

4. TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA

La obra de Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981 es una seria reflexión sobre la praxis, sobre la acción comunicativa y, lo que nos interesa aquí más, sobre lo que se presupone en ella de modo que se le pueda dar una base más profunda a los intereses, al conocimiento, a la acción histórica en general y a las cuestiones que hemos visto que quedan pendientes en las reflexiones anteriores.

Habermas presenta en esta obra un pensamiento global sobre la sociedad y sobre las relaciones societarias, intentando llegar a sus fundamentos implícitos más profundos. Lo hace en un interesante diálogo con las principales corrientes filosóficas y sociológicas actuales: historicismo, fenomenología, hermenéutica, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, teoría crítica en autores anteriores y diferentes corrientes sociológicas. Todo ello desde una postura personal que integra elementos de dichas corrientes, pero que no se quiere identificar con ninguna de ellas.

Nosotros vamos a espigar algunas cuestiones desde la perspectiva ontológica que venimos considerando, sobre todo desde los conceptos de fundamentación y de saber de fondo, aunque haya que tomarlos en un sentido general y más vago de lo que los ha considerado la ontología. ¿No significa esto sacar la reflexión habermasiana de su contexto? De hecho Habermas sí parece ponerse en guardia contra el término: "Una investigación de este tipo... se expone a la sospecha de haber caído en la trampa de un planteamiento fundamentalista". Y añade que "las supuestas semejanzas entre un planteamiento efectuado en términos de una pragmática formal y la filosofía transcendental clásica conducen a una pista falsa" (46)

Se trata de contenidos distintos, pero en el fondo el mismo Habermas ve esto como una cierta ontología: "Cabría hablar también de "ontologías" inscritas en la construcción de imágenes del mundo si este concepto que procede de la tradición filosófica griega no se redujera a una determinada relación específica con el mundo, a la relación cognitiva con el mundo del ente. En la filosofía no se ha formulado un concepto parejo que incluya la relación con el mundo social y con el mundo subjetivo al igual que la relación con el mundo objetivo. Es la deficiencia que trata de subsanar la teoría de la acción comunicativa" (47). Aparte de estas palabras explícitas, en la obra de Habermas están constantemente presentes estos conceptos ontológicos. Creemos que no hay motivos para no llamarlos así. La tradición filosófica griega no tiene por qué acaparar el sentido de "ontología".

La teoría de la acción comunicativa tiende a realizar una categorización de la vida social. La filosofía ha intentado muchas veces una imagen filosófica del mundo, un saber totalizador acerca del mundo, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad. Este intento no ha podido ser colmado ni parece que lo pueda ser. De ahí que la filosofía, en sus corrientes postmetafísicas o posthegelianas renuncie a este intento y tienda a ser sencillamente una teoría de la racionalidad. Ahora bien, la disciplina que se acerca más a los conceptos básicos de la racionalidad, según Habermas, es la sociología (48)

Ciertamente, el concepto de racionalidad es también un concepto complejo y no es fácil llegar a delimitarlo. Cuando lo usamos suponemos en él una estrecha relación con el saber, especialmente con el conocimiento de los seres capaces de lenguaje. En una mayor delimitación se considera racional lo que es susceptible de fundamentación y de crítica, si bien esto también tiene los defectos de ser abstracto y restringido. Habermas aquí se centra en la versión cognitiva de la racionalidad. Dentro de esta versión hay que distinguir una racionalidad cognitivo-instrumental, propia sobre todo de la corriente empirista, y

una racionalidad comunicativa más amplia y más profunda. Esta ha sido considerada de manera particular por la fenomenología, la cual tiene la característica de no partir de un presupuesto ontológico de mundo, sino que más bien convierte este presupuesto en problema. El mundo cobra objetividad sólo por ser reconocido y considerado por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción (49)

Dentro de este mundo se da un saber común. "Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación" (50). La racionalidad comunicativa desde la perspectiva cognitiva se centraría ante todo en ese saber común y de fondo. Las manifestaciones que se dan desde esta base tienen pretensiones de validez, son susceptibles de crítica y de fundamentación y utilizan la argumentación. Esto no sólo habría que admitirlo en el ámbito cognitivo, sino también, de forma parecida, en el ámbito práctico-moral (51).

