

Historia, razón y comunicación

EDUARDO NUÑEZ C.*

- ¿Qué te cuentas, por qué ya no nos visitas?, me preguntó uno de ellos.

- ¿Y quiénes sois *vosotros* ahora? me miró como si llevara un siglo sin verme:

- ...

Había perdido demasiadas jugadas.

(Umberto Eco: *El péndulo de Foucault*)

En el ámbito latinoamericano, el actual debate desatado en torno a la postmodernidad se ha venido considerando como una problemática extraña, propio de sociedades altamente desarrolladas e impropio de países que aún no han alcanzado las condiciones mínimas de desarrollo, que aseguran el mundo moderno. Lo anterior explica el hecho de que las principales tesis de la postmodernidad en nuestro medio se han circunscrito especialmente a la esfera del arte y la literatura, no han ingresado, como se habría esperado, en el área de las ciencias sociales. Pero, si tenemos en cuenta que lo moderno no es únicamente una superestructura consciente, elaborada por la élite que administra y controla el aparato estatal, tendremos que concluir que lo moderno no es ajeno a elementos esenciales que se dan a nivel de la vida cotidiana o mundo de la vida, y a partir de la cual se logra configurar la identidad colectiva de un pueblo o cultura. América Latina, por la conquista, ingresa violentamente al ámbito civilizatorio occidental moderno y la conciencia colec-

*Eduardo Nuñez. Profesor de Filosofía. Universidad de Concepción. Ensayista.

tiva que logra, se acuña en gran medida en la imitación de los modelos metropolitanos.

Hoy, no podemos desconocer que el modelo rector de desarrollo para el mundo hispano ha sido y sigue siendo, en esencial medida, la modernidad clásica con sus grandes supuestos metafísicos (metarrelatos) que la sustentan. Y si ayer fue posible que, inspirados en el concepto moderno de "razón emancipativa", moviera a nuestros mayores a luchar por la independencia política de estos pueblos, hoy seguramente no podemos permanecer indiferentes frente al cuestionamiento a que se ven sometidos los principales supuestos de la modernidad clásica y que en una importante medida han constituido el norte de nuestro destino.

En lo que sigue, no nos proponemos examinar la recepción que da nuestro continente a la postmodernidad sino que nuestro propósito es bastante más acotado. Nos proponemos hacer un rastreo de dos conceptos claves de nuestra tradición, como son los de "historia" y "razón". Con ello esperamos mostrar que el adiós al sentido de la historia, que en nuestros días se repite como un eco, significa solamente el "fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante". A su vez, respecto del concepto de razón veremos que normalmente se asimila el nacimiento de la filosofía al advenimiento *del logos*, con lo cual se termina relegando la razón a los enunciados *constativos* o descriptivos de hechos. Con ello, lo racional se reduce a la problemática de la verdad. Luego, entonces, todo aquello que tiene que ver con la justicia, con el gusto, con la veracidad o autenticidad de las acciones humanas queda excluido de la esfera de lo racional. Lo anterior conduce a rodear la ciencia de un abismo de no-verdad.

No obstante, el pensar auténtico parece que no debe agotarse en las reflexiones científicas y volver la espalda al mundo cotidiano o "mundo de la vida". En el mundo de la vida la práctica comunicativa debe liberarse de este logocentrismo, puesto que aquí la pretensión de verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva se entrelazan en un horizonte concreto y lingüísticamente articulado. Como esperamos mostrar, en la práctica comunicativa cotidiana se pone siempre de manifiesto una racionalidad comunicativa articulada en dimensiones múltiples.

Cuando nombramos hoy el término "historia", normalmente evocamos en su uso una totalidad compleja de ideas. En primer lugar, en su etimología surge el sentido de "búsqueda", "averiguación" (*ἱστορίαι*). Así, el *ἱστορ* es el "conocedor" relatándonos lo conocido. La historia en este primer sentido comprende discursos, reconstrucciones, conjeturas, anécdotas. Por ejemplo, Heródoto, dejándonos una relación de las cosas que habían sucedido, "con el fin de que la memoria del pasado no se borre de entre los hombres con el paso del tiempo". O a Tucídides, relatando la historia de luchas políticas basadas en la naturaleza humana; naturaleza que al no cambiar, hará que los acontecimientos descritos se vuelvan a producir en el futuro en la misma forma o en otra semejante¹.

