, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

<sup>17</sup> MONDOLFO, Rodolfo, *Verum Factum, desde antes de Vico hasta Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1971.

<sup>18</sup> Para una discusión de este punto Cfr. KEANE, John, *La vida pública y el capitalismo tardío*, México, Alianza, 1992, especialmente Cap.4, y MUÑOZ, Blanca, *Cultura y Comunicación*, Barcelona, Barcanova, 1989, pp.72.

el panorama intelectual francés. Es decir que, además, la crítica estructuralista era también una crítica epistemológica contra lo que entendía eran los resabios psicologistas, metafísicos y filosóficos del existencialismo y la fenomenología.

Habíamos mencionado anteriormente que otras corrientes filosóficas y epistemológicas sustentaron su crítica a las concepciones psicologistas o basadas en filosofías de la conciencia a partir de una recuperación del lenguaje, y el estructuralismo no fue la excepción, con el agregado de que en este caso fue el “primer estructuralista” Ferdinand de Saussure quien intentó construir una teoría general del lenguaje con pretensiones científicas.

Podría decirse que las teorías estructuralistas son en cierta medida teorías científicas, empiristas en parte y fundamentalmente “objetivistas”. Justamente era ese “objetivismo” el que le daba el carácter científico al estructuralismo, por contraposición al subjetivismo de por ejemplo el existencialismo sartreano.

La retórica estructuralista, que –con sus diferencias- partía del pensamiento de Saussure, sus discípulos rusos y Levi Strauss sirvió a aquellos teóricos que buscaban “instalar” cierta “rigurosidad” en el campo de las ciencias sociales, aún aquellos que provenían de una tradición marxista como el caso de Althusser. Pero además sirvió a aquellos que por un lado querían fundamentar “lo científico” desde el lenguaje o bien desde un materialismo que privilegiaba las “determinaciones mnemotécnicas” o las “estructurales”, con lo que se “diluían” las posibilidades de una acción “subjetiva”.

Justamente respecto a la teoría de la acción, el estructuralismo tendió a construirla a partir de las reglas y normas que podían observarse empíricamente, pero a diferencia del conductismo o del individualismo, tendió a hacerlas derivar de una serie de determinantes estructurales que estarían presentes o bien en la estructura social e institucional (como en el caso de Althusser a partir de la determinación material por parte de los aparatos ideológicos y represivos del Estado capitalista) o bien en la estructura intrínseca de la acción (como en el caso de Levi Strauss o de los semiólogos devenidos en “sociosemiólogos”, que construyen la estructura de la acción a partir de los condicionantes “estructurales” de los relatos que aparecen en las sociedades estudiadas, condicionantes estructurales que serían los que establecerían las normas de funcionamiento “cultural” de esas mismas sociedades).

Por supuesto que en todos estos casos el problema del lenguaje, del conocimiento, de la acción social y de la explicación del funcionamiento social están dados en términos “científicos” y “objetivos”; pero también en todos estos casos aparece el problema de que los sujetos están “actuados” por una “estructura objetiva” y que esta tiene serias dificultades para transformarse (de allí la famosa metáfora que Levi Strauss empleara respecto de la historia como una suerte de tablero de ajedrez donde se puede avanzar y retroceder hacia un lado y hacia el otro pero sin ir más allá del tablero, o bien el reemplazo que también Levi Strauss propone respecto de la “historia” por una “temporalidad” diferente. También podemos rastrear en esto ciertos puntos de coincidencia con la formulación althusseriana de una ideología –como “relación de relación”- que es “omnihistórica”).

¿Cómo explicar entonces la evolución de una forma de conocimiento, de un tipo de sociedad, de un lenguaje?

Para los estructuralistas, si bien pueden observarse variaciones a lo largo del tiempo respecto a las formas de conocimiento, a los tipos de sociedad o de lenguajes; estas variaciones son “estructuralmente” poco significativas, “relativas”; concepción que por supuesto comparten con las más recientes corrientes “postestructuralistas” (incluso con un Verón que si bien intenta una suerte de recuperación del cuerpo, vuelve a entenderlo en clave estructuralista, leyendo a Peirce –un filósofo pragmático- en ese sentido y a un Merleau Ponty alejado de una filosofía de la praxis –algo también cuestionable, desembocando en una consecuente –aunque errónea- crítica a las teorías de los actos de habla<sup>19</sup>) que más desembozadamente señalan la “muerte” del sujeto y de la historia junto con la coincidencia espúrea entre “saber” y “poder”.

Donde no hay sujeto ni historia ni conocimiento, el acto -en el mejor de los casos- queda reducido a su determinación estructural presente en un texto. De allí la intención de autores como Derrida o Ricoeur de creer que la acción puede ser entendida como un texto, pero, ¿qué tipo de texto?, o mejor, ¿qué tipo de discurso?

Tanto en uno como en el otro, el discurso o el texto, Derrida o Ricoeur, el problema es cómo se conceptualizan estas cuestiones.

Podemos decirse que dada la dependencia de estos autores del pensamiento estructuralista, el problema consiste en que el texto es entendido como una suma de unidades mínimas que entablan una serie de relaciones entre sí, pero construyendo un sistema de lenguaje que toma forma más allá de la existencia de los sujetos que “hablan” a ese sistema y prácticamente dejando casi sin efecto el elemento contextual, aquel que da riqueza a la situación a partir de la cual los agentes llevan a cabo sus acciones.

En Ricoeur el problema es que si bien el autor intenta dar definiciones que vayan solucionando las aporías en las que cae el pensamiento estructuralista, termina nuevamente recalando en los mismos conceptos y las mismas soluciones al plantear a la hermenéutica en un sentido puramente metodológico y al sostener que los actos son como textos entendidos en un sentido “estático”<sup>20</sup> (de aquí la crítica que Giddens realiza a la hermenéutica de Ricoeur, proponiendo en cambio una teoría social “informada hermenéuticamente”<sup>21</sup>).