Esta pre-comprensión de que habla Habermas está anclada no sólo en la conciencia moderna, sino también en los hombres primitivos. No se podría postular una etapa pre-lógica para éstos, según las investigaciones llevadas a cabo por Evans-Pritchard. Más bien, debates sobre la racionalidad realizados en Inglaterra habrían llegado a la conclusión de que la comprensión moderna de la racionalidad es una comprensión distorsionada, centrada de modo unilateral en los aspectos cognitivo-instrumentales. Esto no impide, sin embargo, ver en ella estructuras subyacentes universales, ni implica que desaparezca aquel saber de fondo que se da en el mundo de la vida. Gracias, más bien, a esta racionalidad de fondo, los sujetos no sólo se entienden entre sí, sino que siguen siendo capaces de llevar a cabo una emancipación y una crítica de la racionalidad cognitiva e instrumental (52)

Esta racionalidad comunicativa es explicada luego de forma más detallada mediante algunos conceptos que han tenido valor a lo largo de la historia. El primero de éstos es el de entendimiento. Este concepto implica por una parte un acuerdo entre los participantes, con pretensiones de validez y posibilidad de crítica. Las manifestaciones de éstos se pueden analizar desde dos puntos de vista: bajo el aspecto de la fundamentación y bajo el aspecto de cómo los actores se refieren con ellas a algo en el mundo. El tema de la fundamentación nos lleva a los pre-supuestos ontológicos (en sentido lato) de cuatro conceptos de acción que han tenido un uso relevante en la historia de la sociología. En ellos mismos ve también Habermas las relaciones actor-mundo (53)

Para explicar el concepto de mundo, Habermas parte de la teoría popperiana de los tres mundos: el de los objetos físicos, el de los estados de conciencia y el de los contenidos objetivos del pensamiento. Resulta particularmente problemático el tercero. Los productos de la mente se convierten para ella en problemas "autónomos", en cuanto que son creados por nosotros. Todos contribuimos a formar este tercer mundo, pero nadie puede dominarlo; va más allá del alcance del individuo y del hombre en general. Según Habermas, Popper lo ve desde una postura aún muy ligada al empirismo, pero la manera de relacionarlo con los otros mundos deja ver también una autonomía del tercero (54).

Habermas introduce en estos conceptos de mundo algunas modificaciones y precisiones. Distingue: mundo y mundo de la vida. El mundo de la vida comprende una tradición cultural compartida intersubjetivamente por una comunidad y constituye el trasfondo de la acción comunicativa. Las entidades susceptibles de verdad del tercer mundo popperiano tienen una validez, sirven para la descripción del primero y para explicar sus procesos. Pero hay también elementos no-cognitivos en la tradición cultural, a los cuales no se sabe qué status darles. La actitud empirista no les atribuye el valor de las entidades del tercer mundo popperiano, dado que no se insertan en una esfera de nexos de validez, y prefiere considerarlas como formas de expresión del espíritu subjetivo. Otros, como Max Weber, le atribuyen una validez.

No vamos a entrar en detalles. Lo que queremos poner de relieve es que con estas

distinciones y precisiones, Habermas hace resaltar, sin duda, la complejidad del mundo y la presencia en éste de elementos no cognitivos. Con esto Habermas pretende también haber liberado el concepto de mundo "de sus limitativas connotaciones ontológicas". ¿Qué entiende realmente Habermas por tales connotaciones? Pocas líneas después dice que sólo el mundo objetivo mantiene "la significación ontológica en sentido estricto de un universo de entidades" (55).

Después de esta explicación del concepto de mundo, Habermas habla de los conceptos de acción: Acción teleológica, en vigor ya desde Aristóteles, mediante la cual el actor tiende a un fin o propósito; acción estratégica, que es una ampliación de la anterior; acción regulada por normas, que se refiere a los miembros de un grupo que orientan su acción por valores comunes; acción dramática, que hace referencia a los participantes en una interacción de manera que constituyen un público los unos para los otros. A éstas añade Habermas la acción comunicativa, que se refiere a la interacción de al menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción, que entablan una relación personal.

En la acción teleológica se presuponen relaciones entre un actor y estados de cosas; el supuesto ontológico es aquí sólo el mundo de los objetos. Lo mismo sucede en la estratégica. La acción regulada por normas presupone un mundo objetivo y un mundo social como supuestos ontológicos. En la acción dramática se presupone una interacción social. En la acción comunicativa se da un supuesto más: un medio lingüístico, en el que se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo. En realidad, también en las otras acciones se da un lenguaje, pero éste se vería unilateralmente, teniendo en cuenta sólo algunos de sus aspectos. Sólo la acción comunicativa presupone un lenguaje en el que oyentes y hablantes se refieren "desde el horizonte preinterpretado del mundo de la vida" a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. Los actos de habla expresan simultáneamente un contenido proposicional, la oferta de una relación interpersonal y una intención del hablante (56).