En el medioevo, con el advenimiento del cristianismo, el concepto de historia adquiere una mayor densidad y determinación. Así, al sentido originario de búsqueda se agregan las ideas de continuidad, unidad y sentido, diseñando con ello una determinada concepción de *tiempo* histórico. Para San Agustín, el tiempo es un ente creado, una criatura. Pertenece al orden de lo mortal, tiene un comienzo y un fin. El tiempo es uno y posee una dirección. En San Agustín tenemos una concepción "providencialista" en la que se advierte claramente el carácter temporal, irreversible y dramático de lo histórico. Lo histórico será la historia del modo como las dos ciudades (*Civitas Dei* y *Civitas diaboli*) hacen del cosmos el escenario en el cual se desarrolla el drama de la historia universal. El devenir efectivo es un azaroso proceso en el que cada criatura humana debe superar su propio drama. Este tiempo en su unidad, totalidad y dirección inaugura el evento, como así mismo la posibilidad de la redención. A partir de aquí, entonces, la vida concebida en el mundo antiguo como destino ineluctable es sustituida en el medioevo por la promesa de la redención concretizada en una vida histórica.

En la época moderna, el concepto de historia con su incipiente acento emancipativo que le asigna San Agustín, se espesa aún más al sumársele una idea típicamente moderna como es la de *progreso*. La

¹ Lowith, Karl, *El sentido de la historia*. Aguilar S.A. Madrid, 1968, pp. 17-18.

modernidad y la ciencia moderna se hacen posible al concebir el saber como un proceso en desarrollo. La modernidad cree en el progreso del saber y piensa que este desarrollo racional hace posible tanto el conocimiento de la naturaleza como el del mundo moral: el logos en la ciencia, en el derecho, en la moral y en la política. Es en esta dirección que debe verse al racionalismo moderno renovando la promesa emancipativa del cristianismo pero, ahora, en una oferta laica: liberación de la ignorancia y la servidumbre por medio del ejercicio de la razón en la historia. El cultivo del saber terminará hermanando a los hombres. Obras escritas en la época moderna tales como *La educación del género humano* (1780) de Lessing y *La fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel, no hacen más que confirmar el carácter emancipativo de la razón al vincularla a la idea de formación, educación (*Bildung*) en tanto desarrollo del espíritu.

El siglo diecinueve todavía insiste en el salvacionismo en la historia. Aquí, la promesa marxista habla de la emancipación de la alienación y de la explotación por la socialización del trabajo; a su vez, la promesa capitalista espera conseguir el mismo resultado a través del desarrollo tecnoindustrial. Pero todos estos discursos emancipativos, los del siglo dieciocho y diecinueve, descansan en un concepto común de historia, el que alude a un tiempo que es unidad, totalidad y posee un fin o *telos* a alcanzar.

Ilustración o Siglo de las Luces son los nombres que recibe un período histórico que en general corresponde al siglo dieciocho. La Ilustración, que particularmente se desarrolla en Francia, Alemania e Inglaterra, se caracteriza especialmente por el gran optimismo con que se percibe la razón. El mundo occidental nunca antes -y seguramente nunca después- confió tanto en la razón como el siglo dieciocho. Apoyado directamente en el racionalismo del siglo diecisiete y en el gran desarrollo alcanzado por las ciencias de la naturaleza, la ilustración cree en el poder de la razón para reorganizar a fondo la sociedad, a base de principios racionales.

