

# La Teoría de la Acción Comunicativa en Discusión\*

Francisco Sierra G.\*\*

## RESUMEN

*El artículo señala algunas limitaciones y críticas a la T.A.C. de J. Habermas: por una parte, el interés lógico-pragmático de universalidad que dirige la obra no da cuenta de la tensión dialéctica que la comunicación guarda frente a la incomunicabilidad. Por otra parte, las exigencias comunicativas deben emparentarse con la estructura noética de los actos de sentido a fin de prevenir la inflación pancomunicativa y encontrar en dichos actos su posibilidad y fundamento. A su turno, las pretensiones de validez han de reconocer el trasfondo irreductible de la indecidibilidad y asimetría propio de los interlocutores. Habermas confunde, además, al hipotético locutor solipsista con la subjetividad trascendental y con el sujeto existencial. Mantiene una visión mentalista del sujeto y una consideración fiscalista del mundo externo. Finalmente, al asignar Habermas a la reflexión filosófica el mismo rango de otras teorías de las Ciencias Sociales, tiende a disolverla para enriquecer el capital de la Lingüística y la Sociología de la Comunicación.*

La tarea que nos hemos propuesto de señalar algunas limitaciones y críticas a la Teoría de la Acción Comunicativa de J. Habermas (1), una teoría

\* Este artículo es una reelaboración de la intervención del autor en las sesiones sobre la Racionalidad Comunicativa, Octubre de 1988, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

\*\* Universidad Javeriana.

1. *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, 2 Vol. En adelante: T.A.C. Nuestras observaciones se hacen estrictamente a esta obra.

que pretende precisamente reglamentar lo que es actuar comunicativa y argumentativamente, corre el riesgo de probar con su desempeño aquello que quiere cuestionar. Pero, una teoría que se ufana de abogar por una comunicación libre de coacciones como ideal de la vida social no podría incluirnos dogmáticamente en su idea de racionalidad ni podría dejarnos por fuera sin sonrojarse y contradecirse. De esta manera, los hombres razonables tienen otra oportunidad para trasgredir libremente los límites en que la razón había considerado reconocerse; al fin y al cabo ésta tiene interés en mostrarse razonable y su búsqueda permanente de identidad, después de Hegel, es un camino que debe recorrer contando con la violencia de la historia, con la discusión acerca de la discusión que le señala sus posibilidades, variaciones y límites.

Abordaremos cinco tópicos: 1. La posibilidad de la Comunicación, 2. La noción de comunicación, 3. La noción de auto-contradicción pragmática, 4. Noción 'mentalista' de sujeto y noción 'fiscalista' del mundo, 5. La Filosofía como 'Teoría de...'

## 1. La Posibilidad de la Comunicación

La opción de Habermas por reconstruir la idea de razón desde las exigencias lógico-pragmáticas de la acción comunicativa proposicionalmente diferenciada, como sabemos, lo ha llevado a enmarcar el problema en el horizonte de las Ciencias Sociales (de la Sociología especialmente) y a desvincularlo de toda intención hacia una filosofía primera, una fundamentación trascendental o una cosmovisión total (2).

Ciertamente en un balance de las pérdidas que este cambio de paradigma suscita deben figurar los hechos de la incomunicación y la irracionalidad que de manera negativa y concomitante fundan la comunicación y la racionalidad, sin dejarse estereotipar como patologías o realizaciones imperfectas. Una vez se sustituye el papel de la reflexión trascendental por el movimiento de tijeras entre la pragmática formal y la pragmática empírica sobre la madeja espesamente rica de la vida cotidiana no queda lugar para la aprehensión de la comunicación y de la racionalidad como posibilidades humanas frente a sus absolutamente otros.

Comunicación e incomunicación son dos extremos en tensión de una misma cuerda. La comunicación es posible gracias a la maravillosa y enigmática trasgresión de la incomunicabilidad monádica (3). La incomunicación

---

2. T.A.C., Vol. 1, Cpts. I y III. Vol. 2, Cap. VIII, pp. 527-572.

3. RICOEUR, Paul, "Discurso y Comunicación", en este mismo ejemplar, pp. 67-88.

como resultado patológico de una comunicación sistemáticamente distorsionada, claro está, pero también incomunicación como silencioso reconocimiento de la contingencia histórica, cognoscitiva, moral, ética y política; o como enriquecida realidad en la experiencia metódica del Budhismo Zen; o como silencio de la anhelada presencia de la verdad más allá del discurso; o como testimonio de la alteridad que prohíbe a la comunicación cerrarse sobre sí misma, saberse como necesaria y no como resultado de una libre voluntad de sentido. El desconocimiento de este trasfondo de incomunicabilidad siempre presente da lugar a la inflación optimista de las exigencias de validez de los actos de habla en la tarea de reorientar el proceso de racionalización de Occidente (4).

