

El Hegel de Habermas: la *Teoría de la acción comunicativa* como precisión y desarrollo del programa esbozado en la filosofía hegeliana del periodo de Jena*

Habermas' Hegel: The *Theory of Communicative Action* and the Development of the Program Outlined in the Hegelian Philosophy of the Jena Period

O Hegel de Habermas: a Teoria da ação comunicativa como precisão e desenvolvimento do programa esboçado na filosofia hegeliana do período de Jena

Fernando Forero Pineda**

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Resumen

En este artículo se considera la compleja relación entre Hegel y Habermas. Los conceptos hegelianos de reconocimiento e interacción, desarrollados por Hegel en el periodo de Jena, pueden asumir la posición que Jürgen Habermas atribuye al concepto de *acción comunicativa*. Enfocando la atención en los conceptos centrales de teoría de la razón, filosofía, ciencias sociales y análisis de la modernidad, se argumentan en función de un acercamiento gradual de Habermas hacia Hegel. Además, se reflexiona sobre la relación entre el concepto habermasiano de teoría de la acción comunicativa y la teoría social, y se aborda la distinción entre sistema y acción.

Palabras clave: ciencias sociales, filosofía, Habermas, Hegel, teoría de la razón.

Artículo de reflexión.

Recibido: 21 de enero de 2013. Aprobado: 18 de octubre de 2013.

* Este artículo es producto de la actividad investigativa del grupo La Hermenéutica en la Discusión Filosófica Contemporánea, en la línea Hegel y la Hermenéutica Filosófica, línea de investigación financiada por la Universidad Nacional de Colombia en virtud de que el autor del artículo ganó la Convocatoria Orlando Fals Borda 2012-B (Resolución 484, acta 28 del 22 de noviembre de 2012).

** Magíster en Filosofía y estudiante del Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Licenciado en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional. Investigador del grupo La Hermenéutica en la Discusión Filosófica Contemporánea, adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
Correo electrónico: jofforeropi@unal.edu.co

Abstract

The article examines the complex relation between Hegel and Habermas. Hegel's concepts of recognition and interaction, developed during the Jena period, can assume the position assigned by Jürgen Habermas to the concept of *communicative action*. By focusing on the central concepts of the theory of reason, philosophy, social sciences, and analysis of modernity, the article argues for a gradual rapprochement between Habermas and Hegel. It also discusses the relation between Habermas' theory of communicative action and social theory, and addresses the difference between system and action.

Keywords: social sciences, philosophy, Habermas, Hegel, theory of reason.

Resumo

Neste artigo considera-se a complexa relação entre Hegel e Habermas. Os conceitos hegelianos de reconhecimento e interação, desenvolvidos por Hegel no período de Jena, podem assumir a posição que Jürgen Habermas atribui ao conceito de *ação comunicativa*. Ao focar a atenção nos conceitos centrais de teoria da razão, filosofia, ciências sociais e análise da modernidade, argumentam-se com base em uma aproximação gradual de Habermas a Hegel. Além disso, reflete-se sobre a relação entre o conceito habermasiano de teoria da ação comunicativa e a teoria social, e aborda-se a diferença entre sistema e ação.

Palavras-chave: ciências sociais, filosofia, Habermas, Hegel, teoria da razão.

En un provocativo ensayo acerca de las Lecciones de Hegel dictadas durante 1804-1805 y 1805-1806, en Jena, sobre la filosofía de la naturaleza y del espíritu, Habermas sostiene la tesis de que, en esas dos series de lecciones, Hegel esboza una concepción peculiar del espíritu, que sería abandonada después. Frente a la idea, ya expresada por Lasson en el prólogo a su edición de las Lecciones de Jena, según la cual esos trabajos deben ser leídos como una etapa previa a la *Phänomenologie des Geistes* y frente a los intérpretes que acentúan los paralelos entre las lecciones de Jena y el sistema posterior, Habermas considera que los dos cursos de Jena constituyen una perspectiva única sobre la filosofía, que fue abandonada por Hegel en su obra de madurez (Habermas, 1984, pp. 11-12); la importancia de estas lecciones es tal que, como veremos, no solo conducen al núcleo mismo de las reflexiones de Habermas sobre filosofía y ciencias sociales, sino que incluso las anticipan. La teoría de la razón comunicativa de Habermas, cuyo desarrollo más preciso se encuentra en su *Theorie des Kommunikativen Handelns*, puede leerse como la culminación de las tesis esbozadas por Hegel en esos cursos. Ahora bien, ¿por qué la teoría de la razón comunicativa puede entenderse como el desarrollo de los planteamientos que Hegel elaboró en algunos de sus escritos de juventud? Como tal teoría de la comunicación encuentra su mejor despliegue en *Teoría de la acción comunicativa*, entonces quizás la pregunta quede mejor formulada: ¿en qué sentido *Teoría de la acción comunicativa* se puede entender como la precisión y el desarrollo de la filosofía hegeliana del periodo de Jena? Empecemos a elucidar esta cuestión buscando una pista que nos oriente dentro de *Teoría de la acción comunicativa* y que facilite nuestra interpretación.

De cómo interpretar Teoría de la acción comunicativa

Publicada en 1981 en dos volúmenes, la *Teoría de la acción comunicativa* representa la culminación de veinte años de esfuerzos intelectuales, reflexión e investigación de Habermas, orientados a edificar una teoría crítica de la sociedad. Por oposición a la teoría tradicional que, al justificarse exclusivamente en el plano metodológico, pretende quedar desvinculada, tanto de sus raíces sociales como del contexto práctico en el que se ha de utilizar, la teoría crítica no solo conceptúa el contexto social del que la teoría participa, sino que también invita a sus destinatarios, a sus lectores a que tomen una postura y a que evalúen aquello de que se trata en la teoría (véase Horkheimer, 2004, p. 241 y ss.). Para ilustrar a sus destinatarios sobre la postura que han de tomar, la teoría debe aclarar los fundamentos de la crítica. “La teoría de la acción comunicativa —dice Habermas— es [...] el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de los que hace uso” (Habermas, 2008a, p. 9). La obra es bastante rica y densa, y es la misma diversidad y nivel de detalle de los problemas tratados, lo que constituye la mayor dificultad para cualquiera que desee entablar un diálogo con ella.

Pues bien, en el prefacio, Habermas enseña una guía conforme a la cual se organiza el libro y que puede orientar en la interpretación. Dice que la obra se estructura en torno a tres propósitos relacionados entre sí, a saber: 1) Desarrollar un concepto de racionalidad que ya no quede atado a —ni venga limitado por— las reducciones cognitivo-instrumentales, que en la filosofía y en la teoría social modernas, se hicieron del concepto de razón, ni por las premisas subjetivistas e individualistas de la filosofía y de la teoría social modernas. Esto conduce al concepto de razón comunicativa. 2) Construir un concepto de sociedad, articulado en dos niveles, que integre los paradigmas de mundo de la vida y sistema. Y 3) bosquejar sobre este trasfondo una teoría crítica del mundo moderno que advierta las patologías de este, mediante la tesis de que los ámbitos de acción estructurados comunicativamente quedan invadidos y sometidos por los imperativos de los sistemas de acción formalmente organizados, que se han vuelto autónomos: la economía y el aparato estatal moderno (véase Habermas, 2008a, p. 10). Con todo lo anterior, Habermas pretende elaborar una teoría crítica de la sociedad que dé razón de los fundamentos de la crítica. La sección inicial de este artículo se ocupa del primero de estos propósitos (A); la segunda sección, considera la relevancia de la teoría de la razón de Habermas para las ciencias sociales, así como la cuestión “sistema/mundo de la vida” y su importancia para una teoría de la sociedad (B). El último propósito no se trata en este artículo. En el curso de la exposición se volverá sobre la interpretación de Habermas de las dos lecciones que dio Hegel en Jena entre 1804-1805 y 1805-1806, con el objeto de captar la relación entre dicha lectura de Hegel y *Teoría de la acción comunicativa*.

A. Teoría de la racionalidad

Una de las tesis nucleares de *Teoría de la acción comunicativa* es la siguiente: como la racionalidad comunicativa está anclada en las formas sociales de la vida humana (véase Honneth y Joas, 1990, p. 1), toda teoría social requiere, en primer lugar, de la explicitación de las estructuras de la razón comunicativa. ¿En qué consiste esta noción de racionalidad comunicativa? Empezaré a elucidar esta pregunta tratando de aclarar la tradición de pensamiento contra la que Habermas argumenta al elaborar su teoría de la razón.

Razón centrada en el sujeto vs. Razón comunicativa

Teoría de la acción comunicativa pretende haber llevado a término un “cambio de paradigma”; marca el desplazamiento del paradigma subjetivo al paradigma de la razón comunicativa (Habermas, 2008a, p. 433 y ss.). ¿Qué se puede entender por “paradigma subjetivo” y en qué consiste —y a dónde conduce— el denominado “cambio de paradigma” que Habermas realiza en el capítulo cuatro del primer libro de su obra? El paradigma cartesiano del pensador solitario —*solus ipse*— como marco adecuado para una reflexión sobre el conocimiento y la moralidad,

dominó el pensamiento filosófico a principios del mundo moderno. Dejó su huella en Kant a finales del siglo XVIII, lo mismo que en los planteamientos de sus predecesores empiristas y racionalistas de los dos siglos anteriores y, pese a las críticas de Hegel, de Marx, del historicismo, de Nietzsche, etc., siguió proyectando su sombra sobre la filosofía del siglo XX. El paradigma cartesiano y la orientación subjetivista asociada a él llevaba aparejados ciertos dualismos: sujeto/objeto, razón/deseo, mente/cuerpo, “*self*” o yo/lo otro o el otro.

