

RAZÓN COMPLEJA Y RAZÓN COMUNICATIVA

REFLEXIONES EN TORNO A LA RELACIÓN DE AMBAS*

Emilio Roger Ciurana

El autor reflexiona mediante un contrapunto entre la visión de Habermas y la de Morin sobre el siguiente interrogante: ¿es irreversible el proceso de auto-aniquilamiento civilizacional debido al triunfo de una razón ebria de sí misma que se ha transformado en una razón meramente instrumental?

El desfase entre el legado filosófico y la modernidad – con sus grandes emblemas; promesas y su autosacralizada idea de razón- y como la fenomenología sociohistórica de nuestro tiempo es tal que nos lleva a asumir en parte el diagnóstico de Adorno y Horkheimer sobre los derroteros que iba a tomar la razón. Esta había tomado la senda del autoaniquilamiento. La razón ilustrada había recorrido todo un proceso sin vuelta atrás hacia la autodestrucción. Un mundo (sobre todo concretado en la vieja Europa) se hundió para siempre debido a la barbarie de dos guerras mundiales y la tragedia de los campos de concentración.

Desde aquella tragedia cuyos resultados se hacen reales en Auschwitz y en el Gulag hasta nuestros días parece que ha transcurrido mucho tiempo. A las puertas del nuevo siglo vemos el pasado con no poca autocomplacencia y gran inconsciencia (sobre nuestra actualidad). En un mismo programa informativo cambiamos de registro sin pestañear siquiera: vemos las últimas masacres que ocurren en la actual ex – Yugoslavia al lado del último desfile de moda de cualquiera de nuestros idolatrados creadores. Nos preocupa más nuestra vida “civilizada” en una sociedad “desarrollada” que la desgracia y la miseria de una gran parte del mundo muriéndose de hambre y enfermedad. Filosofamos en nuestras cultas instituciones sobre las últimas ocurrencias de los grandes pensadores de moda. Pasamos de la banalidad al vacío con la misma pasmosa facilidad con la que consumimos cualquier cosa nueva que se nos ofrece en nuestra sociedad de consumo. Nos preguntamos los que nos dedicamos a esto, cosas así: ¿Vivimos en una época post-moderna? ¿La muerte del hombre? ¿La muerte de Dios?...

La derrota del pensamiento se encuentra, efectivamente, en una cultura en la que nos da lo mismo un videoclip que una ópera de Mozart (es obvio que estoy recordando el libro de Finkelkraut). Ahora bien, existe otra derrota más cruel y con consecuencias más devastadoras: la de una civilización que ante los grandes problemas y retos con los que se encuentra (técnicos; económicos; políticos...) se “esfuerza” más en agudizarlos que en controlarlos. He entrecomillado la

palabra “esfuerzo” para denotar el hecho de que es debido a una enorme ceguera y a una gran carencia de pensamiento y teoría el que hoy estemos en esa situación. Dicho de forma diáfana: no tenemos consciencia del futuro porque no tenemos consciencia del pasado. Allí donde la desmesura campa por sus fueros se acaban pagando caros sus resultados: ecosistemas mal gobernados; capitalismo salvaje; armamentismo no menos salvaje, en el momento en el que preparo este escrito asistimos atónitos al mutuo pavoneo entre dos estados como India y Pakistán con el tema de fondo de la posesión de la bomba atómica y de su capacidad de uso, etc.

Digámoslo claramente, la gran derrota del pensamiento es la que produce un modo de pensar (paradigma) que induce al ser humano a unos modos de actuar; de vivir; de relacionarse en los que la indiferencia, el fanatismo, la intolerancia, la xenofobia son moneda corriente (pienso que los europeos no podemos estar muy orgullosos del trato que damos al extranjero, sobre todo si es africano o sudamericano). La derrota del pensamiento es la de una civilización en la que (reconozcamos que los frankfurtianos tienen razón) el triunfo de la razón instrumental es desgraciadamente un hecho (de ahí el que solo nos preocupa avanzar en bienestar material: tecnología, etc.) Una civilización en la que el individuo se atomiza cada vez más (huida hacia lo privado) y la democracia se resiente salvo – claro está- para los decisores políticos y expertos (que ganan en poder tanto como nosotros perdemos al delegar en ellos decisiones que deberíamos tomar nosotros; de hecho habría que hacer una reflexión a fondo sobre la existencia o no existencia de una relación reflexiva entre los representantes políticos y el “pueblo”. Pienso que la mayoría de las veces el Congreso de los Diputados lleva un enorme retraso respecto de las necesidades de la gente. No es -creo- desacertado decir que la sociedad avanza más deprisa que los gobernantes. Una sociedad que pide, como dice J. Robin “cambiar de era”, cuando nuestros gobernantes aún no son conscientes de que hay que salir de la “era del neolítico”.¹

