

---

# RACIONALIDAD Y ACCION COMUNICATIVA\*

---

Jean Grondin

En su imponente *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981, Habermas retoma novedosamente la problemática de la racionalidad moderna propuesta por Max Weber. La modernidad, según Weber, se caracteriza esencialmente por una racionalización de sus concepciones del mundo. Esta racionalización puede ser definida negativamente como un esfuerzo por desencantarse o desembrujarse (*Entzäuberung*). En su versión clásica, la modernidad consiste en el paso interminable del mito al logos. El mundo ya no es interpretado en términos de fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino mediante explicaciones racionales cuya pretensión de validez se propone como universal, aun cuando permanezca conciente, frente al mito, de su carácter hipotético. Este complejo proceso de racionalización se extiende desde la desmitificación religiosa hacia el impulso de las ciencias y de la técnica, pasando por el desarrollo del derecho positivo, de la moral y del arte autónomos. Weber había identificado en estos procesos la emancipación de una racionalidad de medios y fines, posteriormente calificada por Horkheimer de instrumental.

La racionalidad instrumental evalúa los medios o las reglas técnicas más apropiadas para la realización de un fin determinado. Reducida a su más simple expresión, la racionalidad instrumental asume la forma del cálculo (haciendo eco a la significación matemática de logos y de ratio). La modernidad encarna un movimiento de racionalización en la medida en que, en todos los ámbitos de la actividad humana, la acción anteriormente gobernada por esquemas míticos da lugar a la hegemonía de una racionalidad calculadora, objetiva y neutral. Esta "neutralidad" permite a la razón adaptarse a cualquier fin, cuando los medios necesarios para su realización se prestan a una evaluación basada en la eficiencia. Los fines mismos eluden la discusión racional. Ninguna instancia coordina los fines determinados por los agentes, los grupos o los sistemas sociales. Sabemos que Weber había adoptado una actitud escéptica frente a estos aspectos de la modernidad; si bien la racionalidad ha permitido al hombre asegurar un control eficaz sobre la naturaleza, lo ha sumergido en un vacío de sentido. La racionalidad no ha

---

\* Publicado con la gentil autorización del autor. Traducción de Magdalena Holguín. Universidad Nacional de Colombia.

modernidad. Weber sentía germinar, bajo este pluralismo que sabía ineludible, un politeísmo de los valores susceptible de erosionar la cohesión social, al privar a los individuos de la orientación indispensable en la conducción de su existencia. Allí donde Weber cree deber señalar una pérdida de sentido (*Sinnverlust*), Habermas se esfuerza por encontrar una veta de racionalidad inexplorada en Weber. El mensaje del mito, jamás reconocido como tal, es aceptado ingenua y ciegamente por los miembros de una comunidad. No obstante, en cuanto esta concepción reificada se percata de su relatividad, su verdad no depende entonces de una ciega aceptación sino de un acuerdo conciente articulado en el lenguaje. El acuerdo lingüístico, comunicativo, está llamado a sustituir la autoridad previamente ejercida por el mito<sup>4</sup>.

Los principios del conocimiento y de la interacción ya no son impuestos verticalmente; pueden, y en principio deben, ser objeto de una discusión ilustrada. Este acuerdo democrático es una garantía de emancipación o de mayoría (*Mundigkeit*) que libera un potencial de racionalidad, es decir, de libertad y de autonomía. Habermas se esfuerza precisamente por fundar una teoría de la racionalidad construida en torno al concepto de acción comunicativa basada sobre este acuerdo potencial.

Antes de abordar esta noción central, intentaremos delimitar la idea de racionalidad comunicativa. La razón encarna uno de los temas clásicos de la filosofía, si no su concepto más importante, por ser el que confiere sentido a su proyecto. La razón designaba, o bien el orden del cosmos (el *logos* y el *nous* de los griegos), o bien la facultad humana de pensar o de razonar. Siguiendo la terminología de Horkheimer, puede hablarse en el primer caso de razón *objetiva* y en el segundo de razón *subjetiva*<sup>5</sup>. En Habermas, la razón se despoja de toda connotación sustancial. La razón no es una “sustancia”, objetiva o subjetiva, sino un predicado: para aquel pensamiento educado en la escuela de la filosofía analítica, parece más acertado ocuparse de “lo que es racional” que de la razón en sí. Por ello, conviene hablar de racionalidad más bien que de razón. Al colocar la razón en la posición del predicado, debemos entonces buscar el “sujeto” de la racionalidad. ¿Quién ha de ser el portador de lo

---

4. Es preciso, para efectos de la presente exposición, descuidar otras facetas de la interpretación habermasiana del desencantamiento moderno, en particular el fenómeno de la diferenciación de las esferas de validez. Según Habermas, el mito confunde las esferas de validez cognoscitiva, corrección normativa y autenticidad. Estos niveles serán distinguidos en la modernidad (conocimiento, derecho y moral, arte), permitiendo una objetivación de los ámbitos de acuerdo comunicativo, condición *sine qua non* de un consenso ilustrado.

5. Cf. el ensayo “Moyens et fins” en M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Paris: Payot, 1974, pp. 13-65.

racional? Habermas considera dos candidatos posibles<sup>6</sup>: las personas y las expresiones simbólicas. La racionalidad, subraya Habermas, “no se refiere a la posesión de un saber, sino a la manera como los sujetos dotados de palabra y de acción lo adquieren y lo utilizan”<sup>7</sup>. La racionalidad reside en la manera como las personas (primer candidato) emplean un conocimiento, y en la manera como las expresiones simbólicas (segundo candidato) son utilizadas. Tal como la entiende Habermas, la racionalidad es entonces una cuestión de “procedimiento”<sup>8</sup>. ¿En qué consiste este procedimiento en el caso de las expresiones simbólicas proferidas por las personas? La racionalidad de las proposiciones, responde Habermas, se expresa en su posibilidad de ser fundamentadas y criticadas<sup>9</sup>.

