

SOBRE LA ACCION COMUNICATIVA EN J. HABERMAS

Las consideraciones siguientes se centran, casi exclusivamente, en el concepto de racionalidad comunicativa, tal como Habermas la expone en su obra «*Theorie des kommunikativen Handelns*»¹, publicada en 1981, que comprende dos gruesos volúmenes con un total de casi 1200 páginas.

Al revés de lo que Fr. Luis de León considerara como característico de un buen tratado, el ser «breve en palabras y largo en razón»², la obra del pensador alemán es «breve en razón y larga en palabras». Sería en efecto posible condensar en no más de doscientas páginas las tesis y los razonamientos de Habermas, incluidas las ejemplificaciones, las derivaciones y la propia contextualización histórica.

En descargo del autor conviene tener en cuenta la magnitud y complejidad de su empresa. «La teoría de la acción comunicativa... —nos dice— debe posibilitar una conceptualización del nexo vital social, cortada a la medida de las paradojas de la modernidad» (I, 8)³. Lo que aquí llama «conceptualización» es justamente «el concepto de la racionalidad comunicativa» que, no obstante ser desarrollado de una forma considerablemente escéptica, «se resiste a las limitaciones cognitivo-instrumentales de la razón». «El nexo vital social» hace referencia a la conjunción, no solamente retórica, de dos paradigmas: el mundo de la vida y el sistema —lo que supone la elaboración de una concepción, dual y gradual al mismo tiempo, de la sociedad. «Las paradojas de la modernidad», por fin, tienen que ver con la teoría que pretende explicar las patologías sociales, cada vez más visibles por más graves, mediante la hipótesis de que «los ámbitos de la vida, estructurados comunicativamente, son sometidos a los imperativos de sistemas de acción autónomos y formalmente organizados» (I, loc. cit.).

La complejidad de la concepción de Habermas se debe a dos causas sobre todo. Por una parte, esos tres niveles de reflexión aparecen conexados entre sí a lo largo de los ocho capítulos de que consta la obra. De modo que p. ej. el concepto de racionalidad comunicativa es preciso ir concretándolo y matizándolo al hilo de sus implicaciones con los otros dos núcleos centrales: el nexo vital social y las paradojas de la moder-

1 *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände (Suhrkamp, Frankfurt 1981) 534 y 632 pp. respectivamente.

2 *De los nombres de Cristo*, ed. de C. Cuevas García (Cátedra, Madrid 1977) p. 265.

3 Las referencias a la obra de Habermas están indicadas dentro del texto del artículo.

nidad. Y esto se complica a su vez, en grado extraordinario, por la progresiva articulación de los elementos doctrinales llamados a configurar la contextualización histórico-sistemática: Max Weber, Lukács, Horkheimer y Adorno, Mead y Durkheim, Parsons y Marx, mencionados aquí en el orden en que son tratados por Habermas, quien dedica unas 700 páginas a la exposición, discusión y crítica de las concepciones de estos autores; aparte de incontables referencias —relativamente extensas en algunos casos— a otros pensadores, como Alfred Schütz, Austin, Peter Winch, Gadamer, etc... Una exposición, precisa y debidamente perfilada, de la concepción de Habermas sólo será posible cuando se hayan llevado a cabo las investigaciones pertinentes, de índole tanto histórica como sistemática, que clarifiquen tan ingente caudal de información. Lo que por ahora pretendo ofrecer son sólo una serie de aspectos en torno al concepto de racionalidad comunicativa, espero que de suficiente interés e importancia, para iniciar en el conocimiento y en la discusión de esta teoría.

Si bien Habermas afirma que el tema propio de su libro son «los fundamentos de la teoría social» y que lo ha escrito para quienes, por su especialización, tienen interés por los mismos, no oculta que el motivo subyacente que anima su especulación es elaborar una teoría capaz de hacer ver que no es preciso abandonar «las modernas formas de vida» (I, 10), a pesar de los problemas y conflictos que genera el desarrollo económico y la consiguiente diferenciación social. La expresión «modernas formas de vida» hace referencia a un ideal ilustrado, en la forma que es posible en la situación actual. «Ilustrados del corte de un Condorcet tenían la ilusoria esperanza de que las artes y las ciencias fomentarían no sólo el control de las fuerzas de la naturaleza, sino el conocimiento del mundo y del hombre, el progreso moral, la justicia de las instituciones sociales, incluso la felicidad de los hombres.

No es mucho lo que de este optimismo ha dejado en pie el siglo xx. Pero antes como ahora lo que sigue dividiendo a los espíritus es si se atienen a las intenciones de la Ilustración, por debilitadas que estén, o si dan por perdido el proyecto de la modernidad» (II, 482).

Esta defensa decidida de los ideales de la Ilustración, que está presente como telón de fondo, determina en buena medida el planteamiento y el desarrollo de la concepción habermasiana de la racionalidad comunicativa.

La racionalidad en general ha sido «el tema fundamental» de la filosofía, que «se esfuerza desde sus comienzos por explicar el mundo en su totalidad, la unidad en la variedad de los fenómenos, mediante principios que se han de encontrar en la razón —y no en la comunicación con una divinidad más allá del mundo, ni siquiera, hablando con rigor, en el regreso al fundamento de un cosmos que abarca la naturaleza y la sociedad... Si hay algo común a las doctrinas filosóficas, es justamente la intención de pensar el ser o la unidad del mundo por el camino de una explicación de las experiencias de la razón en comercio consigo misma» (I, 15). Habermas mantiene que éste sigue siendo el tema fundamental, el que más interesa al hombre y el que éste no puede eludir en modo alguno; pero está convencido igualmente de que las dos formas

fundamentales como la filosofía ha configurado el concepto de razón, han fracasado definitivamente. De una parte, la que con términos de Horkheimer, cabe caracterizar como «razón objetiva», implica la convicción de que el mundo en su totalidad y cada uno de los elementos que lo integran están organizados conforme a una estructura básica del ser mismo, que es posible descubrir y a partir de la cual se puede conocer cuál es el destino del hombre, así como establecer las normas por las que se ha de regir su comportamiento (cf. I 462/3).

