

¿Qué es la razón comunicativa?

Una síntesis del concepto de razón comunicativa de Jürgen Habermas

LUCIANO ELIZALDE

La idea de *racionalidad* ha sido el problema que los investigadores de la Escuela de Frankfurt han desarrollado con mayor interés y que han dejado de herencia a los nuevos miembros de la Teoría Crítica. La racionalidad social y cultural ha sido, y tal vez es, el problema más importante que la filosofía occidental ha tratado de solucionar sin demasiado éxito. La preocupación por el problema de la racionalidad fue trasladada, por Habermas, desde la filosofía hacia la teoría social, específicamente hacia una sociología con base en la teoría de la comunicación intersubjetiva. De esta manera, la comunicación deja de tener un lugar residual y periférico en las ciencias sociales y pasa a ser un problema central. A partir de aquí, es posible entablar una relación entre el problema de la racionalidad y el de la comunicación.

Habermas considera la *comunicación cotidiana* como la base estructural de lo que podría ser un tipo de racionalidad que supere los patrones de instrumentalidad y funcionalidad que el capitalismo y la planificación burocrática¹ han introducido en la sociedad moderna. No cree en la capacidad liberadora ni de la estética (Adorno y Marcuse) ni de la tradición (Bell, Gehlen) ni de la libido (Deleuze). Sólo cree en la potencia de la racionalidad discursiva como mecanismo liberador, emancipador y crítico.

Si bien es cierto que disiente con ciertos planteamientos de sus antecesores de la Escuela de Frankfurt, puede afirmarse que Habermas mantiene cierta continuidad dentro de la Teoría Crítica -sobre todo, con relación al problema de la racionalidad- que puede ser observado en dos puntos:

a) su idea de llevar al extremo un concepto de *racionalidad discursiva o comunicativa*, como recurso para la no aceptación de la razón función; la propuesta de un nuevo concepto de *racionalidad*, que sea posible de separar de aquél presentado por la metafísica, la filosofía del sujeto y de la filosofía de la conciencia y del mismo positivismo: la razón inalcanzable de la ontología, la razón autónoma y cerrada de la filosofía de la conciencia y de la racionalidad "primitiva", "reducida", "disecada", "cristalizada" y "contenida" del positivismo y el funcionalismo; Habermas propone una *racionalidad* que permanece pegada a las estructuras mismas del lenguaje, que se centra en los procesos de intersubjetividad de la interacción humana como único medio legítimo para coordinar las acciones de los sujetos sociales, sin peligro de que la sociedad llegue a sucumbir dentro de la trama de intereses que se contraponen en estas relaciones.

¹ HABERMAS, J. "Teoría de la Acción comunicativa", Taurus, Madrid, T. II, 1989 (a), p. 554 y ss. La Escuela de Frankfurt se ha caracterizado por su crítica a la industria cultural y a la cultura de masas. Pero este es un aspecto al que Habermas no le ha dado importancia -sobre todo en la teoría de la acción comunicativa; Habermas hace una referencia al tema en la cual es posible deducir el espacio que lo separa de Adorno y Horkheimer: no considera que la influencia de la industria cultural sobre la sociedad produzca un efecto de alienación, sino que se debe partir del presupuesto de la diversidad de géneros y discursos y de la no igualdad de reacciones de los receptores (pasaría del colectivismo metodológico al individualismo metodológico).

²BERNSTEIN, R.J. "La reestructuración de la teoría social y política", Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

³HABERMAS, J. "La necesidad de revisión de la izquierda", (entrevista con Barbara Freitag), Tecnos, Madrid, 1991, p. 147 y ss. A la pregunta sobre si la teoría de la acción comunicativa podía entenderse como una visión moderna de los ideales de la Revolución Francesa o de la Ilustración, Habermas responde a Freitag lo siguiente: "(la teoría de la acción comunicativa) Es algo distinto tal como la conocemos desde Aristóteles o desde Kant. No se limita a fundamentar normas morales o ideales políticos. Antes bien, tiene también sentido descriptivo, al identificar en la práctica cotidiana misma la insistente voz de la razón comunicativa incluso allí donde ésta está reprimida, desfigurada y distorsionada. Lo que a mí me importa son los potenciales de racionalidad de un mundo de la vida, en el que los recursos de la resistencia pueden regenerarse incluso en circunstancias desesperadas".

⁴HABERMAS, J. "El discurso filosófico de la Modernidad", Taurus, Buenos Aires, 1989 (b) p. 364 y ss.

⁵HABERMAS, J. "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas", en Habermas y otros "Habermas y la Modernidad", Edit. Cátedra, Madrid, 1988 (a), p. 127-152.

b) y, en relación con lo anterior, su concepción de conciencia, que coincide con el concepto de *teoría crítica*, o sea, el uso de la teoría con el fin de buscar el mejoramiento de la vida humana, aspirando a que los sujetos lleguen a la autoconciencia de las contradicciones implícitas en su existencia, tanto sean de tipo material como de orden ideológico; los trabajos orientados a la crítica al positivismo y al neopositivismo son un intento de definir la ciencia de forma alternativa; la ciencia positivista - empírico-analítica para Bernstein² - es demasiado reducida para los frankfurtianos, en especial, ciertas categorías como son las de *verificación*, *objetividad* y *la neutralidad valorativa*;

La base marxista que tiene la Teoría Crítica sirve para solventar ambas hipótesis: (a) la razón funcional es principalmente producto del capitalismo y del Estado burgués y (b) la idea de ciencia debe concentrarse en la posibilidad de superar los intereses técnicos que la ciencia positivista considera como los únicos posibles de realizar y de llevar adelante, pero que en realidad *esconde* ideología.

En este trabajo se intentará ver qué elementos se pueden rescatar del concepto de racionalidad discursiva y del concepto de comunicación de Habermas, aclarando que no participamos en sus objetivos prácticos-ideológicos. Nuestro punto de partida es un *realismo hermenéutico*, que tiene como base a la fenomenología social de Schütz y Luckmann. Consideramos que es posible mejorar el planteo realista hermenéutico si se le suman ciertos elementos de la *teoría de la verdad* de Habermas, que es complementaria al concepto de racionalidad comunicativa.

1. LA RACIONALIDAD COMO OBJETO DE DISCUSIÓN DE CONSERVADORES, MODERNOS Y POSTMODERNOS

Es importante señalar que Habermas tiene un doble objetivo: por un lado, la

explicación y/o descripción de una situación que sucede en la realidad sociocultural, desde categorías de la teoría social (psicología cognitiva, sociología comprensiva, lingüística transformacional, etc.). Por otro, se orienta a desarrollar determinada imagen *práctico-moral* que tiene de la sociedad, y que se vincula con objetivos específicamente prescriptivos.³ La intención de Habermas es obtener un concepto de *razón* que logre superar, principalmente tres ideas:

a) El *diagnóstico pesimista* que la Teoría Crítica de los años cuarenta realizó del capitalismo tardío como un orden institucional en el cual, sólo la racionalidad instrumental - que únicamente tiene en cuenta los medios, los fines y las consecuencias - es válida y que *llena y completa* todos los espacios de vida social, aun aquéllos en los que no debe permanecer; la idea de que los componentes instrumental y estratégico están inherentes en la misma racionalidad y nunca podrán ser desterrados;

b) Un *diagnóstico apocalíptico* de parte de los posmodernos (nietzscheanos y neoestructuralistas) que contraponen a la racionalidad moderna diferentes posibilidades: el deseo y la libido (Deleuze), la deconstrucción (Derrida), el *shock* estético (Heidegger), la resistencia desde el poder irracional (Foucault); es decir, proponen lo *otro de la razón*, la alternativa contrapuesta de lo que se entiende por razón, las fuerzas vitales (Nietzsche) de una naturaleza subjetiva desalojada y sojuzgada;⁴

c) Y finalmente, un *regreso a las tradiciones* planteado por los neoconservadores, que significa por lo menos tres cosas:

i) una reelaboración de lo que proporcionaba sentido a las personas en otro tipo de sociedad, ya que no existe posibilidad de que la ciencia empírico-analítica lo realice; esto significa una reactualización de tradiciones y garantías de continuidades;⁵

ii) un señalamiento de los peligros de una práctica estética que huye de los "órdenes extraestéticos"⁶ y que se separa de la justicia del arte, de la verdad y de la belleza, en donde la vanguardia estética pierde fuerza modificadora;

iii) la idea de que la política no debe ser justificada moralmente —de acuerdo con una ética racional— sino que debe separar la práctica del poder de la vida democrática; la discusión racional, para la legitimidad de las normas morales que rigen el juego democrático, no tiene necesariamente relación con la práctica del poder, ya que es el único medio de proveer de legitimidad al Estado, que lo materializa en seguridad interna (Hobbes) o en seguridad externa (C. Schmitt).⁷

