

LA RAZÓN COMUNICATIVA Y LAS POSIBILIDADES DE EMANCIPACIÓN HUMANA *

Communicative reason and the possibilities of human emancipation

Hernán Martínez Ferro**

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)

RESUMEN

El presente artículo pretende mostrar cómo el concepto de *razón comunicativa*, desarrollado por Habermas en su teoría de la acción comunicativa, permite superar las aporías a las que llegaron los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt –Horkheimer, Adorno, Marcuse–, que en su intento por salvar el proyecto de la Ilustración desembocaron en una dialéctica negativa incapaz de proponer una praxis que permitiera dar al traste con la sociedad reificada que criticaban. Se muestra que la teoría de la acción comunicativa, al situar la razón en el actuar comunicacional en el mundo de la vida y en la sociedad civil, permite pasar de una filosofía sobre la sociedad a una teoría social; permite girar de una actitud objetivante, propia del investigador de la naturaleza, a una actitud participativa, propia del investigador social. El artículo reconstruye el vínculo entre racionalidad y emancipación, mostrando que el tema de la racionalidad no solo tiene importancia como problema metodológico de las ciencias sociales, sino que resulta imprescindible para entender el desarrollo, el funcionamiento y las alternativas de las sociedades modernas.

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2015.

Fecha de aceptación: 17 de junio de 2015.

* Versión para artículo de investigación terminada titulada «Legalidad y legitimidad», inscrita y presentada en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), Grupo de Investigación Filosofía, Sociedad y Educación, clasificación B de Colciencias.

** Doctor en Sociología Jurídica e Instituciones Políticas, Universidad Externado de Colombia. Filósofo y Magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Profesor asociado de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Profesor de la Maestría en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre. Correos electrónicos: martinezferro@yahoo.es y hernan.martinez@uptc.edu.co

Palabras clave: racionalidad comunicativa, mundo de la vida, acción comunicativa, sistema, Escuela de Frankfurt, lenguaje, verdad.

ABSTRACT

This article shows how the concept of communicative reason, developed by Habermas in his theory of communicative action, can overcome the paradoxes to which the thinkers of the first generation of the Frankfurt School came - Horkheimer, Adorno, Marcuse-. In his attempt to save the project of the Enlightenment they led to a negative dialectic unable to propose a praxis that would derail criticizing the reified society. It is shown that the theory of communicative action, to put reason in the communication act in the world of life and civil society, can go from a philosophy of society to a social theory; can rotate from one objectifying attitude own of a nature researcher, to a own participatory attitude of social researcher. The article reconstructs the link between rationality and emancipation, showing that the issue of rationality not only has important as methodological problem of the social sciences, if no that it is essential to understand the development, operation, and alternatives of modern societies.

Keywords: communicative rationality, lifeworld, communicative action, system, Frankfurt School, Language, Truth.

1. INTRODUCCIÓN

Con el nombre de *teoría crítica de la sociedad* se denomina a un grupo de pensadores e investigadores que a partir de los años treinta del siglo XX intentaron recuperar la tradición del pensamiento radical alemán, en especial, la teoría social de Kant, Hegel, Marx y Freud. Aglutinados en el Instituto para la Investigación Social, que había sido fundado como unidad académica adscrita a la Universidad de Fráncfort en 1923, estos pensadores acometieron la tarea de someter a una revisión crítica los más diversos ámbitos de la cultura desde una perspectiva emancipadora heredera del materialismo histórico. A partir de la revuelta estudiantil de los años sesenta la teoría crítica de la sociedad también será conocida como Escuela de Fráncfort¹.

1 Las monografías más completas sobre la historia de la Escuela de Fráncfort son: Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus. Rusconi, E. (1969). *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Martínez Roca. Wiggershaus, R. *La Escuela de Fráncfort*. México: F. C. E. Jaramillo. R. (1982). *Presentación de la teoría crítica de la sociedad*. Bogotá: Argumentos, nro. 2.

La teoría crítica de la sociedad comparte el ideal de la Ilustración que pretende introducir razón en el mundo. En este ideal ilustrado el concepto de razón se considera ligado a los valores más altos y de mayor interés para la humanidad: la libertad, la justicia, la solidaridad. Por eso la denuncia de que la sociedad burguesa capitalista es irracional quiere decir que es una sociedad de injusticia, de no libertad, de enajenación; lo que la teoría crítica no solo enuncia sino que muestra con estudios empíricos. Sin embargo, por otro lado, la facultad de la razón encargada de estar al servicio de la liberación humana es también denunciada como responsable de la destrucción de la naturaleza y de la opresión humana: ¿acaso el desarrollo de las armas de destrucción masiva no es un proceso altamente racional?, ¿no son altamente racionales los ajustes económicos en la sociedad capitalista?, ¿no requiere una alta dosis de razón la planificación en los regímenes totalitarios? Preguntas como estas tienden a mostrar la cara oscura de la razón y obligan a repensar el proyecto ilustrado.

Conscientes de la complejidad y ambigüedad que envuelve el papel de la razón en el desarrollo de la modernidad, Max Horkheimer y Theodor Adorno publican *Dialéctica de la Ilustración* (1947), obra que, debido a las diferentes lecturas que sigue suscitando, se ha convertido en una de las más explosivas y polémicas de la filosofía contemporánea. El texto ha dado lugar a por lo menos tres lecturas, que obedecen a tres líneas de pensamiento bien diferenciadas. Para los propios autores no se trataba de una negación de la Ilustración, sino de una crítica radical pero necesaria para salvar el proyecto ilustrado, como señalan en el prólogo: «Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena» (Horkheimer y Adorno, 1984, p. 53). Aunque en sus trabajos posteriores los caminos no serán los mismos, Horkheimer y Adorno le apuestan a la distinción entre dos nociones de racionalidad: una instrumental y una emancipadora. Por otro lado, una lectura conservadora proveniente del postestructuralismo francés enfatiza el lado oscuro de la razón, dando paso a la crítica radical de la modernidad y a la propuesta de una superación posmoderna; consideran que la razón no solo ha agotado sus posibilidades, sino que es parte del problema, por lo que buscan superar la modernidad apelando a salidas no-racionales como la tradición, la estética, la nación, la mística o la teología. Una tercera lectura considera que el texto es aporético, pues al intentar una autosuperación de la razón o un ilustrarse de la Ilustración termina en una crítica tan radical que mina las propias posibilidades de la razón.