Cabría preguntarse si las acciones teleológica, regida por normas, etc. se reducen a esto, si el lenguaje de las mismas tiene las limitaciones indicadas, si no presuponen también ellas lo que afirma Habermas de la acción comunicativa. De todos modos, parece un hecho, e importante, lo afirmado acerca de la acción comunicativa, de su carácter general y fundamental, seguramente la hacen así estar presente en las demás. Parece ser precisamente esta acción comunicativa como tal la que expresa mejor ese saber de fondo propio del concepto de entendimiento, según sintetiza Habermas aquí: "Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece aporético en su conjunto. Sólo la parte de ese acervo de saber, que los participantes en la interacción utilizan y tematizan en cada caso para sus interpretaciones, queda puesto a prueba" (57)

En un último punto acerca de la racionalidad, Habermas habla de la comprensión en las ciencias sociales. Las acciones comunicativas que se dan en ellas son racionales. El autor considera este tema primero desde el punto de vista de la teoría de la ciencia y luego desde el de la sociología comprensiva. Habermas comienza refiriéndose a la tradición fenomenológica y hermenéutica, a los conceptos ontológicos de comprender (*Verstehen*) en Heidegger y de comprensión (*Verständigung*) en Gadamer. No piensa apoyarse en ellos; pero sí reconoce que la discusión metodológica acerca de los fundamentos de las ciencias sociales en los últimos decenios ha conducido a resultados parecidos. El comprender no indica un método especial de acceder a las ciencias sociales, sino la condición ontológica de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros. Este comprender es fundamental; se da en el habla y en la acción en el mundo de la vida, el cual se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción; este comprender se presupone siempre, sin posibilidad de

aclararlo y de un verdadero control. También el científico social pertenece a ese mundo de la vida y tiene de él una comprensión, precisamente por ser parte en la producción del mismo. En todo esto se fundan el reconocimiento intersubjetivo de los participantes, la posibilidad de descubrir ese mundo, las pretensiones de validez, la posibilidad de crítica, el estudio posterior científico de la sociedad y la interpretación de textos de otras épocas (58).

Estas afirmaciones de Habermas pueden sonar gratamente a los oídos de un platónico, de un tomista, de un racionalista, de Hegel, de Husserl, de Heidegger o de Gadamer, los cuales las fundamentarían o las fundamentan de hecho mediante su respectivo sistema (en sentido lato). Pero Habermas no piensa fundamentarlas en esa larga tradición. ¿Qué camino le queda para defenderlas? Habermas se plantea de modo explícito esta cuestión, de la que va a depender la dirección y el contenido del resto de su libro: "Si uno quiere aventurarse hoy todavía a defender el concepto de racionalidad comunicativa sin recurrir a las garantías de la tradición filosófica, se ofrecen básicamente tres caminos" (59).

El primer camino consiste en desarrollar el concepto de acción comunicativa en términos de pragmática formal: intento de reconstruir las reglas universales, los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo a la pragmática del lenguaje. "Tal programa -añade Habermas- tiene por objeto reconstrucciones hipotéticas de ese saber pre-teórico de que los hablantes competentes hacen uso... Este programa no ofrece equivalente alguno de una deducción trascendental de los universales comunicativos descritos. Pero las reconstrucciones hipotéticas sí que deberían poder ser contrastadas con intuiciones de hablantes que cubran un espectro cultural lo más amplio posible". Un caso de este camino sería el de Strawson. Un segundo camino consiste en evaluar la fecundidad empírica de ciertos elementos de la pregunta formal. Este camino debería seguir tres perspectivas de investigación, que exigirían un esfuerzo inmenso (60).

El camino escogido por Habermas no es ninguno de estos dos, sino el tercero: La reelaboración de los planteamientos sociológicos de la teoría de la racionalización social que ya existen en la tradición sociológica. En este caso se puede partir de una tradición bien formada de la teoría de la sociedad. Habermas dice que no va a hacer estudios históricos, sino que se va a servir de las estrategias conceptuales y de las argumentaciones que se han venido desarrollando desde Weber hasta Parsons, partiendo de que estas teorías siguen teniendo actualidad hoy y tienen una conexión interna con el contexto social en que surgen y en el que operan (61)

La primera teoría sociológica de la racionalización que considera Habermas es la de Max Weber. Weber fue el único que rompió con la anterior filosofía de la historia y con los supuestos del evolucionismo o de la dialéctica en vigor, pero sin renunciar a entender la modernización como resultado de un proceso histórico de racionalización. Por eso sometió los procesos de racionalización a un estudio.