En general los neoconservadores (Bell, Gehlen, Berger, Nisbet, Löwenthal)⁸ apuntan sus miras hacia un *saludable sentido de la tradición*.⁹ La religión, el sentido común y la conciencia histórica serán los mecanismos que podrán salvar a la modernidad cultural de su caótica situación de pérdida. El elemento por excelencia para lograr esto es la religión, ya que la Ilustración es incapaz de cumplir o terminar de solucionar las necesidades de bienestar, sentido y libertad de los hombres.¹⁰ La religión es considerada por los conservadores como el mecanismo de cohesión social fundamental, que no reclama ningún tipo de demostración o justificación racional y por ende, tienen mayor eficacia social.

A partir de estas tres críticas (a, b y c) a la razón moderna, de los intentos de *desierto* —en ciertos casos, implícitos— y de constituir alternativas a la *razón moderna*, Habermas se planteará como objetivo el de reconstruir el *proyecto de la Modernidad*.¹¹ En su reconstrucción del *proyecto moderno*, Habermas —como dijimos— se aparta del resultado y diagnóstico que realizan sus maestros de la Escuela de Frankfurt ya que ni la estética aristocrática de Marcuse y Adorno como propuesta para la toma de conciencia, ni la *dialéctica negativa* de éste último a fin de hiperrealizar la razón instrumental, son

posibilidades que Habermas considera válidas. El concepto de *mimesis* que Adorno¹² pretende que sea la ligazón social para desarrollar una *razón no patológica*, queda anclado a la potencia fructificación que los sujetos sociales deben realizar en una experiencia estética.¹³ Habermas considera que el concepto de *racionalidad comunicativa*, al estar basado en la práctica comunicativa cotidiana, permite mayor representatividad social y es un tipo ideal que tiene sus bases en la misma realidad. Las ventajas de la *racionalidad comunicativa* sobre la *mimesis* adormida, pueden ser: 1) primero, que logra describirse y explicarse en términos analítico-estructurales, mientras que la *mimesis* se capta en términos de experiencias selectivas y particulares como son las experiencias estéticas.

La diferencia de Habermas con los posmodernos y con los neoconservadores es más fácil de entender; consiste en contraponerse a conceptos de irracionalidad, como propuestas alternativas a la Modernidad. Es decir, tanto los posmodernos proponiendo *lo otro de la razón*, como los neoconservadores, que creen en *lo anterior a la razón*, ambas propuestas no tienen fe en el *proyecto de la Modernidad*, en el proyecto que propone una ética racional y una política racional, como las bases para la emancipación del hombre por medio de la formación pública y privada de las conciencias.

2. LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA

Como hemos dicho antes, la *racionalidad* es un problema central en la filosofía. Tanto la lógica, como la estética, la ética, la teoría de la acción o la teoría de la ciencia, orientan sus intereses a averiguar las condiciones formales y materiales de la *racionalidad del conocimiento*, social y cultural.¹⁴ El interés de Habermas por redefinir el concepto de racionalidad parte de ciertos ensayos *fallidos* —según él— que no sólo la Teoría Crítica intentó, sino también las propuestas que se contraponen a ésta.

⁶ HABERMAS, J. op.cit., 1988 (a) p. 146.

⁷ HABERMAS, J. op.cit., 1988 (a) p. 148.

⁸ En este artículo de Habermas que analiza el pensamiento neoconservador, se realizan distinciones entre el conservadurismo de los intelectuales americanos y los alemanes, para los fines de esta exposición no es necesario hacerlo.

⁹ HABERMAS, J. op.cit., 1988 (a) p. 148.

¹⁰ HABERMAS, J. op.cit., 1988 (a) p. 149-150.

¹¹ HABERMAS, J. "Modernidad, un proyecto incompleto", en Casullo, N. "Modernidad vs. Postmodernidad", Buenos Aires, 1989 (d), p. 131-144. "El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo este proyecto intentaba liberal el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de toda forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir, en la organización racional de la cotidianidad social." (p. 138). En definitiva, la separación que Habermas realiza de las esferas de valor, son las divisiones que Kant realiza de la razón. La modernidad habermasiana es la modernidad de Kant, Condorcet, Rousseau, en definitiva de la Enciclopedia.

¹² ADORNO, T. "Teoría Estética", Hyspanérica ediciones, Buenos Aires, 1983, p. 76-80. Adorno expone a la conducta imitativa como un tipo de conducta que encuentra su refugio en el arte. Mediante la imitación el sujeto se encuentra con lo que es distinto a él. Cuando se comienza a dejar de lado la práctica de las conductas miméticas, se entra en el terreno de la racionalidad. Pero de una

racionalidad administrativa e instrumental. Esta racionalidad trata de dominar la naturaleza, o sea, se convierte en algo que ya no es *medio*, que no es racional. Para Adorno, el mantenimiento vivo de las prácticas miméticas que se encuentran esencialmente en las experiencias estéticas, posibilitan un resguardo y un límite para el avance de la racionalidad instrumental. La sociedad capitalista, que sabe como ocultar la irracionalidad implícita de esa racionalidad instrumental que trata de legitimar, sólo puede ser combatida por la acción que produce el arte, por dos razones: por un lado, por mantener un objetivo no racional, y por otro, por acusar de irracionalidad y de falta de sentido a lo existente, a lo real. El arte es racional, según Adorno, en la medida en que hace tomar conciencia de la locura instalada en lo existente —en la sociedad capitalista— La mimesis, "como afinidad no conceptualizable entre lo salido del sujeto y lo que le es lejano, es un rasgo del arte en cuanto conocimiento, en cuanto *rational*, ya que la conducta imitativa tiende hacia lo que es el objetivo del conocimiento; (...) el arte contempla el conocimiento en torno a lo que le es inasequible, pero por ello mismo compromete su propio carácter cognoscitivo, su univocidad". Para Adorno, la *mimesis* impone un tipo de conocimiento, que es racional y que concentra potencialidades para superar la irracionalidad de la sociedad capitalista, principalmente en sus esferas económica y política.

¹³ HABERMAS, J. op.cit., 1988 (a), p. 138 y ss.

¹⁴ HABERMAS, J. op.cit., 1989 (a), p. 23.

¹⁵ HABERMAS, J. op.cit., 1989 (a), p. 27.

¹⁶ HABERMAS, J. "Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos", Cátedra, Madrid, 1989©, (1984 primera edición en alemán), p. 482 y ss.

¹⁷ HABERMAS, J. "Pensamiento postmetafísico", Taurus, Madrid,

1990 (1988 primera edición en alemán), p. 133.

¹⁸ Éste es el concepto de acción que utiliza la *praxeología* de Von Mises de base neokantiana. Gabriel Zanotti (en "*Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*", en *Libertas*, Nº 13, Año VII, edición semestral del ESEADE, Buenos Aires, octubre de 1990) lo define de la siguiente manera: "¿cuál es esa descripción de acción a la cual estamos haciendo referencia? Dicha descripción es la siguiente: acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria." (p.82). La conducta racional, según el modelo metafísico-antropológico que Zanotti realiza con Santo Tomás y von Mises, es la acción que está basada en el *libre albedrío*. Cualquier tipo de acción es racional y estructuralmente teleológica en la medida en que no esté condicionada por elementos externos o internos de violencia o presión. Esta forma de definir la acción, posibilita tener un *a priori* para el análisis de las relaciones humanas en general (políticas, económicas, estéticas, sentimentales, etc.) pero no permite diferenciar los tipos distintivos de acción que se constituyen guiados por patrones que imponen justamente esas *relaciones sociales* que en su base tienen diferencias.