En Derrida la cuestión pasa por la “escritura”, esto es, ya no se trata de la distinción entre lengua y habla, de la problemática de cómo definir el lenguaje y el discurso. Pero como bien argumenta Giddens: “Pueden entenderse las limitaciones de la concepción de la escritura de Derrida cuando consideramos las implicaciones de su ‘ordenación temporal y espacial’. La concepción de la escritura de Derrida es un desarrollo directo de la separación saussureana del significante de un mundo externo de objetos y sucesos. Derrida participa de la ‘retirada al texto’, al universo de significantes...”<sup>22</sup>

Ambos autores hacen el camino contrario. En lugar de trabajar al texto como el lugar desde donde parte una acción que se lleva a cabo “sin sujeto”, deberían partir de un

<sup>19</sup> Cfr. VERON, Eliseo, *Ibid.*, parte 3, pp.157-228.

<sup>20</sup> RICOEUR, Paul, *De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción en Hermenéutica y acción*, Editorial Docencia.

<sup>21</sup> GIDDENS, Anthony, *Hermenéutica y Teoría Social en Profiles and critics in Social Theory*, UCP, Los Angeles, 1982, Traducción de Cátedra (Filosofía y Métodos, Schuster), pp.3.

<sup>22</sup> GIDDENS, Anthony, *El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura* en GIDDENS, A. y TURNER, J., *La Teoría Social Hoy*, Buenos Aires, Alianza, 1995, pp.271.

sujeto que actúa y luego de esto ver cómo la acción de ese sujeto puede construir textos y discursos.

Podemos sostener entonces, a partir de lo expuesto previamente, que la teoría del lenguaje en el estructuralismo no se sostiene en una teoría de la acción.

Por otro lado, y este es un punto sobre el que volveremos más adelante, la acción del sujeto en el caso del estructuralismo se lleva a cabo a través de la desaparición del acto de un “cuerpo”. Algo “demasiado metafísico”, demasiado material como para ser tenido en cuenta.

### **Lenguaje, acción y cuerpo**

Una vez comprendida la importancia que el lenguaje tenía para las ciencias sociales, en tanto que “herramienta” de “vigilancia epistemológica”, trató de verse –sobre todo desde ciertas teorías más bien racionalistas- el cómo se conceptualizaba la cuestión de la acción, el otro de los puntos de importancia para las ciencias sociales teniendo en cuenta a su vez que la acción debía poder ser “narrada” por las ciencias sociales pero en cuanto fuera posible tanto la clasificación –herencia proveniente del lastre positivista- como la interpretación de la misma. Las “acciones” por otro lado se habían manifestado para la sociología como un “objeto” bastante complicado del que se debía dar cuenta por la propia complejidad de la misma. Sin embargo, si el propósito del que se trataba era el de construir teorías científicas debía ser posible dar cuenta conceptualmente de la acción social de algún modo “razonable”.

Como decíamos anteriormente, teniendo en cuenta la cuestión de la verificación, que se “emparenta” con la cuestión de la interpretación y con lo que puede entenderse como “científico”, relacionado con el tema del lenguaje; y también teniendo en cuenta la necesidad de construir una teoría de la acción que pueda “verificarse”, “interpretarse” y que sea científica; de allí a intentar relacionar estos dos conceptos, de “acción” y de “lenguaje” estábamos a un paso.

Justamente, lo que siguió fue el entender que el concepto de lenguaje podía dar cuenta del concepto de “acción social”, fundamental para el campo de las ciencias sociales.

Es así que las modernas ciencias sociales pueden conceptualizarse dijimos como un “lenguaje”, que al mismo tiempo intenta construirse dando cuenta de la “acción social”, de las acciones que los sujetos-agentes llevan a cabo dentro de una determinada estructura social, “acción social” que también puede construirse como “lenguaje” teniendo en cuenta que puede conceptualizarse redundantemente como “lenguaje”. Este es entonces el “doble estatuto” que debe tenerse en cuenta al hablar de las cuestiones del lenguaje, sobre todo en el caso de las ciencias sociales; lo que se relaciona con la “doble hermenéutica” de la cual habla Giddens.<sup>23</sup>

Esta suerte de “giro lingüístico” fue conceptualizada por distintos autores como el Perry Anderson de “Tras las huellas del materialismo histórico”<sup>24</sup>, y forma parte de la base de teorías y filosofías –aunque con posiciones epistemológicas y consecuencias teóricas y

---

<sup>23</sup> GIDDENS, Anthony, *Hermenéutica y Teoría Social en Profiles and critics in Social Theory*, UCP, Los Angeles, 1982, Traducción de Cátedra (Filosofía y Métodos, Schuster), pp.5.

<sup>24</sup> Cfr. ANDERSON, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988.

también epistemológicas bien diversas- como las de Foucault, Derrida, Habermas, Rorty, Luhmann, Heller, Joas, y previos a estos como Dewey, Mead, Cooley, etc.

Podríamos decir que llegamos en este punto a contemplar el “doble estatuto” de la teoría del lenguaje en ciencias sociales y por el otro a entender esta teoría del lenguaje profundamente unida a una teoría de la acción social.

Por supuesto que estas cuestiones fueron las que llevaron a Habermas a intentar construir a partir de conceptualizaciones como las de Austin o Searle de los “actos de habla”, una “teoría de la acción comunicativa”. Este intento, además, aparece muy vinculado a ciertas teorías racionalistas –aunque el propio autor rechace esta “acusación”- que tratan de describir la “acción social” también de manera empírica, y que el propio Habermas reconstruye dentro de la tradición actualmente cuestionada de la Modernidad.