Habermas considera tres aspectos de la racionalización en Weber: Desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas, modernización como racionalización social; racionalización del derecho. En el primer caso Weber se vale de un concepto complejo de racionalidad, pero confuso. En el segundo caso tiene una idea muy recortada de racionalidad: la racionalidad con arreglo a fines. En el tema del derecho, Weber parte de un diagnóstico de nuestro tiempo, según el cual éste se caracteriza por una pérdida de sentido y de libertad. Esto venía a cuestionar la dialéctica marxista de una racionalización y liberación progresivas. En la racionalización del derecho se entrecruzan dos planteamientos diferentes: la racionalización con arreglo a valores de la acción y con arreglo a fines.

Las conclusiones que saca Habermas del estudio de Weber se pueden sintetizar diciendo que Weber no desarrolló su teoría de la racionalización a la altura de las posibilidades que ofrecía su enfoque inicial, con un concepto complejo de racionalidad. Su racionalización social está guiada por la idea de racionalidad cognitivo-instrumental con arreglo a fines. Al mismo tiempo, Weber ve que un tipo de integración sistémica entra en competencia con el entendimiento como principio de integración.

Habermas se propone aquí dos objetivos: En primer lugar, rastrear la estrechez que se produce en los conceptos básicos de la teoría weberiana de la acción, que le impiden investigar otra racionalidad que la orientada a fines. Esta crítica no tiene sólo sentido negativo, sino que va a llevar a Habermas a retomar el concepto de acción comunicativa. En segundo lugar, Habermas promete mostrar que la ambivalencia del derecho no puede ser adecuadamente entendida dentro de una teoría de la acción (62)

En un primer interludio Habermas expone la relación que la acción comunicativa tiene con el lenguaje. Esto le va a permitir explicar más la acción comunicativa. La trayectoria de los estudios sobre el lenguaje, que va desde el segundo Wittgenstein hasta Searle, a través de Austin, ha pasado del análisis de las oraciones al de las acciones lingüísticas, no se limita a una función expositiva del lenguaje, sino que se abre a una diversidad de fuerzas ilocucionarias. Esto implica también una ampliación de los supuestos ontológicos del lenguaje. Un análisis y una reflexión sobre los actos del lenguaje locucionario, ilocucionario y perlocucionario, según Austin, lleva a Habermas a concluir que los actos de habla pueden, sin duda, ser usados estratégicamente, pero que sólo para las acciones comunicativas poseen una significación constitutiva. En la acción comunicativa todos los participantes tienen el propósito de llegar a un acuerdo que sirva de base para concertar planes de acción. Este acuerdo tiene que satisfacer ciertas condiciones. Habermas toma como modelo para llegar a ellas pares de emisiones, que constan cada uno de ellos del acto de habla de un hablante y de la toma de postura de un oyente (63).

Después de analizar varios ejemplos, Habermas considera como determinantes para la acción comunicativa aquellos actos a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica. En los casos en que el oyente no puede tomar una postura basada en razones, el potencial de la comunicación lingüística permanece vacío. Los actos de habla, la aceptación o el rechazo de los mismos están insertos en una red compleja de referencias al mundo en el que se encuentran el hablante y el oyente. Las pretensiones de validez y la posibilidad de crítica implican que ese mundo les sea conocido al hablante y al oyente, que éstos tengan unos criterios o un sistema de validez (64)

La teoría de la racionalización de Max Weber era insuficiente y no llegaba a la acción comunicativa que se descubre en el lenguaje. En la tradición marxista, retomando el discurso desde Lukacs hasta Adorno, se ha hablado de cosificación. Habermas dialoga con Lukacs, Horkheimer y Adorno acerca de esta racionalización y de la superación de la misma. También ese diálogo lo va a llevar de nuevo a ese saber de fondo que ha aparecido repetidamente a lo largo de la exposición y que constituye el trasfondo de la acción comunicativa.

El neokantiano Weber, formado en la tradición de la conciencia, no podía pensar en el sentido como concepto básico de una teoría de la comunicación. De ahí que según Habermas, Weber cayese en una paradoja: "La racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, en el mundo de la vida"(65)

Esto significa que un concepto de racionalización desde una perspectiva conceptual orientada al entendimiento, aunque se refiera a ese saber de fondo del mundo de la vida,

va a ser insuficiente.