Según Habermas la manera de comenzar un planteo diferente sobre la racionalidad, a fin de resolver definitivamente este problema, es distinguiendo formas de acción, que hasta ahora se han considerado análogas; para esto habría que partir de dos conceptos opuestos —complementarios pero necesariamente distintos— de acción¹⁵; por un lado, la acción teológica —orientada por una lógica cognitiva instrumental— y por otro, la *acción comunicativa*, que se dirige hacia el entendimiento entre los actores que participan en una interacción. Veamos cómo entiende Habermas estas dos formas básicas de acción:

a) La *acción teleológica* ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción.¹⁶ Esto se entiende como la situación en la cual un actor elige unos medios que lo llevan hacia un fin u objetivo previsto, con las mejores expectativas posibles de éxito, es decir, con la menor cantidad posible de costos y consecuencias negativas. Según Habermas, esta situación descripta como acción teleológica es parte componente de todo tipo de acción, aún de la acción comunicativa¹⁷. Pero aquí está el problema que plantea: en general, se cree que porque la acción teleológica está inserta en todos los tipos de acción, éstas deben ser definidas únicamente por el componente teleológico, teniendo esto consecuencias directas sobre el concepto de *racionalidad*. Si las acciones sólo se definen por el proceso en el cual un actor establece un programa de medios que lo llevará hacia un fin que persigue con la menor cantidad posible de consecuencias negativas y costos, la única racionalidad que es válida sería la instrumental o cognitivo instrumental.¹⁸ Pero Habermas define las acciones a partir de las *relaciones* que se establecen, sean sociales o no sociales, entre sujetos participantes de una interacción. Es decir, cada acción particular esta considerada dentro de un contexto que se define por la relación social o no social que se materializa. El punto de partida para considerar el problema no es la acción monológica del ego, sino la interacción o relación entre

ego y alter. Cada acción queda definida de acuerdo a como se estructura dentro de la relación. No es autónoma en cuanto objetivos y alcances que un sujeto determinado pretenda darle; depende de los límites impuestos por la relación establecida. En este sentido, la acción comunicativa de Habermas, tiene un componente teleológico como también lo tienen otros tipos de acciones. Pero el componente teleológico permanece inactivo o anulado en el momento de establecerse una relación orientada hacia el entendimiento. El mecanismo coordinador de acción —constituyente específico de la acción comunicativa— anula y descompone el dispositivo teleológico de la acción cuando se pretende obtener acuerdo.¹⁹ O sea, la diferencia sustancial entre las acciones no es el componente teleológico, que viene a ser el común denominador de la acción humana, sino “el modo como plantean la coordinación de las acciones particulares”.²⁰ A partir de esta diferencia que realiza Habermas, se puede ampliar el concepto de acción —dentro del marco de una teoría de la acción— y permite trascender las fronteras de la racionalidad instrumental. Partiendo entonces de esta consideración amplia de la acción teleológica, como base de la acción humana en general —coincidente con la idea clásica de acción— pero cambiando el eje de análisis desde la acción individual hacia la relación social y no social se pueden obtener dos tipos básicos de *coordinación* que implícitamente está definiendo dos conceptos de racionalidad: una *orientada al éxito*, sin otro interés ni reparo, y una segunda forma, orientada al *entendimiento*. Estas dos orientaciones proporcionan para Habermas las bases estructurales de un concepto de racionalidad que supera los límites de la razón positivista y funcionalistas, y que se asemeja a la idea clásica de *logos*.

La orientación dirigida al *éxito* se desarrolla en dos tipos de acciones más importantes:²¹

a-aa) *Acción no social o instrumental*: es una acción orientada al éxito, rea-

lizada por un sujeto, que pretende con determinados medios obtener una intervención eficaz en el *espacio físico*;²²

a-ab) *acción social-estratégica*: es también una acción orientada al éxito, pero que se realiza con la intención de producir una influencia eficaz sobre todo sujeto; es decir, se pretende influir sobre las decisiones de un oponente racional; pero este tipo de acción estratégica, tiene otras formas puras de acciones que se pueden distinguir:

a-bb) *acción estratégica encubierta*: es en la cual por lo menos uno de los sujetos que participa en la acción produce ciertas condiciones de engaño, logrando que su interlocutor crea en sus intenciones; en este tipo de acción encubierta pueden darse dos casos: primero cuando el sujeto se engaña a sí mismo y al otro sobre la estrategia que está empleando (*comunicación sistemáticamente distorsionada*)²³; el segundo, es el engaño consciente, o sea, la *manipulación* que un sujeto realiza sobre otro;

a-bc) *acción abiertamente estratégica*: es la acción en la que ambos sujetos que participan en una relación conocen la orientación al éxito que otro actor da a su acción.

b) Por otro lado, es importante definir el segundo tipo de acción y de orientación: la *acción comunicativa, orientada al entendimiento*. La acción orientada al entendimiento es un tipo de acción pura que Habermas encuentra instalada en la práctica comunicativa cotidiana. Es una acción potencialmente utilizable por los actores sociales a fin de lograr coordinar la interacción social.

La acción comunicativa es la acción por la cual los actores no dejan ningún residuo o fragmento temático sin aclarar y sin discutir. Es una acción o una relación por la cual sólo es posible obtener el objetivo buscado mediante la fuerza del mejor argumento. Las *acciones comunicativas u orientadas al entendimiento* son acciones que tienen como primer objetivo llegar al entendi-

¹⁹ HABERMAS, J. op.cit., 1990, p. 133.

²⁰ HABERMAS, J. op.cit., 1989©, p. 483.

²¹ Estas tipologías de acciones y de orientación de la acción, que van a originar una nueva forma de racionalidad, son para Habermas *tipos ideales*. No corresponden a acciones empíricamente contrastables, ya que no pueden encontrarse en la realidad como las describe el autor. (ver. HABERMAS, J. op.cit., 1989 ©, p. 386.)

²² HABERMAS, J. Idem, p. 384. Con esto se puede entender mejor la referencia de Habermas sobre la relación no-social, es decir, las relaciones de las personas con los elementos no-humanos del mundo objetivo.

²³ La comunicación sistemáticamente distorsionada, sería una forma más o menos grave de acción patológica, producida por una internalización más o menos inconsciente de patrones de acción que en un determinado momento y presionado por alguna situación comprometedor, se manifiesta exteriormente.

²⁴ HABERMAS, J. op.cit., 1990, p. 108-137 y op.cit., T.I., 1989 (a), p. 351-432.

²⁵ En el mundo objetivo, no sólo se despliegan las acciones orientadas al entendimiento (como la conversación que tiene sólo el fin de comprenderse y llegar a un acuerdo) sino que funcionan las acciones orientadas al éxito: tanto acciones instrumentales (no-sociales) como las acciones estratégicas, ya que la relación social se desarrolla dentro de una *actitud objetivante*.

²⁶ HABERMAS, J. op.cit. 1989, p. 486 y ss. La acción dramática es definida por Goffman para explicar la manera por la cual los actores sociales se autopresentan ante sus pares en una situación social dada. Cada uno define una "imagen pública" que coincide más o menos con su mundo interno, pero que sin duda guarda una relación con éste.

miento; una vez conseguido éste pueden dirigirse hacia otros fines. Es decir, se orientan a coordinar acciones sociales buscando, en primer lugar, anular las influencias externas o internas, que no sean argumentos de racionalidad discursiva puestos a prueba en la crítica y en la discusión dialógica. Será apartado de esta relación cualquier tipo de elemento que pueda distorsionar las posibilidades de llegar a un *acuerdo sobre algo con alguien en el mundo*²⁴. Sólo a partir de aquí, las acciones originadas con el fin de coordinar comunicativamente pueden resolver otras situaciones que no tienen relación con el entendimiento discursivo propiamente dicho.