Inversamente, toda proposición que se rehusa a exhibir sus fundamentos o se inmuniza contra la crítica se excluye del universo de lo racional. La racionalidad en el empleo de las proposiciones puede manifestarse bajo dos formas: 1. Una racionalidad cognoscitiva-instrumental, afirmada en los criterios pragmáticos del éxito y del dominio técnico de una situación (encontramos de nuevo aquí la herencia de la racionalidad medios-fines); 2. Más importante que la anterior, la racionalidad comunicativa, basada sobre la experiencia central de la fuerza de convicción derivada de un consenso obtenido sin constricción externa en un discurso argumentativo<sup>10</sup>. En síntesis, el uso de un conocimiento podrá calificarse de racional cuando esté sujeto a una deliberación intersubjetiva cuyo único criterio sea el del mejor argumento. Es preciso observar que este examen racional, purgado de toda retórica, no se limita exclusivamente a las pretensiones de validez cognoscitivas, pues se extiende también a las proposiciones de carácter normativo o expresivo. Un proceso de acuerdo intersubjetivo puede, según Habermas, llegar a establecer la corrección de estas normas así como la veracidad de los juicios de valor, de los sentimientos, e incluso de los gustos. Una norma o un sentimiento que pretendan sustraerse a una evaluación intersubjetiva debieran ser declarados irracionales. Esto no significa que toda norma o sentimiento deban de hecho ser objeto de un examen comunicativo para ser juzgados racionales (la racionalidad se convertiría entonces en una operación tan fastidiosa como irrealizable); sencillamente, significa que un examen semejante debe ser

---

6. *TKH I*, 25.

7. *TKH I*, 25, 28. Cf. también *Vorstudien*, 498, “Mir will nicht sinnvoll erscheinen überhaupt von einer Rationalität des Wissens zu reden; des prädiikat ‘vernünftig’ oder ‘rational’ sollten wir besser für den Erwerb und die *Verwendung* von Wissen in sprachlichen Äußerungen und in Handlungen reservieren”.

8. Cf. *Vorstudien*, 605.

9. *TKH I*, 36.

10. *TKH I*, 25 y *Vorstudien*, 605.

siempre posible en principio. Cuando surge un desacuerdo a propósito de un conocimiento, de una norma o de un juicio expresivo, la única instancia apta para dirimir el litigio es el tribunal objetivo de una evaluación intersubjetiva, fundamentada exclusivamente en la fuerza del mejor argumento.

Este tribunal de la racionalidad nos conduce al ámbito de la acción comunicativa. El lector puede legítimamente esperar que un resumen de 1175 páginas titulado *Teoría de la acción comunicativa* explicita en toda su extensión el sentido de la expresión “acción comunicativa”. Esto no ocurre. Se ha deplorado la ausencia de una presentación sintética de dicha noción en una obra que parece consagrar mayor atención a los comentarios críticos de otros filósofos o sociólogos que a sus propios instrumentos teóricos<sup>11</sup>. En todo el texto sólo se encuentra una definición<sup>12</sup> de las acciones comunicativas (*kommunikative Handlungen*), pasaje denso que reproducimos a continuación:

Por el contrario, hablo de acciones comunicativas cuando los planes de acción de los agentes implicados no están coordinados por cálculos egocéntricos de éxito, sino por actos de acuerdo (*Verständigung*). En la acción comunicativa, los participantes no se orientan inicialmente hacia su propio éxito; persiguen sus objetivos individuales bajo la condición de poderse comprender recíprocamente respecto de sus planes de acción basándose en definiciones comunes de la situación. En un comienzo, la negociación de las definiciones de la situación es un componente esencial de los esfuerzos de interpretación requeridos para la acción comunicativa.

Con el propósito de elucidar el sentido de este texto complejo pero completo, nos esforzaremos por precisar la significación de los términos “acción” y “comunicativo”. La acción se define por “el dominio de las situaciones” (*Bewältigung von Situationen*)<sup>13</sup>, y presupone al menos la interacción entre dos agentes. Esta pluralidad de agentes y la presencia de una situación que exige ser superada abocan la acción social a la comunicación. La referencia a la acción y a la comunicación se encuentra implícita

---

11. Cf. T. Rockmore, Recensión de *THK* en *Archives de philosophie*, 46, 1983, pp. 669-670: “La exposición del concepto de acción comunicativa es deficiente bajo varios aspectos. Habermas deja al lector la tarea de reunir las afirmaciones relativas a este concepto, para constituir una totalidad teórica que no se encuentra descrita en parte alguna. Por lo demás, fiel a la inveterada costumbre de comentar otras teorías simultáneamente con la formulación de la suya, a todo lo largo de este inmenso estudio, y especialmente en lo referente a las precisiones de su concepto básico, sólo en contadas ocasiones consigue Habermas separar la descripción de su principal aporte teórico de la interpretación detallada de otras posiciones”.

12. *TKH I*, 385. Actualmente, es posible encontrar dos definiciones iluminadoras de la acción comunicativa en *Vorstudien*, 499 y 548.