En esa dirección irían Horkheimer y Adorno. Horkheimer presenta la razón instrumental como razón subjetiva y la contrapone a una razón objetiva. Este concepto de razón objetiva tiene relación con una metafísica; se refiere a la visión ontológica que había impulsado la racionalización de las imágenes del mundo considerándolas como parte de un orden. Este pensamiento cree que es posible descubrir una estructura omnicomprendiva o fundamental del ser y deducir de ella una concepción del destino humano. En esto Horkheimer va incluso más allá de Max Weber, el cual ya no se ocupa de metafísica (66).

La postura de Horkheimer y Adorno se explica por el hecho de que en su crítica de la razón instrumental reciben a Weber a través de Lukacs y de su concepto de cosificación (*Verdinglichung*). Lukacs, por influjo de Marx, comete el error de volver a absorber en la teoría la conversión de la filosofía en "práctica" y de considerarla como realización revolucionaria de la filosofía. Con esto se atribuye a la filosofía un alcance mucho mayor que el que se había atribuido a la metafísica, ya que esta filosofía debía no sólo pensar la idea, sino dominar todo el proceso histórico mediante una práctica consciente. De esta manera, la filosofía de Lukacs viene a coincidir en algunos puntos con el idealismo objetivo, según Habermas (67).

Después del desmentido histórico de la teoría de Lukacs por el fracaso de la revolución y por la capacidad integradora de la sociedad capitalista, Horkheimer y Adorno se ven en la necesidad de buscar otros caminos para la crítica de la cosificación. Por otra parte, abandonan la lógica de Hegel, de acuerdo con Weber, ya que la razón objetiva no podía reconstruirse ni siquiera con conceptos dialécticos. También se oponen al neotomismo y a toda pretensión ontológica, en línea platónica o aristotélica, de entender el mundo en su conjunto, sea precriticamente, sea en sentido idealista. Finalmente se oponen al empirismo lógico, el cual necesita recurrir a principios supremos autoevidentes, sustituye las ideas de Dios, naturaleza, ser, por una absolutización del método científico sin aclarar sus fundamentos (68).

En la Dialéctica de la ilustración Horkheimer y Adorno ponen de relieve los procesos de racionalización con una tendencia hacia la reificación y la razón instrumental. En los pasajes más radicales consideran la lógica formal, la ley de no contradicción y la naturaleza identificadora del pensamiento conceptual como las raíces últimas de una racionalización que termina en razón instrumental y elimina al sujeto autónomo en un sistema del todo racionalizado.

¿A qué recurren? ¿Qué criterio buscan? Habermas dice que deberían haber intentado obtener, siguiendo "el hilo conductor de una razón subjetiva extrañada en los objetos.., un concepto fenomenológico de conocimiento, un concepto de conocimiento amplio mediante autorreflexión, abriéndose así un acceso (que no tiene por qué ser el único) a un concepto diferenciado, pero amplio, de racionalidad. En vez de eso, sometieron la razón subjetiva a una crítica implacable y ello desde la perspectiva, irónicamente asumida, de una razón objetiva que consideraban irrevocablemente destruida" (69). Esto según Habermas significa que vuelven a la gran filosofía, que tiene en Hegel su culminación y su remate. Esta filosofía no podía ya fundamentar por sus propias fuerzas la idea de razón; pero es "el único lugar que nos queda para recordar la promesa de una situación social verdaderamente humana, y en este sentido, bajo las ruinas de la filosofía yace también enterrada la verdad capaz de dar al pensamiento crítico su fuerza negadora y trascendedora de la cosificación" (70). El concepto de cosificación en Lukacs indicaba una coacción humana tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza del propio hombre. De este modo la cosificación venía a convertirse no sólo en una especie de constante histórica, sino en algo ontológico fundado en la misma naturaleza del hombre como sujeto de un desarrollo. Esto significaba dar una nueva interpretación del hombre y

del todo (71)

Superar esta cosificación implica volver a la prehistoria y reconciliarse con la naturaleza. La filosofía, sobre todo en Adorno, se convierte en *anamnesis* de la naturaleza". Pero esto significa, también en él, despedirse del conocimiento teórico del programa de la primera crítica, ya que esta *anamnesis* se da, en Adorno, en el contexto de la Dialéctica negativa y de la Teoría estética. La Dialéctica negativa es así dos cosas: una tentativa de circunscribir lo que no se puede decir y la advertencia de no recurrir de nuevo a Hegel. La verdad escapa a la teoría y se refugia en el arte moderno (72).