Pues bien, en la perspectiva del pensamiento moderno, el sujeto se enfrenta a un mundo de objetos. Por “objeto” la filosofía de la subjetividad entiende “todo lo que puede ser representado como siendo”, todo lo que se pone enfrente de un observador; y por “sujeto” aquel que tiene la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teórica o prácticamente, de referirse a tales entidades en el mundo en actitud objetivante. El mundo se entiende aquí como el ente en su conjunto, como la totalidad de los objetos representables, como todo aquello que es el caso (Habermas, 2008a, p. 494 y ss.). El sujeto entabla dos relaciones básicas con el mundo: se lo representa tal y como es o actúa sobre él para producirlo, tal y como debe ser; representación y acción constituyen, pues, los dos modos en que el sujeto se refiere a los objetos. Ahora bien, como esta noción de sujeto termina dando acomodo al concepto moderno de autoconservación, es decir, a la idea de que todo ser aspira a realizar un *telos* inmutable que le es esencial: los atributos del espíritu, del conocimiento y de la actividad teleológica, se transforman en funciones de la autoconservación de unos sujetos que persiguen un único “fin” abstracto, a saber: asegurar su existencia contingente, como los cuerpos de la física de Newton, que se mantienen en estado rectilíneo y uniforme, mientras no se ejerza sobre ellos ninguna fuerza o como la teoría de sistemas sociales u orgánicos, que mantienen su existencia desligándose de —y adaptándose a— un entorno mudable y complejo. Correspondientemente, el tipo de racionalidad que este modelo lleva anejo es la racionalidad “cognitivo-instrumental”: el sujeto es capaz de obtener conocimiento acerca de un entorno contingente y de hacer uso de ese conocimiento para adaptarse de manera inteligente a ese entorno o manipularlo. La razón subjetiva se ha tornado en razón instrumental y esta es, según Habermas, la noción de racionalidad subyacente, no solo en los planteamientos de la primera generación de Teoría Crítica, especialmente los de Horkheimer y Adorno, sino también en los de Max Weber y del marxismo de Georg Lukács (véase Joas, 1990, p. 102).

Lo que interesa a Habermas es mostrar el impacto que esta idea de razón ejerció sobre el marxismo occidental, de Lukács en adelante. Siguiendo este modelo, en sus escritos de principios de los años cuarenta, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno elaboraron su diagnóstico de la época. Tres experiencias históricas habían desengañado a Horkheimer y a Adorno de las expectativas revolucionarias. La evolución soviética confirmaba el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada y la práctica estalinista suministraba una sangrienta lección del significado

de la degradación del socialismo en estalinismo; el ascenso del fascismo en Europa, con la complicidad de algunos segmentos de la clase obrera, demostraba la capacidad de las sociedades capitalistas desarrolladas para responder, en situaciones de crisis, al peligro de un cambio revolucionario y para absorber la resistencia del movimiento obrero organizado; por último, la evolución de la sociedad norteamericana confirmaba, de otra forma, la fuerza integradora del capitalismo: sin necesidad de una represión abierta, la cultura de masas ligaba a anchas capas de la población a los imperativos del statu quo (véase Habermas, 2008a, p. 466 y ss.). Para el análisis de esta situación sin esperanza, Horkheimer y Adorno utilizaron una tesis que ya Weber había destacado: la de la difusión de la racionalidad formal, de la racionalidad medios-fin, que ellos denominaron razón instrumental.

En una importante obra escrita en colaboración, tras los años de inmigración, la *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer y Adorno consideran el desarrollo histórico como un proceso de desdolvimiento de la racionalidad instrumental que pone en la base el control instrumental del ser humano sobre la naturaleza (Horkheimer y Adorno, 1998); hacen uso del concepto de “racionalidad instrumental” y de la idea concomitante de “pensamiento objetivante” para referirse a dicho procesamiento humano de la naturaleza. Su tesis central es que con el primer acto de dominación de la naturaleza mediante el trabajo, queda ya determinada la orientación humana hacia formas de pensamiento instrumentales, que en el curso histórico derivan en la tendencia a la dominación de la vida psíquica y social.

Los esfuerzos prehistóricos del pensamiento instrumental, mediante los que la humanidad aprende a afirmarse sobre la naturaleza, se propagan paso a paso en el disciplinamiento de los instintos, en el empobrecimiento de las capacidades sensoriales y en la formación de relaciones sociales de dominación. (Honneth, 1987, p. 360)

Con ello invierten el diagnóstico que hizo Marx del trabajo: lo que para Marx representaba un potencial emancipador, para ellos era el núcleo de una dominación generalizable a todas las esferas de la vida. El proceso de civilización de la humanidad viene determinado por una lógica de “reificación” gradual, desencadenada por el primer acto de dominio sobre la naturaleza, que llega hasta sus últimas consecuencias con el estalinismo y el fascismo. Además, el progreso científico y tecnológico, que Marx conectaba con el desencadenamiento de las fuerzas productivas, tiene para Horkheimer y Adorno el irónico efecto de inmovilizar las fuerzas subjetivas que, se suponía, habrían de llevar a cabo el derrocamiento del capitalismo: “las fuerzas productivas técnico-científicas se funden con las relaciones de producción y pierden su capacidad de hacer estallar el sistema” (Habermas, 2008a, p. 468). Esta tesis quedaba empíricamente confirmada con el colapso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades industrializadas y con la desaparición del proletariado en la sociedad de consumo. Dado este diagnóstico pesimista, no es

sorprendente que abrigaran pocas esperanzas de que las cosas cambiaran. La Teoría Crítica adoptó una actitud resignada; a lo sumo podía revelar la sinrazón en el corazón mismo de lo que se hacía pasar por razón, pero no podía ofrecer ninguna explicación de tipo positivo.

Dadas las circunstancias a las que se enfrentaban los miembros del instituto, situados entre el fascismo y el estalinismo, su imagen del desarrollo histórico resulta plausible; sin embargo, según Habermas, es producto de una construcción teórica deficiente: el concepto de razón con el que procede la primera generación de Frankfurt es, por lo menos, unilateral. Cuando se tematizan todas las dimensiones de la razón, se advierte que este callejón de desesperanza al que se vio abocada la Teoría Crítica no es inevitable. No obstante, esto implica la superación del paradigma de la conciencia. Habermas gira del paradigma subjetivo, en que la crítica de la racionalización permaneció anclada —a despecho de sus propias pretensiones— de Lukács a Adorno, hacia el paradigma del lenguaje; no al lenguaje como sistema sintáctico-semántico, sino al lenguaje-en-uso o habla. De ahí que desarrolle el marco categorial de su teoría social en forma de una teoría general de la acción comunicativa.

Si partimos de que la especie humana se mantiene a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros y de que esta coordinación tiene que establecerse por medio de la comunicación, y en los ámbitos centrales por medio de una comunicación tendente a un acuerdo, entonces la reproducción de la especie exige también el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad immanente a la acción comunicativa. (Habermas, 2008a, p. 506)

Al subrayar el hecho de que las acciones de los diferentes individuos, mediante las que estos tratan de conseguir sus propósitos, están socialmente coordinadas, Habermas dirige la mirada hacia el contexto social más amplio en que se hallan encuadradas “las acciones racionales con arreglo a fines” de los individuos, hacia las estructuras de interacción social en las que se hallan insertas las acciones teleológicas.

De cómo Hegel había señalado ya el camino mediante el cual se podía superar este problema

En la introducción a la *Doctrina del concepto* (LehrevomBegriff) de la *Wissenschaft der Logik*, Hegel desarrolla una idea de “yo” en la que se encierra lo fundamental de su noción de concepto. Hegel dice:

[...] el Yo es esta unidad, que ante todo es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. Así es universalidad; unidad que solo por aquel comportamiento negativo, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma, y contiene así resuelto en sí todo su ser determinado. En segundo lugar el yo, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato particularidad, absoluto

ser-determinado, que se contrapone a otro, y lo excluye: es personalidad individual. Aquella absoluta universalidad, que es también, de inmediato, absoluta individuación, y un ser-en-sí y por-sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este ser-en-sí y por-sí solo por medio de la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo como la del concepto. Ni de uno ni del otro se comprenderá nada si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y al mismo tiempo juntos en su perfecta unidad. (Hegel, 1982, p. 257)

Habermas considera que esta idea hegeliana de yo contiene lo que Kant desarrolló bajo el título de unidad sintético-originaria de la aperccepción en su *Kritik der reinen Vernunft*. El concepto articula su identidad en la autoconciencia, es decir, en la relación del concepto consigo mismo, que abstrae de todos los posibles objetos empíricos y que para darse objetividad solo tiene que volver sobre sí mismo: él extrae su contenido desde sí mismo y, por tanto, la relación entre el concepto y su contenido no debe entenderse como la relación requerida entre un concepto y un mundo empírico, sino que, en virtud de esa absoluta auto-relación del concepto, se sitúa en la relación dada ya entre concepto y realidad. Pues bien, Habermas opone a esta idea de yo, extraída de Kant como unidad originaria del concepto, la tesis de que el yo no puede entenderse como una auto-relación, sino que ha de ser comprendido como una

[...] relación dialéctica del yo y del otro en el marco de la intersubjetividad del espíritu, en el que no es el yo el que comunica consigo como con su otro, sino que el yo comunica con otro yo precisamente como con un otro. (Habermas, 1984, p. 15)

Dicho de otra manera, Habermas contrasta la identidad del yo kantiano de la unidad sintético-originaria de la aperccepción que Hegel sigue en la *Ciencia de la lógica*, con la idea de que el yo solo se forma en la relación complementaria de los individuos que interactúan entre sí. La autoconciencia no es la absoluta relación del concepto consigo mismo y las determinaciones que tal concepto se da a sí mismo, sino la relación complementaria de individuos que se conocen: la autoconciencia de un individuo no es ya algo originario, sino que se deriva del entrelazamiento de perspectivas de agentes que se reconocen recíprocamente; la imagen que se obtiene de sí mismo es producto de la interacción con otros. Pues bien, esta idea del yo como producto de la interacción entre agentes, ya había sido esbozada por Hegel en sus escritos de juventud.

Se advierte la pobreza en la interpretación de Habermas sobre la obra de Hegel: critica la idea kantiana de la unidad sintético-originaria de la aperccepción en la que el Hegel de la *Ciencia de la lógica*, en un primer momento se apoya, mediante una “intersubjetivización” de la categoría yo, sin advertir que las categorías “yo”, “sujeto”, “concepto”, etc., tal como aparecen expuestas en la *lógica*, y a pesar de las diferencias que

entrañan entre sí, no describen ni al sujeto moderno ni su relación con otros sujetos, sino la estructura misma de la realidad. Como el problema de Hegel es de tipo ontológico, es decir, quiere captar cómo está conformada la realidad, el concepto, el yo, hacen referencia a dicha realidad y no a una conciencia subjetiva ni a su proceso de formación. Dados los propósitos de este artículo, no se aborda este tema a profundidad; se continúa, entonces, con la exposición sobre Habermas.