13. *TKH II*, 193; *Vorstudien*, 589.

igualmente en las definiciones de la acción en Weber<sup>14</sup> y en Parsons<sup>15</sup>, ambos citados por Habermas: para ellos, la acción no representa un movimiento corporal cualquiera, sino un “comportamiento significativo”, un comportamiento que va más allá de sí mismo en cuanto es asociado con un significado simbólico. La acción posee un telos, un sentido que puede ser comprendido por el agente y por los otros miembros de la sociedad. Afirmar de la acción que tiene sentido es dar a entender que la acción social exhibe una racionalidad intrínseca que el agente debe poder justificar. Este elemento de la acción remite al segundo miembro de la expresión habermasiana, la comunicación. Ahora bien, ¿qué debe entenderse por “comunicación”? Dicho término no tiene inicialmente el sentido de una “conversación”, como tampoco el de una “transmisión de información” (como lo tiene en los medios de comunicación o en las comunicaciones presentadas en los congresos). La comunicación, tal como la concibe Habermas, considera más bien el lenguaje en lo que pudiéramos llamar su aspecto “pragmático”: la comunicación es el lenguaje que realiza o produce algo. Designa la “acción” específica del lenguaje como tal. ¿Cuál es esta producción propia del lenguaje? Habermas no vacila en responder: el acuerdo. “Soy, como Wittgenstein, de la opinión que ‘lenguaje’ y ‘acuerdo’ son conceptos co-origenarios (*gleichursprungliche*) que se iluminan recíprocamente”<sup>16</sup>. Varias filosofías del lenguaje, en particular los enfoques semióticos y estructuralistas, verán en esta fusión del lenguaje y el acuerdo una reducción del fenómeno lingüístico; concedamos sin embargo, a Habermas que esta asimilación prevalece si se estudia el lenguaje bajo su aspecto comunicativo o pragmático.

No obstante, pareciera que puede objetarse a Habermas, con mayor razón, que el lenguaje no siempre está dirigido al acuerdo, pues puede ser empleado con fines de manipulación o de engaño. Puede fingirse que se desea el acuerdo, y perseguir objetivos diferentes u opuestos. Por otra parte, la acción no es necesariamente comunicativa: puedo actuar en función de mis propios intereses sin preocuparme en lo más mínimo por las veleidades del acuerdo comunicativo. Habermas es perfectamente conciente de este fenómeno, al que da el nombre de “acción estratégica”<sup>17</sup>. Esta acción se orienta hacia un objetivo ajeno al acuerdo intersubjetivo.

---

14. *TKH I*, 377.

15. *TKH II*, 352.

16. *Vorstudien*, 497.

17. *TKH I*, 385.

18. Es el sentido de “por el contrario” que aparece en la definición de la acción comunicativa antes citada. Cf. también *TKH I*, 446, y *Vorstudien*, 595 ss. y 609 ss.

Habermas define constantemente la acción comunicativa *en oposición* a la acción estratégica<sup>18</sup>. Comprendida en un sentido muy amplio, la acción estratégica es aquella que perseguimos para conseguir nuestros propios fines. Una brizna de realismo y una experiencia mínima de la condición humana podrían inclinarnos a pensar que todo actuar, toda acción con miras a un fin, conlleva una gran parte de estrategia. Incluso los principios más virtuosos - todos hemos leído la *Genealogía de la moral*- disimulan mal sus atavíos utilitaristas. La comunicación, de la que la acción comunicativa parece derivar toda su subsistencia, tampoco está exenta de estrategia: basta pensar en el diálogo de un patrón con sus empleados, de un profesional con sus colegas, de los padres con sus hijos, en las entrevistas, etc. La institucionalización de la comunicación democrática en nuestras sociedades, el parlamentarismo, parece a menudo no ser más que un foro de estrategia (partidista, electoral, personal). En síntesis, debemos preguntarnos si la acción comunicativa existe realmente.

Las precisiones a la noción de acción comunicativa suministradas por Habermas no resultan demasiado convincentes. En la definición arriba citada, se trata de un acuerdo que no se dirige inicialmente al éxito de los participantes sino a la “coordinación” de los planes de acción basada sobre las definiciones de la situación “negociadas” por los miembros de la acción comunicativa. El vocabulario habitualmente empleado por Habermas<sup>19</sup> parece demostrar que la estrategia no consigue eclipsarse completamente en la acción comunicativa. En primer lugar, la idea de una *coordinación* de los planes de acción parece responder a imperativos estratégicos, por lo demás completamente legítimos. En segundo lugar, la *negociación* de las definiciones de la situación resulta difícilmente concebible sin compromisos e inicialmente, sin estrategia. Estas “definiciones de situación” que, según Habermas, “constituyen el trasfondo (*hintergrund*) de las expresiones comunicativas”<sup>20</sup>, están lejos de ser frecuentes en la vida cotidiana. Nos comunicamos y actuamos en diferentes contextos sin haber tenido la precaución de “definir” tales situaciones<sup>21</sup>. Habermas parece, y se le reprocha a menudo<sup>22</sup>, exagerar las necesidades teóricas o

19. Cf., por ejemplo *Vorstudien* 499, 548 y 589.

20. *TKH II*, 185.

21. En *TKH II*, 185 ss, Habermas debilita un poco la noción de “definición”, al reconocer que a menudo las definiciones semejantes no son explícitas en el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

22. Entre las críticas más recientes: H. Schnadelbach (“Transformation der Kritischen Theorie” en *Philosophische Rundschau*, 29, 1982, p. 167) propone sencillamente abandonar el cognoscitivismo en la teoría de la racionalidad; R. Rorty (“Habermas, Lyotard et la Postmodernité” en *Critique*, No. 422, marzo 1984, pp. 181-197) piensa que es más urgente buscar la armonía social a través de la discusión de problemas concretos que fundamentar la sociedad en meta-narraciones teóricas.

cognoscitivas de la práctica. De ser así, las acusaciones de utopía dirigidas desde hace dos décadas contra las construcciones filosóficas de Habermas estarían ampliamente justificadas.

*Sed contra*, Habermas replica: “Nada me pone más nervioso que la imputación, retomada bajo diversas versiones y en los contextos más incongruentes, según la cual la teoría de la acción comunicativa (...) desarrolla, o al menos sugiere, una utopía social racionalista”<sup>23</sup>. Este pasaje, que debe tomarse *cum grano salis* puesto que no borrará jamás las tonalidades altamente utópicas del *corpus* habermasiano, nos permite sin embargo aclarar, incluso rectificar, el estatuto de la acción comunicativa. Si comprendemos bien el pensamiento de Habermas, el concepto de acción comunicativa denota una virtualidad más que una realidad. La carencia de realismo de este “modelo” no constituye una razón para rehusarse a identificar sus posibilidades conceptuales, si bien para nosotros, seres sensibles, la razón seguirá siendo una tarea a realizar (Habermas habla de un *potencial* de racionalidad). Dos consecuencias se siguen de esta intuición:

1. El concepto de acción comunicativa permite salvaguardar, al darle una denominación positiva, un potencial racional prometido por la modernidad;
2. Esta noción prepara así el terreno para una reelaboración de la teoría crítica de la sociedad de Adorno y de Horkheimer, quienes, frente a la deshumanización y la barbarie engendradas por la racionalización, habían creído su deber sacrificar la razón.

