

LA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD EN J. HABERMAS

Máster de Formación del Profesorado
Teorías éticas contemporáneas
Prof. *Graciano González Arnaiz*
Dpto de Filosofía Moral
Facultad de Filosofía
UCM

1.- CONTEXTO DE JUSTIFICACIÓN Y SENTIDO DE LA PROPUESTA

De entre los grandes problemas que están planteados en el momento actual, el conflicto entre el sistema científico-tecnológico y el sistema ético es uno de los que más descuella. Y, curiosamente, mientras las cuestiones científico-tecnológicas se confirman como plataforma de conocimientos ciertos y seguros, las cuestiones relativas a la ética padecen de la irremediable (sic) enfermedad del relativismo.

Así, mientras las decisiones éticas parecen hijas de las preferencias personales o resultado de la imposición de los más fuertes; las decisiones científicas aparecen avaladas por la 'altura' de las decisiones racionales bien fundadas y con validez universal. En esta situación de desequilibrio, mientras la ética no tiene, ni puede tener, fundamento 'racional', la tecnociencia lo tiene, y bien seguro, por cierto.

Esta percepción tiene una consecuencia inmediata; a saber: que tiene que ser la tecnociencia la que termine por resolver los dilemas o los conflictos éticos. Máxime cuando la ciencia es la piedra angular en la que se sostiene una sociedad unificada y globalizada que exige, por tanto, una responsabilidad de ámbito mundial para dar cuenta de la incidencia de sus propias acciones. Es más, por primera vez en la historia de la humanidad, el hombre está situado ante el desafío de una responsabilidad universal, en el sentido estricto del término, en la medida en que los desafíos de la tecnociencia son de tal envergadura que conllevan una responsabilidad por el planeta, como un todo.

La pregunta que es preciso hacerse, llegado este punto, es si la tecnociencia tiene recursos por ella misma para salir al paso de este desafío o si no tendrá que recurrir a otros referentes para tratar de paliarles Y es en este punto en el que encontramos algunas lagunas que queremos señalar:

a.- En primer lugar, el criterio de *eficacia operativa* que utiliza la ciencia, no cabe ser utilizado sin más en la mayor parte de los conflictos éticos en la misma medida en que dichos conflictos se suelen plantear en contextos cooperativos y no en acciones meramente instrumentales. Pues aún considerando importante, en las susodichas situaciones, la cuestión técnica, lo es, pero al lado – y de manera conjunta – de otras posibles consideraciones a cuya luz tratar de dirimir los antedichos conflictos. Es más, el peso de la consideración científico-técnica en la resolución ética va a depender de su valoración en el 'interior' de una escala de valores promovida a tal efecto.

b.- En segundo lugar, la tecnociencia, que crea las enormes posibilidades en las que hoy nos movemos, no está en condiciones de emitir un 'juicio final' sobre las consecuencias futuras de sus propias acciones, por cuanto el juicio sobre el índice de las posibles consecuencias a soportar, o sobre el riesgo asumible, depende de unas opciones

que descansan en valores, criterios, principios... cuyo referente ha de ser un juicio moral.

En ambas situaciones, el recurso al 'juicio moral' es inevitable. Pero con ello no hemos hecho sino meternos en otro problema, a saber: el de la necesidad de plantear una ética racionalmente fundada, con alcance universal, como alternativa a una situación de globalización económica, cuyo hilo conductor es el desarrollo de la tecnociencia. Pues, en un mundo así descrito, ninguna moral perteneciente a un grupo concreto puede aspirar a 'dar cuenta' de un juicio definitivo, en orden a regular estas cuestiones de una amplitud extraordinaria.

Tal vez esa ésta, la situación que urge la organización – dar cuenta – de una *ética de la responsabilidad solidaria* capaz de orientar – de manera racional – una praxis colectiva con sentido humano y humanizador.

2.- LA PERSPECTIVA DE UNA TEORÍA ÉTICA DEL CONSENSO EN HABERMAS

En realidad, toda la filosofía habermasiana nace de este diálogo continuado entre los desafíos generados por una sociedad tecnológica y la necesidad de vertebrar un 'enjuiciamiento' sobre sus logros; en la medida en que los mismos pueden ser leídos desde perspectivas distintas.

En este sentido, en nada empaña la robustez de cualquier propuesta, la consideración de un 'cierto' relativismo de base en la búsqueda de criterios. Pues es dicha relatividad la que urge al pensamiento a pensar en una ética-política que precisa disponer de un criterio de validez universal racionalmente fundado, como presupuesto para poder hablar de un juicio moral.