Habermas ve en esto una contradicción e insuficiencia para ejercer una crítica. En un último párrafo Habermas intenta hacer ver que en realidad no se trata aquí de un fracaso particular de Horkheimer o Adorno, sino más bien de los límites propios, del agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia (73). ¿En qué dirección va a buscar Habermas la fundamentación de la racionalidad comunicativa?

Las vías recorridas hasta ahora son las del mundo filosófico alemán. Habermas va a cambiar el paradigma filosófico por el sociológico de Mead y Durkheim. Esto le debería permitir replantear la teoría weberiana de la racionalización en un contexto distinto del de la teoría de la conciencia.

Mead denomina su teoría "behaviorismo social". Las interacciones sociales van configurando una estructura simbólica que va pasando por varios estadios, siguiendo una relación de fin-medio y adquiriendo formas lingüísticas de comunicación. La teoría de Mead adolece de insuficiencias. La relación entre hablante y oyente es ya muy compleja. Cuando el hablante se dirige al oyente se anticipa de algún modo a su reacción, adoptando la aptitud del otro, como ha puesto de relieve Tugendhat. Parece evidente que esto implica un saber acerca del otro, de la situación, del mundo de la vida. El paso de la relación gestos-símbolos al de la relación hablante-oyente implicaría la constitución de un comportamiento regido por normas. Habermas cree que aquí hay que utilizar la aportación de Wittgenstein. Otra insuficiencia importante de Mead estaría en el hecho de haber desarrollado su teoría desde la perspectiva ontogenética, sin hacer ver cómo ha podido desarrollarse el organismo social normativamente integrado. De ahí la necesidad de completar a Mead mediante Durkheim (74).

Durkheim ha estudiado la estructura de los grupos y de la conciencia colectiva, especialmente religiosa. En los grupos religiosos más antiguos, Durkheim dice que se mantiene la autoridad del "otro generalizado", con anterioridad a toda validez normativa. La conciencia normativa surge de un consenso y constituye el núcleo de la comunidad de fe. En el pensamiento religioso se da un deslinde entre lo sacro y lo profano. Lo sacro tiene un valor incomparable y se caracteriza por producir al mismo tiempo espanto y atracción. Al preguntarse por el origen de todo esto, Durkheim demuestra, según Habermas, que no ha roto aún con la tradición filosófica de la conciencia, ya que considera la religión como expresión de una conciencia colectiva supraindividual. Esta conciencia colectiva tendría un contenido, un objeto intencional: lo divino, lo sacro, etc. El contenido de este objeto no sería otra cosa que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente (75).

También sería la sociedad lo que está en la base de lo ideal. Dice Durkheim que el animal sólo conoce un mundo, el mundo que percibe por la experiencia así interna como externa. Sólo el hombre tiene la facultad de concebir el ideal y de intercalarlo en lo real. Se pregunta Durkheim: "¿De dónde le viene ese singular privilegio? La respuesta la ve en la explicación anterior de la religión: Lo que define a lo sagrado es el estar supraordenado a lo real. Ahora bien, lo ideal responde a la misma definición. No se puede explicar lo uno sin lo otro... La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real". Durkheim cree que el haber podido llegar a esta idea no es debido a que el hombre la haya intuido al abrir los

ojos en este mundo. El niño y el animal no la tienen, y la humanidad tardó siglos en llegar a ella. Durkheim cree que antes de llegar a ella "era preciso que estuviera ya presente en estado de pensamiento oscuro". Y este mismo pensamiento sería la idealización inmanente a la identidad colectiva (76).

Habermas ve deficiencias en Durkheim: Dependencia de la filosofía de la conciencia, escasa consideración del lenguaje en la acción comunicativa... Pero cree que Durkheim tiene el mérito de haber abierto nuevos caminos mediante sus reflexiones sobre la sociedad.

Los resultados precedentes llevan a Habermas a una reflexión más detenida sobre la sociedad. Durkheim ha visto que a las sociedades arcaicas les es constitutiva la conciencia colectiva, mientras que en las sociedades modernas la vida social se constituye por la división del trabajo. Estas sociedades modernas se ven arrastradas a un estado de anomía, en vez de surgir en ellas una nueva moral (77).

Las conclusiones que saca Habermas de estos hechos sociológicos son las de una mayor complejidad de la sociedad. La integración de un sistema de acción es producida en un caso por medio de un consenso alcanzado comunicativamente y asegurado normativamente. En este caso se da una integración social. En el otro caso se da la integración mediante una regulación no normativa de decisiones particulares, más allá de la conciencia de los autores. Aquí se da una integración sistémica. En un caso se trata del mundo de la vida; en el otro, de un sistema de acciones con un valor funcional (78).