Según Max Weber, el legado de la Ilustración va a ser indudablemente el triunfo de la razón, pero de una razón determinada que él caracteriza como racionalidad instrumental-deliberada o

racionalidad medio-fin (*Zweckrationalität*)², cuyo telos es la dominación del mundo al servicio de los intereses humanos. Es cierto que el despliegue y desarrollo de la razón termina por disolver gradualmente los prejuicios, errores, supersticiones, pero este proceso de "desdivinización", de "desencantamiento" no conduce a la libertad sino a una racionalidad burocrática de la que no hay modo de escapar, abandonándonos a un mundo sin coherencia ni destino. Del proceso racional moderno va a surgir una cultura profana, un proceso de desencantamiento que conduce a un mundo desdivinizado desprovisto de todo sentido ético. El desenvolvimiento de la razón iluminista ha venido permitiendo cada vez más un mayor nivel de control, pero también es cierto que lo que se gana en control se pierde en sentido. Así, los nuevos grados de dominio que se ganan se encuentran valóricamente neutralizados. Hemos venido ingresando, cada vez más, en un ámbito de valores en pugna donde impera el destino y no la verdad científica. Los valores aquí no pueden justificarse racionalmente; sólo se puede elegir, y va a ser esta elección la que termina dando unidad y sentido a este mundo desencantado.

De ahí, entonces, que el triunfo de la razón trae consigo no el reino de la libertad, sino el dominio de fuerzas económico-burocráticas que terminan plegando y determinando el estilo de vida de los hombres. A partir de aquí, la esfera de lo social se recorta como un ámbito de *decisiones y poder* y no ya como esfera de una razón emancipativa. En este contexto, el proceso de modernización en tanto praxis política se torna técnica de conservación del poder, capacidad de manipulación y organización, y la democracia, una forma eficiente de organización y control del dominio. De ahí que todo proceso de legitimación que se plantee a nivel jurídico o político-económico no significa buscar una justificación racional, sino simplemente la aceptación de un determinado orden de dominación o destino. En este destino, ni el advenimiento del socialismo significa una liberación sino que, por el contrario, la consumación y victoria de la burocracia. La realización de la razón, que el Iluminismo anuncia como el reino de Dios en la tierra, termina cons-

² Weber, Max, *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1969, capítulo primero.

tituyéndose en la gran "jaula de hierro" o "estuche de servidumbre" (*Gehäuse der Horigkeit*) en que estamos condenados a vivir.

Para los teóricos de la Escuela de Francfort, Max Horkheimer y Theodoro Adorno³, el sujeto-centro cartesiano (*ego cogito*) es un producto del discurso moderno y no un principio indubitable, absoluto. La idea gemela de este ego unitario es una razón basada en una "lógica de la Identidad", razón objetivante, dominadora y creadora de sistemas totalizantes. Los procesos de racionalización de la modernidad encarnados en el derecho, economía y burocracia no son sino algunos de los productos de esta razón objetivante. Los administradores de esta razón disciplinaria, al asociarle las ideas de historia y de progreso, terminan hablando del progreso científico-técnico, del progreso económico y administrativo y del progreso racional de la humanidad en la historia.

Pero, para Horkheimer y Adorno, la razón objetivante con su lógica de la identidad no es un órgano necesario de la verdad sino solamente un momento mediador entre el ego moderno y el interés cognitivo-técnico y su búsqueda de regularidades nomológicas. Estamos ante la razón instrumental, la razón sujeto-objeto, espíritu conceptual objetivante y creador de sistemas. La razón es aquí remodelada y convertida en racionalidad instrumental.

La racionalidad instrumental moderna se propone como un nuevo tipo de discurso, en la naciente ciencia moderna esbozada en la física de Galileo y desarrollada en la de Newton. Asistimos a un discurso científico que renuncia a seguir hablándonos de una naturaleza armoniosamente equilibrada a partir de lugares naturales y cualificada de atributos esenciales, para postular, por el contrario, como lo hace Galileo en *II Saggiatore*, un mundo natural escrito en lenguaje matemático. "Con Newton las cosas del mundo pierden sus cualidades, dejan de poseer un sentido propio y son tratadas como significantes desprovistos de significado. La realidad ya no quiere decir nada a nadie, el universo deja de hablar a los hombres, deja de emitir mensajes a ser

³ Horkheimer-Adorno, *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1970.

interpretados por éstos y se convierte en un real sólo abordable desde lo simbólico matemático"⁴. Con la ciencia moderna el mundo pierde sus cualidades, se desgarran la mística de la revelación, asistimos al *desencantamiento del mundo* (Weber), lo que significa el *crepúsculo de los dioses* (Nietzsche).