Así pues, el yo no puede ser pensado como unidad originaria, sino que es el producto de la formación recíproca de varios individuos que interactúan entre sí; este es el sentido que entraña la tesis, según la cual, “la identidad de la autoconciencia no puede ser entendida como algo originario, sino solamente como algo devenido” (Habermas, 1984, p. 33). El yo comunica con otro yo y en virtud de tal comunicación se forman ambos agentes recíprocamente¹. Ahora bien, el yo de Hegel se puede entender como universal y como particular. En el primer caso, se trata de un yo “surgido de la abstracción de todos los contenidos que están dados para un sujeto [...] capaz de representaciones” (p. 16). La universalidad del yo define, en abstracto, a todo individuo que pueda decirse yo a sí mismo sin un contenido determinado; es decir, mediante esta categoría están definidos todos los individuos posibles; sin embargo, esta misma idea del yo como universal conduce a pensar en un determinado individuo “que al decirse yo a sí mismo, se afirma a sí mismo como algo único e inalienablemente individual” (pp. 16-17). La universalidad del yo no es solo la unidad abstracta del yo en general, sino que conduce al pensamiento a captar de inmediato ese yo como particularidad. El yo es una universalidad a la que le es inmanente la particularidad, en el sentido “de un nombre propio que se refiere a algo absolutamente individuado para sí” (véase p. 17 y ss.). El yo es a la vez universal y particular. Según Habermas, esta idea del yo como identidad de lo universal y lo particular o, más bien, de un yo que al ser pensado como universal debe ser considerado de inmediato como particular, ha de ser complementada con la idea de un medio que no solo muestre el proceso de formación del yo, sino que establezca la relación entre lo universal y lo particular. Pues bien, en las Lecciones de Jena, Hegel desarrolla la tesis de que el proceso de formación del yo tiene lugar, mediante tres dimensiones interrelacionadas e igualmente importantes, pero irreducibles entre sí, a saber: el lenguaje, el trabajo y la interacción.

Lo que resulta más revelador para los propósitos de este texto es la discusión de Habermas con las consideraciones hegelianas acerca de la “relación ética” y de la “dialéctica de la vida ética” en las que subyace

1. Como en su interpretación de las Lecciones de Jena Habermas subraya una serie de puntos sistemáticos que solo elaboraría más de una década después en su teoría de la comunicación, la mayoría de las veces la terminología que utiliza no es la de Hegel, sino la suya. No es extraño, entonces, si no se halla mucha afinidad entre lo que se cita aquí y el característico modo de exposición de Hegel.

el sentido de la idea de interacción. Hegel explica la relación ética mediante el amor, que mantienen dos amantes entre sí; por amor entiende “la relación dialógica de reconocerse en el otro” (Habermas, 1984, p. 19). Hegel deriva tal “situación dialógica de mutuo reconocimiento” de la reconciliación de lo desunido en un conflicto precedente; dicho de otra manera, desarrolla la dialéctica de la relación ética siguiendo el proceso de supresión y restablecimiento de la relación de diálogo. La interacción distorsionada por la violencia ejerce una fuerza que obliga a que se restablezca la espontaneidad del diálogo y del mutuo reconocimiento. Entonces, el amor es entendido como reconciliación y restablecimiento de lo fracturado. La dialéctica de la vida ética muestra la supresión y la reconstrucción de la situación de diálogo como una relación de “la interacción social basada en la reciprocidad” o del “reconocimiento mutuo”. Lo dialéctico es la historia de la supresión de la interacción y su reconstrucción.

En su temprano fragmento sobre el *Espíritu del Cristianismo*, Hegel desarrolló esta dialéctica mediante el ejemplo del castigo a que se ve sometido quien destruye una totalidad ética. El criminal que suprime la base ética, que Habermas empieza a entender como “la complementariedad de una comunicación sin coacciones”, poniéndose a sí mismo como particular en el lugar de la totalidad, pone en marcha un destino que acabará golpeando contra él: se verá confrontado con la vida que fracturó y, de esa manera, experimentará su culpa. En ese destino opera el poder de la vida oprimida “que solo puede ser reconciliada cuando de la experiencia de la negatividad de la vida desgarrada nace la añoranza de lo perdido, y le obliga a las partes a identificar en la existencia ajena combatida la suya propia negada” (Habermas, 1984, pp. 20-21). La dialéctica de la vida ética se refiere no a la comunicación sin coacciones, sino a la historia de su supresión y de su restablecimiento. Pues bien, en las Lecciones de Jena, Hegel vuelve a desarrollar esta idea bajo la tesis de la “lucha por el reconocimiento”. Aunque los detalles sean diferentes, según Habermas, el esquema en conjunto se mantiene: la afirmación abstracta de un individuo que “exagera su singularidad hasta suplantar la totalidad” pone en marcha un destino que acaba por golpearlo. La destrucción de esa afirmación que se desgaja a sí misma de la totalidad ética da lugar a una interacción “basada en el reconocimiento de que la identidad del ‘yo’ solo es posible a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, identidad que a su vez depende de mi reconocimiento” (p. 21). Ahora bien, ¿cómo establece Habermas esa conexión entre dialéctica de la vida ética y acción comunicativa? Mediante la idea de que, tanto la acción comunicativa como la vida ética, se orientan de acuerdo con normas sociales, que definen expectativas recíprocas de comportamiento, y que tienen que ser reconocidas y entendidas al menos por dos agentes. De igual forma, la interacción se rige por normas que establecen expectativas recíprocas y se fundan en el reconocimiento mutuo de obligaciones.

De por qué en todo esto yacía una idea de razón que superaba la unilateralidad del concepto de razón instrumental

Para el Hegel del periodo de Jena las relaciones éticas representan solo uno de los “medios” en que tiene lugar la formación del yo; el lenguaje y el trabajo constituyen medios igualmente originarios. La formación del yo es el resultado de tres modelos de formación heterogéneos: la dialéctica de la vida ética, la dialéctica del lenguaje y la dialéctica del trabajo. Basta con que nos detengamos en la denominada “dialéctica del trabajo”. El agente social que persigue sus propios fines es concebido por Hegel como el resultado cambiante del trabajo social y no como una unidad sintética de la conciencia trascendental, considerada con independencia de todo proceso de formación. La dialéctica del trabajo presenta al “yo” como resultado de un proceso de formación, mediante el uso de herramientas y de instrumentos que funcionan como medio entre lo universal y lo particular:

El instrumento —dice Hegel— es aquello en lo que el trabajo encuentra su permanencia, lo que queda del que trabaja y de lo trabajado y en lo que su contingencia encuentra un momento de perpetuidad; se reproduce en tradiciones que es donde el deseante y lo deseado pueden subsistir y perecer (Habermas, 1984, pp. 28-29)

Los instrumentos sedimentan las experiencias generalizadas de los seres humanos con la naturaleza y, por tanto,

[...] fijan las reglas conforme a las cuales puede repetirse cuantas veces se quiera el sometimiento de los procesos naturales: ‘La subjetividad del trabajo queda elevada en el instrumento a algo universal; todos pueden imitarlo y trabajar de la misma forma; se convierte en este sentido en una regla constante de trabajo’. (Habermas, 1984, p. 29)

Pues bien, lo que interesa subrayar aquí es que ya en Hegel se encontraba latente una crítica de la razón instrumental que le devolviera a la teoría de la razón todas sus dimensiones. Con su distinción entre interacción, lenguaje y trabajo como esferas irreductibles entre sí, Hegel mostraba un concepto de razón más comprensivo, que no universalizaba la razón instrumental ni el pensamiento científico y tecnológico, y que tampoco hacía extensiva la acción racional con arreglo a fines a todas las esferas de la acción humana. Según Habermas, el Hegel de las Lecciones de Jena había situado correctamente la razón instrumental dentro de una teoría comprensiva de la racionalidad. Como vimos, en la acción humana y en la racionalidad se pueden distinguir por lo menos dos dimensiones: trabajo o acción racional con arreglo a fines e interacción o acción comunicativa. La racionalidad instrumental se refiere al control del ser humano sobre la naturaleza externa, en cuyo proceso se crean medios de producción; la interacción social, por su parte, describe la acción basada en el reconocimiento mutuo que se funda en normas que definen lo prohibido,

lo permitido y lo obligatorio. Al presentar el trabajo y la interacción como dimensiones irreductibles, la una a la otra, Hegel señalaba que la razón no podía ser reducida a su dimensión instrumental; es decir, ya Hegel mostró que ver la razón en términos exclusivamente instrumentales es unilateral e, incluso, anticipó el desplazamiento de la dimensión teleológica a la dimensión comunicativa de la acción con su idea de interacción. Ahora bien, una vez hecho este desplazamiento de la acción teleológica a la acción comunicativa, a Habermas se le plantea la tarea de desarrollar un análisis del lenguaje, puesto que es medio básico de comunicación y de coordinación de la acción, con el objeto de sentar las bases de una teoría social. Con ello se vuelve a *Teoría de la acción comunicativa*. Veamos cómo desarrolla Habermas este análisis del lenguaje.

*Introducción a la teoría de la competencia comunicativa:
acción estratégica y acción comunicativa*

La teoría de la competencia comunicativa, cuyo desarrollo preliminar ya había sido presentado en *Erkenntnis und Interesse*, se precisa en *Teoría de la acción comunicativa*, especialmente en los capítulos uno y tres. Constituye la manera como Habermas acomete la tarea de articular y fundamentar una teoría de la sociedad, mediante una concepción más amplia de racionalidad, que le pueda hacer frente a la tendencia a definir la razón en términos exclusivamente objetivistas e instrumentalistas, como ocurrió con el marxismo occidental. Me limitaré a exponer los planteamientos que constituyen el núcleo de la teoría de la razón y que son directamente relevantes para la teoría social, introduciéndolos de manera más bien abrupta y sin considerar su plausibilidad. Pues bien, Habermas argumenta que en nuestra capacidad para comunicarnos subyace una estructura universal que todos los agentes dominan al llegar a hablar una lengua.

Una teoría universal de los actos de habla describe, por tanto, exactamente el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que son capaces de cumplir las condiciones de un empleo afortunado de oraciones en emisiones con independencia del lenguaje particular al que esas oraciones pertenezcan y de los contextos en que tales emisiones estén insertas. (Habermas, 1990, p. 218)

Habermas distingue entre acción comunicativa y acción estratégica. Según él, las acciones sociales concretas pueden distinguirse de acuerdo con su orientación: pueden estar orientadas a la búsqueda del entendimiento como ocurre con la acción comunicativa o se pueden orientar al éxito como es el caso de la acción estratégica. En este punto sigue a Austin para justificar este dualismo entre acción comunicativa y acción estratégica, y correlativamente distingue entre actos de habla ilocucionarios y perlocucionarios: asimila ilocucionario a comunicativo y perlocucionario a estratégico. Mientras que con el acto de habla ilocucionario el hablante

busca que el oyente entienda y acepte su emisión, es decir, lo emite con intención comunicativa y su objetivo se sigue del significado manifiesto de lo dicho, con el acto perlocucionario el hablante busca causar un efecto sobre el oyente y su sentido solo se puede identificar, valiéndose de las intenciones que persigue el actor. Mientras que en el acto ilocucionario lo que dice el hablante quiere hacerlo entender como tal: como saludo, como mandato, como amonestación, etc. y, por tanto, su intención comunicativa se agota en el hecho de que el oyente entienda el contenido manifiesto; el objetivo perlocucionario de un hablante no se infiere del contenido manifiesto de la emisión, sino que solo puede determinarse averiguando la intención del agente (véase Habermas, 2008a, p. 372 y ss.). Como los efectos perlocucionarios de un acto de habla surgen cuando una emisión desempeña un papel en un contexto de acción teleológica, para entenderlo, el intérprete tiene que hacer referencia a un marco de acción teleológica que va más allá del acto de habla. Así pues, las emisiones ilocucionarias están orientadas a la comunicación y deben verse como acción comunicativa, mientras que las perlocuciones deben entenderse como una clase de acción estratégica, en la que las ilocuciones se emplean como medios en un contexto de acción teleológica.