Para Adorno y Horkheimer, la racionalidad moderna se presenta exclusivamente bajo su deformación instrumental. Nivelando todas las cosas a su valor de intercambio, la racionalización capitalista aplasta bajo su poder compresor todo lo que se resiste a la uniformidad.<sup>24</sup> A partir de la década del 40, frente a un fenómeno, encarnado apoteósicamente en el estalinismo y en el nazismo, Adorno y Horkheimer se repliegan en una diatriba contra la racionalización occidental. Al renunciar a las exigencias de legitimación que identifica con las de la racionalización denunciada por ella, la teoría crítica se abstiene deliberadamente de definir sus criterios y de esbozar toda posibilidad práctica de salvación<sup>25</sup>. El pensamiento crítico, último bastión, junto con el arte, de un mundo todavía humano, se contenta con describir en tonos sombríos la reificación occidental, la instrumentalización de todo lo existente,

---

23. *Vorstudien*, 499-500.

24. *Cf.*, *Vorstudien*, 587, 595.

25. La razón: “la tendencia moderna a traducir toda idea en acción, o en abstención activa de toda acción, constituye uno de los síntomas de la crisis cultural actual” (M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 10).

comenzando por el hombre. La divisa de la teoría crítica parece ser la que encabeza la segunda parte de las *Minima Moralia* de Adorno: “Where every things is bad, it mus be good to know the worst”<sup>26</sup>. Este tipo de pensamiento se expone tanto a la crítica de derecha como a la de izquierda: los liberales buscaron en vano en Adorno una evaluación positiva de los valores democráticos de nuestras sociedades (presente, por el contrario, en los últimos escritos de Horkheimer), mientras que los marxistas denuncian la ausencia de consideraciones políticas concretas y la invalidación de la solución por ellos propuesta. Luckács se convierte en el portavoz de estos dos tipos de crítica cuando apoda a la teoría crítica “El gran hotel abismo”<sup>26</sup>.

Hemos señalado que la teoría crítica renuncia a explicitar sus criterios y a indicar una salida a la dialéctica de la Ilustración. Habermas asume entonces el relevo de la Escuela de Frankfurt: intenta fundamentar los criterios normativos de la crítica sobre la noción de una acción comunicativa<sup>27</sup>. No ignora que destruye con ello el tabú mesiánico que se había impuesto la teoría crítica: la prohibición, heredada de la tradición judía, de forjarse una imagen de Dios o de la salvación. Habermas, sin embargo, creará discernir en Adorno indicios del concepto de racionalidad que se propone desarrollar.

En un ensayo de 1969<sup>28</sup>, Habermas cita un texto de *Dialéctica negativa* donde Adorno, como en ocasiones lo hace, traza los contornos de un mundo de auténtica libertad, el de una condición (*Zustand*) reconciliaría todas las contradicciones: “La disposición (*Zustand*) reconciliadora no anexaría lo ajeno a un imperialismo filosófico, sino que encontraría su felicidad cuando, en la proximidad que se le confiere, permaneciese como lo lejano y diferente, más allá de lo heterogéneo y lo propio”<sup>29</sup>. El comentario que hace Habermas de este pasaje es revelador de la nueva orientación que se propone imprimir a la teoría crítica: “Quien medita esta frase advierte que el estado así descrito es para nosotros, si bien nunca real, el más cercano y mejor conocido. Tiene la estructura de la vida en común en el marco de una comunicación sin constricción. Y desde el punto de vista formal, anticipamos necesariamente algo de este tipo cada vez que enunciamos un juicio verdadero. En efecto, la

---

\*\* “Allí donde todo es malo, debe ser bueno conocer lo peor”.

26. Cf., M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurter School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Bostón/Toronto: Little, Brown and Company, 1973, p. 296.

27. Cf. *TKHI*, 7: la teoría de la acción comunicativa es “el comienzo de una teoría social que se esfuerza por explicar sus criterios críticos”.

28. *Profile 175*. Traducción española: *Perfiles filosófico políticos*, Madrid: Taurus, 1975.

29. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966, p. 192. Traducción española: *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.



idea de verdad implícita desde la formulación del primer juicio, sólo puede ser constituida según el modelo idealizado del acuerdo obtenido en el marco de una comunicación excenta de dominación”. El ideal furtivamente circunscrito por Adorno se encuentra proyectado hacia la irrealidad, eficaz en cuanto contrafáctica, de una comunicación sin constricciones, interpretación que violenta el texto de Adorno. En efecto, el pasaje citado no se refiere en absoluto a la comunicación, sino a la reificación. Para Adorno en 1966, la crítica de la reificación, capítulo clave de la dialéctica desde Luckács, viene acompañada de una hostilidad, típicamente idealista, respecto de la cosa, símbolo de lo otro de la conciencia y por consiguiente, falsa. Un mundo reconciliado sabría encontrar de nuevo el sentido de la cosa, vivir en la proximidad de su alteridad sin buscar dominarla. La reconciliación evocada por Adorno es, en primer lugar, unidad con las cosas; no está dirigida específicamente a la comunicación con los demás aun cuando, naturalmente, no la excluye. Como lo muestra de manera inequívocamente clara el contexto, el ideal de una reconciliación con la cosa, *exterior a la mente*, está destinado a relativizar la noción crítica de reificación.