La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: es irreversible, como creen Adorno y Horkheimer, el

proceso de autoaniquilamiento civilizacional debido al triunfo de una razón ebria de sí misma? Podemos escapar al triunfo del marcusiano hombre unidimensional que hoy en día vive bajo la máscara del pensamiento único? Cómo comenzar a vislumbrar algo de luz en las cavernas de una civilización cuyo malestar solo es “sublimado” a veces por los productos, nunca mejor dicho de entretenimiento, que la misma civilización ofrece?

La sociedad occidental ha avanzado mucho (en términos cuantitativos, no cualitativos) en el desarrollo de lo que Marx denomina *fuerzas de producción*. Ahora bien, el nivel de lo que el mismo Marx denomina *relaciones de producción* está aún subdesarrollado. Todo hay que decirlo, la genial y compleja idea de Marx, que en su *Crítica a la Economía Política* hace la distinción anterior, acaba reduciendo el nivel de las relaciones sociales a la dimensión del trabajo y de las fuerzas de producción. El hombre *genérico* perderá su complejidad de origen y desembocará en el *homo faber*². Lo paradójico del asunto es que incluso hoy en día nuestros políticos de derechas y de izquierdas en este sentido son “marxistas”³: solo les preocupa la economía y los índices del PBI (Producto Bruto Interno). La política, hoy en día, en su tecnificación y racionalización tecnológica solo “avanza” por el lado de las fuerzas de producción. Ahora bien, en ese avance la política pierde la comprensión de los problemas relacionales humanos. No ve que los problemas del ser humano no son solo económicos; no son solo técnicos; son también problemas de organización mitológica; afectiva; convivencial. Son problemas de egoísmo; individualismo... Son también problemas existenciales. No puede dejar de recordar la lucidez de Freud cuando en su *El malestar en la cultura*, al hablar de cómo para los comunistas es la propiedad privada la causa de la maldad humana y de la agresividad humana se pregunta, no sin cierta sorna, pero con preocupación: “qué harán los soviets una vez que hayan exterminado totalmente a sus burgueses”⁴. O el llamado “pensamiento único” ¿qué hará una vez que haya conseguido sus objetivos? Sabemos lo que hicieron los soviets; vemos lo que hay detrás del pensamiento neo-liberal: economicismo; desarrollismo sin freno y, como dice Morin, “la idea de que el bienestar y la prosperidad son en sí mismos pacificadores (se busca siempre causas económicas a los disturbios, mientras que para las guerras, las revueltas, las revoluciones, existen causas que no son siempre ni de forma única materiales sino también culturales; motivaciones mitológicas o religiosas; aspiraciones antropológicas)”⁵. Todo ello es ignorar dos ideas fundamentales una de perfil epistemológico y otra de perfil antropológico a las que me voy a referir dentro de un momento.

¿Cómo restablecer la relación que establece en principio Marx y que luego corta y reduce una a la otra (la

segunda a la primera) entre fuerzas de producción y relaciones de producción? A mi modo de ver hay dos posibilidades abiertas por dos de los pensadores más originales de este fin de siglo: seguir la senda de la teoría de la comunicación y avanzar en la propuesta de una *pragmática universal* (Habermas) o seguir la senda de la teoría de la complejidad que en torno a un *paradigma de complejidad* reorganice nuestra estructura de pensamiento con el fin de generar prácticas sociopolíticas lo menos reductoras, mutilantes y aberrantes posibles (Morin). Entendiendo al mismo tiempo que ambos caminos no son incompatibles aunque existan divergencias, algunas de ellas bastante acusadas.