Según Habermas, la práctica argumentativa viene regulada por la idea de obtención de un acuerdo (*Verständigung*). Conforme a una tesis subyacente en todo el primer capítulo de *Teoría de la acción comunicativa*, que termina haciéndose expresa en el capítulo tres de esa obra, el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del entendimiento al que llegamos a través de él. Habermas entiende por “acción comunicativa” la acción coordinada por un “uso del lenguaje orientado a entenderse”. “La búsqueda del entendimiento es inherente como *telos* al lenguaje humano” (Habermas, 2008a, p. 369) o su función esencial y eso quiere decir que el uso del lenguaje orientado a entenderse viene supuesto, al menos como trasfondo, a cualquier otra forma de utilización del lenguaje. El entendimiento es un componente de toda acción, incluso de la acción estratégica. Pues los actos perlocucionarios solo pueden ejercer influencia sobre el oyente “si son aptos para la consecución de fines ilocucionarios”; si el oyente no entendiera la emisión, el hablante no podría servirse de esas manifestaciones para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada. Las emisiones ilocucionarias dependen de que quien las escucha entienda el contenido de la manifestación. En este sentido, el empleo estratégico del lenguaje “no es en modo alguno un uso originario del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito” (p. 375). Y esto significa a su vez que la acción estratégica, que Habermas equipara con los actos perlocucionarios, no puede tener lugar sin la comunicación y el entendimiento (Alexander, 1990, p. 67).

Claramente, uno de los modos en que se introduce la temática de la “racionalidad” en *Teoría de la acción comunicativa* es desarrollando la tesis de la primacía de la racionalidad comunicativa sobre la racionalidad

con arreglo a fines. La explicación que da Habermas de este asunto se apoya en buena parte en la idea de la fuerza vinculante que adviene a los actos ilocucionarios en virtud de su interna conexión con razones, y en la correspondiente posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo, basado en la convicción racional y no en la fuerza externa. Un acuerdo alcanzado comunicativamente ha de tener una base racional, es decir, se apoya en un asentimiento al contenido de las emisiones, motivado racionalmente; no viene impuesto por ninguna de las partes, bien sea instrumentalmente, mediante una imposición directa de la voluntad de un participante sobre la del otro, bien sea estratégicamente, mediante un influjo calculado sobre las decisiones del otro actor (véase Habermas, 2008a, p. 368 y ss.). Además, en contraste con la acción estratégica en la que el hablante no puede hacer manifiesto su propósito perlocucionario si quiere tener éxito, es decir, si desea que el oyente contraiga las obligaciones involucradas en la aceptación de la emisión; en la acción orientada al entendimiento (*verständigungsorientiertes Handeln*) los participantes saben que persiguen sus propósitos “sin reserva alguna y con el objeto de arribar a un acuerdo que provea las bases para una coordinación consensuada de los planes de acción perseguidos individualmente” (pp. 376-377). Esta tesis, por lo demás controvertida y problemática, de la primacía u originalidad de la racionalidad comunicativa sobre las demás formas de racionalidad no se examinará con detalle. Para los propósitos de este trabajo, basta con dejarla indicada.

Ahora bien, ya en la interpretación de Habermas de las Lecciones de Jena, se planteaba la cuestión de la unidad en el proceso de formación del yo. ¿Qué relación guardan entre sí las dimensiones de la interacción o comunicación y del trabajo o acción instrumental según las Lecciones de Jena? (véase Habermas, 1984, p. 35 y ss.). La interacción y el lenguaje conducen a la acción comunicativa; ponen en la base las significaciones válidas para un grupo social y garantizan las acciones fundadas en la reciprocidad, es decir, en expectativas mutuas de comportamiento. Según Habermas, no es posible reducir la interacción al trabajo ni deducir el trabajo de la interacción. Sin embargo, siguiendo a Hegel, se puede establecer una relación de primacía de la interacción con respecto al trabajo. La acción instrumental, es decir, el trabajo, depende de la interacción en la medida en que, como trabajo social, está inserta en una red de interacciones; la actividad de los productores está sujeta a normas consensuales, se apoya en expectativas recíprocas, socialmente válidas y sancionadas por la convención. Incluso prescindiendo del trabajo social, ya en el mismo uso de un instrumento el productor se ve remitido al uso social de la herramienta y a la situación social en que esa herramienta queda fijada; el objetivo de un agente que actúa racionalmente no se puede interpretar con independencia de principios de carácter general, de convenciones sociales y, en el mundo moderno, de normas jurídicas y compromisos contractuales. De hecho, Hegel establece una interconexión entre trabajo e interacción por vía de “las normas jurídicas, mediante las que queda

estabilizado un tráfico social que descansa en el reconocimiento mutuo”. La institucionalización del mutuo reconocimiento de agentes jurídicos depende de que “los individuos se reconozcan mutuamente como propietarios de sus posesiones producidas por el trabajo o adquiridas por el intercambio” (p. 37). Las posesiones provenientes del proceso de trabajo funcionan, por tanto, como sustrato de reconocimiento legal. Pues bien, lo mismo en las Lecciones de Jena que en *Teoría de la acción comunicativa*, la acción instrumental queda puesta como subsidiaria de la acción comunicativa o interacción, que es la forma de acción primaria, a pesar de que no se puedan reducir la una a la otra.

La teoría de la competencia comunicativa

Brevemente, y para elucidar lo que Habermas entiende por “infraestructura de las situaciones de habla en general” y, correlativamente, por “reglas para la formación de un consenso a través de la argumentación”, se pueden considerar las “relaciones con la realidad” (*Realitätsbezüge*) en que queda puesta una manifestación (*Erscheinung*). Al hablar las personas se ponen en relación con una realidad externa, es decir, con el mundo de sucesos y objetos que las rodean; con una realidad normativa, esto es, con el mundo social de valores y normas compartidos, de roles y de reglas a los que una manifestación puede ajustarse o no, y con una realidad interna, es decir, con el propio mundo de intenciones, sentimientos y deseos del hablante (véase McCarthy, 1979, pp. 279-280). En cada una de estas dimensiones los hablantes establecen siempre pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*), aunque por lo general solo de forma implícita, relativas a la verdad, la rectitud o la veracidad de lo que están diciendo, implicando o presuponiendo; pretensiones que en dado caso están preparadas para desempeñar discursivamente. Aparte de pretender que lo que emiten es inteligible, esto es, que sus emisiones se entienden, los hablantes entablan pretensiones relativas a la verdad de lo que dicen en relación con el mundo objetivo; pretensiones de rectitud, adecuación o legitimidad (*richtig/angemessen*) de sus emisiones en relación con el contexto normativo vigente —o la pretensión de que ese contexto normativo es legítimo o ilegítimo—; y pretensiones de veracidad expresiva (*Wahrhaftigkeit*) en relación con la manifestación de sus intenciones y sentimientos. Estos tipos de pretensiones son susceptibles de crítica, fundamentación y revisión. Existen por lo menos dos modos de resolver las pretensiones en litigio: a) apelando a la autoridad, a la tradición o a la fuerza, y b) dando razones a favor y en contra de la pretensión en litigio. En esta segunda posibilidad de dar razones en una comunicación libre de coacciones desempeñando las pretensiones de validez que sean del caso, se puede hallar, según Habermas, una apacible pero obstinada, y nunca silenciada, pretensión de razón (véase Schnädelbach, 1990, p. 13).

Ahora bien, lo que garantiza la obtención de un acuerdo es la posibilidad de aducir razones que conduzcan al reconocimiento intersubjetivo

de la validez de una manifestación². Esta posibilidad tiene lugar en cada una de las tres dimensiones ya mencionadas. Supongamos que una emisión es inteligible; lo mismo la pretensión de verdad proposicional y de eficacia de los medios para conseguir determinados fines, al igual que la pretensión que implica o presupone lo correcto, en relación con un contexto normativo determinado, o de que tal contexto merece ser reconocido como legítimo, pueden criticarse y defenderse con razones; de modo similar, la pretensión de que tal emisión es una expresión sincera o auténtica de las intenciones y deseos del hablante, puede discutirse o puede ser respaldada por buenas razones (véase Habermas, 2008a, p. 33 y ss.). Correlativamente, lo que alguien dice puede cuestionarse desde cuatro puntos de vista. En el nivel más básico, si se pone en cuestión la inteligibilidad de la manifestación, la comunicación solo puede proseguir en la medida en que se aclaren los malentendidos mediante explicaciones, elucidaciones, traducciones, etc. La emisión también se puede ver amenazada si se cuestiona la verdad de lo que dice el hablante; este tipo de crítica se supera, dentro del contexto de la interacción, apelando a experiencias relevantes, suministrando información, citando autoridades reconocidas, etc. La manifestación, además, puede ser cuestionada si contraviene las normas o convenciones aceptadas o si el oyente está en desacuerdo con el contexto al que la manifestación acude. Finalmente, la emisión puede ser criticada si una de las partes cuestiona las intenciones de la otra; por ejemplo, acusándola de mentir, engañar, despistar o aparentar; para que la comunicación continúe las partes tendrían que restaurar la confianza en el curso de la interacción (véase McCarthy, 1979, p. 272 y ss.). Así, si se dice por ejemplo “*it rains*”, alguien puede replicar: “no entiendo, no sé inglés”; o alguien objeta: “eso no es verdad, hace un día soleado y maravilloso”; o alguien interpela diciendo: “¿por qué molesta usted hablando del estado del tiempo en una circunstancia como la presente!”; o alguien más se pregunta: “¿a dónde nos querrá llevar este hablándonos ahora del estado del tiempo, en lugar de entrar al tema que nos convoca?”.