Por lo demás, la comunicación presentada por Habermas en las reflexiones de *Dialéctica negativa* no es de buen recibo en Adorno. H. Morchen ve, con razón, en la alergia a la necesidad generalizada de comunicación, una de las motivaciones esenciales del pensamiento de Adorno<sup>30</sup>. Bástenos citar una sola de las afirmaciones de *Dialéctica negativa*: “El criterio de lo verdadero no es su inmediata comunicabilidad a todos y a cualquiera. Es preciso resistir a la constricción casi universal que confunde la comunicación de lo conocido con lo conocido y, en su defecto, la coloca por sobre él, mientras que en realidad, cada paso hacia la comunicación desvaloriza y falsifica la verdad”<sup>31</sup>.

El concepto de acción comunicativa representa entonces la contribución de Habermas a la Escuela de Frankfurt, original y herética ante todo, por cuanto rompe el tabú mesiánico. El texto de Adorno acerca de la disposición reconciliadora, empleado mayéuticamente respecto de la noción de acción

---

30. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, p. 230. El capítulo titulado “La sospecha global de Adorno acerca de la comunicación” cita varios textos donde se evidencia esta alergia.

31. *Negative Dialektik*, p. 51-2. El adverbio “actualmente” podría prestar cierta plausibilidad a la interpretación de Habermas. No obstante, Adorno, quien no cesa de desenmascarar “el engaño disfrazado hoy en día bajo el término de comunicación” (citado en H. Morchen, *op. cit.*, p. 231 n), habría visto sin duda en el ideal habermasiano de una comunicación sin trabas una nueva ficción idealista que planea sobre la vida mutilada.

comunicativa, tuvo un efecto persistente en el pensamiento de Habermas, pues once años después lo retoma en la *Teoría de la acción comunicativa*, donde recibe la misma interpretación intersubjetiva. “En este texto”, escribe ahora Habermas, desconociendo una vez más el contexto, “Adorno describe la reconciliación en términos de *intersubjetividad no mutilada*, que se engendra a sí misma y se preserva en la reciprocidad de un *acuerdo* basado en el libre reconocimiento”<sup>32</sup>.

Si bien la teoría crítica no consiguió desarrollar de manera satisfactoria el concepto de una razón comunicativa, ésto se debe, según Habermas, a la influencia predominante que la razón instrumental continuaba ejerciendo sobre el pensamiento de Adorno y de Horkheimer. La conceptualización de la razón instrumental permanecerá prisionera de la filosofía de la conciencia, característica del pensamiento monológico de la modernidad. Esta filosofía de la conciencia se basa en la dicotomía sujeto-objeto y concibe toda interacción racional según el modelo de la acción ejercida por el hombre sobre la naturaleza: la conciencia aislada cosifica un mundo sobre el que extiende su dominio. Este paradigma teje el telón de fondo de la crítica de la razón instrumental, pero resulta impotente cuando se hace preciso definir los patrones de medida de una crítica de la deformación instrumental de la sociedad. El modelo de la “filosofía de la conciencia” describe la mutilación de la vida efectuada por la racionalización, sin poder señalar qué es lo que efectivamente se encuentra truncado en la reificación derivada de la sociedad capitalista de intercambio: “La conceptualización de la razón instrumental está diseñada para posibilitar el control del sujeto sobre la naturaleza, *pero no para decir a una naturaleza objetivada el mal que se le hace*”<sup>33</sup>. La teoría de la acción comunicativa vendrá entonces a suplir a la teoría crítica en este punto: solamente un concepto de racionalidad comunicativa permite explicar la devastación instrumental, porque lo que se encuentra pervertido en la sociedad de intercambio es precisamente el ámbito de interacción comunicativa del mundo de la vida. Este mundo, fundado sobre el acuerdo lingüístico, padece la invasión de una racionalidad puramente calculadora. La resistencia, cada vez más precaria, opuesta a la colonización instrumental, proviene de la racionalidad comunicativa de la que se nutre el mundo de la vida. Hay allí un potencial precioso de racionalidad que permanece en la sombra al identificar sin más racionalidad y razón instrumental.

Con el fin de hacer fructificar dicho potencial, Habermas estima necesario un cambio de paradigma: es preciso pasar de una reflexión monológica a

---

32. *TKH I*, 523.

33. *TKH I*, 522.

un plano intersubjetivo, de la filosofía de la conciencia al análisis del lenguaje en su aspecto pragmático<sup>34</sup>. Habermas se inspira para ello en G.H. Mead. Este cambio de paradigma no está exento de verosimilitud intuitiva si se desea colocar a la filosofía a la zaga de las ciencias sociales. Infortunadamente, Habermas no ofrece argumento alguno para mostrar que la filosofía de la conciencia deba ser rechazada al asumirse una perspectiva intersubjetiva<sup>35</sup>. En efecto, Habermas parece suscribir una concepción puramente mentalista e inadecuada de la filosofía de la conciencia propuesta por la modernidad, que no hace justicia a su potencial crítico. Es lo que nos proponemos mostrar brevemente recurriendo a las filosofías de Kant y de Hegel.