3. ACCIONES Y FUNCIONES DEL LENGUAJE

Es importante tener en cuenta lo que significa para Habermas *entenderse sobre algo con alguien*. Habermas pretende sintetizar su modelo de comunicación a partir del modelo de comunicación lingüística de Bühler, definiendo los fundamentos ontológicos de la teoría comunicativa. Karl Bühler considera que en una situación de comunicación, dos sujetos se relacionan por medio de tres tipos de acciones conectadas a distintas funciones del lenguaje:

1) Primero, el lenguaje cumple una función de *llamada* que cubriría el *entenderse con alguien*; en este caso, se produce una relación intersubjetiva entre hablante y oyente;

2) Segundo, la función de *exposición* que se relaciona al objeto sobre el cual se entienden los sujetos: el estado de cosas de las que hablan en el discurso;

3) Finalmente, la tercera función del lenguaje en la comunicación es la *expresión*, o sea, la relación de entendimiento del hablante consigo mismo y de expresar intenciones a las que sólo el hablante tiene acceso.

Estas tres funciones del lenguaje de Bühler plantean para Habermas un pun-

to de partida interesante para fundamentar su propuesta de una *racionalidad comunicativa*. La comunicación humana, sobre todo la comunicación interpersonal cotidiana, se puede analizar estructuralmente desde estas tres funciones básicas del lenguaje. En la realidad en la que se encuentran inmersos —más allá de ellos mismos— los participantes de una relación social, es imposible poner entre paréntesis cualquiera de estas funciones elementales del lenguaje. Cada una de estas formas de utilizar el lenguaje permite una relación especial con un "mundo" distinto, o sea, permite dar cuenta de una relación específica de cada función con una dimensión particular de la realidad; estas relaciones entre funciones y dimensiones o mundos pueden explicarse de la siguiente manera:

a1) La *función de exposición* está directamente relacionada al *mundo objetivo*, o sea, al mundo en donde se encuentran, en primera instancia, los objetos y los estados de cosas que pertenecen en el *mundo externo*; la acción que caracteriza a este mundo es la *acción conversacional* o los actos de *habla constataivos*²⁵;

a2) La *función de expresión* es la relación del actor con su *mundo subjetivo*, o sea, con su mundo privado, que sólo él puede conocer y que mantiene bajo reserva según su propia decisión; la acción comunicativa que aquí se desarrolla es la *acción dramática* o acción de autorrepresentación.²⁶

a3) Y por último, la *función de llamada*, que establece una relación intersubjetiva entre los actores, está enmarcada dentro del *mundo social*, es decir, dentro de un nivel de realidad en el que se establecen interacciones guiadas por normas y valores y se configura, gracias éstos, la solidaridad de los grupos y colectivos; la acción comunicativa por excelencia, dentro de este mundo, es la *acción regulada por normas*;

Pero, además, el planteo de Bühler en su psicología del lenguaje —de acuerdo con el análisis de Habermas— coincide con

tres de las teorías más importantes y más conocidas en filosofía del lenguaje:

b1) la *semántica formal* que va desde Frege hasta el primer Wittgenstein: que considera que el lenguaje mantiene una relación especial con el mundo y que esta relación es la de la *verdad*;

b2) la *semántica intencional*, desde Grice en adelante, ha trabajado en el intento por definir lo que quiere decir el hablante en una situación dada con la expresión que emplea;

b3) finalmente, *teoría del significado como uso* –iniciada con el segundo Wittgenstein– que se concentra en las funciones prácticas que cumplen los plexos del lenguaje.²⁷

Habermas considera que cada una de estas perspectivas teóricas sobre el lenguaje han estado *cojas*. Cada una de ellas tiene un déficit que sólo puede ser solventado si se realiza un cuidadoso trabajo de complementación. Bühler lo hizo –según Habermas– sin ser consciente del problema que estaba solucionando.

Si dijimos, con Habermas, que existía una relación entre cada una de las funciones del lenguaje de Bühler y una dimensión de realidad diferente (mundos formales)²⁸ hay que sumarle a esto un tercer elemento, que es de fundamental importancia para entender el concepto de racionalidad comunicativa. Este tercer componente transforma a la relación en una tríada, conformada por la conexión entre las funciones del lenguaje, los mundos formales y las pretensiones de validez. Estas últimas vienen adosadas al desempeño argumentativo del lenguaje y se pueden ubicar dentro de un cúmulo de saber indirecto que los sujetos sociales adquieren en la interacción social. Las tríadas se completan de la siguiente manera:

c1) en relación con el mundo objetivo, en donde se desarrollan actos de habla constatativos y el lenguaje cumple una *función de exposición*, la pretensión de validez que desempeñan los

participantes de la situación es la de *verdad*, o sea, la pretensión de poder decidir mediante la discusión crítica si de lo que se habla es *verdadero o falso*, de acuerdo a la posibilidad de comprobar si los enunciados coinciden con el estado de cosas que describen o explican;

c2) en el mundo subjetivo de un hablante y un oyente, respectivamente, se desempeñan pretensiones de *sinceridad o no sinceridad*, a las cuales se puede llegar comparando cada una de las emisiones que se realizan, en la relación social, con las acciones posteriores que el sujeto concreta;

c3) por último, en el marco del mundo social, los participantes establecen relaciones de acuerdo a la *rectitud o no rectitud* de las normas y valores que se esgrimen en una situación específica; el problema para los participantes de una relación social –dentro del mundo social específicamente– es el determinar con qué grado de congruencia (rectitud) se aplican las normas justas y los valores adecuados para justificar un acto de habla.²⁹

La *pretensión de validez*, en cada caso, permite que el oyente decida la aceptación o el rechazo de una manifestación lingüística, cualquiera sea la zona o el mundo formal en donde se haya instalado la relación. Por lo menos, dice Habermas, cualquier manifestación presentada para lograr entendimiento entre los actores es posible que produzca como resultado un “sí” o un “no”. La aceptación o el rechazo de la manifestación puede ser causada por el *influjo* de cualquiera de las tres pretensiones de validez: porque no es verdadero el enunciado o el juicio emitido, porque la norma o el valor que se expone no es correcto o porque el hablante no da suficiente seguridad de la veracidad de sus manifestaciones.³⁰ La *validez* de un acto de habla no puede ser analizada aisladamente del *significado* que ésta tiene, si lo que queremos entender es cómo se desarrolla la comunicación. Significado y validez son dos elementos complementarios en la comunicación. Entender una proposición es comprender las condiciones por las cuales esta

²⁷ HABERMAS, J. op.cit., 1990, p. 80-81.

²⁸ Habermas toma la idea de los mundos formales de los “tres mundos” de Popper. El sentido de los mundos en Habermas es distinto de los de Popper porque apuntan a describir y presentar la forma en que se manifiesta la relación que el sujeto mantiene con la *realidad compleja*, dividida en varias instancias: *mundo externo* (social y objetivo) vs. *Mundo interno* (subjetivo), por un lado; *mundo social* (social y subjetivo) vs. *Mundo no-social* (objetivo). Los mundos de Popper apuntan a explicar instancias ontológicas del mundo, de la realidad como totalidad. (ver POPPER, K.R. “Conocimiento Objetivo”, Tecnos, Madrid, 1992, p. 148 y ss.).

²⁹ HABERMAS, J. op.cit., T.I, 1989 (a), p. 391 y ss. Habermas en escritos anteriores establece cuatro pretensiones de validez: la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas, la veracidad de la acción en comparación a la emisión anterior y la inteligibilidad de los enunciados, o sea, la capacidad del oyente de poder entender –sintáctica y semánticamente– el mensaje. En la “Teoría de la acción comunicativa” Habermas no se refiere a la *inteligibilidad* como una pretensión de validez más, sino que puede considerárselo como un presupuesto básico para que se realice la comunicación, cualquiera que sea esta.

³⁰ HABERMAS, J. op.cit., 1989 (a), p. 501-502.

³¹ HABERMAS, J. op.cit., 1989 (a), p. 86.

³² HABERMAS, J. op.cit., 1989 (b), p. 370

proposición es válida. De esta manera, la comunicación cotidiana se puede resumir de la siguiente manera: *entenderse (consigo mismo) con alguien, sobre algo*. Aquí se encierra la relación de los hablantes con los tres mundos.