Mediante la argumentación y sin necesidad de recurrir a otra fuerza que la de las razones, en cada una de estas esferas es posible llegar a un acuerdo sobre las pretensiones de validez en litigio. Y como las pretensiones de validez son susceptibles de crítica, queda siempre abierta la posibilidad de identificar los errores para corregirlos y aprender de ellos. La estrategia de Habermas parece ser, entonces, la siguiente: sugiere que el habla consensual o habla orientada al entendimiento es el modo primario de uso del lenguaje y que en cualquier forma de acción social subyace —o

2. De hecho, Habermas utiliza las expresiones *Begründen* y *Begründung* no en el sentido fundamentalista de fundar una pretensión en una base irrefutable y con una autoridad incuestionable (véase Alexander, 1990, p. 54), sino en el sentido débil de dar razones a favor de una pretensión de validez, de apoyarla con evidencias y argumentos, de defenderla de modo que resista la crítica.

tiene como reverso o trasfondo— la coordinación de la acción mediante esta forma de uso del lenguaje que es el *telos* del lenguaje, es decir, la acción comunicativa. La acción comunicativa es, pues, la forma primaria de acción social. Dicho de otra manera, Habermas quiere darle alcance a la cuestión de cómo todo concepto de acción social pone en la base un concepto de racionalidad demostrando que a) toda acción social supone la comunicación, es decir, ha de ser coordinada comunicativamente; b) a esa comunicación le es immanente la orientación al entendimiento entre los actores, y c) en tal orientación hacia el entendimiento subyace un concepto de racionalidad. El entendimiento solo es posible mediante pretensiones de validez que implican un concepto de razón (c). La acción social supone la comunicación (a) y a la comunicación le es inherente el entendimiento (b), ahora bien, el entendimiento mediante pretensiones de validez implica un concepto de razón (c). De ahí que toda teoría de la acción social suponga un concepto de racionalidad (véase Alexander, 1990, p. 62). Es así como toda esta amalgama de conceptos expuesta hasta aquí le suministra una base conceptual a la investigación social. Ahora se entrará en asuntos más decididamente relacionados con la teoría social.

B. Razón comunicativa y teoría social

La teoría de la razón comunicativa es el modo en que se desarrolló con precisión la idea de interacción y lenguaje del Hegel del periodo de Jena. Según esto, en las Lecciones de Jena se halla la teoría de la racionalidad de Habermas, aunque aún de modo impreciso y preliminar. Como la construcción de Habermas tiene una estructura cartesiana: elabora primero los fundamentos de su teoría, que se encuentran en su teoría de la razón, para después sacar consecuencias a las distintas regiones del ser, entonces se ve cómo Hegel seguirá presente en su teoría de la sociedad. Hegel acompañó a Habermas en la construcción de su teoría de la razón, que constituye el fundamento de su teoría de la sociedad.

Pues bien, la tesis de Habermas es que quien aspire a hacer una teoría general de la sociedad tiene que afrontar la problemática de la racionalidad en tres planos.

La sociología surge como ciencia de la sociedad burguesa; a ella compete la tarea de explicar el decurso y las formas de manifestación anómicas de la modernización capitalista [...]. Esta problemática [...] constituye también el punto de referencia bajo el que la sociología aborda sus problemas de fundamentos. En el plano metateórico elige categorías [de teoría de la acción] tendentes a aprehender el incremento de racionalidad de los mundos de la vida modernos. En el plano metodológico se aborda de modo correspondiente el problema de acceso en términos de comprensión al ámbito objetual que representan los objetos simbólicos; la comprensión de las orientaciones racionales de acción se convierte en punto de referencia para la comprensión de todas las orientaciones de acción [...]. Finalmente [estos problemas] quedan puestos en

relación con la cuestión empírica de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita desde el punto de vista de una racionalización cultural y social. (Habermas, 2008a, pp. 21-22)

Las contribuciones de Habermas en el plano metateórico, es decir, a la teoría de la acción —que se viene desarrollando—, se considerarán en la primera parte de esta segunda sección (i), para luego ponerlas en relación con las categorías mundo de la vida y sistema, esto es, con la solución habermasiana al problema del orden social mediante la introducción de este dualismo (ii); después se abordará la cuestión de en qué sentido se puede entender la modernización capitalista de las sociedades como un proceso de racionalización desde dos aspectos: racionalización del mundo de la vida (iii) y diferenciación sistémica (iv). Desde aquí se podrá ver si en algún sentido se puede hablar de la teoría habermasiana como una rediviva filosofía de la historia (v). Finalmente, se tratará el asunto de la metodología de la comprensión y su relación con la racionalidad de la acción (vi).

La acción social como acción comunicativa

En la sección tres del primer capítulo de *Teoría de la acción comunicativa* Habermas examina cuatro conceptos de acción social, con la vista puesta en las presuposiciones e implicaciones que estos conceptos comportan en lo tocante a la racionalidad; según él, a estos conceptos se puede reducir la multiplicidad de concepciones de la acción social que se emplean en teoría social. El primer concepto es el de acción teleológica: el actor hace que se produzca un estado de cosas deseado, apoyado en una interpretación de la situación, eligiendo los medios más congruentes y aplicándolos de modo adecuado. La acción teleológica se convierte en acción estratégica, cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito intervienen las decisiones de por lo menos otro agente que también actúa buscando sus propios fines. El segundo concepto es el de acción regulada por normas; se refiere a los miembros de un grupo social, que orientan su acción por valores y normas reconocidas y esperan unos de otros que en determinadas situaciones ejecuten —u omitan— las acciones obligatorias —o prohibidas—. En tercer lugar, el concepto de acción dramática considera que los participantes de la interacción constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena; crean una impresión de sí mismos al develar solo una parte de sus propios sentimientos, deseos, actitudes, pensamientos, etc. El actor se escenifica, es decir, expresa una determinada imagen de sí mismo con vista a sus espectadores. Finalmente, el concepto de acción comunicativa se refiere a la interacción de dos agentes que buscan entenderse sobre una situación para poder coordinar de común acuerdo sus acciones (Habermas, 2008a, pp. 122-125). Pues bien, Habermas argumenta que solo la acción comunicativa incorpora plenamente el lenguaje como medio para llegar

a un entendimiento en las definiciones comunes de la situación; solo en la acción comunicativa se refleja plenamente el medio lingüístico. Los demás modelos de acción hacen un uso unilateral del lenguaje al no tener en cuenta todas sus dimensiones.

El concepto teleológico de acción concibe el lenguaje como un medio más, mediante el cual los hablantes, que persiguen su propio éxito, pueden influir los unos sobre los otros; el modelo normativo de acción lo concibe como un medio que transmite valores culturales y que porta un consenso que queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento; el concepto de acción dramaturgica presupone el lenguaje como el medio a través del cual tiene lugar la auto-es escenificación, esto es, el lenguaje es asimilado a formas estilísticas y estéticas de expresión.

Solo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas [es decir, en su función esencial], en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que representa su mundo de la vida, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. (Habermas, 2008a, pp. 137-138)

Así pues, también en este plano Habermas quiere asegurar la primacía de la razón comunicativa. Según él, la constitución de un entendimiento lingüístico entre los seres humanos constituye un requisito fundamental, de hecho, el requisito fundamental, para la reproducción de la vida social; a la vez, las sociedades humanas se distinguen porque sus miembros coordinan sus acciones mediante las estructuras lingüísticas (véase Honneth, 1987, p. 377 y ss.). Con esta idea de la intersubjetividad lingüística de la acción social, Habermas alcanza la premisa fundamental de su teoría social. Como se ha tratado de mostrar, él quiere sostener que los actores sociales están *ab initio* unidos entre sí por medio del entendimiento lingüístico (*sprachliche Verständigung*).

Por lo demás, aquí yace una crítica al marxismo: no es posible reducir la reproducción social exclusivamente a la dimensión del trabajo, como Marx proponía, porque el trabajo humano está precedido por la coordinación de la acción en el lenguaje (Honneth, 2007, p. 47 y ss.). Dicho de otra manera, Habermas ya no considera, como continuaron pensando Adorno, Horkheimer y Marcuse, que el rasgo característico de la sociedad humana resida en el continuo procesamiento de la naturaleza, sino que el aseguramiento colectivo de la existencia material depende, desde el principio, del mantenimiento simultáneo de un acuerdo comunicativo. La comunicación lingüística es el medio que les permite a los individuos coordinar sus orientaciones y sus acciones, coordinación necesaria para que la sociedad resuelva sus problemas de reproducción material. Podemos volver desde aquí a la cuestión de cómo supera Habermas el callejón al que se vio abocada la teoría crítica. Habermas trata de demostrar que

la racionalidad comunicativa es un presupuesto tan fundamental del desarrollo histórico y de la vida social que las tendencias hacia una reificación instrumental, diagnosticadas por Adorno y Horkheimer, pueden criticarse como formas unilaterales de racionalidad social, es decir, que consideran exclusivamente la acción racional con arreglo a fines. Esto ya se encontraba en las Lecciones de Jena de Hegel. En los cursos de 1804-1805 y 1805-1806 Hegel había mostrado que ver la razón en términos exclusivamente instrumentales, es decir, refiriéndose al procesamiento humano de la naturaleza, resulta unilateral en la medida en que se desconoce la originaria dimensión de la interacción fundada en el reconocimiento mutuo que está en la base del trabajo social.

Sobre teoría del orden social: mundo de la vida y sistema

Hecho el tránsito desde el concepto teleológico de acción al de acción comunicativa, Habermas trata de dar un segundo paso: relacionar el concepto de acción comunicativa con el de “mundo de la vida”, para, en seguida, articular la perspectiva “mundo de la vida” con la de “sistema” que constituirá la base de su teoría del orden social (véase Joas, 1990, pp. 104-105). La idea de “mundo de la vida” es introducida como un complemento necesario del concepto de acción comunicativa y despliega aún más la categoría de interacción social retomada del Hegel del periodo de Jena. Con ello, Habermas logra un doble propósito: liga, por una parte, el concepto de acción comunicativa al de sociedad y, por otra, se aparta definitivamente de los sesgos subjetivistas que caracterizaron la teoría social moderna, en la medida en que dirige su atención hacia el “horizonte formador de contexto” en el que desde siempre se halla encuadrada la acción social. La acción comunicativa tiene lugar desde el contexto ya sabido, dado por descontado, del mundo de la vida, más que como una orientación de acción consciente.