\* \* \* \* \*

Aun cuando está articulado en un vocabulario perteneciente a la conciencia, el imperativo categórico kantiano se adapta perfectamente a una interpretación intersubjetiva. La razón práctica sólo puede ser comunicativa, pues hace pretensiones de validez universal. Corresponde al individuo orientar su acción en función de la comunidad universal de los seres razonables. Se objetará que resulta impracticable actualmente considerar al individuo como punto de partida de la acción social. Además de contravenir el sentido común, el rehusarse a partir del individuo *abandona* uno de los logros de la Ilustración, de la cual se declara tributaria la teoría de la acción comunicativa: la divisa "*sapere aude*, ten el valor de servirte de tu propia razón", que sintetiza la respuesta de kant a la pregunta: "¿Qué es la Ilustración?" la disolución del individuo en una interacción anónima no hace justicia ni a la comprensión de sí del sujeto, ni a la exigencia de autonomía de la Ilustración. Por lo demás, kant al menos ilustró su imperativo categórico mediante cuatro ejemplos, cosa que Habermas omite hacer consuno con su noción de acción comunicativa, cuyo alcance y efectividad ignoramos. Habermas es más kantiano que kant, en el sentido de que su formalismo llega al punto de no describir jamás los medios de realización o de actualización de la racionalidad comunicativa, no estratégica. Podría demostrarse también que la filosofía teórica de kant destruye los esquemas del pensamiento mentalista: las categorías del entendimiento se prestan a una lectura intersubjetiva o lingüística. Las categorías,

---

34. *TKHI*, 530. Esta transformación de la filosofía, de la que Peirce y Wittgenstein pueden considerarse instigadores, alimenta también los esfuerzos filosóficos de K.O. Apel y E. Tugendhat, Cf. G. Kortian, "¿De quel droit?" en *Critique*, No. 413, 1981, p. 1143.

35. Cf. T. Rockmore, *op. cit.*, p. 671: Habermas "afirma pero no demuestra que la filosofía alemana del siglo XIX, la cual es comprendida reductivamente por él al centrarse en un sólo de sus aspectos, a saber, la teoría de la conciencia, conduzca a un callejón sin salida teórico".

como lo afirma a menudo Kant, no encarnan *entia rationis*, sino reglas o leyes que no sirven más que “para deletrear los fenómenos para poder leerlos como experiencia”<sup>36</sup>. En sus cursos de metafísica, Kant compara su proyecto al de una “gramática trascendental”<sup>37</sup>. A pesar del vocabulario, es preciso reconocer que nos encontramos lejos de una filosofía mentalista confinada a una rígida dicotomía sujeto-objeto.

En Hegel, por otra parte, encontramos una serie de elementos que señalan en la misma dirección. Nada menos hegeliano que una concepción de la conciencia concebida como esfera mental opuesta a un mundo de objetos fijos. Para Hegel, la conciencia es esencialmente “el acto de sobrepasar lo limitado”<sup>38</sup>, incesante superación de la limitación, en la cual puede verse, después de leer a Habermas, una apertura hacia el otro y hacia la comunicación. En cuanto el diálogo nos incita a sobrepasar las limitaciones de la subjetividad aislada, encarna en su más alto estadio un proceso de *conciencia*. La dialéctica del amo y el esclavo debe ser leída como la *génesis social* de la conciencia de sí por intermedio del reconocimiento comunicativo<sup>39</sup> (que sólo será obtenido al final de la *Fenomenología*). El reconocimiento del otro permite a la certeza de sí de la conciencia despertar a su verdad. ¿Por qué entonces encontrar únicamente en Mead una concepción de la acción social simbólicamente estructurada, cuando es ésta una acción central de la filosofía social de Hegel, como lo había mostrado ya el mismo Habermas en su magistral ensayo de 1967: “Trabajo e interacción - observaciones sobre la filosofía del espíritu de Hegel en Jena”? Tal concepción, constituye por lo demás la piedra angular de la crítica hegeliana de la moral kantiana. La noción de *Sittlichkeit*, perteneciente al núcleo de la ética kantiana<sup>40</sup>, llama la atención sobre la racionalidad integral ya operante al nivel del mundo de la vida.

---

36. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, París: Vrin, 1967, p. 86. Traducción española, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Madrid: Aguilar, 1959.

37. Cf. sobre este tema, J. Simon, *Sprachphilosophie*, Friburgo/Munich: Karl Alber, 1981, p. 42.

38. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, París: Aubier-Montaigne, 1939, t. I, p. 71. Traducción española, *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.

39. Cf., la reciente interpretación de R.C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 438 ss (quien realiza una aproximación a Mead).

40. ¿Cómo olvidar que la ética kantiana es una “metafísica de las *Sitten*”, por consiguiente, de la *Sittlichkeit*? La ética, en cuanto reflexión de la praxis, no tiene otra finalidad que la de aclarar los principios racionales (de ahí su título de *Metafísica*) que operan dentro del mundo de la vida (de las *Sitten*). Sobre el sentido a menudo ignorado de la ética kantiana, ver la excelente monografía de O. Hoffe, *Immanuel Kant*, Munich: C.H. Beck, 1983, pp. 170 ss.

Mientras que la comunicación continúe siendo el patrimonio de un mundo ético pre-existente, la idea de *Sittlichkeit* alimentará siempre cierto escepticismo hacia el carácter más o menos contrafáctico de una noción de acción comunicativa que no define sus propias condiciones de posibilidad. Habermas, como kantiano post-hegeliano que es, conoce bien esta crítica de inspiración hegeliana. Con motivo de un célebre debate en torno a la hermenéutica y a la crítica de ideologías que no parece haber concluido<sup>41</sup>, Gadamer había invocado la *phronesis* aristotélica para dirigir contra el racionalismo de Habermas aquellos ataques dirigidos previamente por Hegel contra la moral kantiana que se rehusaba, según él (aun cuando nada es más falso), a reconocer la racionalidad de una vida ética encarnada. Desde hace algunos años Habermas asocia esta crítica, la más frecuentemente formulada contra la concepción habermasiana de la Ilustración, con el surgimiento de un neo-conservatismo<sup>42</sup>, movimiento que hace remontar a Gehlen, Heidegger, C. Schmitt, J. Ritter y M. Foucault<sup>43</sup>, y al que considera una teoría post-ilustrada dispuesta a enjuiciar los logros de la modernidad. La acusación de neo-conservatismo, a menudo justificada, introduce una dimensión política en un debate al que convendría quizás permanecer en el ámbito filosófico. En efecto, resulta legítimo preguntarse si este tipo de acusación propicia el ideal de comunicación acariciado por Habermas. Será suficiente deplorar algunos efectos secundarios de la racionalización, en nombre de otra racionalidad, e interrogarse acerca del carácter utópico de una sociedad completamente reconciliada, para ser declarado incuestionablemente neo-conservado?<sup>44</sup> (a este respecto sería preciso colocar a Adorno, y especialmente a Horkheimer, en el grupo de los neo-conservadores). El sentido de lo realizable debe formar parte de la razón. El panracionalismo atribuido a Hegel no lo ignoraba: cada figura de la *Fenomenología* demuestra que una pretensión de validez universal por sí misma (para sí) no es suficiente. Toda pretensión, por el mismo