Este modelo, que a pesar de las variantes, en algunos casos esenciales, es de signo platónico, fue desplazado por el modelo kantiano, según el cual la racionalidad se construye a partir de categorías y de normas radicadas en la subjetividad trascendental. Esta «razón subjetiva», que habría llegado a su culminación en el intento hegeliano de construir la totalidad del saber, ha sido igualmente desplazada por el propio desarrollo y diversificación de los distintos conocimientos particulares, que si no se deja ya reducir a un todo organizado ontológicamente, tampoco se deja fundamentar trascendentalmente desde un sujeto, cuya actividad se cierra en un saber absoluto.

La filosofía, en sus dos vertientes, objetiva y subjetiva, está pues cuestionada, se ha hecho problemática, en cuanto que «ya no se puede referir al todo del mundo, de la naturaleza o de la sociedad en el sentido de un saber totalizante» (I, 15). El progreso fáctico de las ciencias empíricas y, más aún, la reflexión que acompaña a este progreso, la han hecho imposible. Cabe hablar de una metafilosofía que tiene como tarea exponer las variantes de tal reflexión. Y sin embargo, aunque la filosofía no tenga ya ningún contenido que comunicar, ni por referencia a la razón subjetiva, el tema de la racionalidad sigue en pie. En los distintos campos de la filosofía contemporánea, en los que se ha desarrollado una argumentación coherente, tenemos que ver, según Habermas, con «las condiciones formales del conocer, de la comprensión y de la acción lingüísticas, sea en la vida diaria o en el plano de experiencias ordenadas metódicamente, valga decir, de discursos ordenados sistemáticamente. Especial importancia tiene en este punto la teoría de la argumentación, puesto que tiene la tarea de reconstruir los presupuestos y las condiciones pragmático-formales de un comportamiento explícitamente racional» (I, 16).

Más que la filosofía misma es la sociología la que posee competencia para desarrollar la problemática de la racionalidad, en cuanto que mantiene la referencia a problemas de la sociedad en su conjunto (cf. I, 20) fuera de la cual no cabe ya situar el ejercicio teórico o práctico de la razón.

Racionalidad designa por de pronto la forma como los sujetos con capacidad de hablar y actuar utilizan el saber. El saber, que es de índole teórica o de índole práctica, es decir, pretende o bien afirmar o negar algo sobre un determinado objeto, o bien lograr un objetivo mediante la acción correspondiente, es criticable, en cuanto que puede fallar; y por tanto, para que el conocimiento sea real, ha de poder fundamentarse. Sólo entonces el conocimiento teórico posee verdad y el conocimiento práctico efectividad. Con la afirmación teórica acerca de un

objeto, el sujeto se refiere a algo que *tiene lugar* en el mundo objetivo; con su actividad orientada a un fin el sujeto se refiere a algo que *debe tener lugar* en el mundo objetivo. Con ello, ambos sujetos tienen pretensiones, que pueden ser criticadas y defendidas, es decir, *fundadas*. «La racionalidad de sus manifestaciones se mide por las relaciones internas entre el contenido propio del significado, las condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden ser aducidas para su validez: para la validez de la proposición o para la efectividad de la regla de acción» (I, 27). Según esto, la racionalidad de una manifestación puede reducirse a su capacidad de ser criticada y fundamentada (cf. loc. cit.).

Esta noción de racionalidad es empero insuficiente. En primer lugar, por ser demasiado abstracta, puesto que no tiene en cuenta diferencias importantes. En efecto, el hecho de que una opinión es por principio criticable supone un público, al menos virtualmente: alguien que sea receptor de la opinión y pueda ejercer la capacidad crítica. Bajo este punto de vista Habermas recupera la validez de una tesis muy antigua que afirma el carácter esencialmente dialógico del pensamiento (cf. I, 28/29). Se olvida, en segundo lugar, que una opinión, para que ofrezca garantías tanto de verdad como de veracidad, ha de ser emitida en un medio humano en el que al menos sea posible objetivar, y en ese sentido, liberarse de las coacciones y distorsiones en las que tanto abunda la sociedad moderna. Por último, a diferencia de la racionalidad «cognitivo-instrumental» que tan fuertemente ha impregnado y caracterizado la modernidad y que, en resumen, tiende a dominar el entorno mediante una inteligente adaptación a las condiciones del mismo, la racionalidad comunicativa pone un dique a esa incontrolada dominación —que por su propia lógica termina siendo también una dominación de personas—, cuestiona su legitimidad y postula que los diferentes sujetos justifiquen previamente los fines de la acción y los medios que llevan a su realización, mediante un discurso en el que por principio todos están llamados a participar libremente. «Este concepto de *racionalidad comunicativa* lleva consigo connotaciones, que en último término remiten a la experiencia central de la fuerza del discurso argumentativo, que unifica sin coacción, que genera consenso, y en el cual los participantes superan por de pronto sus opiniones subjetivas; y gracias a la comunidad de convicciones motivadas racionalmente se cercioran simultáneamente de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad de su nexo vital» (I, 28).

Frente a quienes han criticado irónicamente ésta que Habermas en otros contextos ha llamado situación lingüística ideal, considerándola como una especie de «comunidad de los santos», entiendo que estamos ante el imprescindible platonismo de toda filosofía, según el cual para distinguir entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo verdadero y o falso, etc., hay que tener una idea, por elemental que sea, de lo que es la justicia, el bien, o la verdad en sí mismos. Análogamente, para distinguir la acción comunicativa de la que no lo es, es preciso tener una idea de lo que postura la acción comunicativa como tal.

Pero la racionalidad que se restringe a postular que el contenido de las proposiciones pueda ser criticado y fundamentado, es demasiado limitada. La racionalidad propia de la comunicación no debe en efecto limitarse a manifestaciones que son verdaderas o falsas, eficaces

o ineficaces. «La racionalidad inherente a la praxis comunicativa se extiende a un espectro más amplio. Remite a distintas formas de argumentación como a otras tantas posibilidades de continuar la acción comunicativa con los medios de la reflexión» (I, 27).