Solo en el segundo interludio (*Zweite Zwischendetrachtung*) del volumen 2 de la obra, se desarrolla con precisión el concepto de “mundo de la vida”. La intención de Habermas es captar la complejidad del mundo de la vida y mostrar cómo se produce y reproduce mediante la acción comunicativa. Comienza su construcción examinando las nociones fenomenológicas de *Lebenswelt* como horizonte siempre presente de la acción social, como contexto de referencia (*Verweisungszusammenhang*), como *background* que se da por garantizado, y que está “ya ahí siempre” cuando actuamos. Después pasa a las construcciones que presentan al mundo de la vida como un acervo de lenguaje y cultura que provee a los actores de convicciones aporéticas de fondo que quedan en la base en las definiciones de una situación. Ciertamente, los agentes no pueden “salirse” de sus mundos de la vida ni están en condiciones de objetualizarlos en un acto de reflexión, pero algunos segmentos del mundo de la vida pueden quedar problematizados en determinadas situaciones. Ahora bien, incluso el cuestionamiento de un fragmento del mundo de la vida tiene lugar sobre un trasfondo indeterminado y constitutivo de

presuposiciones, sobre una precomprensión global compartida, que es previa a cualquier desacuerdo.

Lo que Habermas quiere demostrar, en sus discusiones con los diferentes conceptos de mundo de la vida, es que no solo la cultura, también los órdenes institucionales e, incluso, la personalidad de los individuos han de considerarse como componentes básicos del mundo de la vida; todo ello constituye el “espacio de referencia común [...] del que todos participamos” (Taylor, 1990, p. 27). Es necesario aclarar que aquí la personalidad no se entiende como algo que ya esté dado y que vaya manifestándose, sino que se constituye a través de la experiencia, es decir, nuestra personalidad se configura gracias a nuestra biografía: solo nos damos cuenta de lo que somos, por lo que nos ha pasado, la cultura, las instituciones y la personalidad. Para aclarar esta tesis dirige su mirada a la práctica comunicativa cotidiana en la que se reproduce el mundo de la vida.

Al entenderse entre sí acerca de su situación los participantes en la interacción se mueven en una tradición cultural de la que hacen uso al tiempo que la renuevan; al coordinar sus acciones por vía de un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, los participantes de la interacción se apoyan en pertenencias a grupos y refuerzan simultáneamente la integración de estos; al participar en interacciones con personas de referencia que actúan competentemente, los niños internalizan las orientaciones de valor de los grupos sociales a que pertenecen y adquieren capacidades generalizadas de acción [...]. Bajo el aspecto funcional de entendimiento la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el aspecto de coordinación de la acción sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; bajo el aspecto de socialización [...], sirve a la creación de identidades personales. (Habermas, 2008b, p. 202)

Habermas quiere mostrar que los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida se complementan mutuamente. Su jugada parece consistir en lo siguiente: muestra que el mundo de la vida se compone de la cultura, la sociedad y la personalidad, y que tales componentes se reproducen mediante la acción comunicativa, porque conforman los diferentes aspectos que ponen en marcha la acción orientada al entendimiento mientras se efectúa, es decir, la reproducción cultural, la integración social y la socialización (véase Joas, 1990, p. 115); a su vez, el mundo de la vida garantiza la acción comunicativa. No me detendré más en esto. Con la introducción del concepto de mundo de la vida, Habermas logra conectar definitivamente la teoría de la acción comunicativa con la teoría social y precisa la noción de acción comunicativa y, por tanto, la preliminar noción de interacción desarrollada por Hegel en sus Lecciones. La acción comunicativa no se entiende sin el contexto que representa para ella el mundo de la vida. Pues bien, desde la perspectiva del mundo de

la vida, la sociedad queda conceptualizada como una entidad en que sus miembros coordinan sus acciones mediante la comunicación lingüística:

Lo que liga entre sí a los individuos socializados y lo que asegura la integración de la sociedad es un tejido de acciones comunicativas que solo pueden tener buen suceso a la luz de tradiciones culturales [...]. El mundo de la vida que los miembros construyen a partir de tradiciones culturales comunes es coextensivo con la sociedad. (Habermas, 2008b, p. 211)

Sin embargo, según Habermas, la perspectiva “mundo de la vida” debe ser complementada con la perspectiva “sistema”.

Desde este otro punto de vista, la sociedad se entiende como un sistema que se regula a sí mismo. En las formas de organización sistémica los agentes actúan considerando únicamente el éxito de sus actos, y las acciones de sus integrantes se coordinan no mediante la acción comunicativa, sino a través de medios no lingüísticos (véase Krüger, 1990, p. 142). Las dos esferas sistémicas prototípicas del mundo moderno, que se separan del mundo de la vida, son los dominios de la producción económica y de la administración política; en estas dimensiones los actores coordinan sus acciones a través de los medios generalizados que son el dinero y el poder administrativo. Ahora bien, lo decisivo aquí es que el sistema económico y el Estado se reproducen y se integran, sin recurrir al proceso de consecución del entendimiento comunicativo. En el apartado IV se abordará esto con más detalle.

Sobre evolución social. La modernización como racionalización del mundo de la vida

Habermas quiere mostrar que, así como podemos afirmar que existen formas específicas de racionalidad para la acción instrumental, así también cabe señalar un proceso de racionalización para el entendimiento comunicativo. Adorno y Horkheimer entendieron la dinámica evolutiva de la historia a partir de la dominación del ser humano sobre la naturaleza; Habermas, por su parte, quiere desarrollar la dinámica evolutiva de este proceso, partiendo de las potencialidades racionales de la acción comunicativa. Ya el Hegel del periodo de Jena sugería que, si tomamos en serio la distinción entre trabajo e interacción, el desarrollo histórico habría de ser descrito no solo como un proceso de desarrollo tecnológico y de control de la naturaleza externa, como lo hicieron Horkheimer y Adorno, sino también como un proceso de evolución institucional y cultural, que cuaja en las estructuras de la comunicación lingüística. Mientras que la racionalización de la dimensión de la acción instrumental significa, para el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa*, un proceso de diferenciación sistémica, la racionalización de la interacción social significa el desarrollo de la acción orientada al entendimiento. Trabajo e interacción constituyen, pues, dos aspectos fundamentales del proceso formativo de los seres humanos en la sociedad y del desarrollo de la cultura humana

(véase Giddens, 1997, p. 266). En los escritos del Hegel del periodo de Jena mostraba que la interacción mediada por el lenguaje debía considerarse como una dimensión fundamental del desarrollo histórico; siguiendo a Hegel, la concepción de Habermas de la historia considera la evolución de dicha acción comunicativa y no se reduce a la dimensión del trabajo social. Pues bien, ¿en qué sentido se puede entender la evolución de las sociedades como un proceso de racionalización o, más bien, de despliegue de la racionalidad comunicativa?

Es Émile Durkheim quien nos suministra la clave para entender este asunto. Si bien en la obra de Georges Herbert Mead se hallan los elementos esenciales para una reformulación de la teoría de la acción social en términos de teoría de la acción comunicativa, la explicación que da Mead de la génesis de la conducta, mediada por el lenguaje, adolece de una deficiencia. Mead ve el lenguaje no solo como el medio (*medium*) en el que tiene lugar el entendimiento (a), sino como el medio en el que tiene lugar el proceso de socialización (*Vergesellschaftung*) de los individuos (b); reconstruye el desarrollo de la “acción de rol” (*Rollenhandeln*) o la formación del individuo adulto (b) que ha de hacer uso del lenguaje orientado al entendimiento (a), desde la perspectiva ontogenética del crecimiento del niño. De esa forma, se presupone la etapa de “acción de rol” o del lenguaje, proposicionalmente diferenciado en los adultos, fundada en la acción comunicativa que el niño ha de adquirir en el proceso de socialización. Según Mead, el mecanismo crucial de esta transición del niño al adulto está en “la adopción por parte del niño de la actitud del otro generalizado”. Ahora bien, lo que Mead pasa por alto —es decir, su deficiencia— es la explicación filogenética de este “otro generalizado” (Habermas, 2008b, p. 65). Habermas trata de completar el cuadro que Mead deja sugerido, asimilando la idea del “otro generalizado” al concepto de Émile Durkheim de “autoridad moral” (véase Habermas, 2008b, p. 75 y ss.).

En *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim considera que la autoridad moral de las normas sociales, es decir, su carácter obligatorio, tiene raíces en lo sacro. Sienta la tesis de que las reglas morales reciben, en última instancia, su fuerza vinculante de la esfera de lo santo.

La moral dejaría de ser moral si no contuviera en sí ya nada religioso. Así, el horror que nos inspira el crimen es comparable [...] con el que el sacrilegio inspira a los creyentes; y el respeto que nos inspira la persona humana es difícil de distinguir [...], del respeto que el creyente de cada religión tiene por las cosas que considera sagradas. (Durkheim, 1968, p. 83)

Si, como afirma Durkheim, la religión, del mismo modo que la sociedad, tiene una estructura tal que trasciende la conciencia de las personas individuales a la vez que les es inmanente, entonces, detrás de la religión, del orden mítico del mundo, cabe advertir “la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”. La sociedad puede ser reconocida e intuida en

la religión. Ahora bien, como los símbolos sagrados más arcaicos expresan el consenso normativo social que se establece y regenera en la práctica ritual, la tarea de explicar la filogénesis del “otro generalizado”, de la “conciencia colectiva” se trueca en la de dar una respuesta a la cuestión de cómo ese fondo arcaico de solidaridad social, formado por el simbolismo religioso, conduce al despliegue de las potencialidades racionales de la acción comunicativa.

La racionalización del mundo de la vida puede ser concebida como una progresiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno. Con ello la acción orientada al entendimiento adquiere una autonomía cada vez mayor frente a los contextos normativos. (Habermas, 2008b, p. 219)

El hilo conductor de esta explicación se encuentra en la idea de Habermas de una “lingüistización de lo sacro” (*die Versprachlichung des Sakralen*). Su propósito es examinar el proceso por el cual las funciones sociales cumplidas por la práctica ritual y por el simbolismo se desplazan hacia la acción comunicativa. “La fuerza fascinante y terrorífica de lo sagrado” (*di bannende Kraft des Heiligen*) se ve sustituida, en el curso del proceso histórico, por la fuerza del vínculo racional que poseen las pretensiones de validez susceptibles de crítica. La “lingüistización de lo sacro” puede entenderse como el proceso por el cual la capacidad del mundo de la vida de “prejuzar la práctica comunicativa cotidiana” disminuye progresivamente. Los participantes de un proceso comunicativo deben, cada vez más, su entendimiento mutuo a sus propios esfuerzos de interpretación y de definición de la situación, a sus propias posturas de afirmación o negación frente a pretensiones de validez, susceptibles de crítica. Cuanto más progresa la racionalización de la acción comunicativa, tanto más se incrementa el riesgo de desacuerdo entre las partes implicadas en la interacción. La carga que deben asumir los actores para llegar a definiciones de la situación se incrementa, así como la posibilidad de desacuerdo, a medida que disminuye el entendimiento mutuo, que queda de antemano cubierto por las tradiciones que anticipan qué ha de reconocerse como válido. En virtud de esta “licuefacción comunicativa” del consenso religioso, las estructuras de la acción orientada al entendimiento se tornan cada vez más efectivas en la reproducción de las diferentes dimensiones del mundo de la vida; y esto también quiere decir que las pretensiones de validez, culturalmente invariables, van apareciendo históricamente de modo gradual en el curso del proceso de racionalización. En consecuencia, la racionalidad comunicativa cobra mayor significación empírica para la reproducción social. Dicho de otra manera, la lingüistización de lo sacro significa una racionalización del mundo de la vida o, dicho en términos hegelianos, una racionalización de la interacción. No me detendré en la cuestión, por lo demás fundamental, de por qué tiene lugar el proceso de racionalización del mundo de la vida. Para los propósitos de este texto, basta con la descripción de tal proceso.

