

5. ACCION COMUNICATIVA COMO TEORIA DE LA RACIONALIDAD

Las nociones expuestas acerca de la acción comunicativa y sus supuestos creemos que constituyen los conceptos fundamentales de la filosofía de Habermas acerca del sujeto histórico. Desde esta postura Habermas lleva a cabo una crítica en varias direcciones. Un ejemplo de la misma nos lo presenta en su libro: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, en el cual Habermas se enfrenta con algunos representantes de la postmodernidad y con sus precursores, a la vez que intenta defender la racionalidad propia de la modernidad, y con ello recuperar también en buena parte la modernidad. Precisamente en esta reinterpretación se inscribiría su discurso acerca de la acción comunicativa.

Entre modernidad y racionalización se ha dado una íntima relación. Esta racionalización es negada hoy por corrientes neoconservadoras y anarquistas. El primero que llevó esta problemática al pensamiento filosófico fue Hegel. Según Hegel, la modernidad tiene como principio la subjetividad, caracterizada por la libertad. Expresión de esto son tres grandes hechos históricos: la reforma, la ilustración y la revolución francesa. Además, se expresan en una ciencia progresiva, en una moral autónoma y en arte romántico (90).

Contra Hegel se levantaron numerosas objeciones, especialmente por decir que lo real se hace racional. Esto implicaba un acentuado institucionalismo. La razón venía a tomar el lugar del destino, en el que se justificaba todo acaecer y en el que la filosofía perdía su sentido estricto. Además se acusa a la razón de denunciar "todas las formas desocultas de la opresión y de la explotación sólo para implantar en su lugar el señorío inexpugnable de la racionalidad" (91).

¿Cómo corregir esta razón? La izquierda hegeliana ve esta racionalización como propiedad de la burguesía y defiende contra ella otras potencialidades racionales. Nietzsche, en cambio, da una respuesta radical: La razón es pervertida voluntad de dominio (92). Habermas, por su parte, cree que el proyecto de la modernidad ni fue bien llevado a cabo por Hegel, ni lo fue por Marx, ni por la derecha, ni por la izquierda hegeliana, ni por Nietzsche. Lo que habría que hacer, pues, es volver sobre lo andado, corregir las deficiencias y llevar a cabo debidamente el proyecto de la modernidad unido a la racionalidad.

Para Nietzsche la modernidad es la última etapa de una larga historia de racionalización. No tiene una importancia especial; se impuso al decaer el mito. Por otra parte Nietzsche no cree que la modernidad posea la fuerza unificadora que ha tenido la religión. No merecería, pues, la pena intentar rescatar la racionalidad y Nietzsche prefiere abandonar el programa y volver a los comienzos (93).

En continuidad con esta línea de Nietzsche está Martín Heidegger, el cual no usa, como Nietzsche, la crítica frontal, sino que prefiere la crítica interna, destruyendo la metafísica occidental. Heidegger vuelve también a los comienzos, pero no propone el arte de la manera que lo hace Nietzsche, sino un tipo de pensar cercano al poetizar. Ni el Heidegger de Ser y tiempo, ni el Heidegger del retorno (*Kehre*) dan una solución, según Habermas. "Está oscuro cómo en la movilidad de un acaecer de la verdad, del cual no se dispone, podría ser mantenido el núcleo normativo de una pretensión de verdad que trasciende espacio y tiempo" (94).

Después de esto Habermas critica a varios autores recientes, que según él tienen relación con Nietzsche y con Heidegger. Uno de ellos es Jacques Derrida, el cual, evitando por una parte el pensamiento teológico, especialmente judío, y por otro principio absoluto, busca la solución en el lenguaje (95). El segundo es Bataille, quien concentra en

el concepto de "heterogéneo" las experiencias fundamentales de escritores superrealistas y de artistas (96). El tercero es Foucault, quien considera a Bataille como a su maestro. A través de él recibe también la crítica nietzscheana. Este influjo se dejaría sentir en la anticiencia que viene defendiendo Foucault desde los años sesenta; o en su concepto de verdad como mecanismo insidioso de conclusión que funciona bajo la condición de voluntad de verdad. Que todo esto esté en contraposición con el espíritu y con los principios de la modernidad, resulta evidente (97).

Pero la crítica de Habermas no se limita a los autores anteriores, sino que se extiende también a otros más cercanos a él, como Horkheimer y Adorno; en particular a la obra de éstos: *Dialektik der Aufklärung*.

A la contraposición entre ilustración y mito, Horkheimer y Adorno oponen su tesis de una oculta complicidad entre ambos: El mito es ya ilustración y ésta retrocede hasta la mitología. Horkheimer y Adorno critican la cultura que ha ido dominando las fuerzas naturales y los impulsos humanos. La razón en la modernidad ha sido sometida al poder, haciéndose instrumental. De esta manera, la teoría crítica habría perdido su fuerza. Adorno y Horkheimer no han sido capaces de renovar su teoría crítica y no han superado la dificultad. Lo que hacen es dejar abierta la contradicción, mediante la negación dialéctica, contraponiéndose a la función de razón y poder. Habermas cree que deberían haberse centrado en los fundamentos y haber llegado a ver que éstos son tan profundos que no son afectados por la descomposición burguesa de la cultura (98).

Frente a todas estas formas de crítica de la racionalidad propone Habermas su propia teoría en la parte final de su libro, con el título: "Otra salida de la filosofía del sujeto: Razón comunicativa frente a razón centrada en el sujeto". En realidad, no se trata de una salida nueva en Habermas, y él mismo lo da a entender, remitiendo a sus reflexiones sobre la acción comunicativa (99).