Para la segunda generación de la teoría crítica de la sociedad, en especial para Jürgen Habermas, la aporía se debe a que los padres de la Escuela de Fráncfort se dejaron llevar por un paradigma subjetivista de la razón, configurado según la relación sujeto-objeto, que les impidió salir de la instrumentalización; de ahí que proponga transitar de un paradigma subjetivista de razón a un paradigma

de razón comunicativa (Sánchez, 1984). En efecto, la *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) de Jürgen Habermas es un ambicioso programa de investigación que intenta satisfacer tres pretensiones fundamentales: desarrollar un concepto de racionalidad comunicativo; construir un concepto de sociedad que integre los paradigmas de sistema y mundo de la vida; y elaborar una teoría de modernidad. La teoría de Habermas ha tenido un amplio reconocimiento, al punto de ser considerada un nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales (Hoyos y Vargas, 1997). La influencia de su pensamiento en el mundo académico ha sido notoria, destacándose su aporte a la rehabilitación de la racionalidad práctica contemporánea y su concepción discursiva de la ética, la política, el derecho y la democracia, que constituyen verdaderos hitos fundacionales de la teoría social.

Nuestro análisis pretende mostrar cómo la teoría de la acción comunicativa, al situar la razón en el actuar comunicacional en el mundo de la vida y en la sociedad civil, permite pasar de una filosofía sobre la sociedad a una teoría social; permite girar de una actitud objetivante, propia del investigador de la naturaleza, a una actitud participativa, propia del investigador social. Se muestra que el tema de la racionalidad no solo tiene importancia como problema metodológico de las ciencias sociales, sino que resulta imprescindible para entender el desarrollo, el funcionamiento y las alternativas de las sociedades modernas. En ese sentido, lo que pretende el artículo es reconstruir el vínculo entre razón y revolución (Marcuse, 1994).

1.1. Problema de investigación, objetivos y metodología

La pregunta de investigación que pretende responder el artículo se puede sintetizar de la siguiente manera: ¿es posible reconstruir el vínculo entre razón y revolución, de tal forma que se pueda recuperar todavía un sentido para el proyecto ilustrado?

Para responder esta pregunta el artículo se propone el triple objetivo de mostrar la forma como la teoría discursiva de Habermas supera tres problemas: 1) El triunfo de la racionalidad positivista en las ciencias sociales, que solo reconoce un uso cognitivo o teórico de la razón. Lo que quiere decir que las ciencias solo pueden ocuparse de una racionalidad que se limita a los juicios descriptivos sobre «lo que es», sin poder ocuparse de juicios prescriptivos o normativos acerca de lo que «debe ser»; 2) superar las aporías a las que llegaron los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que en su intento por salvar el proyecto de la Ilustración desembocaron en una dialéctica negativa incapaz de proponer una praxis que permitiera dar al traste con la sociedad reificada que criticaban; 3) superar la tradicional concepción de racionalidad, centrada en la conciencia y la reflexión, que tenía por fin

orientar la acción individual y circunscribir normativamente el orden social y político correcto, pero que queda sometida a planteamientos normativos y principios contrafácticos tan alejados de la realidad de las sociedades concretas que se tienen dificultades a la hora de especificar condiciones para la realización de esos principios, desconectándose de todo polo a tierra y produciendo un corto circuito entre la razón práctica filosófica y la abigarrada realidad social.

La presente investigación es una reconstrucción hermenéutica crítica, que se inscribe en la denominada metodología de investigación documental. El enfoque reconstructivo-hermenéutico hace referencia al proceso de identificación, clarificación y relación de los conceptos clave de las teorías trabajadas, a la explicitación del contenido de las propuestas y al contraste con otras teorías estudiadas. Lo crítico hace referencia a que, una vez la reconstrucción de una propuesta teórica nos permite aclarar una solución a un problema, se pasa a una evaluación crítica que muestra las limitaciones y los alcances de dicha propuesta.

Para la explicitación de los resultados de investigación, nuestro análisis tendrá el siguiente derrotero: 1) se parte de una enunciación de los elementos centrales de la teoría de la acción comunicativa; 2) se analiza la tesis sociológica del lenguaje como mecanismo originario de la integración social; 3) se analiza la tesis filosófica de liberación del poder comunicativo como propuesta de emancipación social.

2. RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

2.1. La teoría de la acción comunicativa

La teoría de la acción comunicativa es una teoría crítica de la sociedad. Al mejor estilo de la Escuela de Frankfurt, en la teoría de la acción comunicativa se entrelazan dos intereses fundamentales: un interés teórico-epistemológico y un interés emancipatorio. En cuanto teoría social, la teoría de la acción comunicativa es una teoría sociológica que incorpora el concepto de *acción comunicativa*; en cuanto pretende dar razones de los cánones críticos de que hace uso, la teoría de la acción comunicativa es una filosofía que introduce el concepto de *razón comunicativa*.