En este contexto de análisis, la consideración habermasiana se propone un punto de partida que abarca tres momentos:

- una manera de entender la verdad, considerada básica para poder haber de una teoría consensual de la verdad;
- un proyecto de pragmática universal, como referente necesario de dicha teoría sobre la verdad;
- y, finalmente, una ética discursiva como construcción de una teoría ética racionalmente fundada.

La consideración de presentar la obra de Habermas desde su *teoría consensual de la verdad*, obedece al puesto central que ocupa en la construcción de toda su obra. Pues de la misma manera que una teoría consensual de la verdad constituye la base para poder hablar de una teoría del discurso; así, la teoría del discurso le va a permitir avanzar en sus investigaciones filosóficas hacia los terrenos de la teoría de la acción comunicativa cuyo objetivo es plantear una ética del discurso como concreción de una ética racionalmente fundada y, a su juicio, con validez universal.

3.- LA TEORÍA DE LA VERDAD

Si tuviéramos que buscar los antecedentes de una posición como la habermasiana, sin duda Peirce aparecería como referente indiscutible de una posible indagación sobre su teoría consensual de la verdad. Y, sin embargo, aún reconociendo dicha adscripción, van a ser las contribuciones de *Austin* y *Searle* las más determinantes para la construcción de su teoría.

El contexto en el que elabora esta teoría nos remite a los años 70, años en los que la propia filosofía del lenguaje había descubierto la pertinencia de la pragmática para la determinación de las cuestiones del sentido y del significado de los términos; y años aquellos, en los que se produce uno de los ‘giros’ más sonados en el interior de la propia filosofía del lenguaje: el paso en la consideración del ‘acto del lenguaje’ a la propuesta del ‘acto de la comunicación’ como referente de significación y sentido de los términos y de los discursos sobre -y de- dichos términos.

Es lo que se denomina el paso del ‘giro lingüístico’ al ‘giro comunicacional’ en su teoría, que tan determinante ha resultado para muchas – todas (sic) - de las Teorías éticas contemporáneas o, mejor aún, para todas las Teorías de la Racionalidad Práctica. Aquí, lo determinante para la postura de Habermas es que en este ‘giro’ abandona el referente de una teoría del conocimiento y lo cambia por el cuadro referencial de una teoría pragmática del lenguaje. La base ‘científica’ de este cambio la encuentra en la *teoría de los actos de habla*, de la que son co-autores Austin y Searle.

a.- la situación de partida

Cuando Habermas trata de construir su teoría de la verdad, lo primero que lleva a cabo es una confrontación con lo que él denomina concepciones positivistas de la verdad.

A su entender, la filosofía generalmente había planteado esta cuestión de la verdad sobre las denominadas teorías de la correspondencia entre las que cabía incluir, inclusive, una teoría crítica de la sociedad y una teoría de los fundamentos racionales de la ética.

Sin embargo, a su juicio, la objeción de Peirce contra estas teorías de la correspondencia es indepasable. Ciertamente es, que la objeción de Peirce es una objeción lógica en el sentido de que estas teorías son auto-contradictorias, pero no por ello deja de tener una incidencia resolutive.

Tal objeción reza así. Si al término ‘realidad’ no podemos darle otro sentido que el que vinculamos con enunciados sobre hechos, y entendemos el mundo como suma de todos los hechos, entonces la relación de correspondencia entre enunciados y realidad sólo podrá determinarse, a su vez, mediante enunciados.

Si tal comprensión resultara plausible, entonces podríamos decir que una determinada teoría de la verdad, surgida de aquí, se basa en una hipótesis ‘realista’, en la misma medida en la que la realidad es consecuencia (sic) de una relación entre enunciados lingüísticamente estructurados y una realidad en sí, lingüísticamente desnuda. Ahora bien, una relación como ésta sólo puede hacerse ‘en el interior’ – desde dentro- del lenguaje. No hay cómo romper el ámbito del lenguaje. Motivo por el que esta hipótesis no puede sustentarse sin incurrir en auto-contradicción.

b.- punto de llegada

La conclusión es inevitable, en el entendido de que el sentido de la realidad, es decir, la cuestión de la verdad, sólo podrá aclararse echando mano de la dimensión pragmática del lenguaje. Y, así, en una tesis como ésta, verdad significará el sentido del empleo de los enunciados en afirmaciones cuyo referente ‘práxico’ sea una determinada clase de actos de habla. En otras palabras, una acción es significativa, es decir, puede alcanzar el valor de verdad cuando se integra en un contexto comunicativo.