Aparte de «las acciones lingüísticas constativas» que incluyen tanto «afirmaciones fundamentadas» como «acciones eficientes», es decir, tienen por objeto hechos o relaciones entre medios y fines y pretenden respectivamente la verdad proposicional y la eficiencia (cf. I, 35/6), existen otras acciones a las que cabe igualmente caracterizar como racionales, en cuanto que también pueden ser criticadas y fundamentadas. Habermas menciona en este contexto «las acciones reguladas por normas» y «las autorepresentaciones expresivas». Estas acciones se refieren respectivamente —no a hechos, como las acciones constativas— sino a normas y a vivencias. El sujeto tiene la pretensión de que su conducta es correcta respecto de un contexto normativo reconocido como legítimo y de que la manifestación expresiva de una vivencia, que le es accesible a él de forma privilegiada, es veraz. Al igual que las acciones constativas, éstas también pueden fallar. Y por tanto para su racionalidad es igualmente constitutiva la posibilidad del reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez criticable (cf. I, 35). Es cierto que en estos casos no tenemos que ver con la existencia de estados de cosas (Sachverhalte) en un mundo objetivo, pero sí con la validez propia del deber ser en el mundo social que nos es común o con la aparición de vivencias en el mundo subjetivo, propio de cada uno (cf. loc. cit.).

Habermas distingue, de unas y otras, «las manifestaciones evaluativas, que ni son simplemente expresivas, es decir, no expresan un sentimiento o una necesidad meramente privados ni pretenden una obligatoriedad normativa... Y sin embargo pueden existir buenas razones a favor de tales manifestaciones evaluativas: el sujeto de la acción puede en efecto, frente a un crítico, justificar mediante juicios de valor su deseo de vacaciones, su preferencia por un paisaje otoñal, etc. Modelos valorativos no tienen la universalidad propia de normas reconocidas intersubjetivamente ni son de todo punto privados. En todo caso, distinguimos entre un uso racional y un uso irracional de aquellos modelos, son ayuda de los cuales quienes pertenecen a una comunidad cultural y lingüística interpretan sus necesidades» (I, 36).

La praxis comunicativa y la racionalidad correspondiente tienen en consecuencia una amplitud mayor que la descrita por el ámbito de las acciones constativas. «La racionalidad inherente a esta praxis se muestra en el hecho de que un acuerdo conseguido comunicativamente tiene en último término que apoyarse en razones» (I, 37). Como a su vez y en consecuencia «la racionalidad de quienes participan en la praxis comunicativa se mide por su posibilidad de fundamentar sus manifestaciones en circunstancias apropiadas» (loc. cit.). Conviene pues tener en cuenta que «la racionalidad inherente a la praxis comunicativa de la vida diaria remite... a la praxis argumentativa como instancia de apelación última que posibilita continuar la acción comunicativa con otros medios, cuando debido a rutinas de la vida diaria un disenso ya no puede ser evitado y sin embargo no se debe decidir la situación mediante el empleo no mediado o estratégico de la fuerza. Considero por tanto —continúa

Habermas— que el concepto de la racionalidad comunicativa —que se refiere a un nexo sistemático... de pretensiones de validez universales— tiene que ser adecuadamente explicitado mediante una teoría de la argumentación» (I, 37/8).

Si antes llamaba la atención sobre el hecho de que en Habermas se advierte un elemental platonismo, bajo el punto de vista ahora reseñado convendría no confundir su teoría del consenso con un compromiso obtenido sobre la marcha, precipitadamente o por la presión de los acontecimientos. El consenso sólo es posible mediante la argumentación correspondiente, y ésta a su vez se da en verdad cuando cuenta con razones concluyentes y convincentes. La posición de Habermas parece clara al respecto, como se comprueba por el texto siguiente: «Argumentación llamamos al tipo de discurso, en el que los participantes tematizan pretensiones de validez cuestionables e intentan asumirlas o criticarlas con argumentos. Un *argumento* contiene razones que están vinculadas de forma sistemática con la pretensión de validez de una manifestación problemática. La «fuerza» de un argumento se mide, en un contexto dado, por la solidez de las razones» (I, 38).

También es cierto que al referirse, aunque sólo sea de pasada, a los criterios desde los que juzgar esa solidez, Habermas podría haber seguido la línea de la lógica inherente a las razones mismas, en lugar de apuntar explícitamente al eco o recepción de tales razones por parte de la praxis comunicativa: «ésta (la solidez de las razones) se pone de manifiesto en sí, entre otras cosas, un argumento puede convencer a los participantes de un discurso, es decir, motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez correspondiente. Con este trasfondo podemos juzgar la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción también de acuerdo con el modo como, llegado el caso, se comporta en cuanto participante de la argumentación... A la capacidad de fundamentación de manifestaciones racionales corresponde por parte de las personas, que se conducen racionalmente, la disposición a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar regularmente en argumentaciones» (I, 38).

Provisionalmente el concepto de racionalidad queda caracterizado, en palabras del propio Habermas, de la siguiente forma: «Nuestras reflexiones pueden resumirse en que entendemos la racionalidad como una disposición de sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento, para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que manifestaciones racionales son susceptibles de un enjuiciamiento objetivo. Esto es válido respecto de todas las manifestaciones simbólicas que, al menos implícitamente, están vinculadas con pretensiones de validez (o con pretensiones, que están en una relación interna con pretensiones de validez criticables). Toda prueba explícita de pretensiones de validez controvertidas postula la forma exigente de una comunicación, que cumple los presupuestos de la argumentación» (I, 44).

El enjuiciamiento de los distintos tipos de acción ha de ser por tanto objetivo, es decir, ha de atenerse a razones sólidas. La comunicación, si es exigente consigo misma, y por tanto si ha de justificarse como tal, tiene que cumplir los presupuestos inherentes a la argumentación misma.

Que Habermas reconoce una importancia especial a la argumentación es pues manifiesto, parece incluso que se subraya su relieve respecto de obras anteriores. En ella distingue Habermas tres «aspectos analíticos»: la argumentación como proceso, viene a coincidir con lo que en su extenso artículo de 1973: «Wahrheitstheorien» llamó «situación lingüística ideal». Habermas reconoce que su propuesta de entonces puede resultar insatisfactoria bajo este o aquel aspecto —lo que sobre todo se ha criticado de ella es su dimensión utópica— pero sigue manteniendo la legitimidad de intentar «reconstruir las condiciones sistemáticas universales que todo hablante competente, en cuento que en general intenta entrar en una argumentación, ha de presuponer como suficientemente cumplidas» (I, 47). Tales condiciones se resumen, en definitiva, en que toda comunicación debe ser libre de coacción o en que la única coacción legítima es la del mejor argumento.