Sobre evolución social. La modernización como diferenciación sistémica

Ahora bien, incluso si se completa el cuadro de la explicación filogenética del “otro generalizado” con recursos de la sociología de Durkheim, queda todavía un problema: con ello solo le habríamos prestado atención a la “lógica evolutiva” del otro generalizado, pasando por alto la evolución de la reproducción material de la vida social, es decir, la “dinámica evolutiva” de los aspectos funcionales del desarrollo de la sociedad. Con el propósito de remediar esta deficiencia, Habermas estriba en la teoría de sistemas, con cuya perspectiva, el análisis de la evolución social trata de captar los nuevos mecanismos que hacen posibles niveles superiores de complejidad de los sistemas. Habermas aclara que la evolución de la acción comunicativa —y del mundo de la vida—, por un lado, y la de los sistemas sociales, por otro, no son paralelas unas respecto a las otras, sino que están interconectadas: los mecanismos sistémicos deben quedar anclados en el mundo de la vida, es decir, tienen que quedar institucionalizados. Ello era especialmente evidente en las “sociedades arcaicas”. Veamos.

En las “sociedades tribales” las instituciones que garantizan la reproducción material están enteramente ligadas al mundo de la vida, es decir, la diferenciación sistémica conecta directamente con las estructuras de interacción que constituyen dicho mundo. Ahora bien, la estructura del mundo de la vida de dichas sociedades se basa en el sistema de parentesco y este extrae su legitimidad “de sus fundamentos religiosos”; de ahí que los miembros de la tribu constituyan siempre una comunidad de culto y que la violación de las normas centrales del sistema de parentesco —por ejemplo, el incesto— se considere como sacrilegio (Habermas, 2008b, p. 224). La familia, que constituye el núcleo de tal sistema y que está formada por padres e hijos, surge mediante el matrimonio: su marco de referencia se encuentra en los linajes o grupos de descendencia y su función es asegurar a los recién nacidos un lugar identificable en la comunidad. Pues bien, el sistema de parentesco es algo así como “una institución total” que abarca casi todo el mundo de la vida de esas sociedades; de él se desprenden las diferenciaciones de estatus basadas en el sexo, la generación y el linaje, la circulación de bienes, la buena relación con otras comunidades vía relaciones de matrimonio, el trueque ritual de objetos valiosos e, incluso, divide el mundo de la vida en ámbitos de interacción con parientes y no parientes. Del mismo modo, la reproducción material, es decir, la división social del trabajo no descansa aún en habilidades especializadas, sino en la diferenciación por sexo, edad y linaje: los hombres se ocupan de actividades que exigen fuerza corporal y los aleja de casa como la agricultura, la caza, el cuidado del ganado, la pesca, la guerra, etc.; las mujeres se encargan del cuidado de la casa y de la huerta; a los niños, en cuanto pueden andar, se les asigna trabajos domésticos y en el poblado; los ancianos, finalmente, se encargan de tareas “administrativas” y “políticas” en el sentido más lato de la expresión (p. 225). Entre los

miembros de la comunidad, tanto el poder como el intercambio conectan de forma directa con el sistema de parentesco y con la religión (p. 230).

¿Qué quiere decir que los sistemas incrementen su complejidad y por qué se puede decir que evolucionan en el sentido de un aumento de su complejidad? El mantenimiento del sustrato material de la vida exige, como vimos, cooperación y esta cooperación puede cumplirse de forma más o menos eficiente. En la medida en que la eficacia se convierte en un criterio para la solución satisfactoria de tareas, “se producen estímulos para una especificación funcional de las tareas y la correspondiente diferenciación de resultados” (Habermas, 2008b, p. 226). Dicho de otra manera, la búsqueda de ahorro de esfuerzos conduce a una evolución en dirección de una división cooperativa del trabajo, es decir, a una especificación funcional de las actividades con la correspondiente diferenciación de los resultados o productos de distintos agentes y grupos sociales. Las acciones se combinan competentemente, es decir, surgen especialistas cuyo trabajo queda enmarcado como parte de un proceso más amplio, y los resultados diferenciados de esa labor se intercambian. Con ello también aparece la necesidad de que esas actividades se coordinen de algún modo y que los productos se intercambien de alguna manera.

El acoplamiento competente de aportaciones especializadas exige la delegación de las facultades de mando, es decir, de poder, en personas que se encarguen de las tareas de organización; y el intercambio funcional de los productos exige el establecimiento de relaciones de intercambio. (Habermas, 2008b, p. 226)

La creciente división del trabajo va acompañada de un desarrollo del poder organizativo y de la evolución de las relaciones de intercambio. Ahora bien, el desarrollo de una sociedad puede tomar dos caminos: a) el de la formación de subgrupos dentro de los grupos sociales, ya dados, que se organizan funcionalmente, y b) el de la fusión de unidades sociales similares en unidades mayores de la misma estructura que, asimismo, dividen funcionalmente sus labores.

La tesis de Habermas es que la evolución social no solo implica la racionalización del mundo de la vida y el aumento de complejidad sistémica, sino también que, en el curso de la evolución social, la organización sistémica y el mundo de la vida se diferencian el uno del otro: el entrecruzamiento entre mundo de la vida y sistema, entre integración social e integración sistémica, cede el paso a la diferenciación entre los mecanismos que sirven al funcionamiento y aumento de complejidad del sistema, y aquellos mecanismos que aseguran la solidaridad social mediante un consenso que pone en la base el mutuo entendimiento. El mundo de la vida, que en las “sociedades tribales”, es coextensivo a un sistema social poco diferenciado, se va viendo desplazado progresivamente por las formas de organización sistémicas y ello por una razón: la organización sistémica se ve cada vez menos atada a estructuras sociales previamente dadas, como las relaciones de parentesco, y se liga cada vez más a esferas

de acción que ya están funcionalmente especificadas, por ejemplo, la organización de las relaciones de intercambio en una economía de mercado o la institucionalización del poder político en un Estado moderno. En la medida en que cada una de estas esferas se hace cada vez más independiente de las estructuras del mundo de la vida, toman la forma de subsistemas cuasi-autónomos (Habermas, 2008b, p. 217 y ss.).

En el aparato estatal burocrático y en la economía capitalista moderna sucede algo más: son ámbitos de organización, cuyos medios de funcionamiento ya no necesitan de la comunicación, sino que esta se destierra a la periferia. Como vimos, en la sociedad moderna, el mundo de la vida se produce y reproduce a través del entendimiento lingüístico; sin embargo, los sistemas político y económico ya no acuden a él para funcionar. Así, por ejemplo, el Estado institucionaliza el poder administrativo y funciona mediante él; dicho poder no obtiene su autoridad de los grupos de descendencia, “sino de la capacidad de hacer uso de medios de sanción jurídica” (Habermas, 2008b, p. 233), es decir, funciona mediante su autoridad legal; “la dominación política significa la competencia de imponer decisiones sobre la base de normas vinculantes” (p. 254). El sistema estatal manifiesta la posibilidad de coordinar las acciones sociales por medios no lingüísticos; en este caso, mediante el poder administrativo, en lugar de hacerlo a través de procesos de entendimiento. Habermas considera que, pese a que el ejercicio del poder esté ligado a posiciones en organizaciones jerárquicas y requiera legitimación, existen suficientes razones para sostener que, con su ayuda, la administración estatal toma la forma de un subsistema desconectado del mundo de la vida: el poder neutraliza la habitual necesidad de consenso, que caracteriza al mundo de la vida y corta la relación entre acción y tomas de postura de afirmación o negación, frente a las pretensiones de validez susceptibles de crítica. Sin embargo, para Habermas el ejemplo más claro de un medio de esta especie es el dinero. Por lo demás, la acción orientada al entendimiento queda tan apartada de estos ámbitos sistémicos que, dentro de ellos, los individuos aprenden a actuar considerando únicamente el éxito de sus acciones: los ámbitos sistémicos son contextos de acción estratégica en los que los individuos se mueven unos a otros considerando el cumplimiento de sus propósitos (véase p. 255 y ss.).

Brevemente, según Habermas, el dinero se institucionalizó con el advenimiento del capitalismo en el derecho civil burgués y, en particular, en el derecho relativo a la propiedad y a los contratos. La sociedad capitalista significó una monetarización no solo de las relaciones entre las diferentes unidades económicas entre sí, sino también de las relaciones entre la economía y sus entornos no económicos. Pues bien, lo mismo que el poder, el dinero institucionaliza un trato racional con arreglo a fines, en este caso, con masas de valor susceptibles de cálculo, y garantiza el ejercicio de una influencia estratégica sobre las decisiones de los otros participantes “en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso”.

Como [el dinero y el poder] no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización de perjuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones. (Habermas, 2008b, p. 259)

Pues bien, con este contraste entre mundo de la vida y aquellos ámbitos de interacción social que están formalmente organizados y que son gobernados por medios de control sistémico, podemos dar por explicado el tipo de teoría de la sociedad que bosqueja Habermas.

Una rediviva filosofía de la historia

A pesar de las diferencias de objetivos, Habermas sigue compartiendo con Horkheimer y Adorno la búsqueda de una filosofía de la historia. Así como en *Dialéctica de la ilustración* Horkheimer y Adorno interpretaron el desarrollo histórico como un proceso de racionalización técnica que alcanzaba su desarrollo más preciso en el sistema cerrado de dominación de la sociedad contemporánea, así también en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas pretende mostrar la existencia de posibilidades de racionalización para la praxis comunicativa y para la reproducción material. La idea de un mundo de la vida comunicativamente racionalizado y la tesis concomitante de unos sistemas funcionalmente diferenciados, sirve a Habermas como premisa para una rediviva filosofía de la historia. A pesar de que los procesos de racionalización y complejización sistémica vienen empíricamente condicionados en todos sus aspectos, son inevitables. En lo tocante a la racionalidad, Habermas se compromete con la tesis de que su concepto de razón comunicativa tiene una significación universal, es decir, que no se ve limitado a una perspectiva particular. En la variedad de visiones de mundo y en la pluralidad de las formas de vida, subyacen esos patrones de racionalidad universal. Lo mismo ocurre con la tesis de la diferenciación sistémica: con independencia de la visión de mundo de que se trate, los sistemas sociales se desarrollan en el sentido de un aumento de su complejidad.