4. USO COGNITIVO Y USO COMUNICATIVO DEL LENGUAJE

Aún queda un aspecto importante por tratar, que permanece implícito en esta situación, y que agrega fundamentos al concepto de racionalidad comunicativa. De acuerdo con lo que afirma Habermas, el lenguaje puede utilizarse según dos actitudes básicas: *el uso cognitivo del lenguaje y el uso comunicativo*. Habermas denomina uso cognitivo del lenguaje, a la comunicación en la cual el objetivo primordial es el contenido proposicional, o sea, el tema del cual se habla. En general la filosofía y la ciencia occidental han basado su concepto de racionalidad en el uso cognitivo del lenguaje. Siempre ha sido —por lo menos hasta el giro pragmático— más importante la información o el tema de la proposición que *el modo de comunicarlo*. Sin embargo, el *uso comunicativo del lenguaje* es la práctica comunicativa que tiene como objetivo último la comunicación misma; es decir, mientras que el tema o contenido permanecen como centro del uso cognitivo, la misma comunicación es el fin y centro del uso comunicativo.³¹ Habermas considera que cualquier tipo de comunicación normal contiene ambos tipos de actitudes ante el lenguaje —o lo que es lo mismo, usos del lenguaje— que se combinan y se interrelacionan. Pero como dijimos antes, el logocentrismo occidental —Habermas dice, “desde Platón o Popper” —ha considerado que la razón se relaciona con el uso cognitivista del lenguaje: como captación y percepción de estados de cosas, como proposiciones verdaderas, como acciones racionales con arreglo a fines. Esto es lo que ha hecho que la filosofía de la conciencia considere autónomo al sujeto en su capacidad de comprensión, de acción y de auto conciencia:

sólo ha visto como humanizante y por ende racional, a la utilización de la inteligencia reducida a la cognición.

Habermas estima que de esta manera no se puede ver lo más importante en relación con la ruptura epistemológica que se hace con la filosofía de la conciencia: las mediaciones comunicativas, y principalmente el uso social del lenguaje, son las que definen esencialmente al hombre del resto de los homínidos. No es uso de la información, sino el modo en que usa la información. Habermas dice al respecto: “Mientras que el hombre comparte con los animales la función apelativa (llamada) y la función expresiva, solamente la representativa (expositiva) sería la determinante para la razón. Sin embargo, basta recurrir a las evidencias que pone a nuestra disposición la reciente etología, y en especial a los experimentos de adquisición (artificialmente inducidas) del lenguaje de los chimpancés, para percatarse de que lo que es peculiar a nuestra forma de vida sociocultural y constituye la etapa de una reproducción de la vida que genuinamente podemos llamar social, no es *per se* el empleo de proposiciones, sino el *uso comunicativo* de un lenguaje proposicionalmente articulado. En filosofía del lenguaje la co-origenariedad e igual dignidad de las tres funciones fundamentales del lenguaje se nos torna evidente en cuanto abandonamos el plano de juicio o de la oración y hacemos extensivo el análisis a los actos de habla, es decir, al empleo comunicativo de las oraciones”.³² Es decir, el hombre no desarrolla la capacidad de autoconciencia y de autorreflexión con el uso cognitivo del lenguaje. La fase cognitiva del lenguaje —que se orienta hacia la obtención de la verdad de los enunciados y hacia el éxito de las acciones— solo puede relacionar al hombre con su mundo objetivo, mientras se abandonan, por considerarlo no relevantes para el desarrollo del *homo sapiens*, el mundo social y el subjetivo. En cambio, el uso comunicativo del lenguaje permite considerar la relación entre el sujeto y la realidad desde los tres puntos de vista: cada sujeto puede en

tenderse a sí mismo y con alguien más, sobre algo en el mundo objetivo. Esta triple relación entre el sujeto y la realidad desde los tres puntos de vista: cada sujeto puede entenderse a sí mismo y con alguien más, sobre algo en el mundo objetivo. Esta triple relación emplea como materia prima a las tres pretensiones de validez (*verdad*, *rectitud* de normas y *veracidad* de actos y enunciados) que llevan a que los sujetos establezcan relaciones intersubjetivas de entendimiento. El uso comunicativo del lenguaje permite a una persona³³ desarrollarse como sujeto social, es decir, reproduce las competencias necesarias para que el individuo sea *socializado* y *personalizado*; mediante la comunicación el sujeto incorpora ciertos *patrones* (cognitivos, lingüísticos e interactivos) que le permiten desarrollar su personalidad y las capacidades que lo habilitan para desempeñarse socialmente (acciones y lenguaje). Así la *socialización* y la *personalización* son dos caras de una misma moneda; la *habilitación* social que produce como resultado al sujeto adulto y que se desempeña de manera constante y permanente en la historia de la vida cotidiana de cada persona, no actúa por otro medio que no sea el de la *comunicación*.

A partir de lo anterior, Habermas cree ver en el uso comunicativo del lenguaje una consecuencia muy importante para el concepto de racionalidad que se propone definir: al considerar a la racionalidad como la *disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar conocimiento falible*³⁴, se debe entender que el saber y la acción no solo se realizan y pueden ser confrontados sobre el mundo objetivo, sino también sobre los mundos social y subjetivo. El sujeto no es un actor solitario autosuficiente que no necesita del "otro" para formar su racionalidad social.³⁵ Al contrario, el sujeto se realiza como ser social mediante la comunicación lingüística, mediante la utilización del lenguaje articulado, que le permite reconocerse a sí mismo.³⁶ La capacidad cognitiva del lenguaje, por sí sola, no le permite desarrollar las com-

³³ Para aclarar un aspecto no blandeado suficientemente por Habermas, se puede afirmar, que la concepción que tiene sobre el hombre es *materialista*. Desde su punto de vista, la persona es tal a partir de que se *personaliza* y se *socializa* dentro de un proceso de socialización. En ningún momento, Habermas está considerando a la persona humana como un complejo unitario formado por cuerpo y alma. La Persona es tal a partir de que se le internalizan patrones sociales de *conocimiento, lenguaje y acción*. Es decir, la personalización no se desarrolla sin la socialización: los procesos cognitivos (conocimiento), lingüísticos (lenguaje) y de interacción (acción), son generados y desarrollados a partir de la "transacción" social entre sujetos. Las bases de la concepción de la persona y del "desarrollo del yo" de Habermas se basa en: el interaccionismo simbólico (Mead, Goffman, Blumer), la psicología analítica (Erikson) y la psicología evolucionista cognoscitiva (Piaget y Kohlberg). (ver Habermas J. "La reconstrucción del materialismo histórico", Taurus, Madrid, 1986, p. 14 y 61). Habermas comienza su análisis dejando de lado la perspectiva antropológica metafísica que define a la persona humana como ser autónomo y totalmente constituido, desde que es concebido en el útero. Estamos totalmente de acuerdo con esta postura metafísica que define la persona humana, pero debemos reconocer que una persona no está totalmente capacitada para desarrollarse en sociedad hasta que no incorpora los patrones generados social y culturalmente, que forman su personalidad (competencias para conocer, utilizar el lenguaje y actuar) y se adaptan a las exigencias sociales. En términos antropológico-sociales hay que tener en cuenta las experiencias de seres humanos —que siendo totalmente personas humanas— no han logrado insertarse en la sociedad por haber sido "socializados" por seres "no-humanos". Si bien se reconoce en ellos su alma y su cuerpo como unidad sustancial de la persona que manifiestan ser, estas personas no han incorporado —o lo han hecho de manera distorsionada— sus competencias cognitivas, lingüísticas e interactivas, teniendo como consecuencia, la dificultad para integrarse a la sociedad humana y para desarrollar una *racionalidad comunicativa*.

³⁴ HABERMAS, J. op.cit., 1989©, p. 373.

³⁵ Esto es importante de tener en cuenta para analizar el intento de Habermas de rearmar el concepto de razón: la racionalidad que pretende redefinir es una racionalidad social, una razón para poder ubicarse y desarrollarse como ser social; es la razón que le permite al sujeto insertarse en una sociedad de modo emancipado, sin sojuzgamientos, ya que tiene en mientes al "otro" y a la "naturaleza" dentro de los tres mundos formales y no en una monopólica actitud objetivante.