c.- el contexto comunicativo

Sin embargo, no por esa inclusión, desaparecen todos los problemas. Porque no deja de resultar obvio que en este contexto comunicativo se cuenta con ‘otras’ cosas; no

deja de resultar obvio que en este contexto comunicativo están incluidos una gran variedad de aspectos o variables, de entre las que merece la pena destacar para nuestro objetivo:

c.1.- *una variable antropológica* que está implícita en Habermas y sin la que el resto de variables o de aspectos poco sentido tendrían. Me refiero al postulado que sostiene que en realidad *la gente habla porque quiere (aspira a) entenderse...*. Habermas no habla de esta cuestión. Pero sin este supuesto, resultaría difícil proseguir en el camino de su perspectiva. Y, ¿por qué no habla? Entiendo que para evitar cualquier riesgo de contagio ‘metafísico’ que presupondría una suerte de estructura antropológica esencialista; una suerte de naturaleza humana... que, curiosamente, invoca al referirse a las cuestiones bioéticas de la ingeniería genética, cuando habla de la ‘indisponibilidad’ de la naturaleza humana para hacer de ella cualquier cosa.

La pregunta que cabe hacerse, y por tanto, hacerle al propio Habermas es si tal interpretación de esta variable es la única. Si no cabe decir que, en realidad, la gente habla porque quiere encontrarse con otro, como fruto de ese encuentro, o porque la propia estructura del ‘tener que hablar’ es la correlativa a tener que interpretarse ante los demás.

c.2.- variable socio-histórica

En realidad, dirá Habermas, lo determinante para el significado de una acción de habla, no es la de su estructura antropológica, que nos sacaría fuera de la pragmática, sino ese referente de fondo que consiste en sostener que cuando alguien habla es porque quiere comunicarse con... y el sustrato de dicha comunicación no puede no ser sino el supuesto de llegar a un acuerdo, a un consenso de fondo, que es lo que de verdad valida – da validez y justifica – un acto de comunicación con sentido.

Si esto es así es porque este consenso se funda en el reconocimiento recíproco, por parte de los interlocutores de, al menos, cuatro clases de pretensiones de validez que están a la base de cualquier acto de comunicación con sentido y, en ese sentido, son cooriginarias del mismo. Tales pretensiones de validez serían:

- la inteligibilidad
- la veracidad
- la verdad
- la corrección

Como se echa de ver, mientras las dos últimas tienen un sesgo más formal, las otras dos caerían del lado de las disposiciones ‘psicológicas’ exigibles a un sujeto que quiera participar en una acción comunicativa plena, es decir, con sentido.

A este respecto, cualquier persona que actúe comunicativamente debe proponer, al llevar a cabo un acto de habla, unas pretensiones de validez y justificar dichas pretensiones si es necesario.

Pues bien, a la vista de esta disquisición, nos podríamos preguntar: ¿qué es, aquí, verdad? Lo que nos llevaría a sostener que ‘verdad’ en esta consideración no es sino la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos. De manera que un enunciado será verdadero en la medida en que esté justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos dicho enunciado.

En consecuencia, las cuestiones sobre la verdad sólo se plantean cuando las pretensiones de validez, ingenuamente supuestas en los contextos de acción, quedan problematizadas. Por eso, los participantes en dicha comunicación *entran en el discurso*, para restablecer el consenso o terminar en otro nuevo. En esta nueva situación, van a ser las reglas del discurso – el diálogo - las que solventen las cuestiones problemáticas que se habían planteado al quedar cuestionadas las pretensiones de validez.

4.- Las formas de la comunicación

Pero antes de proseguir, tenemos que referirnos al sentido de la propuesta de Habermas de distinguir entre dos formas de la comunicación: la acción comunicativa y el discurso.

4.1.- la acción comunicativa

Para Habermas, no es posible entender una ‘acción’ si no es referida al ámbito de la comunicación. Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿en qué consiste ese ámbito de referencia? La contestación de Habermas es contundente: en el reconocimiento tácito y la presunción de las pretensiones de validez implicadas en las afirmaciones para intercambiar informaciones; es decir, cuando parto de experiencias relativas a la acción. Aquí, no hay mayor problematización de las pretensiones. Lo que hay es intercambio de información, sin tener que velar por su legitimidad; y se cuenta con la acción ‘encarnada’.