En contra de lo que dicen algunos de sus defensores, la idea de racionalidad comunicativa sirve a Habermas como *telos* de una filosofía de la historia, e incluso en varios sentidos es equivalente a progreso. Todas las formas de vida han de ser medidas por su adecuación al proceso de racionalización. Las ideas de racionalidad comunicativa y de complejidad de los sistemas pueden ser utilizadas como estándar, con el cual juzgar las formas de vida concretas como racionalizadas o no, como cumplimientos totales o todavía parciales de la razón. Se puede juzgar una forma de vida desde el punto de vista de los aspectos de racionalidad a la cual esa forma de vida da alcance. Podemos entender esto acudiendo a Hegel —aunque sea modificando el sentido de su tesis— del siguiente modo: con los

conceptos de racionalidad comunicativa y de aumento de complejidad de los sistemas, Habermas está tratando de demostrar conceptualmente que lo que es racional es (o será) real y que lo que es real es (o será) racional, que a la racionalidad le es inmanente el hacerse real y que la realidad encarna un elemento de racionalidad realizado y otro potencial (véase Hegel, 2000, p. 74). De ahí que Habermas pueda identificar las posibilidades empíricamente existentes de encarnar estructuras de racionalidad en las formas de vida concretas. Y esta rediviva filosofía de la historia es la que le garantiza a Habermas algo más. Suministra la clave para diagnosticar las patologías de la modernidad y constituye una manera de evaluar las fórmulas propuestas para hacer frente a tales patologías. Como vimos, casi todo el edificio de la teoría social de Habermas está construido sobre el concepto de racionalidad comunicativa, que constituye la precisión del concepto hegeliano de interacción social. Ese es el concepto fundamental de su marco interpretativo para la investigación social crítica.

Ahora bien, se había dicho que, según Habermas, a la sociología también se le impone la problemática de la racionalidad cuando investiga la cuestión de qué significa comprender las acciones sociales o, más bien, de cómo acceder en términos de comprensión a su ámbito objetual. A juicio de Habermas, la comprensión de la racionalidad de las acciones de los agentes sociales constituye el punto de referencia para la comprensión de toda acción social. ¿Qué quiere decir esto? A continuación se tratará de elucidar este asunto, siguiendo el hilo de la discusión que Habermas desarrolla sobre el problema de la comprensión en la sección cuatro del primer capítulo de *Teoría de la acción comunicativa*.

El problema de la metodología de la comprensión en ciencias sociales

El principal argumento de Habermas en relación con la lógica de la comprensión (*Verstehen*) es el siguiente: en el modelo de acción comunicativa el intérprete social está equipado con las mismas capacidades interpretativas que los actores sociales. Si de lo que se trata para un intérprete social es de comprender el sentido de un acto de habla y si, como vimos, al habla le es inmanente su orientación por pretensiones de validez, entonces para captar el sentido de la pretensión de validez en cuestión, el intérprete social habrá de enfrentar de forma directa tal pretensión de validez, es decir, la tomará en serio y ello quiere decir que tendrá que reaccionar ante ella con un sí o con un no o dejarla como algo todavía no decidido (véase Habermas, 2008a, p. 161). Para entender el sentido de una manifestación, el intérprete tiene que adoptar “una actitud realizativa”, esto es, tomar parte en los procesos comunicativos, siquiera sea en el papel de “participante virtual”.

¿Por qué es posible decir que el intérprete no puede prescindir del enjuiciamiento de la validez de las manifestaciones que tiene que comprender? Para entender la validez de una emisión, el intérprete tiene que saber bajo qué condiciones será aceptada o rechazada la pretensión de

validez vinculada a ella. Solo podrá entender el significado de las manifestaciones en la medida en que capte el contexto en el que las emisiones están insertas. A juicio de Habermas, este es el punto de partida de la tesis de Wittgenstein del significado como uso³. El intérprete no podrá entender el contenido de una emisión con independencia del contexto en el que los participantes de la comunicación reaccionan ante tal emisión con un sí o con un no o suspendiendo el juicio. Y estas tomas de postura de asentimiento o de negación no podrán, a su vez, entenderlas “si no es capaz de representarse las razones implícitas que mueven a los participantes a tomar dichas posturas” (Habermas, 2008a, p. 164).

Ahora bien, si para entender una emisión el intérprete ha de representarse las razones con las que un hablante defendería la validez de su manifestación en las circunstancias apropiadas, se sigue que también él se verá arrastrado al enjuiciamiento de pretensiones de validez. Las razones no pueden ser descritas con la actitud de un observador externo; el intérprete no podría entender qué es una razón, si no la reconstruye junto con su pretensión de validez inmanente, y la reconstrucción de la pretensión de validez exige una evaluación, aun en el caso de que quien entiende esa pretensión de validez no se sienta por el momento en condiciones de emitir un juicio sobre su plausibilidad. Dicho de otra manera, no se comprenden las razones si no se entiende por qué son sólidas o no lo son, o por qué aún no es posible una decisión acerca de si son buenas o malas, y cuál es el potencial de razones a favor o en contra de esa pretensión de validez. Esta idea especialmente sirve de base a la tesis metodológica de

3. La conexión interna del lenguaje con su uso y con la práctica en general, con el saber cómo hacer ciertas cosas, Wittgenstein la hace notar ya en sus *Lecciones sobre estética* al examinar el proceso de socialización de un niño dentro de una cultura. “Si se preguntan cómo aprende un niño la palabra ‘bello’, ‘hermoso’, etc., se encontrarán como si se tratara más o menos de interjecciones [...]. Un niño normalmente aplica primero una palabra como bueno a la comida. ¿Importaría algo si en lugar de decir ‘Esto es bonito’ dijera solo ‘¡Ah!’ y sonriera o, simplemente se frotara el estómago? Dentro del ámbito de esos lenguajes no surgen en absoluto problemas respecto a cuál es el significado de esas palabras o cuál es el objeto que realmente designan” (Wittgenstein, 1966, p. 2). En el proceso de socialización se enseña al niño a realizar *esas* actividades, a emplear *esas* palabras y a reaccionar de *ese* modo a las palabras del otro. El niño domina un lenguaje en el momento en el que ha aprendido a hacer ciertas cosas del modo común en que se está de acuerdo en hacerlas. Al aprender un lenguaje, el niño se implica en prácticas comúnmente aceptadas y aprende criterios comúnmente aceptados para la ejecución de esas prácticas; aprende a hacer ciertas cosas del modo en que se deben hacer. Tales usos del lenguaje y manifestaciones de la acción, en los que los individuos se implican, remiten a una pluralidad de sistemas de referencia o “juegos de lenguaje” en los que la realidad es preinterpretada. Ahora bien, Wittgenstein no solo se percató de que las expresiones solo tienen sentido dentro los diversos “juegos de lenguaje”, sino también de que la gramática de cada lenguaje concreto expresa una determinada cultura y una determinada época, y que en ello no subyace ningún sentido evolutivo (véase Wittgenstein, 1966, p. 8). De esto último, Habermas parece no percatarse.

Habermas de que existe “una conexión fundamental entre la comprensión de las acciones comunicativas y las interpretaciones incoactivamente racionales” (Habermas, 2008a, p. 165). El intérprete no podría entender qué es una razón si no la interpreta racionalmente, es decir, si no la reconstruye junto con su pretensión de validez.

Por tanto, el intérprete social no puede pretender para sí el estatus de observador neutral, extramundano; conscientemente o no es un participante virtual, cuya pretensión de objetividad deriva del carácter reflexivo de su participación. Sin embargo, como esta reflexividad está también abierta a los participantes efectivos, entonces el intérprete social está equipado con las mismas capacidades interpretativas que los actores sociales. Además, si el científico social tiene que tomar parte, así sea virtualmente, en las interacciones cuyo significado trata de comprender y si esta participación implica que debe tomar postura ante las pretensiones de validez que los implicados en la comunicación vinculan a sus emisiones, entonces el intérprete social, para conectar su contexto de sentido con el contexto que quiere investigar, no puede proceder de forma distinta a como lo hacen los propios participantes efectivos en la práctica comunicativa (véase Habermas, 2008a, p. 170 y ss.).

Bibliografía

- Alexander, J. (1990). Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma? En A. Honneth y H. Joas, (eds.). (1990), *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 49-73). Cambridge: The MIT Press.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: P.U.F.
- Giddens, A. (1997). *Política, sociología y teoría social*. [Traducción de Carles Salazar Carrasco]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (2008a). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2008b). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. México: Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Honneth, A. (1987). Critical Theory. En A. Giddens y J. Turner (eds.). (1990), *Social Theory Today* (pp. 347-378). California: Stanford University Press.
- Honneth, A. (2007). Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société. *Travailler*, 18(2), 17-58.
- Horkheimer, M. (2004). *Teoría crítica*. España: Amarrortu.
- Horkheimer M. y Adorno T. W. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

- Joas, H. (1990). The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism. En A. Honneth y H. Joas. (eds.). (1990), *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 97-118). Cambridge: The MIT Press.
- Krüger, H. P. (1990). Communicative Action or the Mode of Communication for Society as a Whole. En A. Honneth y H. Joas. (eds.). (1990), *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 97-118). Cambridge: The MIT Press.
- McCarthy, T. (1979). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Massachusetts: The MIT Press.
- Moore, G. E. (1955). Mind. En Wittgenstein's Lectures in 1930-33. *New Series*, 64(253), (pp. 1-27). Oxford University Press.
- Schnädelbach, H. (1990). The Transformation of Critical Theory. En A. Honneth y H. Joas, (eds.), (1990), *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 7-22). Cambridge: The MIT Press.
- Taylor, C. (1990). Language and Society. En A. Honneth y H. Joas, (eds.). (1990), *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 23-35). Cambridge: The MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1966). Lectures and Conversations on Aesthetics. En *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief* (pp. 1-40). California: University of California Press.

Fuentes consultadas

- Giddens, A. y Turner, J. (Eds.). (1990). *Social Theory Today*. California: Stanford University Press.
- Honneth A. y Joas H, (Eds.). (1990). *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: The MIT Press.