Tanto Mead como Durkheim consideran la sociedad desde la perspectiva del mundo de la vida. Habermas considera que la sociedad desde la perspectiva del mundo de la vida tiene limitaciones y que hay que completarla con otras perspectivas. El mundo de la vida le es dado al sujeto vivencialmente y aproblemáticamente, tiene validez compartida intersubjetivamente y tiene un carácter local y a la vez indefinido. Esto significa que el mundo de la vida es bastante complejo. Según Habermas, aunque diversos planteamientos de la sociología comprensiva conciben la sociedad como mundo de la vida, se suelen limitar a uno de los tres aspectos mencionados, sin hacerse visible en ellos la complejidad estructural del mundo de la vida, la cual sólo se abre al análisis cuando éste se plantea en términos de teoría de la comunicación (79).

Pero esa no es toda la complejidad de la sociedad. Habermas ha hablado de integración social y de integración sistémica. La primera se centra en las orientaciones de acción; la otra opera atravesando estas orientaciones. Pero aquí queda pendiente aún un problema mayor: ¿Como se unen o armonizan en la sociedad la integración social y la integración sistémica afirmadas por Habermas? (80).

Según Habermas, quien ha desarrollado de una manera mucho más completa la teoría de la sociedad es Talcott Parsons. También en él se da una evolución. Según el último Parsons, el sistema general de la evolución comprendería: cultura, sociedad, personalidad y sistema comportamental. Pero este sistema es comprendido por él sólo como uno de los cuatro sistemas parciales con una función de integración. De ahí que Parsons vea la necesidad de construir un sistema de la condición humana. En él, la función de integración, propia del sistema de la acción, es asignada a un "sistema télico", que conecta con el sistema de la acción por el polo superior de éste. En otras palabras, que constituye un entorno supraempírico con respecto al sistema general de la acción. Y Parsons insiste aún en que hablar de un sistema télico presupone la fe en una esfera de realidad última. Además, según Parsons el sistema de la condición humana goza de un puesto único también por necesitar una interpretación epistemológica, esto es, necesita representar el mundo en su totalidad desde la perspectiva del sistema de acción (81).

El sistema de acción se daría, pues, dentro de un sistema télico. Este fija las condiciones necesarias y universales, bajo las cuales el sistema de acción puede

relacionarse con la naturaleza externa, con la naturaleza interna y consigo mismo. "La proposición general, según el mismo Parsons, es que para cada uno de los modos humanos de orientación existe un meta-nivel que se refiere a las condiciones o supuestos necesarios para que esa orientación tenga sentido" (82).

El análisis sociológico de Parsons presenta, pues, una condición humana bastante compleja. Habermas ve en él una mezcla de interpretación cuasitrascendental, de herencia kantiana, y de interpretación objetivista, impuesta por el enfoque sistémico, en la "*Human Condition*". Cree también Habermas que el modelo de un sujeto capaz de lenguaje y de acción, basado en la teoría de la comunicación, es más adecuado que el epistemológico para una fundamentación de la teoría de la sociedad. En fin, Habermas cree poder ver bajo esta interpretación en Parsons que "tras los cuatro sistemas de la "*Human Condition*", lo que en realidad se oculta son las estructuras del mundo de la vida complementarias de la acción comunicativa, si bien en una visión algo irritante" (83)

No vamos a entrar en esto, que no parece necesario para nuestro objetivo. Lo que no queremos perder de vista es la complejidad de la *Human Condition*, de la acción humana, de los supuestos que implica, de la finalidad, de una representación del mundo, etc. Que en el fondo esté la acción comunicativa, no parece sino implicar que precisamente ésta tiene una enorme complejidad.

En la última parte de su libro, Habermas emprende un regreso de Parsons a Weber e intenta hacer suya la tesis de Weber sobre la racionalización social, renovándola mediante una vuelta a Marx; o intenta una nueva interpretación de Marx sugerida por Weber y evitando los errores de Horkheimer y de Adorno.

La presente obra de Habermas es extensa y compleja. En ella estudia variedad de opiniones filosóficas y sociológicas, haciendo ver los problemas que quedan pendientes en ellas. Es indudable que en todo esto Habermas tiene un gran mérito. Reconocido éste, quisiéramos también poner de relieve algunos problemas que quedan pendientes en Habermas.