Así mismo, la razón, tema clásico de la filosofía y que da sentido a su empresa, entendida como orden (*logos* y *nous* en los griegos) y como actividad humana (el hombre dotado de lenguaje y de razón), tampoco es necesaria; es tan solo posible mediante una decisión prerazonable entre ella y su otro, la violencia y la irracionalidad. La violencia, según E. Weil (5), es una posibilidad irreductible al discurso, posibilidad que permanece siempre afuera del mismo, como amenaza constante para su interrupción, pues su principio, la voluntad de rechazo a la coherencia y el sentido, no puede ser eliminado por el discurso. Sólo para el discurso la violencia revela la libertad originaria que constituye el fondo no discursivo de todo discurso humano (6). La filosofía se comprende por esto como lucha por transformar y asumir lo que se resiste al proyecto de una razón hecha mundo e historia; recibe una lección negativa de la violencia y, sin hacer apologías de ella, se mantiene abierta en actitud interrogativa frente a la alteridad que irrumpe con lo desconocido y lo imprevisto, interpe-lando la autonomía razonable (7). De esta manera, la distinción que hace Habermas entre racionalidad e irracionalidad (8) en el interior del discurso ha de significar no solo el cumplimiento e incumplimiento de las exigencias de argumentación y susceptibilidad de crítica, sino que ha de designar la tensión y opción más fundamentales del ser humano, en sí mismas pre-rationales, a-razonables.

- 
4. Ver nuestro artículo: "Filosofía de la Comunicación —en torno a los medios—" en *Signo y Pensamiento*, N. 13, 1988, Fac. Comunicación, U. Javeriana, Bogotá, pp. 137-144.
  5. *Logique de la Philosophie*, Paris, J. Vrin, 1974<sup>2</sup>.
  6. PERINE, Marcelo, *Filosofia e Violência, sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, Ed. Loyola, São Paulo, 1987, p. 131.
  7. GUIBAL, F., "La Philosophie et son autre, réflexions à partir de l'oeuvre d'E. Weil", *Revue Philosophique de Louvain*, 83 (1985), pp. 54-74.
  8. *T.A.C.*, Vol. 1, p. 26.

Ahora bien, una vez tematizada la opción, se hace muy meritorio el esfuerzo de Habermas por construir un retén de exigencias de validez de la acción comunicativa en el que han de cancelar su boleto los proyectos filosóficos, científicos y humanos de Occidente. La filosofía, al pretender elaborar un discurso coherente, debe pasar por la lógica de la comunidad que es el diálogo a fin de transformar la violencia de primer orden en violencia de segundo orden, es decir, en un debate de razones, en una discusión pública (9). Allí tiene lugar la lógica pragmática de las exigencias comunicativas, la cual completa la lógica de la no-contradicción para encontrar el acuerdo mutuo y el consenso. Sin embargo, es preciso repetirlo, este aporte enriquece la forma de la discusión, pero por sí mismo no es garantía de éxito en la determinación de su contenido ontológico, moral y político. El hombre puede todavía rechazar la discusión con conocimiento de causa, puede acudir de nuevo a la violencia; o puede pasar a buscar una comunidad cuya discusión sea realmente algo sagrado; o puede —pese al naufragio de la discusión en la ciudad— buscar el acuerdo razonable consigo mismo para batirse solo frente a la violencia, para recordar que sigue siendo hombre de discurso razonable aún apabullado por la violencia de los acontecimientos (10).

## 2. La Noción de Comunicación

El término 'comunicación' en la *T.A.C.* no tiene el significado de 'conversación' ni el de 'trasmisión de información'. Tal como lo concibe Habermas, comprende más que todo al lenguaje en su dimensión pragmática; es el lenguaje que hace o produce algo. Su producción básica es la comprensión (11). Como en Wittgenstein, lenguaje y comprensión son co-originales, se esclarecen recíprocamente.