³⁶ Habermas basa esta idea sobre todo en Mead; Mead, hablando de la personalización de los sujetos, dice que lo que él llama comunicación es importante porque permite al sujeto convertirse en objeto de sí mismo. El sujeto se vive objeto de conocimiento de sí mismo. Esta es la base de la racionalidad comunicativa: la persona se realiza como ser social al permanecer en contacto intersubjetivo con sus semejantes, permitiendo el reconocimiento del "otro", de sí mismo y del mundo objetivo que los rodea. (Ver: MEAD, G.H. "Espíritu, Persona y Sociedad", Paidós, Barcelona, 1982, p. 167-247).

potencias que lo transforman en sujeto social: reconocerse a sí mismo en el "otro generalizado" como diría Mead.

Con todo esto podemos comprender mejor hacia dónde se dirige Habermas: hacia un concepto de racionalidad ampliado y extendido, incluyendo dentro del concepto de razón a otros espacios no reconocidos por la filosofía logocéntrica occidental y por el positivismo cientifista; además de responder a la crítica apocalíptica de los posmodernos y neo-conservadores sobre la finalización y quiebra definitiva del influjo de la racionalidad moderna, rearma y reconstruye el intento primordial de la Teoría Crítica: configurar un marco sustancial de la razón, fiel al proyecto de la Modernidad.

5. RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN, ACCIÓN COMUNICATIVA Y MUNDO DE LA VIDA

La acción comunicativa es para Habermas un tipo ideal de acción, en donde los participantes de la situación no dejan oscuro ningún aspecto de la argumentación y se dedican sistemáticamente a la crítica de las razones, que cada uno propone como legitimidad y justificación. El concepto de acción comunicativa tiene sus bases teóricas —entre otras— en la teoría de los actos de habla, pasaremos a definir cuál es el uso de Habermas realiza de tal teoría.

Un acto de habla es una unidad mínima de acción realizada por un enunciado. *O sea, es una acción que se realiza por una proposición de lenguaje articulado.* Los actos de habla pueden ser de tres tipos según Austin:

a) *locucionarios*, son las proposiciones y enunciados que están manifestando un estado de cosas en el mundo: "La mesa es blanca"; "está lloviendo"; la intención final de este tipo de acto de habla, es dar a conocer un estado de cosas; el acto locucionario puede ser descrito como "decir algo" o sea, "p";

b) los *ilocucionarios*, son actos que al mismo tiempo de estar manifestando una situación o un estado de cosas el actor realiza una acción; al mismo tiempo que dice algo, fija y define la manera cómo debe ser entendida esa emisión y realiza una acción: ej. "te ordeno que p", "te prometo que p", "nos vamos de aquí", etc., en donde "p" es el componente proposicional constante; lo que no es constante es el aspecto o componente *modal*;

c) y *perlocucionarios*, que son los actos por los cuales los sujetos tratan de causar una consecuencia sobre el otro; mediante un acto de habla se modifica el mundo; Habermas considera que existen tres tipos de actos perlocucionarios, de acuerdo a sus efectos:

c1) efectos perlocucionarios que dependen del significado de la oración pronunciada y que están gramaticalmente regulados; (ej. "B entiende que debe dar dinero a A");

c2) efectos perlocucionarios que dependen no de lo dicho, sino de la situación o contingencia que hace que se acepte la oferta pública realizada por un participante de la comunicación a otro; está condicionada a los actos ilocucionarios, ya que se debe *transparentar* sus intenciones, de modo que pueda ser desarrollado de manera pública sin quebrantar la acción; es una acción abiertamente estratégica (ej. "B acepta que debe dar dinero a A");

c3) efectos perlocucionarios que se *identifican con la acción estratégica* latente y que por lo tanto, no puede ser declarada abiertamente —en público— ya que se anularía la acción que se pretende desarrollar; la acción estratégica latente depende del éxito de los actos ilocucionarios, que debe fingir el actor para conseguir engañar al oyente; (ej. "Si B se entera que el dinero que A le solicita es para pagar a unos asesinos a sueldo, no se lo daría").³⁷

La acción comunicativa se basa, principalmente, en la diferencia que existe

entre los actos de habla ilocucionarios y los perlocucionarios; su idea central es la utilización de la fuerza *ilocucionaria* de los actos de habla, por ser totalmente auto-suficiente; estos actos de habla, con fuerza ilocucionaria, no necesitan de ningún tipo de esfuerzos, por parte del oyente, para realizar una interpretación *acertada* de la emisión. *Acertada* significa ajustar el significado proporcional "p" de la emisión con las condiciones y pretensiones de validez y las razones que se exponen discursivamente.³⁸ En lugar de proporcionar únicamente un significado determinado—como los locucionarios—, el acto ilocucionario expresa una fuerza, que Habermas la define como "un poder o coerción del tipo de la obligatoriedad que se sigue de un acto de prometer".³⁹ Los actos ilocucionarios tienen la capacidad de establecer relaciones interpersonales, mientras que los actos locucionarios—la gran promesa de Austin— solo posibilitan un uso cognitivo del lenguaje ya que canalizan los elementos proposicionales del acto del habla. Si bien Austin había considerado a la *fuerza ilocucionaria* como el componente *irracional* de un acto de habla y al contenido de la proposición—oración asertórica— como el componente racional, el giro pragmático redefine estos elementos. El componente modal como dice Habermas, es el que determina el acto de habla, conforme al tipo de pretensión que el hablante hace valer. El componente racional es ahora la estructura compuesta por las condiciones de validez, las razones que se desempeñan discursivamente y las pretensiones de validez propiamente dichas.⁴⁰ De esta manera, se da prioridad al modo como se lleva adelante a la comunicación y no al contenido proposicional que canalizan los enunciados.

De manera tal, que el modo de desarrollar la acción es más importante que su contenido. Esto tiene relación con el concepto de racionalidad que sustenta Habermas. Para él, racionalidad tiene menos que ver con la posesión de saber que con el *modo de usar ese saber*. No hay saber de por sí más racional que otro. Lo racional es la utilización que hacen los sujetos -con capacidad de lenguaje y acción- de dicho saber.⁴¹

La contrapartida a este tipo de acción lingüística es el acto perlocucionario: aquí el actor está orientado a conseguir únicamente un determinado éxito para la acción y puede caer en el sistemático encubrimiento de sus intenciones y objetivos, si advierte que pueden truncarse al hacerlos públicos. El acto perlocucionario—el que se realiza de forma latente— funciona eficazmente como tal, cuando el oyente considera que en realidad es un acto ilocucionario; es decir, cuando el oyente piensa que el hablante le presenta, *abiertamente*, sus intenciones, objetivos o fines y un contenido proposicional determinado. Así, cobra sentido el concepto de fuerza ilocucionaria: los actos ilocucionarios son la esencia, para Habermas, de la acción comunicativa porque representan sin más, la orientación hacia el entendimiento. Su fuerza se encuentra en la capacidad que tienen de presentar abiertamente las respectivas *pretensiones de validez* para que los actores puedan criticarlas *racionalmente*. Racionalidad significa mucho más que hacer coincidir medios, fines y consecuencias. Significa el uso sistemático de las pretensiones de validez y las razones para criticar la justificación de actos de habla presentados en una comunicación. La *verdad* de las proposiciones, la *rectitud* de las normas y la *veracidad* de los actos son las pretensiones de validez con que están "cargados" los actos de habla ilocucionarios y que pueden ser criticados (aceptados o rechazados) por quienes participan en la comunicación. Los actos perlocucionarios no dejan "ver" las pretensiones de validez; no permiten transparentarlas de tal modo de conseguir criticarlas; no están *motivados racionalmente*, sino que lo están *empíricamente*.⁴²

Es importante distinguir esta diferencia entre las pretensiones de validez *racionalmente motivadas* o *empíricamente motivadas*. Para esto hay que volver al concepto de acto de habla. Según la estructura que Austin y Searle dan a los actos de habla, Habermas considera que éstos tienen dos partes fundamentales:

i) el *contenido proposicional*, o sea, el significado del enunciado en térmi-

³⁸HABERMAS, J. op.cit., T.I. 1989 (a), p. 371 y ss.

³⁹HABERMAS, J. op.cit., 1990, p. 121.

⁴⁰HABERMAS, J. op.cit., 1990, p. 127.

⁴¹HABERMAS, J. op.cit., 1990, p. 71.

⁴²HABERMAS, J. op.cit., 1989©, p. 499-500.