Sin embargo, dentro de este mismo tema, esta teoría de la acción comunicativa no supone una posición absolutamente “racionalista” en tanto que reconoce una autonomía demasiado significativa de los sujetos. Ciertamente que reconoce que las acciones sociales pueden entenderse comunicativamente y que esto necesita de que los actores puedan poseer cierta –al mejor estilo chomskiano- “competencia lingüística” de modo que estas puedan evaluarse a partir de pretensiones de validez, pero este “exceso de racionalidad” no supone que los actores se desenvuelvan socialmente sin tener en cuenta el marco institucional donde desarrollar sus propias acciones; la propia teoría habermasiana supone la posibilidad de interconexión entre la acción y la comunicación y las objetivaciones estructurales de dicha acción.

Desde un punto de vista similar aunque desde una perspectiva teórica diferente, el propio Giddens supone que la “agency” permite comprender las acciones de los sujetos dentro de un marco que es a la vez “subjetivo” y “estructural”, pero que también puede ser lingüístico. Sin embargo, Giddens se encarga de aclarar que el nombrado “giro lingüístico” debe entenderse como una forma de indagar en las “mediaciones” entre el lenguaje y la acción social y no como el triunfo de un paradigma lingüístico que funciona – como se mencionó anteriormente- autónomamente. Para Giddens el “giro lingüístico” implica la recuperación de un “lenguaje social” que de ninguna manera supone una lingüística autónoma sino la existencia de una ciencia social interdisciplinaria (por eso también prefiere hablar de “teoría social” en lugar de hablar de “sociología”), de aquí que para el teórico inglés: “la lingüística no puede ofrecer un modelo para el análisis de la agencia (agency) social...el ‘giro lingüístico’ puede interpretarse como un distanciamiento de la lingüística concebida como una disciplina independiente, un giro hacia el examen de la coordinación mutua entre lenguaje y praxis”.<sup>25</sup>

La cuestión de la comunicación, muy presente en Habermas y menos en Giddens, tiene que ver entonces con la necesidad de construir una teoría social, basada en esa propia comunicación, pero por otro lado con la necesidad de incorporar la cuestión de la interpretación de esa sociedad por los propios actores. Esto supone la concepción de *reflexividad* y de *previsibilidad* de las acciones, la idea de que las acciones en general pueden pensarse comunicativamente pero también pueden analizarse al mismo tiempo

---

<sup>25</sup> GIDDENS, Anthony, *El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura en La Teoría Social Hoy*, Buenos Aires, Alianza, 1995, pp.260.

ya que las propias acciones suponen ciertas pretensiones de validez, y que estas no son meramente subjetivas o individuales.

Hay varios puntos de discusión que se abren a partir de estas perspectivas. Pero vayamos por partes.

En principio cabría en principio tratar de dilucidar contra quienes es que se produce el debate de Habermas y Giddens. Con respecto a una teoría de la acción relacionada con una teoría del conocimiento es claro que el debate en principio se construye en torno a los conceptos emparentados con la tradición positivista, sobre todo con las formulaciones de tipo conductista “vulgar” (aquellas que ni Popper ni el propio Hommans sostendrían) basadas únicamente en la observación; es necesario incluir desde entonces todo aquello que se relacione con la interpretación. Esto remite entonces a la tradición hermenéutica, pero la adopción de todo aquello que nos lleve a la “interpretación” no puede caer en una concepción demasiado “subjetivista”. El intento de estos dos autores entonces es por demostrar que es posible encontrar en la interpretación dada por las acciones de los sujetos ciertos “rasgos” que indiquen también cierta “objetividad”.

Desde el lado de la crítica, si suponemos esto, también estamos entendiendo que la “objetividad” se emparenta con la “cientificidad”, con lo que habrá que ver qué se entiende por “científico” y por “objetividad” también en el campo de las ciencias sociales. Pero por el momento no nos vamos a abocar a contradecir esta postura.

Esta forma de pensar el problema de la acción está presente también en Bourdieu, aunque desde otro enfoque teórico. Aquí el punto de discusión parte de la contraposición entre la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo.

Desde el punto de vista de Bourdieu debemos también encontrar un punto de “encuentro” entre las tradiciones existencialistas, particularmente las de Sartre y Merleau-Ponty que él entiende como demasiado “subjetivistas”, y las estructuralistas, que por focalizar demasiado en el concepto de “estructura” para caracterizar la acción “pecan” de demasiado “objetivistas”.

Ya señalamos anteriormente algunos de los problemas de la caracterización estructuralista de la acción social y su relación con una teoría –valga la redundancia– estructuralista del lenguaje.

Definitivamente tenemos que señalar el acierto de las críticas a semejantes posturas, por parte de Habermas, Giddens y Bourdieu. Las críticas sin embargo, por parte de estos autores difieren entre sí. En Habermas por ejemplo, esta se sustenta en una recuperación del sujeto en términos de una nueva teoría del lenguaje, que implica una nueva teoría de la acción, basada en el concepto de “acto de habla” y que desemboca en la “teoría de la acción comunicativa” y en una concepción de historia evolutiva también basada en la comunicación<sup>26</sup>. En el ejemplo de Bourdieu, sin caer nuevamente en el existencialismo o en el subjetivismo, tenemos una reintroducción del sujeto que sin embargo debe actuar a partir de ciertos condicionamientos y donde lo histórico puede cambiarse pero dentro de los condicionantes del presente sobre el futuro. En el caso de Giddens se parte de la recuperación del sujeto a partir de la idea de “agencia”, es decir, a partir de la idea de un agente que actúa dentro de una determinada estructura social, de modo que tanto el agente determine a la estructura como la estructura determine al agente, esta es la

---

<sup>26</sup> HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986.



llamada teoría de la estructuración (sin embargo, en el caso de Giddens esto no se comprueba demasiado de manera empírica ya que da cuenta dificultosamente de la forma en que el sujeto puede modificar las estructuras sociales de manera significativa. Por otro lado, la cuestión de la historia en este caso no aparece del todo clara)

Nos encontramos entonces en el siguiente punto.