Voy a tratar de argumentar por qué creo que es más práctico y realista seguir el *método* (camino) moriniano que la propuesta habermasiana (teniendo en cuenta que tanto la obra de Habermas como la de Morin son obras abiertas, inacabadas, con múltiples ramificaciones, etc.)⁶. Es decir, es más realista una racionalidad compleja que una racionalidad comunicativa.

El proyecto de Habermas es impresionante⁷, las metas que pretende alcanzar son irreprochables, pero al mismo tiempo hay en él ciertos muros insalvables posiblemente debido a la exagerada dependencia que tiene la teoría de la acción comunicativa respecto de la moderna filosofía del lenguaje y al mismo tiempo debido también a cierta “ingenuidad” muy bien denunciada por Gadamer en sus siempre fructíferas polémicas con Habermas. Dice, por ejemplo Gadamer, “por parte de Habermas y otros... sigue percibiéndose la fe en un *diálogo libre de coerción*. Habermas introduce aquí el presupuesto básico del *acuerdo contrafáctico*... mi escepticismo se dirige contra una sobreestimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano”⁸. Yo pienso que es de ser muy bien intencionado creer en una situación comunicativa ideal en la que quede fuera toda distorsión y ruptura sistemática de la comunicación. De hecho Habermas como buen heredero de la teoría crítica sabe muy bien qué es la falsa conciencia. Al mismo tiempo basta con leer su magnífica obra titulada *Conocimiento e interés* para darnos cuenta de su profundo conocimiento de Freud.

Pienso también que es de ser muy utópico creer en la posibilidad de un reparto simétrico, para todos los individuos que participan en el discurso, de las posibilidades de opinar por igual y de criticar por igual cualquier opinión. Que los participantes ni engañen jamás ni se engañen a sí mismos sobre sus propias intenciones, etc. En el fondo el consenso democrático habermasiano parece que se basa en una idea de razón y del ser humano demasiado idealizado (valga la redundancia): una razón capaz de crear consenso y confianza entre los miembros de una sociedad que surge a partir de un discurso que se realiza, como dice

Habermas, *bajo las condiciones formales que definen la situación comunicativa ideal*.

Y es que no podemos despreciar las motivaciones emocionales del ser humano. Muchas veces poco “razonables”.

Creo que a Habermas le falta la *corrección* moriniana. Dicho en otro código: parece como si Habermas creyese que la *hipercomplejidad* (complejidad propiamente antropológica) se puede optimizar totalmente. Parece que ignora los aspectos *demenciales* del ser humano. A partir de ahora se comprenderá mi afirmación anterior: no podemos separar nuestros criterios de racionalidad de las teorías de la naturaleza humana en las que aquellos se basan. Nuestros problemas civilizacionales no son tratables (en el sentido clínico) sin comprender el ser del hombre. Sin -por otra parte- *reformular paradigmáticamente nuestra estructura de pensamiento*.

La idea habermasiana de una competencia perfecta igualmente repartida entre todos los participantes en el diálogo, la idea de una comunicación diáfana y sin distorsiones difícilmente se pueda dar en el movimiento intercomunicacional entre los individuos-sujeto que componen la sociedad. En todo proceso comunicacional se da prácticamente de forma ineliminable lo que en términos de teoría de la información se suele llamar *ruido*. Pérdida de información, rupturas en la continuidad de información, etc. Comprender desde un punto de vista realista el movimiento de la sociedad; la relación comunicacional entre los individuos, la relación entre los individuos y las instituciones, etc., hace necesario que seamos conscientes de los problemas que genera la *ecología de la acción*. Hace necesario que seamos conscientes de lo que dicen los dos principios fundamentales de la ecología de la acción. Y como dice Morin, toda acción política debe tener presente que es *acción ecológica*: es una acción que entra en inter-retroacción con otras acciones y que muchas veces puede cambiar el sentido que la acción tenía en principio, esto es, el sentido inicial que a esta le daba el actor social. En el límite el resultado de la acción no depende del actor que la ejecuta: *“contrariamente a la opinión que enraíza la acción en el actor, la acción se desenraíza del actor, sea para amortiguarse en las retroacciones negativas, sea para desencadenar retroacciones positivas inesperadas; en adelante pertenece, de todas maneras, más a los procesos ecológicos que a las decisiones autológicas. Contrariamente a la visión en la que la acción forma cuerpo con el actor, desde los primeros segundos se abre una fosa entre el actor y la acción, que se agrandará por sí misma a menos que sin cesar la acción pueda ser seguida, vuelta a atrapar, corregida”*⁹