En todo caso, ahora Habermas introduce y acentúa un aspecto que entonces no parecía ser de relieve para él: la argumentación como *procedimiento*, consistente en la «forma *especialmente regulada* de la interacción. Se trata, en definitiva, de una «división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes, de modo que los participantes en el proceso discursivo de comprensión, en primer lugar tematizan una pretensión de validez que ha devenido problemática; en segundo lugar, libres de la presión de la acción y de la experiencia, adoptan una actitud hipotética para, por último, comprobar con razones —y solamente con razones— si la pretensión defendida por el proponente ha de ser admitida» (cf. I, 48).

En este caso se debe cumplir el tercer aspecto de la argumentación, es decir, ésta ha de poder producir argumentos realmente sólidos, concluyentes y convincentes en virtud de sus propiedades intrínsecas, que hacen que las pretensiones de validez sean admitidas o rechazadas.

La cuestión antes planteada sobre el criterio para determinar la «fuerza» de las razones se matiza ahora en el sentido de que el reconocimiento intersubjetivo no es criterio propiamente de la validez del argumento, sino resultado. Los argumentos ciertamente han de tener la virtualidad de convencer, pero ni el hecho de que convenzan es criterio definitivo a favor de su validez, ni el hecho de que no convenzan es criterio igualmente definitivo en contra de aquélla. «Argumentos son aquellos medios, en virtud de los cuales pueden producirse el reconocimiento intersubjetivo a favor de la pretensión de validez elevada por el proponente, y la opinión se puede transformar en saber» (I, 48).

Las pretensiones de validez, que se especifican por los tipos de acción antes mencionados y que Habermas había expuesto ya con bastante precisión en el mencionado artículo sobre «Wahrheitstheorien», tienen un alcance universal. Sin negar que hay, como afirma Toulmin, pretensiones de validez convencionales, i.e., dependientes de los correspondientes contextos de la acción, es preciso distinguirlas claramente de aquéllas (cf. I, 62).

«Una *pretensión de validez* es equivalente a la afirmación de que las *condiciones* para la *validez* de una manifestación están cumplidas» (I, 65); equivale con otras palabras a que la proposición correspondiente esté realmente fundamentada, y por tanto apoyada en razones, sea fruto

de la intelección (Einsicht) y en ningún modo de la arbitrariedad (Willkür) (cf. loc. cit.).

Las pretensiones de validez son fundamentalmente cuatro: la verdad (que incluye las proposiciones descriptivas), la rectitud (propia de las proposiciones normativas), la adecuación de modelos valorativos (propia de las proposiciones valorativas) y la inteligibilidad (Verständlichkeit), característica de las proposiciones que sirven para explicar acciones como hablar, clasificar, contar, deducir, juzgar, etc... (Hay en esto una diferencia respecto a «Wahrheitstheorien», pues ahora no considera Habermas la pretensión de «veracidad» y por otra parte introduce la de «valor», mediante formulaciones por cierto bastante confusas).

Que una proposición tiene validez equivale a que está fundamentada. A su vez sólo se puede explicar qué sea la fundamentación al hilo de las condiciones que se precisan para la asunción discursiva de pretensiones de validez. Ahora bien, puesto que los distintos tipos de proposiciones: descriptivas, normativas, evaluativas, explicativas, y también las expresivas, se distinguen por su forma y, por otra parte, los análisis semánticos ponen de manifiesto que con la forma de la proposición se cambia también el sentido de la fundamentación de modo específico, resultará que la fundamentación se especifica según el tipo de proposición. La fundamentación de proposiciones descriptivas significa mostrar la existencia de estados de cosas; la de las proposiciones normativas, mostrar la aceptabilidad de acciones o, en su caso, de las normas de acción; la de las proposiciones evaluativas, mostrar la preferibilidad de valores; la de las proposiciones expresivas, mostrar la transparencia de las autorepresentaciones; y la fundamentación de las proposiciones explicativas consistirá en mostrar que expresiones simbólicas se pueden generar con regularidad.

Más importante que estas especificaciones y que las diferencias entre ellas es retener que en una caracterización aproximada de la racionalidad comunicativa se destacan, por de pronto, tres rasgos de la misma:

— En la línea de la racionalidad estricta, el poder validar con razones, mediante la argumentación pertinente, el contenido de la proposición, hacer, por así decirlo, real la pretensión de validez.

— En la línea de la comunicación, la participación de los sujetos de la acción en la argumentación, en una situación libre de coacciones tanto internas como externas. Sólo en la medida en que esto se da, se puede hablar de discurso, en lugar de simple crítica (cf. I, 70).

— Como conjunción de ambos factores, la universalidad de las propias pretensiones de validez. Estas son, por su sentido, universales. Pero Habermas se ha limitado hasta ahora a postular la universalidad. Con ello se toca el punto más difícil y de más graves implicaciones. En cierto modo puede decirse que los esfuerzos de Habermas, a lo largo de la mayor parte de su obra, se centran en legitimar este concepto. No por casualidad, pues sobre su planteamiento gravita la sospecha de que nos encontramos ante una forma de relativismo. ¿Cómo se podrá evitar éste, si no se admite como vinculante ni la razón objetiva ni la razón subjetivo-transcendental?

El apartado que lleva por título «Algunas características de la com-

comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo» (I, 72 ss.), es significativo, por cuanto se advierte, respecto de lo visto hasta ahora, un giro en el planteamiento del concepto de racionalidad. Si hasta ahora Habermas se ha centrado fundamentalmente en un análisis semántico, a partir de este momento entra de lleno a establecer las coordenadas históricas, de mayor o menor amplitud, con el fin de ir concretando significado y funciones de la racionalidad comunicativa.