Habermas vuelve a hablar de intercomunicación: "En el paradigma de la comprensión es más bien fundamental la postura performativa de participantes en la interacción, que coordinan sus planes en cuanto que se entienden entre sí acerca de algo en el mundo. En cuanto que un ego lleva a cabo una acción de hablar y un otro toma postura frente a ello, entran ambos en una relación interpersonal. Esta está estructurada por medio del sistema de perspectivas recíprocas entrelazadas de los que hablan, de los que escuchan y de los que están presentes sin tomar parte" (100).

La intercomunicación se apoya en una base, en un comprender previo, semejante a lo que descubriría antes la filosofía trascendental, si bien ahora es reconstruido por algunas ciencias. "Lo que antes le tocaba a la filosofía trascendental, esto es, el análisis intuitivo de la autoconciencia, se inserta ahora en el círculo de ciencias reconstructivas, las cuales, desde la perspectiva de participantes en discursos e interacciones, intentan hacer explícitos por medio de análisis logrados o desfigurados el saber pre-teórico acerca de reglas, saber propio de sujetos que hablan, actúan o conocen con competencia" (101). Con esto Habermas cree que evita caer en la ontología. "Puesto que tales intentos de reconstrucción no se dirigen ya a un reino de lo inteligible, más allá de fenómenos, sino al saber real y puesto en práctica acerca de reglas..., cae la división ontológica entre trascendental y empírico" (102).

Este saber pre-teórico es especificado un poco más al relacionarlo con el mundo de la vida. "En cuanto que hablante y oyente, el uno frente al otro, se entienden acerca de algo en un mundo, se mueven dentro del horizonte del mundo de la vida que les es común. Este queda a espaldas de los participantes, como un fondo conocido intuitivamente, no problemático, como un todo inseparable". El mundo de la vida constituye como un contexto para los hablantes. "El mundo de la vida forma un horizonte y al mismo tiempo ofrece una provisión de evidencias culturales, de la cual los participantes en la

comunicación toman por acuerdo modelos de sentido en sus esfuerzos interpretativos. También las formas de solidaridad de los grupos integrados acerca de valores, así como las competencias de individuos socializados...pertenecen al mundo de la vida" (103).

El saber pre-teórico es un saber acerca del horizonte del mundo de la vida, un horizonte que les es común a los interactores; es una especie de contexto de evidencias culturales. Pero se trata de un contexto y de un horizonte que queda a espaldas de los participantes; de un contexto y de un horizonte a-temáticos, conocidos de forma intuitiva y de manera a-problemática. Se trata de un mundo de la vida "dado junto con (*mit-gegeben*), de un mundo de la vida que se sustrae a la tematización (*Thematisierung*). Se da implícitamente, junto con los fenómenos concretos. "Desde la perspectiva de los participantes se puede reconstruir el saber acerca de reglas tomado prácticamente en consideración y sedimentado en exteriorizaciones; pero no el contexto, que va retrocediendo, ni los recursos del mundo de la vida en su totalidad, que quedan a las espaldas. Se necesita una perspectiva teóricamente constituida para poder pensar la acción comunicativa como un medio sobre el cual se reproduce el mundo de la vida en su totalidad. Incluso desde esta perspectiva sólo son posibles expresiones pragmático-formales, que se refieren a las estructuras del mundo de la vida en general, no a mundos de la vida determinados, en sus configuraciones históricas concretas" (104).

Con esto parece que llega Habermas al punto de partida: el horizonte del mundo de la vida, con lo que tiene de naturaleza y de provisión de cultura transmitida en un lenguaje, y co-dado en las realidades externas. Los hablantes "son" en él y "viven" en él, lo asimilan, lo intuyen, lo pre-saben, aunque quede oculto detrás de ellos. Este mundo de la vida se pre-supone y está implícito en la acción comunicativa, pero pasa desapercibido. Sólo mediante la teoría se puede constituir en problema e intentar hacerlo temático; pero reflexionando sobre la acción comunicativa. Las posibilidades de teoría, en todo caso, son bien limitadas.

Habermas cree que con esto ha dado un paso importante y que a partir de la acción comunicativa puede recuperar lo más importante de la modernidad. "El cambio de paradigmas desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa puede dar ánimos para retomar aquel contra-discurso que desde un principio vive dentro de la modernidad desde otras premisas, de modo que hagamos justicia a los virulentos motivos que desde Nietzsche quieren una apresurada despedida de la modernidad" (105). Con esto se podrían corregir las desviaciones que se han dado en la racionalidad propia de una razón centrada en el sujeto en Hegel, en Marx, en Nietzsche.

¿Será posible esto? ¿Serán posibles las pretensiones de la modernidad sin una metafísica de fondo? ¿Puede sustituir la teoría habermasiana de la acción comunicativa a la fundamentación de la racionalidad que afirmaba la modernidad, generalmente sobre una base metafísica? Y suponiendo que la modernidad haya sido utópica en sus pretensiones ¿puede la teoría de la acción comunicativa fundamentar una racionalidad y un sentido capaces de proporcionar, a su vez, el fundamento para una teoría crítica de la sociedad? ¿No es necesario para esto presuponer de algún modo una cierta metafísica? ¿No la está presuponiendo de hecho implícitamente Habermas en su teoría de la acción comunicativa, en su concepto de mundo de la vida o en su teoría del lenguaje?