Como teoría sociológica (perspectiva descriptiva), la teoría de la acción comunicativa afirma dos tesis principales íntimamente ligadas: 1) el lenguaje es el mecanismo originario de la integración social, y 2) el lenguaje incorpora en su propia estructura la posibilidad de una forma de acción social que elimina

las relaciones de poder, una forma de acción social «libre de dominio»: la acción comunicativa.

Como filosofía (perspectiva normativa), la teoría de la acción comunicativa sostiene dos tesis principales estrechamente relacionadas: 1) el concepto de razón comunicativa puede superar las aporías a las que había llegado la razón práctica por estar ligada a las categorías monológicas de la filosofía de la conciencia, y 2) el concepto de razón comunicativa puede aportar los presupuestos normativos sobre los cuales elaborar una propuesta de emancipación social.

La teoría de la acción comunicativa es, también, un programa de investigación. La ética del discurso, la política deliberativa, la teoría discursiva del derecho y la democracia son momentos del desarrollo del mismo programa de investigación. Un programa que pretende, a partir del desarrollo del concepto de razón comunicativa, reconstruir críticamente los saberes sociológicos, éticos, políticos y jurídicos, con el fin de construir una teoría normativa de la sociedad.

Vamos a desarrollar las cuatro tesis mencionadas, las dos tesis sociológicas en el apartado que llamaré *Lenguaje y acción* y las dos tesis filosóficas en el apartado que llamaré *Racionalidad comunicativa y verdad*; con ello espero que estemos en condición de comprender la riqueza de la concepción habermasiana y de su aporte a la reflexión de las ciencias sociales.

2.2. Lenguaje y acción social

Entre los fenómenos sociales, el problema de la integración social reviste especial importancia para la teoría sociológica. Durkheim, Weber y Parsons, los clásicos del pensamiento sociológico, dedicaron importantes estudios a explicar la integración social. Los tres autores coinciden en que el modelo utilitarista, que tiene en cuenta únicamente los intereses estratégicos egoístas de los individuos, no es capaz de dar cuenta de la estructura social. Coinciden en que una sociedad en donde los individuos se guiaran solamente por una racionalidad instrumental sería una sociedad caótica e inestable, dado que se impondrían la fuerza, el fraude y la lucha ilimitada por el poder. Por eso, los tres autores buscan construir un modelo de acción social normativa que pueda dar cuenta de la cohesión social. Para Durkheim la «solidaridad negativa», basada solamente en relaciones contractuales, no basta para explicar la cohesión social, pues los contratos solo previenen hostilidades pero no hacen que las voluntades se muevan hacia fines comunes, «no hay concurso activo, no hay *consensus*» (Durkheim, 1995, p. 137). Durkheim propone dos formas de «solidaridad positiva» para explicar la integración social: la primera forma de solidaridad positiva que propone Durkheim es la *solidaridad mecánica*, basada en valores y normas compartidos; la segunda forma de solidaridad positiva es la

solidaridad orgánica, producto de una cooperación automática que se produce solo por el hecho de que cada persona persigue sus propios intereses.

Max Weber, por su parte, pudo explicar satisfactoriamente la integración social en una sociedad premoderna, para lo cual se valió de su célebre tipología de la acción y, especialmente, del concepto de «acción racional con arreglo a valores» que permite pensar en una integración normativa basada en valores morales compartidos por la comunidad. Sin embargo, Weber tiene problemas para dar cuenta de la integración social en sociedades modernas caracterizadas por la creciente desaparición de un horizonte de valores, tradiciones, cosmovisiones y creencias compartidos por todos los actores sociales. En las sociedades modernas se impone un proceso de racionalización cuyo paradigma es la racionalidad con arreglo a fines. Weber reconoce que este tipo de acción funda órdenes sociales poco cohesionados y poco estables, por lo que la solución al problema de la estabilidad social la encuentra en la *creencia en la legitimidad*, esto es, en el prestigio con que cuenta un orden para ser considerado como modelo obligatorio.

Por su parte, Talcott Parsons intenta resolver el problema mediante una teoría de la acción que amplía el marco conceptual utilitarista, reconociendo orientaciones normativas distintas al criterio de eficacia o de maximización del interés particular. Concibe el orden social como un sistema dado de normas o elementos normativos y explica su estabilidad recurriendo a normas compartidas. Esto le permite una distinción entre una *integración social*, dada por valores y normas compartidas, y una *integración sistémica*, en la que el trasfondo normativo compartido es sustituido por medios de regulación, como son el dinero y el poder (Parsons, 1968).

Para Habermas, el problema de la integración social no recibió una respuesta apropiada por parte de los clásicos de la sociología. Ni la «solidaridad positiva» de Durkheim, ni la «acción social sistémica» de Parsons, ni la «acción racional con arreglo a fines» de Weber permiten explicar adecuadamente por qué la sociedad no se disgrega y regresa a un estado de naturaleza hobbesiano. Como respuesta al problema, Habermas propondrá una integración social basada en el entendimiento lingüístico, que lo llevará a una interesante y decisiva diferenciación entre sistema y mundo de la vida.

La teoría sociológica de Habermas aborda los fenómenos sociales a partir de las acciones e intenciones de los participantes; por eso, los conceptos de *acción social* y *acción comunicativa* son el núcleo de su teoría. Habermas comprende que, para dar cuenta de la integración social, la teoría sociológica necesita un concepto más amplio de racionalidad, de acción y de interacción. Frente a una concepción estrecha de racionalidad reducida a mera razón con arreglo a fi-

nes, Habermas introduce los conceptos de comunicación o interacción simbólica. La teoría de la comunicación le permite reformular el concepto de *integración social* normativa, que había sido trabajado por Durkheim, Weber y Parsons, a partir del entendimiento lingüístico. La idea básica es que las sociedades modernas ya no pueden buscar la integración social en valores y normas compartidos por los actores sociales, sino en la cohesión que generan los *procesos de entendimiento lingüístico*.