Lejos de ser obvia, la acción del sujeto es funda-

mental a la hora de vérmolas con estos contextos ecologizados que son las sociedades. Porque si es cierto, como dice el segundo principio de la ecología de la acción, que siempre existirá un ineliminable *principio de incertidumbre* respecto de las últimas consecuencias de un acto. No menos cierto es que el papel del individuo-sujeto-estratega es fundamental a la hora de corregir en marcha los derroteros de las acciones emprendidas. Allí donde no existe una *estrategia inteligente* en relación con los desarrollos más o menos aleatorios de la acción, de acuerdo con las bifurcaciones del camino, se corre el riesgo de ser totalmente arrastrado en la deriva. El individuo-sujeto-estratega es necesario en una sociedad en la que es inevitable la *apuesta* y uno siempre apuesta por algo con la inseguridad de que va a acertar.

En síntesis, se puede afirmar que la idea de sujeto es fundamental e inseparable de un *realismo complejo*. Es el sujeto quien toma iniciativas, quien decide, quien tiene o debe tener consciencia de las derivas, quien permanece o debe permanecer vigilante sobre su acción para poder anular o modificar si es posible la acción emprendida, *siempre en función de determinadas estrategias*. El individuo-sujeto-estratega-actor moriniano es *aquel que camina con la consciencia de que existe la regla, la norma, el programa (orden) pero que al mismo tiempo existe lo aleatorio, lo fortuito, lo impredecible, lo no programado, lo incierto, el ruido (desorden)*.

La sociedad, la historia no son ni más ni menos que el desarrollo fenomenológico de la *naturaleza humana*. El producto de la *dialógica* del orden y el desorden. La sociedad, la historia, son el producto de las interacciones y de las consecuencias muchas veces no deseadas, o no predecibles de las acciones de *homo sapiens / demens*. Es muy difícil, por lo tanto, si no imposible que se materialicen los ideales habermasianos. De hecho se podría afirmar que incluso un *tipo ideal* en el sentido weberiano que se base en el ideal de acción comunicativa habermasiano sería muy poco fiable a la hora de comprender el funcionamiento real de la sociedad.

Comprender la sociedad implica que apliquemos a ésta un método en el que orden y desorden trabajen juntos. Implica que comprendamos que la *organización* es un orden producido muchas veces a partir del *ruido*. Implica que comprendamos que la relación *recursiva* de producción entre individuos y sociedad no es lineal ni determinista. En el transcurso del “juego social” se producen muchas discontinuidades de sentido.

La *hipercomplejidad* es inoptimizable. Esa es su *tragedia*. Podemos, efectivamente, proporcionarnos *ideas* *faro* como las que presenta Morin en sus últimas obras

políticas¹⁰. Ahora bien, nos dice Morin, “*lo propio de un sistema hipercomplejo es multiplicar las posibilidades*”¹¹.

Un mundo mejor difícilmente se dará allí donde abunde la centralización; allí donde la autonomía y la libertad de los individuos disminuya; allí donde circulen con dificultad la información y la comunicación; allí donde reine la injusticia y la intolerancia; allí donde las dudas y los interrogantes sean barridos por el orden y el funcionalismo. La complejidad antropológica es trágica. Es una aventura. Una aventura en la que finalidades, experiencia y aprendizaje viajan juntos. No hay más grado óptimo para una sociedad evolutiva que entrar en -y al mismo tiempo crear- el espacio de la *hipercomplejidad*: un espacio que tolera hasta cierto punto todo aquello que reprime la ideología del orden (porque, efectivamente, el orden solo quiere orden). Es ahí donde se pueden dar las cotas más altas de democracia. La *hipercomplejidad* es el límite. Una vez sobrepasados sus umbrales los sistemas de regulación y tolerancia sociales dan paso a las fuerzas de desintegración y destrucción. La posibilidad de una total desintegración es posible. La historia humana es la muestra de lo que acabamos de decir.