---

41. Habermas retoma brevemente en *TKH I*, 192-6 sus antiguos argumentos en favor y en contra del enfoque hermenéutico. La persistencia del debate entre Gadamer y Habermas está reflejada en sus recientes interpretaciones de la ética kantiana. Mientras que Habermas suscribe el proyecto kantiano de una fundamentación universalista de las normas de la acción (cf. su libro *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, p. 53-206), Gadamer ve en el imperativo categórico una clarificación conceptual de los principios morales que orientan ya el mundo de la vida y que no precisan de una fundamentación explícita (cf. su artículo “¿Gibt es auf Erden ein Mass?” en *Philosophische Rundschau*, 32, 1985, p. 8-9, 16-17).

42. *TKH I*, 501; II, 164-5, y J. Habermas, “La modernité: un projet inachevé” en *Critique* No. 413, 1981, p. 950.

43. *TKH II*, 164-5 y 222.

44. Incluso si Habermas se defiende contra esta insinuación (cf. nota 23), su ideal crítico permanece bajo el dominio de la filosofía de la identidad (cf. G. Kortian, *Metacritique*, París: Minuit, 1979, p. 123).

hecho de ser inicialmente una pretensión, debe probarse en una práctica concreta. La oposición hegeliana entre la virtud y el decurso del mundo conserva sus afilados contornos. Su función es recordarnos que la razón tiene interés en mostrarse razonable. Tachar a quienes lo reafirman de neo-conservadores, equivale a reivindicar el monopolio de la virtud, situación irónica para una filosofía que preconiza una comunicación sin constricciones y la elaboración de una concepción compleja<sup>45</sup> de la racionalidad.

La esencia comunicativa de la razón debiera, no obstante, conducir a la racionalidad a identificar sus posibilidades reales y aquellas constricciones que no podrían ser abolidas ni eludidas. Dicho en otras palabras, es posible adelantar cierta crítica de la modernidad en nombre de la razón. Si se cierran los ojos frente a esta auto-crítica de la razón, se corre el riesgo de hacer de la modernidad un ídolo sustraído a la crítica, estatuto que no puede reivindicar ninguna instancia bajo la égida de la acción comunicativa. En síntesis, la teoría de la acción comunicativa representa un adelanto decisivo en la historia de la teoría crítica, pero podría prescindir de los espantajos de la filosofía de la conciencia y del neo-conservatismo, contrapuntos que no hacen justicia al momento de verdad hermenéutica formulado por interlocutores a quienes no debiera excluirse dogmáticamente del discurso racional.

El avance del pensamiento de Habermas respecto de la Escuela de Frankfurt manifiesta quizás su aspecto más original en la reevaluación de la racionalidad instrumental. En Habermas, la racionalidad científico-técnica recobra sus derechos y pierde su carácter diabólico. La penetración de la racionalización en la vida cotidiana deja de ser percibida como reificación alienante. La racionalización del mundo de la vida es, por el contrario, un fenómeno irreversible de la modernidad, pues contribuye efectivamente a la emancipación del género humano<sup>46</sup>. Significa que la interacción en el mundo de la vida no se encuentra dictaminada por una autoridad sagrada, sino colocada bajo la tutela de la acción comunicativa. La hipótesis de Habermas se formula así: “Las funciones de integración social y de expresión, cumplidas inicialmente por la praxis ritual, incumben en lo sucesivo a la acción comunicativa; la autoridad de lo sagrado será sustituida en adelante por la autoridad de un consenso reconocido cada vez como fundamentado”<sup>47</sup>.

En lugar de invidente, la acción se tornará cada vez más iluminada, ilustración que sólo puede brotar de un consenso intersubjetivo, el “único

45. *TKH II*, 449 y *Vorstudien*, 605.

46. Habermas espera mostrar que “la descentración de nuestra concepción del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias de una sociedad emancipada” (*TKH I*, 113).

47. *TKH II*, 118.

fundamento”<sup>48</sup> al que podemos todavía recurrir. La autoridad sagrada descansará sobre los miembros de la interacción comunicativa; Habermas habla incluso de una “cotidianización”<sup>49</sup> de lo sagrado. Naturalmente, el proceso de legitimación comunicativa, cuya necesidad se acrecienta en un universo desencantado, sobrepasa las capacidades humanas del mundo de la vida. Será entonces preciso movilizar “sub-sistemas” especializados y autónomos, bajo la forma de instituciones sociales, con el fin de atender esta necesidad de legitimidad. Tal concepción relativamente diáfana, tomada de Parsons y de Luhmann, interpreta la interacción en términos de “sistemas sociales”. *Grosso modo*, esta teoría destaca el hecho de que la actividad social se ha tornado tan compleja que necesita ser coordinada por sistemas sociales tales como el Estado y la economía, los cuales funcionalizan la vida cotidiana. Estos sistemas<sup>50</sup> de alguna manera se desentienden de la comunicación propia del mundo cultural, contentándose con explicar la interacción en términos estrictamente funcionalistas. Habermas concede que esta “tecnificación del mundo de la vida”<sup>51</sup> resulta indispensable en el mundo moderno. No obstante, se preocupa por conjurar, teóricamente, el espectro del mundo totalmente administrado de Orwell<sup>52</sup> y de Adorno, que parece dibujarse detrás de la funcionalización. La tecnificación adquiere derecho de ciudadanía a condición de restringirse a la reproducción *material* del mundo de la vida<sup>53</sup>, es decir, a las necesidades físicas o naturales del hombre. La tecnificación sin embargo debe, en lo posible, mantenerse alejada de aquello que Habermas denomina la reproducción *simbólica* o *cultural* del mundo de la vida, ámbito remitido al acuerdo lingüístico. Este dualismo platónico de lo material y lo simbólico gobierna la concepción habermasiana de la razón. Una racionalidad instrumental, calificada por Habermas de “funcionalista” para absolverla de sus connotaciones apocalípticas, responderá legítimamente a las exigencias materiales de la vida cotidiana, mientras que una razón comunicativa se encargará de los problemas “no materiales”, igualmente necesarios para la supervivencia de una comunidad (pensemos en las normas éticas, el respeto de ciertas tradiciones, la cultura, la expectativa de orientación y de salvación, etc.)<sup>54</sup>. De estos dos tipos de racionalidad, la segunda prevalecerá; sólo en nombre del mundo de la vida, que descansa sobre la interacción comunicativa,