Para Habermas, la noción de *acción comunicativa* se contrapone básicamente a la noción de *acción estratégica*. La acción estratégica es una acción orientada al éxito, mientras que la acción comunicativa se refiere a aquel tipo de interacción en que los sujetos tratan de entenderse entre sí para coordinar y ejecutar, sobre la base del entendimiento, sus planes individuales de acción².

El estudio de la estructura interna del proceso comunicativo orientado al entendimiento muestra que es posible establecer acuerdos basados en razones, no únicamente sobre cuestiones de verdad, sino también sobre cuestiones de rectitud normativa y de autenticidad expresiva. Como acuerdos logrados en un horizonte concreto abierto lingüísticamente, las pretensiones de validez son criticables, lo que hace que trasciendan los contextos en los cuales son respectivamente formuladas y hechas válidas. Por eso, lo característico de la integración social basada en el entendimiento estriba en el carácter potencialmente universal. En efecto, con independencia del contexto de los participantes en la acción comunicativa, las razones que esgrimen para apoyar sus pretensiones de validez son potencialmente universales en la medida en que aspiran a convencer a cualquier posible participante.

Con ello Habermas encuentra un tipo de integración normativa basado no en valores o ideales de vida compartidos, que tienen una vigencia social limitada a un contexto, sino en razones que permiten considerar como válidos aquellos principios que son el resultado de procesos discursivos en torno a pretensiones de validez. La acción comunicativa, como forma de integración social basada en la razón y en el efecto vinculante de los actos de habla de los procesos de entendimiento discursivos, es, según nuestro autor, el núcleo de integración de las sociedades modernas, caracterizadas por una cultura racionalizada. No obstante, considera que con la modernización, racionalización y

2 Mientras que en la acción estratégica un actor *influye* sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de *conseguir* la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece *racionalmente impelido* a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla (Habermas, 1985).

burocratización de las sociedades, los procesos de entendimiento, que por primera vez pueden liberarse de las tradiciones dogmáticas, corren el riesgo de quedar bloqueados y sustituidos por la colonización de medios de integración sistémica, como el dinero y el poder. Esta diferenciación y contraposición entre la dimensión comunicativa y la dimensión técnico-funcional de los fenómenos sociales es la clave sobre la que gira la teoría crítica de la sociedad de Habermas. Estas dos dimensiones se expresan con los conceptos contrapuestos de *mundo de la vida* y *sistema* (Habermas, 1992).

La noción de *mundo de la vida* es retomada por Habermas de la filosofía de Edmund Husserl. El *mundo de la vida* hace referencia a ese trasfondo «antepredicativo» de vivencias, experiencias y realidades usualmente no tematizadas pero que, como entorno simbólico y cultural, hacen posible la comprensión y la acción comunicativa. Habermas ofrece una interpretación pragmática que permite mostrar que la comunicación requiere del *mundo de la vida* como un horizonte compartido sobre el que se establecen acuerdos tácitos, y que, en cuanto seres sociales, vivimos en un *mundo de la vida* estructurado lingüísticamente con sus propias reglas, juegos de lenguaje y acuerdos compartidos.

Por su parte, el concepto de *sistema* es retomado de la teoría social de Parsons y se refiere a formas de integración simbólica que se organizan y delimitan a través de mecanismos autorregulados de coordinación de la acción. Aunque el concepto de *sistema* proviene de la biología, el conjunto del entramado social puede explicarse como un sistema que se autorregula mediante el funcionamiento de sus diferentes subsistemas. Lo característico del sistema es que obedece a una lógica propia determinada por mecanismos anónimos, regida por reglas estratégicas y medios técnicos. Así, por ejemplo, se puede explicar la coordinación de acción que se da en el subsistema económico mediante la autorregulación de los mecanismos de formación de precios.

Para Habermas *mundo de la vida* y *sistema* son dos instancias distintas de una misma totalidad social. Metodológicamente las sociedades se pueden concebir, desde una perspectiva externa objetivadora, como *sistema* y, desde una perspectiva interna participativa, como *mundo de la vida*. Desde el punto de vista externo es posible explicar, con los medios propios de un sistema autorregulado –monológicamente y apelando a una racionalidad técnico-funcional–, por ejemplo, el aparato burocrático estatal y la economía capitalista. Desde la perspectiva participativa en el *mundo de la vida* son las acciones comunicativas las que permiten la producción y reproducción de valores, normas e instituciones. Las dos dimensiones obedecen a dos dinámicas sociales diferentes: una integración sistémica que tiende a garantizar la funcionalidad del sistema a partir de mecanismos impersonales,

independientes de acciones orientadas normativamente; y una integración social generada a partir de acciones comunicativas en el mundo de la vida, orientada por consensos normativos.³

En la concepción social de Habermas las dimensiones de *sistema* y *mundo de la vida* se necesitan y complementan, pero también entran en contradicciones y conflictos generando crisis y patologías sociales. En efecto, Habermas caracteriza la crisis y las patologías de la sociedad capitalista a partir del «desacople» entre sistema y mundo de la vida⁴. El desacople es resultado del proceso de desarrollo de las sociedades modernas capitalistas que rompen con la integración social orientada por acuerdos normativos en el mundo de la vida, propio de las sociedades tradicionales, para quedar supeditadas a formas de integración sistémica, como las que configura el subsistema mercado y el subsistema burocrático-administrativo. El conflicto entre las dos formas de organización social –la integración sistémica en función del control y la integración social orientada por el consenso– conduce a una desintegración social y a una intrusión creciente de la dinámica sistémica en el mundo de la vida. La intervención de la dinámica sistémica, con su racionalidad instrumental, en ámbitos que no le son propios, es lo que Habermas denomina la *colonización del mundo de la vida*.