El esfuerzo humano contra las fuerzas thanatocráticas hace necesaria la comprensión desde un punto de vista antropológico (*sapiens / demens*) del hecho civilizacional.

Ahora debemos retomar las preguntas que nos hacíamos al comienzo de esta conferencia: ¿es irreversible el proceso de autoaniquilamiento civilizacional debido al triunfo de una razón ebria de sí misma que se ha enajenado en una razón meramente instrumental? ¿Es posible restablecer de forma lo más humanamente posible la relación entre las dimensiones económicas y tecnológicas por un lado y las dimensiones sociales y políticas por otro? ¿Es posible destecnologizar la política y humanizarla? ¿Podemos invertir la derrota del pensamiento?

Es posible. El camino de Habermas parte de la relectura crítica de los logros de la modernidad y de la renovación crítica de la *teoría crítica* que desemboca, en un primer momento, en los resultados a los que llega en su *Conocimiento e interés* y, posteriormente, en su propuesta de una teoría de la acción comunicativa en la que el factor lenguaje en todas sus dimensiones es básico a la hora de establecer su teoría de la sociedad. Ahora bien, los resultados finales a los que quiere llegar este autor me parecen irreales. Me parece que entre el nivel de la idea regulativa y la práctica existe un desfase muy difícil de colmar.

La vía moriniana es diferente y de consecuencias socio-políticas más fácilmente palpables. De hecho se podría afirmar que los derroteros que ha tomado nuestra civilización técnica; los nefastos resultados debidos a la aplicación de recetas unidimensionalizadoras

tanto a la política como a la ética; los efectos debidos a la incapacidad de relacionar lo contextual con lo global (ejemplos desgarradores son hoy en día los resultados de la barbarie ecológica); la unidimensionalización economicista; el proceso cada vez mayor de individualización-atomización que vivimos en nuestra sociedad, etc., todo ello nos induce a, de forma consciente, *complejizar* la visión que tenemos de lo real (en todas sus dimensiones), de nuestras relaciones con lo real y de nuestras relaciones entre nosotros como seres humanos. Cambiar nuestra forma de actuar implica cambiar nuestra forma de pensar. Cambiar la estructura de nuestro pensamiento desemboca en un cambio en nuestras prácticas socio-políticas. Se trata de un problema epistemológico de gran calado no solo en el ámbito social (como un todo) si no en el ámbito individual. Intentar cambiar conscientemente nuestros esquemas de pensamiento implica que de hecho tomemos consciencia cada uno de nosotros (otra vez el papel fundamental del sujeto) de los resultados a los que conducen los procesos de unidimensionalización; los procesos de reducción y de escotomización de partes que solo se comprenden en interconexión; los procesos de simplificación. Creer, por ejemplo, que los problemas autonómicos entre regiones solo se curan con dinero es desconocer el componente mitológico y afectivo del ser humano; ver solo petróleo en los conflictos de Occidente con Oriente Medio es desconocer la carga religiosa y cultural de tales conflictos (recordemos que no hace mucho el presidente de Turquía se quejaba de que La OTAN solo ve en Turquía una base militar; la UE no acepta de buen grado a Turquía por sus diferencias culturales y religiosas, etc.); todos sabemos hoy (o deberíamos saber) que los apoyos económicos a las diferentes partes integrantes del conflicto en la antigua Yugoslavia respondían a las congenialidades sobre todo religiosas.