48. *Vorstudien*, 504.

49. *TKH II*, 119.

50. Sobre esta noción de sistema, cf. *TKH II*, 338 ss.

51. *TKH II*, 273, 394, 418.

52. *TKH II*, 461-2.

53. *TKH II*, 348, 382, 391, 513, 516; *Vorstudien*, 595, 602.

54. Según la terminología habermasiana (*Vorstudien*, 594, 602), la reproducción simbólica del mundo de la vida toma tres cauces: la continuación de un saber válido, la estabilización de la solidaridad de grupo y la formación o educación de los agentes

se instauran los sistemas de organización funcionalista, hecho a menudo olvidado, según Habermas, por la teoría de los sistemas sociales.

Esta esquematización procede, Habermas lo sabe, de una idealización de las relaciones sociales, tanto más irreal cuanto que habitamos en un mundo cada vez más funcionalizado, que parece poder prescindir con gusto de una justificación comunicativa. Conciente del potencial *crítico* contenido en su idealización, la teoría social de Habermas asumirá la forma de una crítica de la razón funcionalista, es decir, de la hipertrofia de la racionalidad técnica. La noción crítica de acción comunicativa permite desenmascarar la intrusión, Habermas habla de “colonización”, de los imperativos sistémicos en las esferas de reproducción simbólica del mundo de la vida. El predominio de las consideraciones económicas en las relaciones humanas, por ejemplo, podrá verse como una perversión de las relaciones que debieran pertenecer al acuerdo comunicativo.

La noción de acción comunicativa no cumple únicamente una función crítica, a la luz de un ideal cuyas posibilidades de realización parecen mínimas; conlleva asimismo una fuerza explicativa *hic et nunc*. A partir de la década del 60, la resistencia opuesta, desde los hippies hasta los ecologistas, frente a la deshumanización del mundo, provocada por un economía erigida en valor absoluto, será explicada como la respuesta natural de un mundo comunicativo al reto de la colonización funcionalista<sup>55</sup>. La crítica del crecimiento económico a cualquier precio, de la amenaza nuclear, de la militarización excesiva, del principio de la competencia en la sociedad de consumo, de la devastación ecológica y de la pseudodemocracia surgen espontáneamente, para Habermas, del potencial de racionalidad contenido en una acción comunicativa que comienza a tomar conciencia de sí (antes de que sea demasiado tarde). La explicación de Habermas es ambiciosa: las patologías de la modernidad, especialmente el vacío de sentido y la erosión de la libertad, no serían imputables, como lo creía Weber, a la secularización de las concepciones del mundo, sino a la irrupción de la racionalidad económica y administrativa en aquellos ámbitos donde debiera prevalecer una racionalidad fundada sobre el acuerdo comunicativo<sup>56</sup>. Los seres humanos, reducidos al papel de “clientes” y de “consumidores”<sup>57</sup> de un aparato funcionalista, bien sea capitalista o socialista, no pueden sufrir el debilitamiento del mundo cultural de la vida sin reaccionar patológicamente ante él. Habermas detectará

---

responsables, tricotomía inspirada en los tres mundos distinguidos por él: los mundos objetivo, social y subjetivo.

55. *TKH II*, 579.

56. *TKH II*, 488.

57. *Cf.*, T. Rockmore, *op. cit.*, p. 673.



bajo estas socio-patologías una *reificación de la comunicación*, la toma imperialista de las necesidades de reproducción social de una comunidad por parte de un sistema económico-técnico.

Esta tesis suscita simpatía en razón de su perspicacia y de su actualidad. No obstante, difícilmente podría explicar todas las patologías sociales de la modernidad, como parece darlo a entender Habermas: no es preciso ser marxista para reconocer que muchas de las injusticias sociales exigen todavía una explicación y una solución estrictamente económicas. Una interpretación más matizada seguramente sería conciliable con la intención fundamental de Habermas.

La noción de acción comunicativa consigue entonces preservar el aguijón de la crítica de la razón instrumental sin sabotear la noción de racionalidad, incluso si el pensamiento de Habermas se muestra tan discreto como la teoría crítica cuando se trata de pasar del diagnóstico a la terapia, de la explicación teórica a una práctica concreta. La instancia, más o menos actualizada, de la racionalidad comunicativa, permite a la vez indicar los criterios de una crítica de la razón funcionalista y reservar un lugar a la racionalidad científico-técnica en y para un mundo irrevocablemente moderno.

## **BIBLIOGRAFIA**

René Gortzen, *Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1982.

Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981, 2t. (Abreviatura: *TKM I,II.*)

----- . *Philosophisch-politische Profile*, edición aumentada 1981. (Abreviatura: *Profile*).

----- . *Vorstudien und Ergänzungen zur der Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984. (Abreviatura: *Vorstudien*).