A diferencia del positivismo, del empirismo, y también del estructuralismo, que sostenían (sobre todo en sus versiones más vulgares) la “objetividad” del mundo y del discurso del conocimiento acerca del mismo; la transformación del discurso científico que operó a partir del postempirismo recuperó la idea de un sujeto que conoce a partir de sus propios actos, de los cuales puede darse también cuenta a partir de un lenguaje y en tanto que los actos pueden comprenderse como lenguaje.

Esto, por supuesto, abrió todo un nuevo “panorama” en el caso de las ciencias sociales, es más, ha aportado a su mayor consideración como discurso científico diferenciado del discurso de las ciencias naturales, del cual sí puede darse cuenta de una mayor “objetividad”. Lo que no quiere decir que no exista cierta “objetividad” en las ciencias sociales, por cierto, existe -a partir de la idea de comprensión, de interpretación, dada entre sujetos- la idea de una “intesubjetividad” construida en relación a un campo científico y social articulado también “objetivamente”, y también a partir del lenguaje.

El lenguaje, y esto es claro en la teoría de Habermas, puede funcionar como articulador de relaciones objetivas y objetivadas y –sin embargo- no alejarse de una concepción que parta de las acciones de los sujetos. La teoría de los actos de habla y la teoría de sistemas parsoniana en el autor alemán es el punto de partida de esta articulación, en ella se fundamenta además la crítica hecha a las concepciones del lenguaje estructuralistas (como lo es incluso la chomskyana, aunque en Chomsky puede todavía rastrearse una concepción de sujeto).

Esta concepción habermasiana de lenguaje permite por un lado la construcción de un fundamento epistemológico y por otro la construcción de una explicación en términos de teoría social (lo interesante del caso, como planteamos en la introducción, es que en estos tres autores –Habermas, Giddens y Bourdieu- se articulan estas distintas instancias, lo epistemológico y la explicación de lo social; así como en el estructuralismo la teoría del lenguaje construye el fundamento epistemológico y establece la forma de la teoría social y la concepción de la historia).

De aquí entonces que para Habermas sea importante explicar la acción social en términos empíricos observables pero también en términos de comunicación intersubjetiva. La acción social que se observa empíricamente, puede retrotraerse a las reglas y normas sociales vigentes, pero sólo se lleva a cabo si esas reglas y normas aparecen “legitimadas” vía discusión intersubjetiva, es decir a través de la comunicación, encargada de “consensuar” normativamente y a partir de la cuál se llevan a posteriori las acciones. Es por esto que en Habermas la comunicación opera como fundamento de la acción, pero además porque este fundamenta la existencia de una acción comunicativa a partir de la teoría de los actos de habla.

La posibilidad que se abre entonces es la de poner en discusión las reglas y normas sociales vigentes (aunque sabemos que en el marco más “material” de la sociedad

capitalista tardía para Habermas esto sea “ex post facto”<sup>27</sup>), incluso las propias a la esfera de la ciencia, desembocando en una “teoría consensual de la verdad”. Por supuesto, esto le permite a Habermas enfrentar a las corrientes postestructuralistas y posmodernas en el sentido de establecer las condiciones de posibilidad para no abandonar el proyecto de la Modernidad con su consecuente desarrollo histórico evolutivo, pero también le permite diferenciarse de otros autores -como Winch- que entienden que la acción sólo puede entenderse en relación a reglas y normas –que parecieran ser- “inmutables”.

Sin embargo, Habermas supone erróneamente que estas teorías de los actos de habla le permiten superar por un lado a aquellas teorías demasiado subjetivistas y metafísicas, fundamentar por otro la teoría social en términos empíricos y normativos y finalmente postular el abandono de las filosofías de la conciencia; ya que las mismas no se construyen sino a partir de un lenguaje conceptualizado también como representación, como “mediado” por un raciocinio (sólo posible a través de la representación por medio de una conciencia) que no lleva a cabo un “cuerpo” sino un acto mismo “de lenguaje”.

El problema es que para que no sea representación, ese lenguaje debe entenderse como un lenguaje corporal, que no supone la mediación de la conciencia sino la acción de un cuerpo. Y la acción de un cuerpo no está determinada por la conciencia, no hay en este caso determinación del hacer por el pensar. Sólo es posible la instancia de reflexión, el “pensar” en ello, a posteriori de la realización del acto, lo que no habla de la “irracionalidad” del mismo.

Si bien la teoría de los actos de habla permite en Habermas una fundamentación de la sociedad y de la acción social en términos de una teoría de la comunicación, entendiendo en términos normativos la posibilidad de construir una sociedad más “racional” y democrática, permitiendo una crítica acertada del estructuralismo y reconstruyendo también un discurso científico que permita la reflexión sobre nosotros mismos; este autor termina circunscribiendo la forma de conceptualizar la sociedad a unos términos bastante “formales” (democrático formales). La concepción de comunicación de Habermas, formal y consensualista, excluye –a partir también de su opción más fuertemente empírica- del campo de las ciencias sociales al disenso, esto es, a la dialéctica<sup>28</sup>, y culmina desembocando en una concepción de sociedad y de ciencia demasiado “evolucionista” y “racionalista”.

Esta limitación teórica supone en Habermas también cierto reduccionismo, tanto en lo epistemológico como en su concepción de sociedad.

Lo mismo podría decirse del caso de la teoría de la estructuración giddensiana, aunque con algunas diferencias.

En Giddens no aparece en relación con la teoría de la acción una conexión tan tajante con una teoría del lenguaje y sí un punto de encuentro más estrecho con los determinantes estructurales condicionadores de las acciones de los agentes, lo que no quiere decir que en Giddens no haya una teoría del lenguaje conectada con su teoría de la acción social. El lenguaje es también para este autor una forma de acción y se relaciona con ella a partir de conceptos como los de “capacidad” y “cognoscibilidad” (sobre todo

---

<sup>27</sup> Cfr. una crítica interesante al “consensualismo” habermasiano en KEANE, John, *Ibid.*, Cap.4.