⁴³ Habermas no hablaría del plano metacomunicacional por considerarlo muy poco específico para el problema tratado. Pero es posible incluir en este plano los problemas vinculados al tipo de relación que se establece en la comunicación. Podemos decir que en el plano metacomunicacional caben muchos más elementos y no sólo las pretensiones de validez; sin embargo, se puede incluir como parte de este plano a las pretensiones y condiciones de validez y razones expuestas en el discurso.

⁴⁴ Habermas en su "Teoría de la Acción Comunicativa", sólo se refiere a sanciones y al uso del poder cuando para explicar las pretensiones de validez que están empíricamente motivadas. Recién en el "Pensamiento Postmetafísico" considera las pretensiones que son motivadas no por el poder de coerción sino por las gratificaciones. (ver: HABERMAS, J. op.cit., 1990, p.126 y ss.).

⁴⁵ A simple vista parecería que existe una superposición entre dos categorías de actos de habla: entre los actos ilocucionarios, como los únicos con capacidad de demostrar apertura y transparencia y los actos perlocucionarios como abiertamente estratégicos. La diferencia solo se puede aislar con un componente: el tipo de orientación dada por el hablante. El mismo acto, al ser orientado hacia el entendimiento, permite que se discutan sus fundamentos de justificación, mientras que se transforma en abiertamente estratégico, cuando sus pretensiones de validez no permiten ser discutidas racionalmente, ya que no existen o son débiles y lo que coloca en su lugar son el poder de sanción o las gratificaciones no racionales ofrecidas.

⁴⁶ HABERMAS, J. op.cit., T. I, 1989 (a), p. 391.

⁴⁷ HABERMAS, J. op.cit., T. II, 1989 (a), p. 161-280.

⁴⁸ FERRATER MORA, J. "La filosofía actual", Alianza, Madrid, 1993, p. 115. Ferrater Mora considera que puede haber cuatro actitudes básicas en cuanto a la posición que se toma con relación a la filoso-

nos semánticos, de acuerdo al significado lingüístico de la oración,

ii) y las *garantías* y *obligaciones* que presentan de manera subyacente o manifiesta; o sea, el plano metacomunicacional⁴³, el cual define y orienta la comprensión total del enunciado; esto es llamado componente modal.

Para comprender un acto de habla en realidad es necesario realizar una deco-dificación de los dos niveles: entender el significado literal o el sentido de la proposición y al mismo tiempo, entender cuáles son las garantías de aceptabilidad que trae consigo el acto de habla, como también las obligaciones impuestas por el contexto. El plano metacomunicacional tiene tantas *garantías* (condiciones de aceptabilidad) como *obligaciones* (condiciones de contexto).

Tanto las garantías como las obligaciones están configuradas por las pretensiones de validez que pueden ser de dos tipos:

1) *racionales*, cuando vienen canalizadas por un acto ilocucionario, que permite la crítica a la verdad, a la rectitud y a la veracidad de las emisiones,

2) y *empíricas* (sanciones y gratificaciones)⁴⁴ cuando se desarrollan dentro de imperativos de actos perlocucionarios.

La acción comunicativa para Habermas es la acción que permite que las pretensiones de validez sean criticadas libre y racionalmente; para que exista acción comunicativa no sólo basta con que los actores no escondan sus respectivas intenciones a los demás, sino que las emisiones y actos deben respaldarse con pretensiones de validez racionalmente motivadas, o sea, que puedan criticarse, según el caso, las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad. Para que una acción no se convierta en comunicativa debe estar controlada por lo menos por uno de estos dos actos de habla: actos perlocucionarios latentes o imperativos —que son actos ilocucionarios empíricamente mo-

tivados, por el poder de sanción—. Esto es importante para tener en cuenta: Habermas, al considerar la fuerza ilocucionaria como aquello capaz de realizar la conexión entre los hablantes, ya que *per se* el acto ilocucionario muestra transparentemente las pretensiones de validez de los participantes, también considera que es ilocucionario el acto que se trata de legitimar por medio de elementos empíricos (poder o gratificaciones). Pero este no puede llegar a transformar a la acción en comunicativa ya que su objetivo primero y último no es el entendimiento y la coordinación, sino la obtención de éxito.⁴⁵ Sean *actos de habla imperativos* en los que existen condiciones de validez no racionales, basadas en la fuerza de la sanción que da el poder a *actos de habla abiertamente estratégicos* que pueden basarse no sólo en el poder de sanción sino también en el de gratificación, son todos actos ilocucionarios no aceptados en la acción comunicativa.⁴⁶

5.1 El mundo de la vida y la racionalización social y cultural

El concepto que Habermas introduce como complemento de la acción comunicativa es el de *mundo de la vida*. Habermas se encontró que una manera de luchar racionalmente contra el relativismo moral y cultural era el uso del concepto de *mundo de la vida*. Este concepto lo obtuvo de la corriente fenomenológica que va desde Husserl a Schütz y Luckmann⁴⁷. Pero, además, ha considerado de manera *dialéctica*⁴⁸ el problema y define al mundo de la vida a través de tres tradiciones teóricas: la fenomenológica culturalista antes citada, la funcionalista (Durkheim y Parsons) y el interaccionismo simbólico (Mead y Goffman).

El mundo de la vida representa el fondo común hermenéutico al cual los actores *recurren inconscientemente* en el momento que interpretan una situación o una experiencia determinada. Es el espacio en donde se acumulan los "residuos" interpretativos de una sociedad, colectivo o grupo, y que desarrolla las capacidades necesarias para que los sujetos sociedad,

colectivo o grupo, y que desarrolla las capacidades necesarias para que los sujetos se encuentren ante fragmentos de la realidad que no sean totalmente disonantes. Es decir, el mundo de la vida puede entenderse como el horizonte común de los sujetos y el fondo de entidades de sentido que genera *seguridad* dentro de un grupo o sociedad.

Los límites o fronteras entre lo que es el mundo de la vida y lo que no es, puede ser delimitado por los fragmentos de realidad *problemática* que percibe el sujeto social. El mundo de la vida es un lugar en donde están acumuladas los fragmentos de realidad que son *problemáticos*, que no producen disonancia en los sujetos ya que son considerados dentro de alguna categoría de "normalidad". Pero cuando los sujetos se exponen ante una experiencia previamente no interpretada por su mundo de la vida, *deberían* salir al encuentro de quienes están en la situación y etablar una *acción comunicativa* para entender de qué cosas se habla, cuáles son las normas y valores expuestos o qué significado tienen las vivencias que el hablante dice tener.

Ese «*deberían*» es importante porque establece la diferencia entre un mundo de la vida de una sociedad tradicional y el mundo de la vida de la sociedad moderna. Aquí se encuentra la conexión fundamental entre el problema de la racionalidad y la necesidad de complementación con el concepto de mundo de la vida. En una sociedad moderna, los mundos de la vida de los subgrupos y colectivos *deberían* contar con la suficiente *flexibilidad* y *plasticidad* como para salirse de sus límites interpretativos y llegar a discutir sobre cuestiones problemáticas y disonantes. Según Habermas, es muy importante tener en cuenta la forma de evolución de la sociedad, no sólo en relación con el sistema económico-administrativo, sino con respecto a la complejización del mundo de la vida. En las sociedades primitivas, los sujetos estaban enmarcados por mundos de la vida sin posibilidad de *ampliación racional*. Desde ese

punto de vista, los encuentros ante experiencias disonantes causaban situaciones de anomalía social, al no entender cómo se debía interpretar una situación determinada. Los mundos de la vida guiados por las imágenes religiosas y metafísica del mundo, permanecían cerrados ante cierto tipo de experiencias nuevas o disonantes en cuanto a un esquema *dogmático* de fondo⁴⁹. Y la racionalización social y cultural de la Modernidad (el Estado de Derecho, la democracia, la defensa a las minorías, la ecología, etc.) establece las bases para la continua ampliación de los mundos de la vida. Habermas cree que la sociedad no puede ser definida solo por uno de sus factores estructurales, sino que se debe definir por la complementación entre el *sistema* y el *mundo de la vida*. El sistema representa el espacio de integración y de reproducción material de la sociedad, que mantiene al mundo de la vida. Su racionalidad es una orientación al éxito y tiene su relación más directa con el mundo objetivo. Se compone de dos medios de comunicación por excelencia: las relaciones de poder y el medio dinero.