La *colonización del mundo de la vida* es la fórmula para resumir las patologías de la sociedad capitalista. No se trata solo de una fórmula analítica explicativa, sino que cumple una función valorativa y crítica semejante a lo que en la tradición de la Escuela de Frankfurt se denomina cosificación o reificación. La *colonización del mundo de la vida* implica la unidimensionalidad de la sociedad –denunciada ya por Marcuse–, en la que se cosifica el lenguaje vital y se lo sustituye por medios de coordinación social como el poder o el dinero; implica un aumento del control técnico y burocrático de la sociedad; supone, para decirlo brevemente, la deformación del proceso histórico de racionalización social que tiende a convertir el mundo en una «jaula de hierro». Frente a la colonización del mundo de la vida, la propuesta de Habermas le apuesta a la

3 Aunque se debe tener en cuenta que el contraste no es absoluto, pues las acciones integradas en el sistema muchas veces requieren cierta referencia a normas, como también las acciones de integración social implican ciertos cálculos estratégicos.

4 La idea del «desacoplamiento» estaba ya presente en el texto de Habermas *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), en el que pretende dar cuenta del concepto de *crisis social* a partir de una diferenciación problemática entre sistema y mundo de la vida, cuyas contradicciones permiten determinar la tipología de las crisis en el interior de una sociedad capitalista. Así, un sistema social entra en crisis cuando admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación (Habermas, 1975).

racionalidad de la praxis comunicativa que tiene potenciales emancipadores. La acción comunicativa y la racionalidad comunicativa son los fundamentos de la teoría crítica de la sociedad, que le permiten al autor proponer una reconstrucción del deshilachado tejido simbólico de la sociedad, mediante la liberación del mundo de la vida como un espacio social abierto a la praxis comunicativa, en donde se generan acuerdos racionales motivados.

2.3. Racionalidad comunicativa y verdad

La propuesta de Habermas consiste en cambiar el paradigma de una razón práctica centrada en el sujeto, por un paradigma intersubjetivo de razón comunicativa. Como gusta decir Habermas: «esto es más que un cambio de etiqueta». La diferencia más evidente radica en que mientras la razón práctica tiene por fin orientar al sujeto en la acción normativamente correcta, la racionalidad comunicativa queda situada en el medio que representa el lenguaje. El concepto de razón comunicativa ya no es meramente moral, sino que sirve también a otros propósitos descriptivos como la reconstrucción de estructuras de conciencia y de competencias de la especie. La razón comunicativa ya no es monológica, ni tampoco atribuible a un macrosujeto estatal-social: la razón comunicativa es intersubjetiva. No es una facultad subjetiva que dicte a los actores qué es lo que deben hacer; viene inscrita en los actos de habla orientados al entendimiento, que presuponen una actitud realizativa y un compromiso con determinadas suposiciones. Entre ellas, que se persiguen fines ilocucionarios, que se reconocen pretensiones intersubjetivas de validez susceptibles de crítica y se asumen consecuencias que se siguen de un consenso.

La racionalidad comunicativa no es una fuente de normas de acción. No tiene por meta la motivación y dirección de la voluntad; se refiere a convicciones e ideas susceptibles de crítica y clarificación argumentativa. Su contenido normativo está dado por los presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico que asume quien actúa comunicativamente. El habla fáctica y el entendimiento intersubjetivo fáctico son posibles gracias a una corona inevitable de suposiciones e idealizaciones contrafácticas.

Para elaborar su concepto de *racionalidad comunicativa* Habermas se apoya en el llamado «giro lingüístico» dado por la filosofía contemporánea, y con más precisión, en el «giro pragmático» de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein así como, en especial, siempre dentro de este segundo giro, en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Esto le permitirá ganar un concepto de racionalidad comunicativa, entendida como una razón ya inscrita en el proceso cotidiano de la comunicación lingüística. Así, mientras el modelo de razón práctica está ligado a una conceptualización idealizadora que empuja

a los conceptos más allá de una adaptación mimética a una realidad dada, distinguiendo entre realidad y razón, el concepto de razón comunicativa conserva todavía adherencias idealistas, pero –y este es el cambio importante– la operación idealizadora se adscribe incluso a la propia realidad social. En los hechos sociales se plasma la razón comunicativa.

Lo que retoma Habermas del trabajo de Wittgenstein es la preocupación por los usos no descriptivos del lenguaje. En efecto, mientras la lingüística tradicional se centraba en la función denotativa o informativa del lenguaje, estudiando los enunciados referenciales, Wittgenstein estudia otro tipo de enunciados que dependen de la manera de situar el emisor, el receptor y el referente. Estos enunciados no referenciales obedecen a diferentes reglas y maneras, dando lugar a «juegos de lenguaje», que tienen que ver con la dimensión pragmática de la comunicación lingüística. Con la expresión «juegos de lenguaje» se pone de relieve que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida (Wittgenstein, 1988).