<sup>28</sup> Contrariamente a lo que sostenía en varios de sus primeros escritos. Cfr. HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, especialmente Parte 1, Cap.1.

con este último), sin embargo en la teoría de la “agency” el lenguaje es entendido propiamente como acción ya que se le otorga una significación más “práctica”, mucho más vinculado con una suerte de “conciencia práctica” que no es -por otro lado- “prerreflexiva”. Acción que, por otro lado, es entendida “institucionalmente”, esto es, que se supone a su vez por “institucional” a las “prácticas sociales estructuradas”.

Esta forma de entender la práctica relacionada a una “capacidad” y a una “cognoscibilidad” supone que los agentes pueden conocer lo que actúan pero también pueden “cambiar” lo que actúan, lo que supone “condiciones no anticipadas y consecuencias no intencionadas” de la acción. Sin embargo, esto no supone, como se desprende de la idea de “cognoscibilidad”, que la acción pueda ser entendida en un marco de “irracionalidad” sino en un marco de “practicidad”.

Ahora bien, ¿cómo se entiende que pueda haber “capacidad” de cambio de rumbo de la acción a partir de “condiciones no anticipadas y consecuencias no intencionadas” de la acción siendo esto también “reflexivo”? ¿cómo se puede reflexionar sobre una acción no anticipada ni intencionada? ¿habrá que recurrir al lenguaje como en el caso de Habermas?

En Giddens esto es posible en principio a partir de la teoría de la estructuración, que retoma en parte la cuestión del lenguaje en el sentido de entender la necesidad de que los agentes lleven a cabo una “doble hermenéutica”. Pero a diferencia de Habermas el lenguaje es entendido aquí en un sentido mucho más “práctico”, sostenido en una conciencia práctica. Esto sin embargo no define la reflexividad de la acción, el cómo se hace posible la “cognoscibilidad”.

Hay que encontrar la condición de posibilidad de la “cognoscibilidad” de los agentes en la teoría de Giddens en su propio concepto de “estructuración”, ya que este mismo concepto que se ubica “resolviendo” la acción ni “objetiva” ni “subjetivamente” se fundamenta en términos institucionales, es decir, en términos de “reglas” y “normas” no necesariamente puestas en discusión, lo que supone un condicionante.

Giddens seguramente se defendería esta observación diciendo que justamente también se establece una “capacidad” de cambio de rumbo de la acción, sin embargo, esta “capacidad” se basa en una idea de “contingencia” como “oportunidad”, ya que al plantear la acción en términos básicamente institucionales también supone –aunque la idea de “capacidad” no sea una extrapolación directa de la idea luhmanniana de contingencia, que entiende a la acción en un sentido cibernético y como una “reacción sistémica opcional” entre unos y otros- una instancia de condicionamiento “estructural” a esa misma acción.

Estas cuestiones que parecerían no resueltas traen ciertas dificultades a la hora de explicar la transformación por parte de los agentes de la “estructura”. Si no es clara la explicación respecto a la génesis de las reglas, normas y valores a partir de las cuáles se desarrolla la acción dentro del marco estructural, mal puede decirse cómo se modifica ese marco.

Como en Habermas, también en Giddens nos encontramos con una deficiencia a la hora de conceptualizar la cuestión de la acción. En este caso esa deficiencia no está dada por la manera de entender al lenguaje sino por la forma de comprender la acción de los sujetos propiamente dicha y la forma en que se construye la teoría del sujeto.

Podríamos preguntarnos también en este caso, tal como hicimos con Habermas, cómo aparece conceptualizado el “cuerpo” del sujeto en relación a una teoría de la acción, o mejor, en relación a una teoría de la práctica.

Si bien esto tiene consecuencias epistemológicas, también pueden extraerse de esta teoría las consecuencias correspondientes a la hora de comprender a la sociedad. Nuevamente sostendremos que la forma de entender la sociedad es “reduccionista”, y que este “reduccionismo” parte de la forma de conceptualizar la acción tanto en términos epistemológicos como teóricos.

Vamos a hablar ahora en términos de una “teoría de la práctica”, que es aquello de lo que intentó dar cuenta Pierre Bourdieu.

Al igual que los anteriores autores, Bourdieu intentó “saltar” por sobre las polémicas entre subjetivistas y objetivistas, existencialistas y estructuralistas.

En Bourdieu, esta disputa queda resuelta a partir de su conceptualización de la acción en términos de “habitus”, siendo este “habitus” una “estructura estructurante estructurada”<sup>29</sup>. Es decir que Bourdieu resuelve el problema de la disputa entre subjetivistas y objetivistas a partir de no entender que la acción social se desarrolla partiendo de “estructuras”, de reglas y normas preestablecidas e inmutables, objetivas, tampoco entiende Bourdieu que la acción social es un texto y tampoco entiende que la acción es llevada a cabo por un sujeto que se constituye como único dueño y responsable de su destino. Podría decirse que el concepto de “habitus” se encuentra “mediando” entre lo “objetivo” y lo “subjetivo”.

Pero más allá de estas cuestiones, el problema del “habitus” o el problema de la acción o la “praxis” en general, debe entenderse en relación a la problemática corporal. Y la riqueza del pensamiento de Bourdieu reside precisamente en que tiene en cuenta esta cuestión.<sup>30</sup>

El intento por parte de Bourdieu de construir una teoría de la práctica, pasa por la cuestión del cuerpo. Y en gran medida su pensamiento aparece en conexión con algunos desarrollos filosóficos de Merleau Ponty y, también, de Marx.