Pero el lector de los dos volúmenes de la *T.A.C.* (agobiado no sólo por el rigor y espesor de la obra sino también por la descuidada impresión gráfica de la misma en su primera edición en castellano) no encuentra una definición explícita de comunicación y, con el mal hábito que asiste a Habermas de consagrar más atención a sus interlocutores que a la exposición de sus tesis, un

---

9. WEIL, E., *Op. cit.*, pp. 21-33; Ch. V.: *La Discussion*, pp. 121-138.

10. No es posible decidir, por otra parte, si todos los modos de comunicación argumentativa propios de la filosofía (discursos retóricos, estéticos, narrativos, etc.) o sus combinaciones, deban satisfacer las exigencias de verdad, rectitud normativa y confiabilidad propuestas por Habermas.

11. GRONDIN, Jean, "Rationalité et agir communicationnel chez Habermas", *Critique*, Jan-Fév., 1986, T. XLII, N° 464-5, pp. 40-59.

concepto sistemático de comunicación (a la manera del que trae en "¿Qué es la Pragmática Universal?" (12)) se echa de menos.

Habermas define las acciones comunicativas en contraposición a las acciones orientadas al éxito: la acción instrumental, propia de situaciones no sociales y la acción estratégica, propia de un contexto social. La acción comunicativa está orientada al entendimiento y es exclusivamente social:

"Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere" (13).

Que la comprensión entre los participantes se oriente primero hacia la 'coordinación' de planes de acción, con base en una 'negociación' sobre la 'definición' de la situación puede generar confusión con las acciones estratégicas; dado que una negociación es incomprensible sin compromisos y estrategias: el diálogo entre patronos y obreros, entre colegas, entre padres e hijos, etc., no tiene como meta última el acuerdo, sino obtener unos fines propios. Así mismo, la institucionalización de la comunicación en las democracias, en los parlamentos nacionales e internacionales, exhibe más el foro de las estrategias partidistas que la voluntad de una comprensión pura. Por otra parte, las definiciones de la situación, por lo general, se desconocen o se suponen en el mundo cotidiano o es imposible hacerlas dentro de una actitud cognitiva y objetivante dado el frenesí de los acontecimientos o el incremento en el número de interlocutores.

Sin embargo, las dudas que el pasaje suscita pueden verse en parte disipadas si comprendemos, páginas adelante, la función de los actos ilocucionarios y perlocucionarios. La acción comunicativa no puede reducirse a una estrategia instrumental que busque modificar el comportamiento de un auditorio (efecto perlocucionario), dado que exige el reconocimiento del acto desempeñado mediante el discurso mismo. Las estrategias y la negociación no se pueden disociar dicotómicamente de la acción orientada hacia el entendimiento (14).

12. Versiones inéditas en Castellano: Magdalena Holguín, Francisco Sierra, mim. Bogotá, 1984, 86 pp.

13. T.A.C., Vol. 1, pp. 366-67.

14. HABERMAS, J., *Op. cit.*, Vol. 1, pp. 370-78. También, Pierre Livet, "Les exigences de la Communication", *Critique*, Juin-Juillet 1986, Tome XLIII, N° 469-70, pp. 693-4.

Lo que ciertamente se puede reprochar es el seguimiento que la comunicación hace del discurso argumentativo como ideal. R. Rorty y H. Schnädelbach (15) han visto allí restos de cognitivism en la T.A.C. A nuestro entender, este modo de comunicación, en la vida cotidiana, convive con otros y sólo tras muchas elaboraciones se convierte en discurso argumentativo puro. Los procesos auto-correctivos de aprendizaje de la vida cotidiana se constituyen más dentro de esquemas dramáticos de la experiencia que dentro de esquemas intelectuales de la misma (16); a su vez, el lenguaje propio de este dominio no permite siempre expresar de modo directo al autor de un enunciado, sino que éste se pone en escena al interior de un mismo enunciado con un cierto número de personajes que pueden hablar por él; el sujeto hablante es sujeto empírico, locutor y enunciador, pero cada uno de ellos tiene un estatuto lingüístico diferente; de allí resulta, para Ducrot (17), una teoría polifónica de la enunciación más propia de las escenas de la vida cotidiana que el discurso argumentativo. La producción y reproducción cultural del sentido y, desde luego, la comunicación como proceso y resultado de la acción de compartir el sentido, va más allá de la argumentación a formas más imaginativas e inusitadas (18).