De ahí la referencia a la experiencia, lo que invita a no considerar las coacciones de la acción. Dicho de otra manera, una acción comunicativa es aquella que se justifica por su disponibilidad cooperativa a entenderse sin, por ejemplo, analizar las motivaciones....

a.- Por eso, lo propio de una acción así entendida es ‘meterla’ en los contextos de acción para que adquiera significado y sentido. En los contextos de acción, las afirmaciones informan sobre objetos de la experiencia, mientras en los discursos, las afirmaciones que *se someten* a discusión son enunciados sobre hechos. Por eso, las cuestiones de verdad se plantean, aquí, no como correlatos intramundanos del conocimiento referido a la acción, sino como enunciados referidos a hechos que se hacen corresponder con discursos libres de experiencia y descargados de acción.

4.2.- El discurso

El discurso, en cambio, es una comunicación ‘sui generis’ y tiene como característica la *argumentación*. Para iniciar el discurso es preciso salir, en alguna medida, de los contextos de acción y experiencia, en tanto en cuanto ambos aparecen demasiado (sic) pegados a las disposiciones, a los cursos de acción. De ahí que entrar en el discurso supone:

- problematizar las pretensiones de validez, convirtiéndose así en tema;
- examinarlas, a la luz de la argumentación, para ver si tienen legitimidad o no.

En el discurso, no intercambiamos informaciones. Intercambiamos argumentos merced a los que razonamos o refutamos las pretensiones de validez. Por eso, los discursos exigen como *conditio sine qua non*, la suspensión de las coacciones de la acción que hace que puede ser sometida a neutralización cualesquiera otra motivación que no sea la de una disponibilidad cooperativa a entenderse.

Precisamente por esta caracterización, el discurso no informa sobre objetos de la experiencia, sino que lo que lleva a cabo es *la discusión sobre o de enunciados de hechos*. Y en ese sentido, el discurso establece un estado de cosas, no sobre la evidencia de las experiencias, sino derivado del resultado de una argumentación. Se entenderá así

por qué la idea de verdad no puede no entenderse más que como referencia al *desempeño discursivo de pretensiones de validez*.

En una palabra, no puede existir separación entre criterios de verdad y criterios de desempeño argumentativo de pretensiones de verdad. La verdad es un presupuesto pragmático de la comunicación.

La pregunta, aquí, sería: ¿qué significado - qué papel- pueden tener ‘el desempeño discursivo’ o la resolución discursiva de las pretensiones de validez? No puede ser otro que la *calidad* de un acuerdo que, por la vía del argumento, termina siendo un *consenso racionalmente fundado*. Lo cual resulta fundamental, pues un *consenso racionalmente fundado* supone:

- que una pretensión de verdad tiene validez, cuando todos los posibles participantes en un discurso son motivados racionalmente a aceptar los argumentos que sustentan la pretensión;
- al no ser un acuerdo arbitrario, el consenso racional garantiza la universalidad de la pretensión de verdad, pues hay de por medio un convencimiento racional, basado en la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento;
- y, en este sentido, supone que el resultado de un discurso así no puede decidirse ni por coacción lógica, ni por coacción empírica, sino por la fuerza del mejor argumento.

Sin embargo, aún aceptado este supuesto, quedaría la cuestión de cómo distinguir un consenso verdadero de otro falso. Dado que no hay criterios fiables para decidir esta cuestión, el problema no es baladí, pues si no podemos responder a esta cuestión, lo que ha hecho Habermas es cambiar de sitio el problema de la verdad, pero, en absoluto, clarificarlo, menos aún, resolverlo. Pues si se argumenta diciendo que los criterios que sirven para distinguir un consenso fundado de otro ilusorio exigen una justificación discursiva, una de dos; o nos movemos en un círculo o sobrepasamos el marco del consenso.

Precisamente, para solventar esta disyuntiva, Habermas reclama que la única vía de salida de este dilema es *recurrir a una caracterización del consenso racionalmente motivado, en el entendido de que dicha caracterización coincide con las **propiedades formales del propio discurso***.

Pero, entonces, ¿cuáles son esas cualidades formales que cumplen con la condición de asegurar que el consenso alcanzado es un consenso racionalmente motivado? La propuesta de Habermas es que tales condiciones hay que concluir las de las propiedades que tendría *una situación ideal de habla*. Como se puede percibir, aquí la clave es el término ‘ideal’.