Esta le va a servir para aclarar el concepto de «mundo de la vida racionoanlizado» (I, 72). Racionalización, por una parte, mundo de la vida por otra remiten a dos puntos de vista muy marcados en la Alemania de los años veinte, que se pueden personificar en Max Weber y el segundo Husserl.

De lo que se trata es de que individuos y grupos tengan puntos de orientación racionales en su acción (cf. I, 72). La síntesis, nada fácil, de racionalización y mundo de la vida se propone, previa la racionalización correspondiente, investigar aquellas estructuras del mundo que representan una especie de reserva de la mencionada racionalización.

Pero la perspectiva es la universalidad. «Con nuestra *comprensión occidental del mundo* vinculamos implícitamente una pretensión de *universalidad*» (I, 73). Y para resaltar lo que implica tal pretensión es de interés la comparación y el contraste con la concepción mítica, pues justamente los «mitos cumplen de manera ejemplar en las sociedades arcaicas la función unificadora de imágenes del mundo» (loc. cit.). El contraste, muy agudo por cierto, se da en cuanto que las imágenes míticas del mundo están muy lejos de posibilitar orientaciones racionales de la acción en sentido moderno. La función unificadora —y en tal sentido universal— de la racionalización es otra muy distinta.

Por de pronto, en el mundo moderno se ha establecido una triple distinción: mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo (cf. I, 75). Pues bien, «la fuerza totalizante», propia del pensamiento mítico, implica una «peculiar nivelación de los distintos ámbitos de la realidad, proyectando la naturaleza y la cultura al mismo nivel» (I, 78). La conciencia moderna se rebela, hasta la irritación, contra esta confusión, postulando —y produciendo a la postre— una desocialización de la naturaleza y una desnaturalización de la sociedad (cf. I, 79/80).

La distinción se ha producido propiamente no sólo entre ámbitos de objetos —naturaleza por una parte y cultura por otra— sino entre «actitudes fundamentales» (Grundeinstellungen) frente a mundos determinados. El concepto mítico de los «poderes» y el concepto mágico del «conjuro» impiden sistemáticamente la separación entre la actitud objetivante frente a un mundo de estados de cosas existentes y la actitud conforme o disconforme frente a un mundo de relaciones interpersonales, legítimamente reguladas. Considerados como ámbitos de objetos, la naturaleza y la cultura pertenecen al mundo de los hechos, sobre el que son posibles proposiciones verdaderas; pero una vez que debemos indicar explícitamente en qué se distinguen cosas de personas, causas de motivos, acontecimientos de acciones, etc., tenemos que retrotraernos, por detrás de la diferenciación de ámbitos objetivos, a la diferenciación entre una actitud fundamental ante el mundo objetivo de lo que hay, y una actitud

fundamental ante el mundo social de lo que se puede esperar, de lo que está mandado o representa un deber» (I, 80).

Esa falta de diferenciación se proyecta también a la relación entre lenguaje y mundo, sentido interno y sentido externo. Debido a ello apenas es concebible en el mundo mítico que, como ocurre en el mundo racional moderno, opiniones y valores respecto del mundo objetivo o social varíen (cf. I, 82).

Lo que Habermas llama «desacoplamiento» (Entkoppelung) de naturaleza y cultura, tan característico de la cultura moderna, es pues incompatible con la confusión entre ambas dimensiones, propia de la concepción mítica, así como con la «reificación de la imagen lingüística del mundo». Tal reificación trae como consecuencia que «el concepto de mundo sea ocupado dogmáticamente con contenidos determinados que se sustraen a la actitud racional y con ello a la crítica» (I, 83). En otras palabras, lo que falta a la concepción mítica es que quienes pertenecen a la misma entiendan las imágenes del mundo correspondientes «como sistemas de interpretación, vinculados a una tradición cultural, constituidos por nexos de sentido internos, referidos simbólicamente a la realidad, unidos a pretensiones de validez, y por ello expuestos a la crítica y capaces de revisión» (I, 85).

Que nuestra comprensión racional del mundo representa un sistema interpretativo, como tal criticable y mejorable, significa que nuestra cultura está impregnada por la ciencia. El problema sigue siendo si tal comprensión racional puede tener pretensiones de universalidad.

A lo largo de unas veinte páginas Habermas se ocupa de la concepción de Winch acerca de «la ciencia de lo social y su relación con la filosofía». La tesis de Winch, que se puede resumir en el carácter convencional de la racionalidad científica (cf. I, 75), la admite Habermas sólo en cuanto que representa una crítica acertada, no tanto contra la racionalidad científica en cuanto tal, sino contra el intento de hipostasiarla entendiéndola exclusivamente como racionalidad cognitivo-instrumental. Las reflexiones de Winch son válidas, con otras palabras, para supuesta la legitimidad de la pretensión de universalidad de la racionalidad, delimitar a ésta «frente a una autointerpretación acrítica de la modernidad, fijada exclusivamente en el conocimiento y dominación de la naturaleza» (I, 102).

Pero, admitido este aspecto, Habermas rechaza la tesis de una racionalidad estrictamente convencional, en cuanto que «a cada imagen del mundo, lingüísticamente articulada, y a cada forma cultural de vida les sea inmanente un concepto de racionalidad exclusivo» (loc. cit.), que por tanto no admite comparación con otros conceptos de racionalidad.

Habermas la rechaza, fundamentalmente por dos razones: En primer lugar, el hecho de que los criterios, mediante los cuales los sujetos pertenecientes a distintas culturas y a distintas épocas juzgan la validez de manifestaciones estén en dependencia de los contextos correspondientes, «no significa que las ideas de verdad, de rectitud normativa y de veracidad o autenticidad, que subyacen, bien que sólo intuitivamente, a la elección de los criterios, sean en la misma medida dependientes del contexto» (I, 88).

La segunda razón está en la misma línea, pero tiene un carácter más concreto: con independencia del sistema lingüístico que elijamos, partimos siempre del presupuesto de que la verdad es una pretensión de validez universal. Si una proposición es verdadera, merece asentimiento universal, sea cual fuere el lenguaje en que se formula. Las imágenes del mundo pueden compararse entre sí, también bajo el aspecto de la adecuación cognitiva, y no sólo de otras dimensiones indiferentes al tema de la verdad, como son p. ej. la coherencia o la completud. «La adecuación de una imagen del mundo articulada lingüísticamente es una función de las proposiciones verdaderas, que son posibles en este sistema lingüístico» (I, 93).