También la teoría de los actos de habla de Austin y Searle parte de reconocer que el lenguaje no tiene solo la función de describir estados de cosas, sino que hay una variedad de usos del lenguaje no descriptivos, como los mandatos, las promesas, las declaraciones de intenciones, los insultos, los saludos. Entre esos usos no descriptivos, algunos tienen la función de cumplir por sí mismos con una acción, como es el caso de frases que expresan volición: por ejemplo, el acto de designar a alguien para un cargo, el acto de bautizar, el acto de excomulgar, el acto de testar, etc. Estos usos del lenguaje, llamados enunciados «realizativos» o «performativos», no describen una realidad, sino que más bien la generan; son usos en los que, parafraseando el título del libro de Austin, «hacemos cosas con palabras». Pero el aspecto más importante a tener en cuenta es que los usos realizativos del lenguaje, que no son ni verdaderos ni falsos, pueden ser enjuiciados desde el punto de vista de sus propios criterios de validez, en función de cómo los interpretan los que los emiten y a quienes van destinados (Rorty, 1990).

Basándose en los elementos señalados, Austin establece las características constitutivas de todo acto de habla: un *contenido proposicional* y un *contenido performativo*. El componente proposicional hace referencia al valor de verdad enunciado en el acto de habla; el contenido performativo se refiere a lo que el acto de habla se propone «hacer» con las palabras, por lo que no puede enjuiciarse desde criterios de verdad. Con base en esta doble estructura de los actos de habla –proposicional y performativa–, y teniendo en cuenta los efectos de un acto de habla, Austin distingue tres tipos de actos: el acto *locucionario*, en el que el hablante expresa un estado de cosas; el acto *ilocucionario*, que se lleva acabo al decir algo, «hacer diciendo algo»; y el acto *perlocucionario*, que es

el efecto que el acto ilocucionario provoca en el oyente, «causar algo mediante lo que se hace diciendo algo» (Austin, 1971).

Habermas retoma dos elementos de la teoría de los actos de habla: en primer lugar, el carácter intersubjetivo en el que se introduce a los interlocutores, tanto por la interacción para llegar a un entendimiento –elemento performativo–, como para llegar a un acuerdo sobre una cosa –elemento proposicional–; en segundo lugar, el autor destaca como esencial a los actos de habla el elemento locucionario y el elemento ilocucionario, subrayando que el elemento perlocucionario –uso instrumental del lenguaje– es externo al acto de habla en cuanto tal (Habermas, 1992, pp. 367-379). Pero, el aspecto más importante y novedoso en la apropiación que hace Habermas de la teoría de los actos de habla es interpretar la fuerza ilocucionaria en términos de *compromisos*: lo que el hablante «hace» con las palabras es, ante todo, contraer determinados compromisos con respecto a su interlocutor. La fuerza vinculante de los actos ilocucionarios es lo decisivo en la concepción de los actos de habla de Habermas. En efecto, este interpreta la fuerza ilocucionaria de todo acto de habla como un compromiso entre el hablante y el oyente, una fuerza con un poder de coerción parecida a la obligación que se desprende de un acto de prometer. Como sucede con las promesas, el hablante genera un compromiso con el oyente, establece un compromiso intersubjetivo.

La fuerza ilocucionaria consiste en un conjunto de compromisos para el hablante y para el oyente. Desde la perspectiva del hablante, el compromiso lo obliga a argumentar su pretensión de verdad o su corrección normativa. Desde la perspectiva del oyente, cuando acepta las pretensiones de validez del hablante, asume un compromiso ya no solamente argumentativo sino también de interacción; al aceptar la oferta del acto de habla, el oyente funda un acuerdo referido al contenido de la emisión y se compromete con obligaciones relevantes en la interacción posterior. Lo que se destaca de la fuerza ilocucionaria es que los interlocutores se vinculan no solamente en el plano de la argumentación o del discurso, sino también en el plano de la acción. Este vínculo inherente a la comunicación permite distinguir un tipo de integración social distinto a la integración sistémica –caracterizada por la eliminación de los procesos de entendimiento lingüístico–, pero también distinto de la integración normativa, basada en unos valores tradicionales compartidos.

Según Habermas, en cada acto de habla un hablante asume necesariamente cuatro tipos de compromisos o cuatro *pretensiones de validez*: una pretensión de *inteligibilidad* de las emisiones; una pretensión de *veracidad* de las proposiciones que se comunican; una pretensión de *rectitud* o *corrección normativa* que permite que el oyente acepte las emisiones, y una pretensión (normalmente implícita) de *veracidad* o *sinceridad*, es decir, la pretensión de que el hablante expresa, con

su acto de habla, sus verdaderas creencias o intenciones. A su vez, Habermas ofrece una clasificación de los actos de habla en función de la pretensión de validez que predomina en cada caso. Los actos de habla constatativos o denotativos (afirmaciones, descripciones, etc.) se caracterizan por el hecho de que su pretensión de validez es la verdad; los actos de habla regulativos (órdenes, consejos, etc.) se caracterizan por hacer primar la pretensión de validez de corrección normativa; mientras la *veracidad* predomina en los actos de habla *expresivos* (confesiones, expresión de sentimientos, etc.)⁵. La pretensión de inteligibilidad está necesariamente presupuesta en todos los actos por igual.

Las pretensiones de validez implícitas en todo acto de habla no son más que idealizaciones inmanentes al uso del lenguaje en general, que durante una comunicación están expuestas a ser problematizadas y criticadas. Como las pretensiones de validez pueden ser problematizadas, se requiere que el hablante pueda dar razones para fundamentar sus aserciones. El hablante que hace una afirmación queda comprometido, por el propio sentido ilocucionario de su acto de habla, a argumentar, si el oyente lo requiere, la pretensión de validez de su emisión. Las razones y justificaciones que en cada caso ofrezca para fundamentar su pretensión atienden al doble objetivo de alcanzar verdad o corrección y conseguir que esta sea aceptada. Para fundamentar una pretensión de verdad el hablante debe utilizar un discurso teórico; para fundamentar una pretensión normativa requiere utilizar un discurso práctico; cuando se problematiza la inteligibilidad es necesario que el hablante argumente con un discurso explicativo; finalmente, la problematización de la pretensión de sinceridad no encuentra, como las otras pretensiones, una solución comunicativa, únicamente se puede inferir de las acciones.