A este respecto, sostendrá Habermas que una situación de habla es ‘ideal’, cuando las comunicaciones no sólo no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino también cuando están exentas de las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. Dicha estructura excluiría como ‘extrañas’ todo tipo de distorsiones – las distorsiones sistemáticas -; garantizaría el paso libre entre acción y discurso y, dentro del discurso, garantizaría la vía libre entre los distintos niveles del discurso.

Pero, de la misma manera que la exigencia de excluir influjos externos contingentes aparece como una condición ‘razonable’, habría que decir en qué medida - y cómo - la propia estructura de la comunicación determina, también, la validez de los discursos. De manera que la pregunta que nos tendríamos que responder, a juicio siempre de Habermas, es en tanto que qué, la *estructura de la comunicación* deja de generar coacciones que inciden en que el consenso no sea válido, es decir, no esté racionalmente

fundado. Tarea ésta, para la que Habermas propone considerar las siguientes condiciones: que todos los participantes en el discurso tengan una efectiva igualdad de oportunidades para asumir roles dialógicos, lo que requiere, como presupuesto, que haya una distribución simétrica de oportunidades de elegir y de ejecutar actos de habla. Con todas estas 'precauciones', Habermas sostiene que sólo una *situación ideal de habla* puede garantizar no sólo una discusión irrestricta, sino también - y a la vez - una discusión libre de influencias deformadoras, cuyas fuentes pueden ser la dominación abierta, unos comportamientos conscientemente estratégicos o las propias barreras que impone el autoengaño a la comunicación.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sobre su propuesta de 'verdad consensual'

Lo que cabe preguntarse, es si todo el esfuerzo habermasiano por fundar racionalmente el consenso que le lleva a proponer una *situación ideal de habla*, no es un esfuerzo fallido - en el sentido de valdío -, en la medida en que tal situación 'ideal' nunca se da. Es más, lo que nos interrogaríamos es si todo su esfuerzo por proponer una 'base pragmática', no metafísica, para la concepción de la verdad, termina generando una situación de irrealidad que invalidaría todo el esquema habermasiano. Pues no hace falta ser muy perspicaces para comprobar que lo que se da en las situaciones efectivas de discurso, rara vez llega a parecerse a esa situación 'ideal'; es más, la situación 'real' es la contraria.

Conviene, no obstante, no entrar en descalificaciones prematuras que no harían justicia al inmenso esfuerzo por llevar a delante una manera de 'ver' la realidad que cuando menos, ha servido de base de muchas derivas éticas y políticas que son relevantes para entender el modo de vivir y de estar en un tipo de sociedades plurales y democráticas.

En nuestro caso, antes de descalificar esta consideración de la verdad, tendríamos que tener presente cuál es el puesto o el estatus que Habermas le asigna a la situación ideal de habla. Y en este sentido, corroborar que cuando Habermas habla de esta situación 'ideal' como de un *supuesto inevitable del discurso*, lo hace a sabiendas de que en los discursos se juegan muchas cosas, en la realidad otras muchas cosas.

Por eso, para complementar esta serie de consideraciones, tendríamos que añadir que Habermas entiende que tal *supuesto* desempeña el papel de una situación con la que se tendría que 'comparar' para que tal consenso resultara racionalmente fundado. A esta exigencia Habermas la denomina *argumento contrafáctico*. Y así esta suposición 'contrafáctica', es una suposición que hacemos - y tenemos que hacer -, cada vez que entramos en un discurso con la intención de llegar a un **acuerdo racional** sobre pretensiones de validez. De modo y manera que, en este sentido, sería algo 'intrínseco' - condición requerida - al hecho mismo de ponernos a hablar.

De esta manera, puede entenderse la situación 'ideal' como una ficción operante en el proceso de comunicación, en la medida en la que *anticipa* un modelo de argumentación no distorsionada y no coercitiva, que aparecen inserta - en tanto que distorsiones y coerciones - en nuestras relaciones comunicativas cotidianas. Y va a ser dicha 'base social-sociológica' la que permite construir un modelo-esquema - propiedades formales - que sirve de control y verificación para una confirmación racional de las pretensiones de validez que son las que han sido problematizadas en, y por, el discurso.

ADDENDA: PANORÁMICA DE LA TEORÍA DE LA ‘VERDAD’ EN LA OBRA HABERMASIANA

Elegir como ‘tema de lectura’ de la obra habermasiana su idea de una concepción consensual de la verdad, no es una pura cuestión arbitraria, ni tampoco aleatoria.

a.- A nuestro entender, la teoría consensual de la verdad de Habermas es una de las piedras angulares que sostienen todo su edificio teórico, o mejor aún, su sistema filosófico. Hay varias razones que avalan este aserto.