Con todo ello quiero decir que es necesaria una visión poliscópica sobre los fenómenos que hoy en día nos afectan a todos. La propuesta de un *paradigma de complejidad* no obedece a ningún fenómeno de moda. Se trata de una *necesidad vital para una civilización masacrada por los reduccionismos y las simplificaciones más aberrantes*. Es cierto que queriéndose situar al nivel de la complejidad de lo real la *complejidad* va a contra-corriente de la mayoría de las modernas filosofías que rechazan por inútil el papel del sujeto en la marcha de la sociedad, cuando lo verdaderamente inútil es no darse cuenta del hecho fundamental siguiente: allí donde no existen los sujetos no puede haber responsabilidad. Más aún, allí donde no se afirma la autonomía pensante y crítica del sujeto nos encontramos con un sujeto “sujetado”. De ahí que la afirmación del sujeto sea fundamental porque tiene una importancia doble: desde un punto de vista político y desde un punto de vista epistemológico. Allí donde no

hay toma de consciencia dejamos a la historia, a la tradición, al ser, el papel de hacernos a su imagen. Esta es otra de las derrotas del pensamiento, venga del genealogismo, del deconstruccionismo, del estructuralismo o de cualquier "ismo". Porque, efectivamente, es fundamental tomar consciencia de la falsa consciencia. Ahora bien, el hecho de que exista de forma inevitable la falsa consciencia no invalida el uso de la reflexión y el poder que ésta puede tener sobre lo recibido vía paradigma; vía tradición, etc. En este sentido se podría afirmar que la lucha de Morin contra el paradigma de simplificación es similar, aunque desde ópticas diferentes, a la lucha habermasiana en defensa de un neo-ilustracionismo contra la ontologización de las "verdades" de la tradición. Allí donde no existe el sujeto autónomo y reflexivo tanto desde la razón comunicativa como desde la razón compleja el veredicto es el mismo: las puertas de la sinrazón están abiertas.

Insisto, allí donde se anula el sujeto vence el paradigma. Allí donde no existe la consciencia y la estrategia del sujeto triunfa el programa, la función asignada. Este ha sido, por otra parte, uno de los grandes errores de la sociología funcionalista de este siglo, creer que es desde arriba donde se determinan las posiciones que ocupa el sujeto. Creer en una integración total entre la lógica del sistema y la lógica de los individuos. No darse cuenta de que el sujeto autónomo es aquél que se afirma siempre "contra".

La única certeza de la que hoy en día no podemos dudar es la certeza de que nuestra civilización vive una era incierta. Las grandes certidumbres, los grandes emblemas que marcaban nuestro Norte heredados de la modernidad se han extinguido. La ciencia, la técnica, la razón absoluta se nos muestran hoy en su ambivalencia edípica. La peor ceguera no es la ceguera física sino la ceguera mental. El futuro radiante y esplendoroso no existe. Solo existe el futuro, sin más. La época moderna tenía un rostro, unas señas de identidad, unos ideales, unos mitos, una antropología que justificaba una política que justificaba una determinada antropología y una determinada praxis social. Hoy se habla del fin de la historia; del fin de los *ismos*; se dice que vivimos la era *post*; otros la llaman *anti*; el vacío; el relativismo más generalizado. Ante la crisis de nuestra civilización hay que (usando el neologismo moriniano) *crisificar* el pensamiento. Reorganizar la estructura de nuestro saber. Salvar la civilización implica *generar pensamiento complejo*. Algunos de los principios paradigmáticos fundamentales de la complejidad nos los ha ofrecido Edgar Morin en esa inestimable ayuda a la estrategia del sujeto que es su obra *La Méthode*. ✍

* Ponencia presentada en el Congreso Interlatino del Pensamiento Complejo, APC/UNESCO/UCAM, Río de Janeiro, Brasil, 8 al 11 de setiembre de 1998.

¹ ROBIN, J., *Changer d'ère*. Seuil. París, 1989.

² En una obra que lleva por título *Introduction a una politique de l'homme*. Seuil. París, 1965. Edgar Morin argumenta de forma francamente lúcida cuando dice que a Marx le falta Freud. Le falta ese "complemento explosivo" que es Freud. Porque unir Freud a Marx era "juntar al núcleo del *homo faber* el núcleo de la *psique*", op.cit.p.22. Ambos, Marx y Freud forman parte de lo que Edgar Morin denominaba en esta obra "los radicales políticos". Era conjuntar el nivel de las relaciones de producción con el nivel del *trabajo* (categoría antropológica fundamental en Marx). Era complejizar una antropología que en su origen complejo Marx había restringido (al hombre que trabaja).