El éxito ilocucionario de los actos de habla solo puede alcanzarse mediante el concurso de todos los participantes en la comunicación; en ningún caso puede alcanzarse por las operaciones de un único sujeto. La *pragmática universal* de Habermas defiende la idea de que el acuerdo entre las partes es el *telos* inherente al lenguaje mismo, y que de los presupuestos implícitos en el uso del

5 Con idealizaciones semejantes están ligadas también las pretensiones de validez que eleva un hablante para el contenido de sus oraciones aseverativas, normativas y expresivas: lo que un hablante aquí y ahora, en un contexto dado, afirma como válido, trasciende su pretensión por todos los estándares de validez contextual dependientes, puramente locales. Con el contenido normativo de tales presuposiciones de la comunicación, idealizantes y sin embargo inevitables, de una práctica ejercitada fácticamente, encuentra entrada en la esfera de los fenómenos mismos la tensión entre lo inteligible y lo empírico. Las presuposiciones contrafácticas se vuelven hechos sociales -esta espina crítica está metida en la carne de una realidad social que se tiene que reproducir a través de la acción orientada hacia el entendimiento (Habermas, 1990, p. 75).

lenguaje orientado al entendimiento se pueden derivar una concepción de racionalidad y otra de verdad (Habermas, 1989). En efecto, las razones y justificaciones que un hablante esgrime para defender una pretensión de validez atienden al doble objetivo de alcanzar verdad (o corrección) y conseguir que esta sea aceptada. Para Habermas, el potencial asentimiento de todos los demás se convierte en la condición para la verdad de los enunciados. A diferencia de la concepciones semánticas del lenguaje, como la de Frege y Tarski, que eliminan todos los aspectos relativos al empleo del lenguaje y que, por lo mismo, solo pueden dar cuenta de la validez veritativa recurriendo a la relación ontológica entre lenguaje y mundo, el giro lingüístico de Habermas va más allá, incluyendo la dimensión pragmática del lenguaje. Con la dimensión pragmática aparece el concepto de «algo para un posible intérprete».

Habermas se inspira en la comunidad ideal de habla de Pierce para desarrollar su concepción de verdad como consenso. En efecto,

Pierce explica la verdad como aceptabilidad racional, es decir, como el desempeño o resolución de una interpretación de validez susceptible de crítica bajo las condiciones de comunicación de un auditorio de intérpretes capaces de juicio, ampliado idealmente en el espacio social y en el tiempo histórico (Habermas, 1998, p. 77).

La explicación de la idea de verdad en términos de pragmática del lenguaje muestra una relación entre facticidad y validez indispensable para el entendimiento intersubjetivo. La idea de una comunidad indefinida de comunicación a la que recurre Pierce sustituye el momento de eternidad por la idea de un proceso abierto de interpretación, que trasciende los límites de un «aquí» y un «ahora», orientado desde una existencia finita localizada en el mundo. Según Habermas:

Con esa *proyección* la tensión entre facticidad y validez se desplaza a los presupuestos de la comunicación, que, aun cuando tengan un contenido *ideal*, que, por tanto, sólo se puede realizar aproximativamente, han de hacerlos *de hecho* todos los implicados cada vez que afirman o discuten la verdad de un enunciado y, a fin de justificar esa pretensión de validez, buscan entrar en una argumentación (Habermas, 1998, p. 77).

Cuando Pierce desarrolla su idea de la comunidad de habla está pensando en la argumentación de la práctica científica. Habermas da un paso más allá mostrando que la práctica comunicativa cotidiana tiene estructuras y presupuestos similares. Para Habermas, el potencial asentimiento de todos los demás se convierte en la condición para la verdad de los enunciados. Lo que quiere decir que la verdad no se entiende como la correspondencia entre enunciados

y hechos, sino como un consenso alcanzado. Esta *teoría consensual* de la verdad supone que la verdad es la resultante de un acuerdo racional en el que los participantes se han sometido al peso de la evidencia y a la fuerza de la argumentación. Por supuesto, se debe tratar de un acuerdo cualificado en el que, por un lado, los participantes se someten a sí mismos a la coacción sin coacción del mejor argumento; por otro, el acuerdo es válido no solo para los participantes, sino para cualquier sujeto racional que potencialmente pudiera participar. Esto remite a una *situación ideal de habla* en la que los participantes, en condiciones de libertad e igualdad, pueden alcanzar un acuerdo discursivo. La noción de *situación ideal de habla* la define Habermas como sigue:

Llamo ideal a una situación de habla en la que las comunicaciones no sólo no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. [...] Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todo participante en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla (Habermas, 1989, p. 153).

La situación ideal de habla no es algo empírico, pero tampoco algo meramente teórico. Es el inevitable presupuesto de una discusión racional orientada al entendimiento. Las condiciones ideales de libertad y simetría que se presuponen son explicitadas por las denominadas *reglas de razón*, que no son otra cosa que las reglas que definen las condiciones de un discurso racional. Las reglas de la discusión racional –que no se refieren solo a las proposiciones como en la lógica, sino también al comportamiento del hablante– se denominan *reglas pragmáticas*. Lo que Habermas muestra es que la validez de dichas reglas es constitutiva de la posibilidad de determinados actos de habla; renunciar a dichos actos sería abandonar comportamientos específicamente humanos como la comunicación. En otras palabras, lo que sostiene la pragmática universal de Habermas es que la racionalidad presupone la existencia de la comunicación lingüística o, mejor, que la razón es de por sí razón comunicativa.