Hoy, tras la designación de pensamiento postmoderno o postmetafísico, se alude a nuestro alejamiento o toma de distancia respecto de los supuestos de la modernidad. El pensamiento postmetafísico se revela como una subversión de la episteme moderna en la que conceptos tales como razón, historia y sujeto saltan en pedazos. Así, J-F. Lyotard⁵, uno de los principales teóricos del pensamiento postmoderno, sostiene que conceptos tales como razón, historia, verdad, sujeto, son eslabones de una cadena que debe ser rota. Hoy asistimos al momento de una conciencia posthistórica que se emancipa no sólo del pasado sino que también del futuro; es decir, no sólo nos separamos del platonismo y sus esencias absolutas sino que también de todo mesianismo que nos invite a hipotecar el presente en nombre de un incierto futuro mejor. Lyotard, al plantearse el problema de la historia, al interrogarse concretamente acerca del sentido que tendría hoy el concepto de historia universal, se pregunta: "¿Podemos continuar organizando la infinidad de acontecimientos que nos vienen del mundo, humano o no humano, colocándonos bajo la idea de una historia universal de la humanidad?"⁶. Es un hecho que en el pasado hemos venido *nosotros* procediendo de ese modo. Pero, persiste todavía "un nosotros capaz de pensar o de experimentar esta continuidad o discontinuidad" que hemos venido designando como la historia universal. Lo que aquí está planteado es si este nosotros es independiente de

⁴ Gerber, Daniel, "Discurso del psicoanálisis: un punto de vista antieconómico". Tomado de *El discurso del psicoanálisis*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1986, p. 105. Volumen a cargo de Néstor A. Braunstein.

⁵ Lyotard, J-F., *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Ediciones Cátedra S.A., 1987.

⁶ Lyotard, J-F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1987, pp. 35 y ss.

de este modo moderno de organización del tiempo, si este nosotros es independiente de esta Idea de una historia progresiva de la humanidad.

Según Lyotard, la aspiración máxima de la modernidad fue terminar configurando un gran nosotros, a partir de tú y yo. La intención de la modernidad fue dar vigencia universal a principios válidos para todos, para un gran nosotros. Pero la modernidad no concretiza este gran nosotros y, debido a ello, hoy vivimos la melancolía del duelo de una unanimidad soñada pero no alcanzada. Hemos perdido el nosotros y nos compensamos volviéndonos sobre sí. Por ello, hoy, el narcisismo es el "modo hegemónico del pensamiento y de la acción en las sociedades más desarrolladas" y, posiblemente, sea también una tonalidad que pinta a las sociedades en vías de desarrollo.

Cuando Gianni Vattimo se interroga sobre el concepto moderno de historia, llega a la conclusión de que si la historia tiene un sentido progresivo, entonces tendrá más valor lo más "avanzado"; esto es, lo más próximo al final del proceso⁷. Más aún, cuando se concibe la historia como realización progresiva de la humanidad, se la debe percibir como un proceso unitario. Sólo si existe *la* historia, se puede hablar de progreso. Pero, parece que la modernidad deja de existir cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como entidad unitaria. La filosofía de los siglos diecinueve y veinte ha criticado duramente la idea de una historia con sentido unitario, ha denunciado como *ideología* esta representación de la historia. Mas, la crisis de la idea de *la* historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso. Al multiplicarse las historias ya no se puede sostener que se avanza hacia *un* fin. La ausencia de *telos* hace imposible la secuencia única de los hechos y, por tanto, arruina el concepto de historia de la metafísica moderna.

Es un hecho que los pueblos "primitivos", los pueblos colonizados por los europeos, en tanto raza "superior" y "cultura de referencia", se han venido revelando y con ello volviendo problemática la idea de una historia unitaria, centralizada y teleológica. Así, el ideal europeo de humanidad seguramente no es el peor, pero no puede preten-

⁷ Vattimo, Gianni, "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?". Tomada de *En torno a la postmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 9-18.

der, sin violencia, ser la esencia verdadera del hombre, nos dice Vattimo.