Como se ha podido advertir, Habermas vincula la universalidad, inherente a la racionalidad, con el concepto de verdad. Por otra parte, ha quedado establecida la diferenciación del mundo en las tres dimensiones: objetiva, subjetiva y social, como producto del proceso moderno de la racionalización. Las reflexiones que va a hacer Habermas en el apartado siguiente, y que por lo demás están presentes a lo largo de toda su obra, pretenden neutralizar cualquier tendencia a hipostasiar el contenido de la universalidad.

La exposición y discusión de la teoría de Popper acerca de los tres mundos le sirve a Habermas, de una parte para legitimar la presencia y el alcance ontológicos de las pretensiones de validez ya mencionadas, que por tanto no se dejan reducir a lo que hay —mundo simplemente objetivo— ni a disposiciones subjetivas. Por otra parte —y frente a Popper— el contenido de la racionalidad no puede tener el carácter de entidades más o menos fijas, ni puede tampoco ser una especie de prolongación de los contenidos empíricos. «Popper comprende el tercer mundo no sólo ontológicamente como un conjunto de entidades de una índole determinada; lo entiende además, en este marco, unilateralmente, desde la perspectiva conceptual del desarrollo de la ciencia: el tercer mundo comprende los elementos cognitivos, científicamente elaborados, de la tradición cultural» (I, 119). Por esta razón la concepción de Popper es insuficiente para fundamentar la Sociología.

Este doble inconveniente sólo se puede evitar mediante el concepto de acción comunicativa, cuyo significado no es que una serie de sujetos actúen conjunta o cooperativamente para lograr determinados objetivos, p. ej. El sentido prioritario de la acción comunicativa está en asumir de modo reflexivo, y por tanto crítico, las relaciones con el mundo que se dan en el ámbito de la acción teleológica —mundo objetivo—, de la acción regulada por normas —mundo social—, y de la acción que Habermas llama dramaturgica —mundo subjetivo. El cometido de la acción comunicativa es movilizar el potencial de racionalidad inherente a aquella triple relación con el mundo, con vistas al objetivo que se persigue, cual es la comprensión crítica, y por tanto capaz de fundamentar las correspondientes pretensiones de validez.

Según esto cabría decir que para Habermas la acción comunicativa viene a sustituir a cualquier forma de subjetividad o de intersubjetividad de índole transcendental. Con ello sin embargo estaría a lo sumo prefijado el marco desde el que se pueda legitimar la universalidad. Pero

no queda claro el carácter objetivo de la misma. La aportación de la fenomenología de la acción social, por obra sobre todo de A. Schütz, es importante para fundamentar la proyección objetiva de la acción social; es, sin embargo insuficiente, porque en ella «domina el ocasionalismo de lo particular sobre lo universal» (I, 180).

Continúa pues sin verse el modo de fundamentar una racionalidad, a la que sea inherente una universalidad objetiva o una objetividad universal. Habermas reconoce que su propósito de vincular la exigencia de objetividad con una validez universal se revela como especialmente difícil, dado que su concepción no tiene las espaldas cubiertas por un sistema metafísico determinado ni por otra parte confía en un programa pragmático transcendental de índole fundamentalista. De otra parte Habermas prescinde igualmente de cualquier filosofía de la historia que dé por válida la creencia dogmática en un progreso indefinido: «Si para nuestro concepto de racionalidad exigimos validez universal, sin adherirnos a una creencia en el progreso, completamente insostenible, asumimos una gravosa tarea demostrativa» (I, 198).

Por otra parte, para legitimar la universalidad de la racionalidad comunicativa, Habermas entiende que son inadecuadas, tanto la elaboración pragmático-formal del concepto de acción comunicativa, como el recurso al análisis empírico bajo aquellas perspectivas formales (cf. I, 199). Como tercera vía elige Habermas una especie de vuelta a las complicadas esferas del espíritu objetivo en el orden de la teoría social, tomando como un primer esquema orientador la concepción de Max Weber.

Por de pronto la problemática con la que se encuentra Weber es una filosofía de la historia, inspirada originariamente por Condorcet, según el cual el espíritu humano progresa indefinidamente hacia una, cada vez mayor, perfección de sí mismo (cf. I, 210 s.). Lo que, sin embargo, termina por volver cuestionable esa filosofía de la historia son el determinismo evolucionista, el naturalismo ético, el universalismo y el racionalismo que a la misma subyacen (cf. I, 220/223).

La concepción de Weber representa por el contrario una actitud mucho más concreta, por crítica y diferenciadora. Los elementos que de la misma cabe destacar, por cuanto van a servir para perfilar la propia posición de Habermas son, en primer lugar, «la racionalización cultural», es decir, «toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de pronosticar, del dominio instrumental y organizativo de los procesos empíricos» (I, 228); en segundo lugar, la racionalidad instrumental de los medios, unida a la racionalidad de los fines a conseguir conforme a determinados valores (cf. I, 242); en tercer lugar, una posición universalista que Habermas cree poder extraer de los propios planteamientos de Weber, si bien señalará a su vez una notable deficiencia en este punto. Todo ello puede condensarse en una racionalidad de los fines (Zweckrationalität), que el sujeto se va proponiendo y que poco a poco desplaza a la costumbre en la que aquél de suyo se ve implantado (cf. I, 266/7). El predominio de esa racionalidad teleológica, a la vez que genera las estructuras modernas de la conciencia, lleva consigo el desencanto de las imágenes del mundo, religiosas y metafísicas, que en la medida en que, de presu-

puestos, se convierten en objeto de la acción conforme a fines, van perdiendo su propia sustancia (cf. I, 262 ss.).

La amplia y densa exposición de la teoría de Weber, de la que aquí me he limitado a mencionar los puntos fundamentales, le sirve a Habermas para contrastar la orientación de la suya propia.