### 3. La Noción de auto-contradicción pragmática

El modelo del discurso argumentativo como ideal pragmático (Apel-Habermas) tiene un carácter auto-referencial que supone, para quien niegue con sus actos de habla las exigencias de validez propuestas, caer en auto-contradicción pragmática (o en una realización contradictoria); por ejemplo, el enunciado: "yo no existo (aquí y ahora)" plantea una pretensión de verdad contradictoria con la condición inexcusable que podría traducirse en el enunciado: 'Yo existo (aquí y ahora)' dando por sentado que en ambos enunciados el pronombre personal se refiere a la misma persona (19). También el enunciado: 'Por la presente afirmo que pretendo la no-verdad' cae en una realización contradictoria.

---

15. GRONDIN, Jean, *art. cit.*, pp. 47-8.

16. LONERGAN, B., *Insight, a study of Human Understanding*, Philosophical Library, N. York, 1957, Chs. VII-VIII.

17. DUCROT, Oswald, "La Polyphonie en Linguistique", *Paraboles*, N° 212/13, Juillet, 1988, pp. 12-23.

18. SIERRA, F., "La Producción Cultural del Sentido", *Signo y Pensamiento*, N° 12, Fac. Comunicación, U. Javeriana, Bogotá, 1988, pp. 27-53.

19. HABERMAS, J., *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Edicions 62, Provença, Barcelona, 1985, pp. 102-104. El ejemplo es de Apel.

Sin embargo, objeta Pierre Livet (20), el enunciado: "Por la presente afirmo no tener una pretensión de verdad" no es propiamente una realización contradictoria sino un enunciado indecible; un enunciado es indecible cuando proponer que sea derivable o que sea refutable conduce a una contradicción. No se puede deducir ni refutar. Es verdadero (y no contradictorio) que no sea demostrable. Afirmar una pretensión de verdad ante un oyente es aceptar que éste pueda confirmar o infirmar nuestra afirmación. Ahora bien, si el enunciado reza: "Yo confirmo que mi presente enunciado es infirmable" puede ocurrir que el enunciado se confirme, lo cual contradiría lo que dice de sí mismo; o si se infirma, también se contradiría; se trata de un enunciado indecible. Esta indecidibilidad es pragmática y tiende a la auto-reflexión del conocimiento y del discurso argumentativo sobre sus propios caminos, convirtiéndose en acceso a lo trascendental.

Las exigencias comunicativas carecen entonces de completa seguridad pues sus negociaciones son indecibles. Los enunciados indecibles pueden formar parte de una negociación de normas argumentativas sin hacerla incoherente. Todas estas normas surgen de actitudes posibles en situaciones complejas, donde la indecidibilidad es otro factor que se mezcla con las exigencias del discurso argumentativo y, en ese contexto, la situación que permite replicar para pensar nuevamente las normas es una situación práctica; allí aparecería la comunicación como una especie de "contrato" donde las partes limitan los supuestos que entran en juego para interpretar las respectivas enunciaciones.

Esta indecidibilidad práctica difiere de la pragmática y significa que la mutua demanda de reconocimiento que acaece en la comunicación no provoca la pérdida de la autonomía de los interlocutores. El oyente no tiene la posibilidad de asegurarse si el reconocimiento que se le brinda es espontáneo o no; no obtiene fácilmente una confirmación decisiva. Resultaría contradictorio que un oyente confirmase lo que el hablante, actuando de manera autónoma e independiente de las demandas del oyente, hubiese decidido al responder positivamente a sus demandas de reconocimiento. Si esta posición se ha hecho manifiesta luego de su demanda, para el oyente el enunciado no puede ser independiente de la misma. Pero, en principio, puede serlo para mí, así el oyente suponga una significación pública de mi espontaneidad. Esta suposición de la espontaneidad de mi respuesta no es propiamente una confirmación de la misma, sostiene igualmente P. Livet. Ahora bien, el oyente puede suponer por su propia demanda de reconocimiento mi autonomía pero no puede tomar como pretexto el que haya tomado la iniciativa de la demanda para infirmar en mi lugar la espontaneidad que yo le afirmo (21). De ahí que el

20. Art. Cit., pp. 692-712.

21. Ibid., p. 698.

enunciado: "Yo actúo de manera autónoma e independiente de su demanda de reconocimiento respondiéndola positivamente" no sea un enunciado confirmable ni infirmable sino indecidible. Existe, entonces, una asimetría constitutiva de la comunicación. Suponer que una intención significativa en la respuesta de otro es independiente de mi demanda es una hipótesis posible que yo, como oyente, no puedo confirmar. Imaginar el punto de vista del otro como oyente o como locutor es algo bien distinto de confirmar o infirmar su espontaneidad.