La disolución del concepto moderno de historia no surge solamente de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeo. También es el resultado -nos dice Vattimo- de la irrupción de los medios de comunicación social, los que terminan haciéndonos conocer una multiplicidad de culturas y *Weltanschauungen*. Estos medios de comunicación -prensa, radio, televisión, etc.- han contribuido en gran medida a la disolución de los grandes "metarrelatos" o supuestos que hicieron posible la modernidad. Así, disuelta hoy la idea de una racionalidad solidaria con un concepto de historia unitaria y teleológica, nuestro mundo de la comunicación generalizada se ve estallar en una pluralidad de racionalidades "locales": minorías étnicas, culturales, religiosas, estéticas o sexuales. Pero, aquí, lo que debe quedar de inmediato claro es que la liberación de la diferencia, de lo diferente, de lo otro, no significa necesariamente el abandono de la norma, no significa quedar a merced de la espontaneidad o de la irracionalidad. Cuando el discurso unitario, totalitario se fractura, surgen las voces locales; y se da el caso que los dialectos también tienen sintaxis, también tienen gramática.

Pero, ¿el reconocimiento de la irrupción de las racionalidades locales, la constatación de la heterogeneidad de formas de vida y pluralidad de lenguajes, no es también una invitación a una búsqueda de diálogo y *entendimiento* racional entre los hombres?⁸. Lo por venir, claro está, debe ser percibido como una superación de la razón totalitaria, que no se limite a un mesianismo reconciliatorio ni a una

⁸ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus ediciones. Buenos Aires 1989-1990. Obra en dos volúmenes, que recoge lo más duro de la doctrina de Habermas. La teoría de la acción comunicativa representa la culminación de su teoría de la sociedad. En el Prefacio nos presenta la obra, organizada en torno a tres propósitos. a) Desarrollar un *concepto de racionalidad comunicativa* que se libere de las premisas totalitarias de la filosofía moderna. b) Construir un *concepto de sociedad* que integre los paradigmas de *mundo de la vida y sistema*. c) Bosquejar, sobre este trasfondo, una *teoría crítica de la modernidad*, que sea capaz de dar cuenta de las patologías de la modernidad, de modo que contribuya más a una rectificación, que a un abandono del proyecto de la Ilustración.

regresión cultural y política, sino que responda adecuadamente a la reorientación del proyecto histórico del ser humano. Se trata ahora, de la idea de una fuerza racional vinculante que termine mostrándonos que los procesos de individualización son simultáneamente procesos de socialización, que las intenciones e intereses, los deseos y sentimientos individuales no son esencialmente privados, sino que se encuentran íntimamente ligados al lenguaje y a la cultura, y que, como consecuencia de ello, son susceptibles de interpretación, discusión y cambio. Aludimos ahora a una competencia *comunicativa* que, sin coerción unificadora, haga posible las diversas dimensiones de la razón. La racionalidad comunicativa no puede consistir en la eliminación de las diferencias de las diversas manifestaciones de la razón, sino que, por el contrario, se trata de estimular el libre juego de las posibilidades de interacción dialógicas⁹, en la porosidad de los discursos.

No se trata aquí de empezar a postular un rechazo al pasado, sino que, por el contrario, poniendo pie firme en nuestra tradición humanista y cristiana, profundizar el universalismo democrático de la Ilustración y, a partir del cual la *acción comunicativa* -en el sentido de Habermas-, se constituya en práctica usual. Se trata de insistir en la utopía ilustrada de una razón puesta al servicio del enriquecimiento del mundo de la vida (*Lebenswelt*), de la vida cotidiana, y no solamente puesta al servicio de las bendiciones de la ciencia y de la técnica. "Esta praxis cotidiana comunicativa posibilita un entendimiento basado en las pretensiones de validez y ello como única alternativa a una u otra influencia unilateral más o menos intensa"¹⁰.

La resonancia práctica y política que le asignamos aquí al universalismo democrático no debe reconducirnos a la lógica de la identidad y sus categorías teórico-formales. Se trata, por el contrario, de descender a la praxis cotidiana y aquí buscar elementos fundamentales. "Quizás fuera mejor hablar de prácticas, orientaciones y significaciones

⁹ Rivano, Emilio, *Estructuras del diálogo*. Bravo y Allende Editores, Santiago, 1994. La obra del Dr. Rivano, de reciente aparición, constituye un valioso aporte al estudio de la acción comunicativa al ubicar el juego dialógico en tanto "formas de vida".