Es más, podría decirse que dentro de la tradición de reflexión respecto a la acción, la contribución de Marx ha sido fundamental, sobre todo al intentar pensar esa acción en términos del accionar de sujetos, pero también en relación a una serie de condicionantes estructurales, aunque posteriormente se le haya quitado a esa reflexión sobre la acción aquel “aguijón dialéctico” a partir del cual Marx pensaba esto.<sup>31</sup>

Cuando hablamos del problema del cuerpo en relación con la práctica es necesario tener en cuenta que el cuerpo aparece situado espacial y temporalmente, ya que la práctica aparece relacionada siempre con los objetos del mundo, la práctica aparece relacionada siempre con una “situación” (como sostiene Merleau Ponty<sup>32</sup>), que en

---

<sup>29</sup> BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, Libro 1, Cap.3.

<sup>30</sup> Cfr. BOURDIEU, Pierre, *Ibid.*, Libro 1, Caps. 3 y 4.

<sup>31</sup> Cfr. sobre todo Marx; Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.

<sup>32</sup> Cfr. MERLEAU PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, Prólogo y Primera parte, Cap.5.

Bourdieu implica la existencia de una serie de “disposiciones” establecidas en relación al habitus, que “funciona” como un conjunto de “disposiciones”.<sup>33</sup>

Estas “disposiciones” corporales, sin embargo, situadas espacial y temporalmente, no suponen algo “estático”, en el sentido que no son “concepto”. Tanto la práctica del hacer de un cuerpo como la práctica del pensar “fluyen” dinámicamente, sólo el contenido del pensar, el concepto, es estático. El cuerpo produce significación y a su vez no es reflexión, pero a pesar de ello el hacer del cuerpo implica cierta determinación porque el cuerpo hace un algo determinado pero ese algo determinado no es producto de una determinación pensada.<sup>34</sup>

Es por esto que Bourdieu no sostiene un hacer indeterminado sino determinado por la propia práctica. También en Bourdieu estas prácticas no implican necesariamente representación, cuestión que ya criticamos cuando hablamos del modo en que entendía Habermas al acto de habla.

Pero a pesar de todo esto, el pensar también existe y –a su vez- hay muchas prácticas que se dan en los sujetos donde estos tratan de estructurarlas a partir de un pensar.

¿Cómo es “pensable” entonces la cuestión de la intencionalidad y de la racionalidad?

Dos cuestiones al respecto. La primera de ellas la habíamos expresado cuando hablamos de la forma de entender el lenguaje en el caso de Habermas, porque generalmente asociamos racionalidad con ciertos saberes “técnicos” o ciertos “haceres” con arreglo a fines y con la construcción de un buen argumento. Esto, entiende sin embargo al lenguaje como desligado del “hacer” de un cuerpo y articulado en relación al contenido del pensar, es decir, entiende al lenguaje como representación (aunque niegue entenderlo en esos términos).<sup>35</sup>

Pero la práctica de un cuerpo no es contenido de una disposición, no es concepto, aunque el lenguaje sí sea una expresión del cuerpo, por eso el lenguaje implica cierta materialidad. Llegamos a partir de esto a la separación entre el contenido y el acto del decir<sup>36</sup>, acto que sugiere por otro lado cierta racionalidad pero pensable a posteriori del mismo.

Respecto a la intencionalidad de un cuerpo, Merleau Ponty piensa esta a partir del concepto de “intencionalidad operante” que toma del segundo Husserl, desde aquí plantea una distinción entre pensar del entendimiento y pensar del cuerpo. Ambos “pensares” poseen *logos*, pero el pensar del cuerpo supone cierta idea de unidad con el mundo a partir de la práctica.<sup>37</sup>

En Kant, el acto perceptual como modo de dar cuenta de los objetos espacio-temporales se construye a partir de la capacidad de “enlazar” los distintos momentos y perspectivas.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Cfr. BOURDIEU, Pierre, *Ibid.*, Libro 1, Cap.3.

<sup>34</sup> Cfr. BOURDIEU, Pierre, *Ibid.*, Libro 1, Caps.3 y 4. y MERLEAU.PONTY, Maurice, *Ibid.*, Primera parte, Cap.3.

<sup>35</sup> Cfr.HABERMAS, Jürgen, *Acciones, operaciones, movimientos corporales, ¿Qué significa pragmática universal? y Réplica a objeciones en Teoría de la Acción Comunicativa. Fundamentos y Estudios Previos*, Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>36</sup> Cfr. SAVRANSKY, Carlos, *El otro, la intersubjetividad y el mundo común de sentido*, Buenos Aires, 2000, inédito.

<sup>37</sup> MERLEAU PONTY, Maurice, *Ibid.*, Prefacio y Cap.3.

<sup>38</sup> MERLEAU PONTY, Maurice, *Ibid.*, Preámbulo a la Primera Parte “El cuerpo”.

Pero si sostenemos que no puede pensarse una teoría de la acción sin tener en cuenta una teoría del cuerpo, no podemos sostener que el desarrollo de la acción aparece articulado con una serie de síntesis trascendentales.

La idea de práctica requiere constituirse como unidad a partir de un “cuerpo propio”, de unidad como “cuerpo propio”, lo que supone la existencia de un *se* (reflexivo e impersonal, individual y sin yo pero que da cuenta de la existencia de un sujeto), construido a partir de una serie de actos llevados a cabo en relación a otros cuerpos, esto es, a partir de una “intercorporalidad”<sup>39</sup>; y también la existencia de una “espacialidad” y de una “temporalidad”.

La “espacialidad” es una “espacialidad” dada por el accionar de un cuerpo, que se conecta con una “espacialidad” del mundo, sin que la conexión sea entendida en términos relacionales.

El espacio corporal no es un espacio homogéneo, geométrico, sino un *topos*. A partir de esta definición puedo entablar una relación que es, antes de ser de hecho, de derecho; es una condición de posibilidad para ver la relación cuerpo-mundo.