Por una parte no está de acuerdo en la valoración que Weber hace del «politeísmo» de la sociedad moderna: «Weber va demasiado lejos cuando de la pérdida de la unidad sustancial de la razón concluye en un politeísmo de poderes de creencia que luchan entre sí y cuya inconciliabilidad radica en un pluralismo de pretensiones de validez que no se dejan unificar. Precisamente, en el orden formal de la resolución argumentativa de pretensiones de validez, la unidad de la racionalidad está asegurada en la diversidad de las esferas de valor racionalizadas según su peculiaridad» (I, 399).

Pero hay otros dos aspectos de la crítica que me parecen más significativos. En primer lugar Weber no ha distinguido claramente entre los contenidos de valor particulares, propios de las tradiciones culturales, y aquellos criterios de valor universales bajo los cuales cobran autonomía los elementos cognitivos, normativos y expresivos de la cultura, configurándose en complejos de racionalidad peculiares (cf. I, 340). Una cosa es que las culturas francesa y alemana sean distintas e incluso irreductibles, y otra, muy distinta, es que valores como verdad, justicia o gusto, desde los que se juzga sobre aquellas diferencias materiales carezcan de una universalidad que sobrepase a las culturas determinadas (cf. loc. cit.). Habermas se opone decididamente a la particularización y relativización de tales valores y afirma, por contra, su indestructible universalidad. En segundo lugar, Habermas critica en Weber un individualismo subjetivo, en cuanto que éste «refiere el 'sentido' no al medio lingüístico de una posible comprensión interpersonal entre varios sujetos, sino a las opiniones y a las intenciones de un sujeto de la acción solitario» (I, 377).

Podría decirse que Habermas quiere salvaguardar un equilibrio entre la universalidad de los valores, la particularidad de las configuraciones de sentido determinadas, y la individualidad, de signo interpersonal, de los sujetos de la acción. Un esquema, por lo demás, típicamente hegeliano.

Para hacer ver que el individualismo estricto es insostenible, Habermas asume la teoría del «Hintergrundwissen», es decir, del saber acerca de contenidos que están como en el trasfondo, y que son presupuestos que desbordan sin duda el ámbito estrictamente individual, tal como se entiende en las concepciones que reconocen alcance fundamental al «mundo de la vida» (cf. I, 442/3). Sin embargo, para eludir el peligro de cualquier tipo de irracionalismo, inherente a la asunción del mundo de la vida como punto de referencia, Habermas entiende que aquél ha de estar mediado y como tamizado por una acción comunicativa racional.

Universalidad y racionalidad —ambos aspectos le sirven a Habermas a su vez para asumir y al mismo tiempo criticar algunos de los planteamientos del neomarxismo. Pues, aparte de las analogías entre Weber y Horkheimer en lo que se refiere a la pérdida de sentido, como conse-

cuencia de la racionalización, y a la pérdida de libertad como resultado de la creciente burocratización, aparte también de la similitud entre la tesis de la racionalización de Weber y el concepto de cosificación de Lukács (cf. I, 462ss., 474 s.), es innegable que tanto éste como Horkheimer y Adorno «mantienen una referencia a la universalidad de la razón» (I, 475). Sin embargo, así como Lukács, en coherencia con su relativa vuelta a Hegel, atribuye a la razón funciones que la desbordan, al creer en concreto que la revolución es un producto de la filosofía, el error de Horkheimer y Adorno está en considerar a la razón como un punto de referencia de carácter más bien negativo, en contraste con la progresiva irracionalidad del mundo, siendo así imposible, desde esa especie de teología negativa secularizada, reconstruir sentido alguno (cf. I, 514).

La limitación básica está en que, sin pretenderlo, estos autores no han elaborado sino determinadas variantes de una filosofía de la conciencia (cf. I, 518 ss), quedando en consecuencia anclados en las aporías inherentes a la simple subjetividad. Es preciso reconocer que las posibilidades de la filosofía de la subjetividad respecto de la teoría de la sociedad han llegado a su fin y que el giro que representa la teoría de la acción comunicativa puede solucionar satisfactoriamente las aporías inherentes a aquélla; «La razón comunicativa... se extiende a un mundo de la vida estructurado simbólicamente, que se constituye en los resultados de la interpretación de sus miembros y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa. De este modo la razón comunicativa encuentra ante sí, no simplemente la existencia de un sujeto o de un sistema, sino que toma parte en la estructuración de aquello que debe ser mantenido. La perspectiva utópica de conciliación y libertad está insita en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos, está ya articulada en el mecanismo lingüístico de reproducción, propio del género» (I, 533).

Lo que Habermas postula es cambiar el paradigma de «la actividad según fines» por el paradigma de la acción comunicativa (cf. II, 7), tomando en este caso como punto de partida las concepciones tanto de Durkheim como sobre todo de Mead. De este último, cuyas reflexiones se centran prioritariamente en la acción en cuanto regulada por normas, acentúa la función mediadora de la acción comunicativa entre el fundus de la solidaridad social por una parte, y las normas vigentes e identidades personales por otra (cf. II, 118). El resultado a que este planteamiento lleva —según la interpretación de Habermas— bien merece la pena que lo transcribamos en lo que representa la tesis fundamental: «...la comunidad comunicativa ideal no sólo proporciona el modelo de una formación de la voluntad, no partidista. De acuerdo a este ideal forma Mead además el modelo de un trato comunicativo, no-alienado, que garantiza en la vida ordinaria recíprocos espacios de juego para una autorepresentación espontánea, y que exige empatía recíproca. En la sociedad comunicativa ideal están contenidos, si se mira con exactitud, dos esbozos utópicos. Cada uno de ellos estiliza uno de los momentos, que en la praxis ritual estaban fundidos entre sí: el práctico-moral y el expresivo. Ambas variantes constituyen conjuntamente el punto de referencia del concepto de Mead acerca de una persona completamente indi-

viduada. Imaginémonos que los individuos se socializaran como miembros de una sociedad comunicativa ideal; en la misma medida adquirirían una identidad, que tiene dos aspectos complementarios: el de la universalización y el de la particularización. Por una parte estas personas, que han crecido en condiciones ideales, aprenden a orientarse dentro de un marco universalista de relaciones, i.e. aprenden a actuar autónomamente; por otra parte, aprenden a poner en juego su autonomía, que los equipara a todos los demás sujetos que actúan moralmente, para desarrollarse en su subjetividad y particularidad. Ambas cosas, la autonomía y la fuerza para autorrealizarse espontáneamente, las atribuye Mead a cada persona que, en el papel revolucionario de quien participa en el discurso universal, se libere de las cadenas de relaciones vitales concretas, interiorizadas por la costumbre. La pertenencia a la sociedad comunicativa ideal es, en palabras de Hegel, constitutiva para ambas cosas: para el yo como algo universal y para el yo como individuo» (II, 147/8).