Sin embargo, el mundo de la vida cumple una función de integración y de reproducción sociocultural de la sociedad, basada en una racionalidad comunicativa, o sea, en actos de habla articulados para la coordinación de las acciones sociales. Según Habermas, el problema de la Modernidad ha sido que se ha confundido las racionalidades y los espacios en donde deben ser usadas: el mundo de la vida ha comenzado a utilizar los medios de comunicación que pertenecen genéricamente al sistema, produciendo patologías y contradicciones en la sociedad. O sea, el mundo de la vida ha sido *invadido* por los medios de comunicación que se utilizan dentro del sistema y que por sus características (lenguaje estandarizado y empobrecido) no deben usarse para reproducir al mundo de la vida. Habermas, "responsabiliza al medio *dinero* de haber condicionado a las relaciones sociales, las que deberían estar enmarcadas bajo la influencia de la acción comunicativa y no dentro de patrones definidos por el lenguaje de control de la eco-

grafía: a) *dogmática*, que considera que sólo una de las teorías o métodos es realmente verdadero; b) la actitud *eclectica*, que cree que cada teoría o método tiene una verdadera o importante o significativo; c) la actitud *escéptica*, que no sólo niega que una teoría puede ser verdadera o importante, sino que también niega la posibilidad de que se llegue a saber la verdad o importancia del método o teoría alguna. Por último d) la actitud *dialéctica*, es la que acepta que cada teoría tiene algún elemento que aportar a la verdad de la filosofía de la ciencia, pero también todas son particular y singularmente defectuosas, y que es necesario realizar una "gran síntesis".

⁴⁹ Uno de los motivos por el cual el cristianismo causó una verdadera y total revolución fue porque puso en la base de su imagen metafísica del mundo al *amor*, es decir, la posibilidad de abrir infinitamente el propio mundo de la vida hacia otros diferentes, ya que lo único importante en la relación con el *otro* era llegar a considerarlo como a un semejante, un igual, ya que estaban en el mundo como hijos de Dios.

⁴⁹ HABERMAS, J. op.cit., 1989 (b), p. 412 y ss.

⁵¹ HABERMAS, J. op.cit., T. I. 1989 (a), p. 197-350.

nomía y la administración. Esto empobrece las posibilidades racionales del mundo de la vida, aunque también produce un efecto paradójico. Cree que las críticas que recibe la Modernidad, especialmente sobre la forma cómo el sistema ha ido absorbiendo todo lo que encuentra a su alrededor, no llega a ser tan perspicaz como para ver la forma cómo se llegó a racionalizar los mundo de la vida en la modernidad. La racionalización social que plantea Weber, es decir, la incorporación a la sociedad y la institucionalización de patrones de calculabilidad y control racional con arreglo a fines, materializados en la empresa capitalista y en el Estado moderno, trascendieron las fronteras del sistema y se incorporaron al mundo de la vida con un doble efecto: por un lado, uno de tipo negativo, al que Habermas denomina *colonización del mundo de la vida*, es decir, la subordinación de la acción comunicativa a la lógica de los medios de comunicación dinero y poder; pero por otro lado, esto produce dos cosas al mismo tiempo: la destrucción de las formas tradicionales de vida y la posibilidad de recepción —dentro del mundo de la vida— de parámetros y patrones de racionalidad social.⁵⁰

Los dos procesos de racionalización que Max Weber plantea —racionalización social y racionalización cultural— se complementan para desarrollar una racionalidad patológica: al producirse la destrucción de las formas de vida tradicionales por efecto de la desconexión y autonomización de las esferas de la cultura, la sociedad y la personalidad⁵¹ con las imágenes metafísicas y religiosas del mundo, se establecen las condiciones necesarias para que la racionalización social penetre el mundo de la vida. Esto es la paradoja para Habermas: la racionalización que modernos y posmodernos pretenderían que se realizara mediante la autonomización de las esferas de valor cultural (cognitiva, práctico-moral y expresivo-estético) de las imágenes metafísicas y religiosas del mundo, de mecenas y de las cortes, lleva adelante a las condiciones que necesita la racionalización social —es decir, las instituciones basadas en la racionalidad cognitivo-instrumental— para an-

clar en el mundo de la vida con efectos patológicos para la sociedad. Lo que Habermas señala como paradójico, es que la racionalización social, que es criticada como la causa del déficit del modelo de la modernidad, sólo puede producir tales patologías una vez que se logra la racionalidad cultural: es decir, una vez que los sujetos sociales pueden decidir aspectos problemáticos por sí solos, o sea, cuando las esferas de valor se han insubordinado los dogmas religiosos, cosmovisiones metafísicas y mecenas cortesanos.

Habermas considera que el concepto de *racionalidad* no puede ser identificado con el producido por la racionalización social weberiana, que en definitiva es la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines. La *racionalidad* debe considerarse como algo más amplio; no solo debe incluir al mundo objetivo, sino que debe tener en cuenta el mundo social y el mundo subjetivo. La *racionalidad comunicativa* se funda sobre la idea de que en la práctica comunicativa cotidiana, los participantes —al tener que dejar el mundo de la vida para discutir en un discurso racional— utilizan el lenguaje comunicativamente, no sólo de forma cognitiva (buscando el éxito y la verdad de las proposiciones). La *racionalidad comunicativa* es articulada cuando los actores se comunican orientándose hacia la crítica de las pretensiones de validez de los actos de habla. Esto depende de las siguientes condiciones:

a) si se juzga la verdad de una proposición en relación con el mundo objetivo,

b) si se evalúa el conjunto de normas usadas en la situación o los valores propuestos como válidos en el contexto normativo del grupo,

c) y si se considera a la emisión realizada por el sujeto como una consecuencia de su mundo interno, al que tiene acceso privilegiado y que, en buena medida, debe hacer coincidir con las acciones

externas —anteriores y posteriores a las manifestaciones de expresión.

La racionalización cultural generó las condiciones para que los sujetos comenzaran a ser ellos mismos, para que logran por sí solos interpretar el mundo. Se desactivan los viejos mecanismos de la tradición y de la religión, autonomizando la capacidad de los sujetos para darle sentido al mundo, para entender las normas aceptándolas o rechazándolas y para producir o reproducir obras estéticas que estén relacionadas con la vida de cada persona, más que con las imágenes metafísico-religiosas del mundo o de las ideas de cortes y mecenazas. Una vez que se llegó a cierto nivel de *flexibilización*, el mundo de la vida, consecuencia de la racionalización social, la razón cognitivo-instrumental institucionalizada en la empresa capitalista y el Estado moderno como monopolio de la violencia. Esto lleva a tres tipos diferentes de patologías según Habermas:

i) autonomización de los mecanismos sistémicos, como el mercado y el Estado;

ii) colonización del mundo de la vida por el sistema: se sustituye el lenguaje por el dinero;

iii) y como consecuencia de lo anterior, la deshumanización y desmundanización de la sociedad, como emancipación de las ideas de totalidad y de intersubjetividad.⁵²

Estas patologías son deficiencias de racionalidad comunicativa. La evolución de la sociedad, a fin de poder obtener un alto grado de solidaridad, depende de los logros concretos —en instituciones y órdenes de acción— cada vez más determinados por la acción comunicativa. En definitiva, Habermas intenta redefinir el concepto de racionalidad occidental con el fin de paliar —entre otras cosas— estas patologías. La única manera, según nuestro punto de vista, de llegar a comprender su insistencia en pretender una *razón comunicativa* es teniendo en cuenta su historia biográfica. Una breve justificación del concepto de racionalidad comunicativa expuesta por el mismo Habermas, puede resultarnos clarificante al mismo tiempo que sensibilizadora: “por el universal quebranto, abatimiento y humillación que los nazis infligieron a todo lo que lleva rostro humano, pero también por la experiencia de que tras todo ello, sobre le mismo suelo, a saber, en la República Federal, también han sido algo mejor las cosas”.⁵³

⁵² HABERMAS, J. op.cit., 1989 (b), p. 413 y ss.

⁵³ HABERMAS, J. op.cit., 1991, p. 51.