Esta condición de posibilidad del accionar del cuerpo por el mundo implica a su vez una “situación” temporal. La práctica –también dice Bourdieu- es la respuesta a la “urgencia de un objeto” dado en la “actualidad”, esta práctica como respuesta aparece de diferente modo cuando hablamos de un objeto posible –y no solamente actual.<sup>40</sup>

Pero en el acto hay siempre “situación” sin conciencia. El aquí es el lugar absoluto del cuerpo.

El cuerpo -a su vez- es el punto de referencia de la espacialidad del mundo, y los objetos interpelan –por su parte- al cuerpo, no a una conciencia.

Esto es, según Bourdieu, pensar en términos de “disposiciones”, siendo que estas “disposiciones” también permiten pensar la reproducción; algo que sucede de diferente modo con la concepción de “situación” y la de “actualidad” que sostiene Merleau Ponty.

La diferencia entre estos autores se plantea cuando a la cuestión del cuerpo, que entendíamos en términos de “espacialidad” y “temporalidad”, se le agrega la problemática de la historia.

Cuando sostenemos la concepción de Bourdieu de habitus como conjunto de “disposiciones”, estamos hablando del conjunto de “disposiciones” que permiten elaborar las condiciones de reproducción de la historia pasada en el presente.

Si en lugar de tomar el concepto de “disposición” de Bourdieu, tomamos el concepto de “disponibilidad” de Merleau Ponty <sup>41</sup>, estaremos pensando la reproducción pero de diferente manera, ya que la idea de “disponibilidad” toma lo histórico desde la actualidad (como decía Croce, una “historia contemporánea”). Manera de pensar la reproducción que otorga menos posibilidades a una reproducción “lineal” y da mayores posibilidades a pensar el *cambio*.

---

<sup>39</sup> MERLEAU PONTY, Maurice, *El filósofo y su sombra* en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964; también WALTON, Roberto, *Fenomenología y filosofía trascendental* en *Escritos de Filosofía n°21*, Buenos Aires, 1992 y SAVRANSKY, Carlos, *Ibid.*, Buenos Aires, 2000.

<sup>40</sup> MERLEAU PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, Cap.3.

<sup>41</sup> Cfr. MERLEAU PONTY, Maurice, *Ibid.*, Cap.3.

En este sentido, pensar con este sentido de “actualidad”, implica entender que el “futuro” no está determinado y que puede entenderse como “abierto”.

Esta idea de un futuro “abierto” donde hay múltiples posibilidades de elección no implica desentenderse de la serie de determinantes estructurales presentes socialmente, es decir, pensar en estos términos, teniendo en cuenta la cuestión corporal, es pensar en términos materiales, y también en términos materialistas (aunque no vulgares).

La diferencia radica en la forma de comprender la práctica, la forma de comprender las acciones de los sujetos. Podemos decir que también aquí tenemos actos de lenguaje, pero que esos actos son siempre corporales, porque el cuerpo también construye lenguaje, y además no son representación, tampoco son determinados.

Demás está decir que las consecuencias, en términos de teoría social, que pueden extraerse de este desarrollo conceptual también son abiertas. Mucho más que aquellas que pueden extraerse de las otras teorías sociales que comentamos previamente: Habermas, Giddens y Bourdieu (no incluimos en la lista a la otra “gran” teoría, la de Luhmann, ya que es sabida la forma en que entiende este autor la cuestión del cuerpo y también la del sujeto <sup>42</sup>, definiciones conceptuales que -en este caso también- tienen consecuencias a la hora de evaluar la forma de construcción de la teoría social).

Cuando Heller habla de que somos seres contingentes, pero que podemos transformar nuestra contingencia en destino, se refiere precisamente a esto.<sup>43</sup>

La comunicación en este sentido, no sólo no está determinada, sino que tampoco es necesariamente una comunicación orientada al entendimiento o al consenso. Es una comunicación que contempla posibles contradicciones <sup>44</sup>. Por eso es que también Heller plantea que la esfera de las ciencias sociales no solamente debe ser pública y exceder el marco de la propia esfera sino que además debe analizarse funcionando dentro del “consenso del no consenso”.<sup>45</sup>

Aún así, este discurso se basa en una intersubjetividad, pero –antes que en esta– también se basa en una intercorporalidad.

Demás está decir que nuestro argumento se basa en fuertes premisas materiales, es decir que se basa en el uso de ciertos conceptos filosóficos que entienden que la filosofía –si bien en cierta medida diferente del discurso de las ciencias sociales– es absolutamente pertinente al discurso de las ciencias sociales, y no solamente en el marco de la justificación, validación o falsación teórica.

También es necesario decir que si partimos de esta posición, estamos sosteniendo que las normas de funcionamiento de la propia esfera de las ciencias sociales se basan en cuestiones que exceden al propio marco de esa esfera y van directamente hacia esferas

---

<sup>42</sup>Cfr. LUHMANN, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona, Paidós, 1997 y LUHMANN, Niklas y DE GEORGI, Raffaele, *Teoría de la Sociedad*, México D.F., Universidad de Guadalajara y Universidad Iberoamericana, 1993.

<sup>43</sup> Cfr. HELLER, Agnes, *De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales en Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1994.

<sup>44</sup> Cfr. HELLER, Agnes, *Mas allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990, y CAMBIASSO, Norberto y GRIECO Y BAVIO, Alfredo, *Días Felices: Los usos del orden: de la Escuela de Chicago al Funcionalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, Cap.6.

<sup>45</sup> Cfr. HELLER, Agnes, *De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales en Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1994.

como la de lo cotidiano, de la política, etc. Esto es, cuando se habla desde las ciencias sociales se excede el propio marco de lo epistemológico porque no se contempla lo “puramente científico”, además porque se plantea otro modo de entender la racionalidad y de entender la comunicación que no es técnico ni solamente “argumentativo”, y tampoco es reducible al marco que otorga la hermenéutica.