A lo largo de esta extensa obra de Habermas se ven aflorar cuestiones metafísicas u ontológicas, como hemos intentado ya hacer ver. Pero es sobre todo en la sección última donde se ponen de relieve los problemas de fondo que se plantea Habermas. Este quiere continuar con la teoría crítica, pero superando la primera postura de ésta, no sólo en Horkheimer y Adorno, sino también en Marcuse, el cual admitía aún una filosofía marxista de la historia, ya que sin ella no veía posible ni criticar, ni distinguir aquello que el hombre y las cosas son de hecho y aquello que pueden llegar a ser. Esta filosofía de la historia con una teleología no es posible y Habermas quiere "liberar al materialismo histórico de su lastre de filosofía de la historia" (84)

Para ello Habermas contrapone a esto la teoría de la acción comunicativa. "El propósito de la presente investigación ha sido, por mi parte, introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia. Esta se ha vuelto insostenible, y sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja teoría crítica" (85)

Esta razón comunicativa es "inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se dirige al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento". Esta filosofía, en realidad, se limita "a realizar el trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad". Con una filosofía así pueden dialogar las ciencias, las cuales, así como la ética, el derecho y el arte, se han ido concretizando e independizando de imágenes del mundo y de interpretaciones globales de la naturaleza y de la historia (86)

Adelantándose a objeciones que parecen presentarse de inmediato, Habermas se

pregunta: "¿No queda expuesta esta teoría de la racionalidad a las mismas objeciones que el pragmatismo y la hermenéutica han hecho con toda razón contra toda clase de fundamentalismo? ¿No revelan las investigaciones que, sin sonrojarse, hacen uso del concepto de razón comunicativa pretensiones de justificación universalista que tienen que acabar sucumbiendo a las bien fundadas objeciones de base metafilosófica contra toda "filosofía primera" y todo intento de fundamentaciones últimas?" (87)

Las respuestas que da aquí Habermas son de gran interés para nuestra reflexión ontológica. Ante todo, aquí la filosofía "pasa a cooperar con las ciencias", participa en la división del trabajo con ciencias "que parten del saber preteórico de sujetos que juzgan, actúan y hablan"; mantiene "un carácter hipotético". Esta filosofía parte de que la teoría de la racionalidad "sólo puede esperarse hoy de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos" y de que "el único criterio de evaluación de que disponemos es la coherencia..." "Las teorías, sean de procedencia sociológica o filosófica, tienen que encajar las unas con las otras". Evidentemente estamos en una teoría con una verdad relativa, fragmentaria, histórica. "La prueba definitiva de una teoría de la racionalidad con la que la comprensión moderna del mundo pudiera asegurarse de su universalidad, sólo estribaría en que las figuras opacas del pensamiento mítico se iluminaran y se aclararan las manifestaciones no-comprensibles de las culturas ajenas..." (88). Esto no puede darse. De ahí que no se trate de una teoría fundamentalista de la sociedad.

Habermas indica otra razón por la cual dicha teoría no es fundamentalista: "En la medida en que se refiere a las estructuras del mundo de la vida tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad... Pues... la precomprensión o saber intuitivo con que estamos familiarizados con el mundo de la vida, en el que y a partir del que vivimos, en el que entramos en relación y hablamos unos con otros, contrasta peculiarmente en su modalidad con la forma que reviste el saber explícitamente algo. El saber que sirve de horizonte, que sustenta tácitamente a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la certeza con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida. Y sin embargo, ese saber no satisface el criterio de un saber que guarde una relación interna con pretensiones de validez y que pueda, por tanto, ser sometido a crítica... El saber de fondo, cuando una razón objetiva nos pone en la precisión de entendernos sobre una situación que se ha vuelto problemática, sólo se deja transformar en saber explícito palmo a palmo" (89)

Resulta claro que se trata de un problema ontológico de fondo. Las citas precedentes hacen una clara distinción entre pre-saber, saber implícito, saber atemático acerca de la realidad y saber explícito o temático. Habermas remite así a algo más allá de la intercomunicación o de la acción comunicativa: al saber de fondo, o al pre-saber, sobre el que se funda la acción comunicativa. No se trata de un fundamento claro ni explícito; mucho menos de un fundamento con una identificación concreta. Pero no por eso deja de ser un fundamento, aunque haya que entenderlo en sentido amplio. Habermas se queda ahí; prefiere no preguntarse más. La última palabra es el pre-saber de un hombre que es intercomunicación y acción comunicativa.