³ Es ya casi innecesario decir que entendemos bajo el término "marxiano" la referencia a las ideas y escritos de Marx y que el término "marxista" denota más bien lo que se ha convertido en vulgata doctrinaria por parte de los que dicen seguir a Marx. Lo paradójico está en el hecho de que hoy en día nuestros políticos, casi en su conjunto, reniegan de Marx, pero al mismo tiempo todos padecen la enfermedad del economicismo. Del determinismo económico.

⁴ FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial Madrid, 1991, p. 56

⁵ MORIN, Edgar, "la mondialisation: ultime chance ou malchance ultime pour l'humanité?", p. 113, en E. Morin y S. Nair, *Une politique de civilisation*. Arléa. París.

⁶ En mi obra titulada *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Universidad de Valladolid. 1997, he argumentado sobre lo que denomino un *pragmatismo posible* al referirme al realismo complejo que propugna Edgar Morin.

⁷ Soy consciente de que no es posible en el espacio de una conferencia exponer la obra de un autor (menos aún la obra de un autor con una producción tan enorme como la de Habermas). La intención de esta conferencia es, de algún modo, indicar una posible vía de investigación sobre la relación y divergencia entre racionalidad comunicativa y racionalidad compleja. Las referencias a los diferentes autores que haga en torno a la o las polémicas con Habermas son solo una mínima parte visible de un iceberg con un duro y a veces farragoso fondo conceptual. En este sentido soy consciente de que debería ser más explícito en lo que trato en la nota siguiente.

⁸ GADAMER, H. G., *Verdad y método*, pp.659-660. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977. La polémica de Gadamer-Habermas es fascinante desde un punto de vista filosófico. Es cierto que Gadamer se arroja a los brazos del ser con mucha alegría. No menos cierto es que Habermas al reivindicar el papel soberano de la reflexión y el hecho de que ganar en razón es perder en tradición, cae en las redes de un utópico deseo de una situación comunicacional libre de distorsiones que quizás no sea del todo coherente con la herencia de la teoría crítica. Así, cuando Habermas dice lo siguiente: "una hermenéutica críticamente ilustrada ... tiene que ligar la comprensión al principio del habla racional, según la cual la verdad solo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiese obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una

comunicación ilimitada y exenta de dominio" (Cfr. J. ... *La lógica de las ciencias sociales*, p. 302. Tecnos. Madrid. 1988), la pregunta a responder es cómo y dónde se puede dar en nuestra sociedad la aplicación de ese contrafáctico. Por otro lado creo que el salto que da Habermas al intentar superar por medio de su idea de "competencia comunicativa" la separación entre *competence* y *performance*, es un salto del que uno en la caída no puede quedar bien pertrechado. Como afirma T. Maldonado "en los pliegues más recónditos de la *pragmática universal* se oculta la vieja cuestión de la terapéutica del lenguaje. En suma, Habermas confía en un uso inmejorable de la acción comunicativa a través de la purificación de los actos lingüísticos. Es un terreno minado del que hasta ahora ninguno de los que se han atrevido a penetrar han salido ilesos. Y ello por el simple motivo de que es difícil, sino imposible, separar la pragmática de la semántica y de la sintaxis" (T. Maldonado, *El futuro de la modernidad*, p.28. Ediciones Júcar. Madrid. 1990).

⁹ MORIN, Edgar, *La Méthode*, vol. 2, p.82. Seuil. París, 1980.

¹⁰ Se puede leer en este sentido la obra titulada *Tierre-Patrie*. Seuil. París. 1993; o la obra citada anteriormente titulada *Une politique de civilisation*. Aunque pienso que la reflexión más profunda sobre la *hipercomplejidad* la realiza Morin en pp. 414-453 del segundo volumen de *La Méthode*.

¹¹ MORIN, Edgar, *Ecología de la civilización técnica*, p. 17. Cuadernos Teorema Nro. 46. Revista Teorema. Valencia. 1981.



Laúd