Esto, que como esquema es asumido por Habermas, no deja sin embargo de parecerle que lleva una carga excesiva de idealismo y formalismo (cf. II, 168/9), debido sobre todo a la presión cada vez mayor del sistema sobre los individuos y a las crecientes reivindicaciones de éstos frente a aquél.

Dando por válida la que llama descomposición de la dialéctica idealista (cf. II, 173), Habermas propugna un «desacoplamiento» de sistema y mundo de la vida. Expone en primer lugar la aplicación que del concepto «mundo de la vida» hace la sociología comprensiva —Luckmann y Schütz ante todo— y reconoce como válidas en principio las funciones que le asignan: la de ser el horizonte de «la situación de la acción» (II, 188); la de en consecuencia constituir una especie de reserva de contenidos que se sobrentienden y que sin embargo sólo pueden ser relevantes si son problematizados (cf. II, 189); la de proporcionar convicciones básicas respecto de normas y contenidos que son el presupuesto de nuestra acción (cf. II, 191/2); en suma, la de ser «de algún modo el lugar transcendental en el que hablantes y oyentes se encuentran y en el que recíprocamente pueden hacer valer la pretensión de que sus manifestaciones se conjuguen con el mundo (el objetivo, el social y el subjetivo) y donde puedan criticar y confirmar estas pretensiones de validez, solventar su disentimiento y llegar a un acuerdo» (II, 192).

Siendo esto verdad, Habermas critica sin embargo que estos autores se sigan ateniendo al modelo de la filosofía de la conciencia (cf. II, 106/108) y que en definitiva sean deudores a un «idealismo hermenéutico», que sólo es capaz de asumir lo que cae dentro de la autointerpretación de la cultura que se investiga en cada caso, y excluye todo lo que desde fuera influye en el mundo de la vida. La sociedad es una red de cooperaciones mediadas comunicativamente y lo único que garantiza la integración de la sociedad no son los elementos propios del mundo de la vida, sino el tejido de las acciones comunicativas, aunque éstas sólo puedan prosperar a la luz de las tradiciones culturales (cf. II, 223). Habermas no niega por tanto la vigencia del mundo de la vida. Cabría decir incluso que lo potencia, en cuanto que adquiere legitimidad racio-

nal —y por tanto también viabilidad— mediante la acción comunicativa.

Por otra parte, el mundo de la vida no es ya el horizonte total, dado que las acciones que Habermas entiende como pertenecientes al sistema social siguen un mecanismo propio distinto del campo propio de la integración social. Hay acciones que no pueden ser coordinadas mediante la comprensión, sino a través de nexos funcionales que no son intentados por los sujetos. En las sociedades capitalistas el mercado es el ejemplo más claro de este tipo de mecanismos (cf. II, 226). Se trata de ver el modo como se coordinan esas dos esferas de acciones —no intentadas en un caso, intentadas en otro. La propuesta de Habermas, supuesta la diferenciación de esos dos ámbitos, es que la teoría del sistema y la teoría de la acción pueden coordinarse, si se conciben «las sociedades como nexos de acciones de grupos integrados socialmente, estabilizados sistemáticamente» (II, 301).

La fórmula es abstracta, sin duda, pero la intención es muy concreta y está bastante definida. Dentro del todo social hay una serie de aspectos que están ya sistemáticamente estructurados y funcionan en consecuencia como una especie de mecanismo autónomo, al margen de la intención de los individuos o grupos sociales. Tal ocurre con las cuestiones que se refieren a «la seguridad económica y social, interna y militar»; en tanto que otros aspectos, como calidad de vida, igualdad de oportunidades, autodesarrollo individual, participación y derechos humanos, aún no están colonizados y pueden ser objeto de «acciones intencionadas» (cf. II, 576/7).

Como ejemplo, más concreto aún, de esta segunda clase de aspectos, cita Habermas actividades específicas de esta nueva política en la República Federal: movimientos antinucleares y ecológicos; el movimiento a favor de la paz (incluyendo el conflicto Norte-Sur), el movimiento de iniciativa de los ciudadanos; el movimiento alternativo (con ocupación de casas, comunas en el campo); las minorías (ancianos, homosexuales, minuválidos), etc... De alcance internacional son también los movimientos utonomistas, que luchan por la autonomía regional, lingüística, cultural o confesional (cf. II, 578).

Todas estas manifestaciones tienen en común el hecho de por una parte originarse al margen del sistema y, por otra, de frenar los ámbitos de acción formalmente organizada, favoreciendo en cambio los ámbitos de acción estructurados comunicativamente (cf. loc. cit.).

Todo ello supone una revaloración de lo particular y provincial... de las formas de trato descentralizadas y de las actividades no especializadas; y todo ello supone también fomentar la revitalización de posibilidades de expresión y comunicación, que estaban ya soterradas (cf. II, 581).

Los nuevos conflictos surgen en los puntos de intersección entre el sistema y el mundo de la vida, desde los cuales se organiza la protesta contra esta o aquella forma del sistema: contra la instrumentalización del trabajo profesional, la movilización de la fuerza laboral sólo por motivos de mercado; la prolongación de la presión de la competencia hasta el ámbito de la escuela primaria, etc. (cf. loc. cit.).

Desde esos ámbitos, en los que prioritariamente se proyecta, la acción comunicativa es racional en cuanto que se apoya en argumentos concluyentes y convincentes; y es universalmente válida en cuanto que, por una parte, los argumentos, por ser concluyentes, son vinculantes para todos al estar fundados en definitiva en pretensiones de validez universales; universalmente válida, además, en cuanto que las acciones correspondientes se proyectan al todo del sistema, y no simplemente a este o aquel ámbito determinado.

MARIANO ALVAREZ GOMEZ