Esto es –en parte– lo que sostiene Rorty de que la hermenéutica tampoco puede funcionar como reemplazo de una epistemología <sup>46</sup> que “encorseta” a unas ciencias sociales “abiertas” al “autoconocimiento” de nosotros mismos y del mundo y del momento en el que vivimos, “autoconocimiento” que no es determinante, que se basa en una intersubjetividad de una intercorporalidad, que nos sitúa en una “prisión del presente” pero que no “aprisiona” al futuro, por eso es contingente. Por eso las ciencias sociales hablan de un sujeto que es contingente, que puede transformar su contingencia en destino, siendo ese destino “abierto” porque es abierto el “autoconocimiento”.<sup>47</sup>

Este sujeto escapa a la “esfera de la teoría”, escapa al “corset epistemológico”, está librado al sentido no determinado de la acción del cuerpo, a una filosofía de la historia sólo pensable en “fragmentos”.<sup>48</sup>

## Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos tratado de defender varias posiciones. Dijimos que una de ellas tenía que ver con la necesidad de reivindicar para la filosofía un espacio dentro del campo de las ciencias sociales mucho más “abierto”, un espacio que supera ampliamente la concepción verificacionista que la epistemología le reserva hace bastante tiempo. La segunda posición tiene que ver con el problema de construcción de la disciplina “epistemología” y el rol que esta ha jugado en relación a las ciencias sociales.

Hemos tratado de sostener que, si bien es deseable diferenciar ciencias sociales y filosofía y ciencias sociales y discursos metafísicos o religiosos; la disciplina epistemológica ha contribuido a encorsetar más que a hacer progresar a la investigación en ciencias sociales, y esto ha sido así dada su fuerte relación a un modo de pensar en gran medida “positivista”, ya que este no ha contemplado **de manera correcta** algunas problemáticas vinculadas con las teorías de la acción social y de la comunicación social. Cuestión, esta última, que se relaciona con el tercer punto planteado en la introducción.

La última postura que intentamos defender, es aquella que buscó establecer puntos de encuentro entre las posiciones epistemológicas de diferentes autores, su vinculación con la forma de los mismos de entender la acción y la comunicación social, y su relación con la manera que tienen de construir la teoría social. Se pretendió decir que dada la

---

<sup>46</sup> Cfr. RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, Caps. 7 y 8.

<sup>47</sup> Este es básicamente el argumento de Heller en su artículo sobre “la hermenéutica...”, de allí la crítica que puede hacerle al pensamiento de Rorty (más allá del acierto que mencionamos más arriba) ya que la teoría comunicativa de este –como la de Habermas– sigue estando basada en la comprensión de reglas y en el consenso acerca de estas. De aquí también el tipo de filosofía política que sustenta Rorty, por más que intenta “salvar” al pensamiento de Dewey, pareciera ser que se acerca a la manera de pensar de Cooley, dejando de lado toda dialéctica posible. Para tal discusión Cfr. RORTY, Richard, *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999 y CAMBIASSO, N. y GRIECO Y BAVIO, A., Op.Cit.

<sup>48</sup> Cfr. HELLER, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.



“necesidad” que estas diferentes teorías y filosofías sociales tienen de legitimar su discurso dentro del campo científico y –por lo tanto- epistemológico, pierden de vista –en parte- algunas “percepciones” de la realidad que hubieran podido ser tenidas en cuenta si –por un lado- no se hubiera solamente legitimado el discurso de las ciencias sociales en el terreno puramente científico y –por el otro- no se hubieran desechado algunos discursos sobre la realidad que habían sido tildados de demasiado “filosóficos” –en el mejor de los casos- o demasiado “materiales” –en el peor de ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- BERNSTEIN, Richard, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- CAMBIASSO, Norberto y GRIECO Y BAVIO, Alfredo, *Días Felices: Los usos del orden: de la Escuela de Chicago al Funcionalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- COMTE, Augusto, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1998.
- GIDDENS, Anthony, *Hermenéutica y Teoría Social en Profiles and critics in Social Theory*, UCP, Los Angeles, 1982, Traducción de Cátedra (Filosofía y Métodos, Schuster).
- GIDDENS, A. y TURNER, J., *La Teoría Social Hoy*, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, México, G.Gili, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987.
- HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996.
- HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa. Fundamentos y Estudios Previos*, Madrid, Cátedra, 1994.
- HELLER, Agnes, y FEHER, Ferenc, *Políticas de la Postmodernidad*, Barcelona, Península, 1994.
- HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc, *Anatomía de la izquierda occidental*, Península, Barcelona, 1985.
- HELLER, Agnes, *Mas allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990.
- HELLER, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- HORKHEIMER, Max, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- KEANE, John, *La vida pública y el capitalismo tardío*, México, Alianza, 1992.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid, 1979.
- LUHMANN, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona, Paidós, 1997.
- LUHMANN, Niklas y DE GEORGI, Raffaele, *Teoría de la Sociedad*, México D.F., Universidad de Guadalajara y Universidad Iberoamericana, 1993.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.
- MCCARTHY, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.
- MERLEAU PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.
- MERTON, Robert, *Teoría y Estructura sociales*, México D.F., FCE, 1995.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Verum Factum, desde antes de Vico hasta Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- MUNFORD, Lewis, *Técnica y Civilización*, Alianza, Madrid, 1982.
- MUÑOZ, Blanca, *Cultura y Comunicación*, Barcelona, Barcanova, 1989.
- OLIVE, León, *Estado, Legitimación y Crisis*, Siglo XXI, México, 1985.

RICOEUR, Paul, *De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción* en *Hermenéutica y acción*, Editorial Docencia.

RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

RORTY, Richard, *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999.

SAVRANSKY, Carlos, *El otro, la intersubjetividad y el mundo común de sentido*, Buenos Aires, 2000, inédito.

VERON, Eliseo, *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa, 1996.

WALTON, Roberto, Fenomenología y filosofía trascendental en *Escritos de Filosofía* n°21, Buenos Aires, 1992.