La racionalidad comunicativa es procedimental, esto es, es una razón que está en los procedimientos y no en los resultados del procedimiento. La noción de *racionalidad comunicativa* le permite a Habermas superar el estrecho concepto de «razón instrumental» dominante tanto en la ciencia como en la teoría social. Pero, también, le permite superar el hiato entre los ideales contrafácticos y la práctica social, que se presenta en las teorías normativas que asumen un concepto de razón práctica monológico basado en la conciencia y la reflexión. La razón comunicativa no escinde el mundo en dos dimensiones: encuentra la tensión entre la idea y la realidad en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La razón comunicativa nunca pierde el contacto con la cotidianidad del mundo de la vida, lo que la habilita para encontrar

solución a problemas sociales, recuperando el sentido del proyecto ilustrado, sin caer en las aporías señaladas por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. La racionalidad comunicativa permite reconstruir críticamente las prácticas sociales, pero también se constituye en una praxis con potenciales emancipadores; de ahí que se constituya en el fundamento de la teoría de la acción y de la teoría crítica de la sociedad.

3. CONCLUSIÓN

El objetivo principal del artículo consistió en repensar el vínculo entre razón y emancipación. Siguiendo una relación que ya estableció Marcuse a propósito de la filosofía clásica alemana, cuando afirma que:

El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la Revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo. A pesar de su agria crítica al Terror, los idealistas alemanes dieron unánimemente la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de la nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba (Marcuse, H. 1974, p. 9).

El punto de partida fue el análisis de la teoría de la acción comunicativa habermasiana como una teoría que desarrolla un concepto de racionalidad comunicativa desde el cual se construye una teoría crítica de la sociedad. Sostuvimos que la teoría de la acción comunicativa tiene pretensiones sociológicas y filosóficas, lo que se expresa en la misma categoría de *comunicación* que cumple, al tiempo, una función descriptiva y normativa. Desde el punto de vista sociológico, el aporte más importante de Habermas es el desarrollo de la noción de *acción comunicativa*. La noción de *acción comunicativa*, que se contrapone a la noción de *acción estratégica*, se refiere a aquel tipo de interacción en que los sujetos tratan de entenderse entre sí para coordinar y ejecutar, sobre la base del entendimiento, sus planes individuales de acción. La acción comunicativa, como forma de integración social basada en la razón y en el efecto vinculante de los actos de habla de los procesos de entendimiento discursivos, es, según Habermas, el núcleo de integración de las sociedades modernas, caracterizadas por una cultura racionalizada. No obstante, el autor considera que con la modernización, racionalización y burocratización de las sociedades los procesos de entendimiento, que por primera vez pueden liberarse de las tradiciones dogmáticas, corren el riesgo de quedar bloqueados y

sustituidos por la colonización de medios de integración sistémica, como el dinero y el poder. Esta diferenciación y contraposición entre la dimensión comunicativa y la dimensión técnico-funcional de los fenómenos sociales es el eje alrededor del cual gira la teoría crítica de la sociedad de Habermas. Estas dos dimensiones se expresan con los conceptos contrapuestos de *mundo de la vida* y *sistema*; dos dimensiones que se necesitan y complementan, pero que también entran en contradicciones y conflictos generando crisis y patologías sociales.

Desde el punto de vista filosófico, la idea de racionalidad comunicativa le permite a Habermas pensar en la emancipación de un mundo de la vida abierto a la comunicación y al entendimiento, como la única alternativa a un mundo de dominación y violencia. Pero esa idea de un mundo libre de dominación no es solo una idea regulativa en sentido kantiano, sino que parte, y esto es lo decisivo de la teoría de Habermas, de lo más cotidiano y empírico de la vida social: del actuar comunicacional. El lugar de la razón comunicativa es el de las interacciones y concatenaciones lingüísticas que estructuran las formas de vida. Partir de un concepto de racionalidad comunicativo anclado en las interacciones lingüísticas le permite a Habermas superar las aporías a las que condujo el centramiento en un concepto de razón trascendental de corte kantiano, las cuales llevaron a los padres de la teoría crítica –Horkheimer, Adorno y Marcuse– a la sin salida de la dialéctica de la Ilustración. La concepción discursiva de Habermas se enmarca en la tradición de la teoría crítica de la sociedad, pero da un paso más allá de la primera Escuela de Frankfurt al lograr, no solo un diagnóstico y una crítica negativa de la sociedad contemporánea, sino una propuesta normativa de sociedad, que le sigue apostando al papel de la razón en la solución de los problemas sociales.

4. BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, J. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

BERNSTEIN, R. (1994). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

CORTINA, A. (1985). *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel.

DURKHEIM, E. (1995). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

HABERMAS, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu.

HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1990). "Motivos del pensamiento postmetafísico" en: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia, pp. 59-79.
- HABERMAS, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, T. (1984). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- HOYOS, G. (2011). La filosofía política de Jürgen Habermas. *Ideas y Valores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, nro. 116, pp. 132-144.
- HOYOS, G. (2009). Para leer textos filosóficos de Jürgen Habermas. *Sin Fundamento*. Bogotá: Universidad Libre, nro. 11, pp. 13-44.
- HOYOS V. y Vargas, G. (1997). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá: Icfes y Ascun.
- MARCUSE, H. (1994). *Razón y Revolución*. Barcelona: Altaya.
- PARSONS, T. (1968). *La estructura de la acción social: estudio de teoría social con referencias a un grupo de escritores europeos*. Madrid: Guadarrama.
- RORTY, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- SÁNCHEZ, J. J. (1984). Introducción. Sentido y alcance de la *Dialéctica de la Ilustración*. En Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, pp. 9-46.
- WEBER, M. (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- WITTGENSTEIN, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