¹⁰ Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 28.

de *segundo orden*; no se trata de éstos o aquellos valores, de ésta o aquella forma de vida, de éste o aquel tipo de arreglos institucionales. Se trata más bien de un substrato común de costumbres de segundo orden: costumbres de autodeterminación racional, de toma democrática de decisiones, y de control no violento de conflictos"¹¹. Una vez cultivados estos elementos comunes fundamentales, la praxis cotidiana crecerá en humanismo al establecer una libre interacción entre los momentos cognitivos, ético-morales y estético-expresivos.

Habermas, al asignarse la tarea de estudiar la génesis de la conducta humana, mediada por el lenguaje y guiada por normas, nos pone de manifiesto, siguiendo a Durkheim y Mead¹², que las normas sociales -consenso normativo ritualmente fijado y simbólicamente articulado- tienen sus raíces en un núcleo arcaico, y que a partir de aquí terminan configurando la identidad colectiva del pueblo o cultura en cuestión. Es decir, las funciones sociales, primariamente realizadas en la práctica ritual y el simbolismo religioso, lentamente se desplazan hacia el plano discursivo en el que terminan convirtiéndose en fuerza racional vinculante. Así, de este modo, lentamente, la autoridad de la tradición va quedando expuesta a revisiones discursivas, cada vez más aumentan los márgenes en que el individuo depende de su propia interpretación racional. "En la medida en que el potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno queda libre, se disuelve el núcleo arcaico de lo normativo, dando lugar a la racionalización de las imágenes del mundo, a la universalización del derecho y la moral y a acelerados procesos de individuación"¹³. Esta "lingüístización de lo sacro" ha venido operando como un lento proceso de aprendizaje, en la medida en que los integrantes de una comunidad, los actores de un com-

¹¹ Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Visor Distribuciones S. A., Madrid, 1993, p. 110.

¹² Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Cap. V. "El cambio de paradigma en Mead y Durkheim: De la actividad teleológica a la acción comunicativa". Vol. II, pp. 7-160.

¹³ Habermas, Jürgen, Tomado de Mc Carthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1987, p. 462.

plejo comunicativo van progresivamente dependiendo cada vez más de su propia capacidad de comprensión, cada vez más del entendimiento mutuo, de su propio esfuerzo, de sus propias posturas.

Aquí, una idea clave en la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas es la distinción entre "mundo de la vida" y "sistema"¹⁴. La presenta como dos formas básicas de abordar el estudio de la sociedad. Para captar el enfoque *mundo de la vida*, debemos tener en cuenta que la acción social es una actividad simbólicamente mediada en la que los plexos estructurales tienen que ser aprehendidos hermenéuticamente. Debemos entender y reconstruir el sentido de las estructuras simbólicas y el medio a través del cual se logra esta reproducción -de la cultura, sociedad o personalidad- es la acción comunicativa. Y como esta acción comunicativa es esencialmente entendimiento mutuo, las pretensiones de validez y la lógica a que se ligan tales pretensiones tienen significación esencialmente empírica: son hechos sociales. Pero, desde el otro extremo, la sociedad es percibida como un *sistema* que se autorregula, quedando las acciones que se dan a este nivel holístico, coordinadas por interacciones funcionales que aluden a causas, conexiones y consecuencias que se ubican más allá de la práctica cotidiana.

En el pasado, en las sociedades tribales esta doble perspectiva todavía no se recortaba con claridad. Las relaciones de intercambio se daban a un nivel muy próximo al de las relaciones de integración social. Por ejemplo, las diferencias de estatus se determinaban por factores tales como la edad, sexo, o linaje. En cambio, en el curso de la evolución social, lentamente se ha ido agrandando la separación entre mecanismos de complejidad sistémica y acciones que hacen posible la solidaridad social a través del entendimiento mutuo. En todo caso, al encontrarnos hoy ante la imperiosa necesidad de actuar y con ello contribuir a crear un humanismo capaz de vivir en un mundo de entendimiento y consenso, no debemos hipotecar nuestra libertad y futuro subordinándonos acríticamente al funcionamiento de estructuras sistémicas materiales en

¹⁴ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Cap. VI. Interludio segundo: Sistema y Mundo de la vida. Vol. II, pp. 161-280.