En primer lugar, de la exposición que hemos llevado a cabo se puede colegir que su idea sobre la verdad se constituye en el núcleo central de su teoría del discurso. ¿Por qué? Pues porque la propia dinámica de la comunicación, en la medida en la que problematiza las pretensiones de validez en las que descansa el acto de habla, requiere pasar al discurso para su dilucidación.

La consecuencia derivada de este paso ‘necesario’, es muy importante en la teoría habermasiana por cuanto el discurso ‘mete en razón’ esas situaciones de habla que aparecen pegadas a la experiencia o a las disposiciones. Y, ¿cómo las ‘mete en razón’? A través de la argumentación que es un ‘ejercicio de razón’ que convierte en ‘razonables o no’ las pretensiones de validez problematizadas.

Ahora bien, la cuestión final de la argumentación no es ‘saber’ si las pretensiones de validez problematizadas y convertidas en tema son razonables, sino en qué medida son ‘válidas’. Motivo, éste, por el que tiene sentido la propuesta de un consenso racionalmente fundado como momento de validación y de sentido. La pregunta que concluye todo este camino es ‘cómo saber que dicho consenso no es un consenso engañoso, por más apariencias que racionalidad que tenga’. Para lo cual urge construir un ‘modelo’ contra el que discriminar si dicha apariencia de racionalidad es tal o no.

Esto explica su apelación a una *situación ideal de habla* que manifieste las *propiedades formales que tiene que tener todo discurso para ser, al final, un discurso racionalmente fundado*. Pues un discurso, así entendido, es la base del consenso, y tal consenso es la base para una exigencia de verdad, cuando la verdad se entiende en su perspectiva pragmática, que consiste en convalidar – racionalmente – unas determinadas pretensiones de validez de los conocimientos.

Por eso, puede decirse con razón, que esta manera de entender la verdad es la piedra angular de su teoría del discurso.

b.- Pero también hay que prolongar esta problemática, ante los aspectos que no quedan suficientemente clarificados. En este sentido, la obra de Habermas que arranca con la construcción de la teoría del discurso, descubre en la obra de Strawson, sobre todo, la base requerida para prolongar su sistema. Dicha prolongación está sostenida en el esfuerzo constante que preside toda su obra; esfuerzo que se puede concretar en dos actitudes básicas que colorean su búsqueda, a saber:

- el alejamiento de cualquier planteamiento que ‘huela’ a metafísica; y en la teoría consensual de la verdad todavía había supuestos, referencias, supuestos.. que podrían interpretarse como recursos metafísicos (por ej.: las propias categorías de verdad y validez, el recurso a una situación ‘ideal’, los presupuestos antropológicos de la comunicación, las condiciones de la argumentación...) – polémica sobre/contra la posmodernidad...- ;
- y, junto a esto, un progresivo desplazamiento hacia la ‘pragmática’, en la misma medida en la que a mayor cercanía de la misma, mayor distancia de la metafísica.

Precisamente esta opción es la que le lleva a realizar un inmenso esfuerzo investigador que culmina con una de sus obras cumbre **La Teoría de la Acción Comunicativa**, en la que lleva a cabo una minuciosísima reconstrucción de la acción comunicativa. Pero ya, no sobre el supuesto antropológico de que los hombres, si son seres ‘de palabra’ es para y porque están propensos a la acción comunicativa, sino que de lo que se trata es de describir ‘la esencia’ – si se me permite la expresión - de dicha acción comunicativa. La referencia son los estudios ya hechos sobre la estructura y el desarrollo de los ‘actos de habla’ que se convierten en el átomo que hay que analizar para comprender y ‘dar cuenta’ del significado y sentido de la acción comunicativa.

c.- Ayudado por esta manera de entender y de describir el acto de la comunicación –de base pragmática –, echa mano de los análisis y propuestas de unas Ciencias Sociales que han llegado a su madurez, en el sentido de que se convalidan como un tipo de ‘saber’ al lado de otros; es más, que proponen una ‘orientación científica’ de la significación y del sentido de las actividades humanas, más compleja y por ello más determinante del significado de las mismas. En estas condiciones, Habermas puede dar el paso definitivo, a saber: proponer y plantear una **ética del discurso** de base pragmática – y en ese sentido, con referencia universal/formal – y, a la vez, con base social – y en ese sentido con referencia universal/ histórica.