Por lo tanto, la comunicación busca más la reciprocidad que la simetría; la reciprocidad respeta la indecidibilidad irreductible de la asimetría. Aún en los actos perlocucionarios cabe esperar la indecidibilidad, ya que, frente a una promesa, por ejemplo, yo como oyente no puedo determinar si el hablante tiene o no la intención de cumplirla; así mismo, aún sospechando de su sinceridad y su confianza, puedo aceptarla para poner a prueba sus intenciones o para manifestarle mi decisión como superior a sus maniobras, o para darle a entender que él tiene necesidad psicológica de alguien que le otorgue esa confianza.

Para Livet, haber llegado a la conclusión "esta situación es indecidible" no nos deja en una indecisión total; la situación se vuelve metaestable con respecto a las inestabilidades producidas por las contradicciones mencionadas. Hecho este reconocimiento, no se duda que la comunicación pueda lograr muy a menudo estabilidad. Sin embargo, se pregunta a qué tipo de racionalidad pertenece esta indecidibilidad; si ella reforzaría las exigencias cognitivas y prácticas que Apel y Habermas proponen para las proposiciones no auto-referenciales del discurso.

Livet sostiene que la filosofía trascendental es el espacio que ha permitido identificar esta asimetría entre locutor y oyente; el discurso trascendental señala las discrepancias y diferencias entre las diversas regiones de la racionalidad. Subraya que "en el dominio teórico, por ejemplo, son las demostraciones lógicas de los teoremas de delimitación las que permiten definir la diferencia entre sintaxis y semántica, entre lo demostrable y lo verdadero. En el campo de la comunicación, los diferentes modos de la indecidibilidad que se examinarán más adelante permiten nuevas diferenciaciones. La primera retraduce la imposibilidad de una decisión formal según la asimetría ilocutoria entre un oyente y un locutor y nos permite distinguir lo pragmático de lo sintáctico-semántico. La segunda reinterpreta esta asimetría como disimetría entre quien pregunta y quien responde (invirtiendo los términos: no es más el locutor quien tiene ventaja sino quien responde).

"En el dominio pragmático, en general, no hay tanta claridad como en el dominio lógico. No se sabe cómo se construyen las meta-estabilidades de las relaciones humanas. Solamente sabemos que existen empíricamente" (22).

Livet propone, finalmente, un tratamiento de la indecidibilidad por medio de un replanteamiento de los modos y exigencias de la comunicación propuestos por Habermas:

- (a) La comunicación *objetivante* implicaría una indecidibilidad latente. Reclama interlocutores equivalentes que respeten un contrato restrictivo de comunicación; exige que apunten a una significación objetiva que ha de establecerse poco a poco de manera no dominadora.
- (b) La comunicación *normativa* reclama el establecimiento o el reconocimiento de relaciones jerárquicas. Se reconoce la quiebra de la universalidad y de la simetría pues uno solo de los interlocutores tiene el criterio evaluativo; hay que considerar a ese *otro* como "rey-padre" (Kant) o como "el gran evaluador" (Levinas) o toda relación quedará bloqueada. Aquí la sinceridad es estratégica o disimulada y se trata más bien de asumir las 'obligaciones' contraídas por la negociación o el pacto y no tanto por la justificación y la argumentación.
- (c) La comunicación como *negociación* contempla el ámbito de las expresiones personales que paulatinamente se aproximan a la verdad, la sinceridad y la rectitud; la relación se entabla y poco a poco sus exigencias pueden recaer sobre mí si soy sincero.

De esta manera, se replantea la estructura de las exigencias de validez: la exigencia de *comprensibilidad* ha de entenderse más como una obligación de dar aproximativamente al otro la réplica de su proposición. La exigencia de *verdad* reclama entre los interlocutores que el contenido no cambie a pesar de que se cambie de posición con preguntas y respuestas recíprocas. La exigencia de *veracidad* es inherente al comportamiento aproximativo de las dos anteriores y, la exigencia de *rectitud* obliga a los interlocutores, una vez se ha dado la réplica al otro, a superponer preguntas y respuestas (23).

Con esta reflexión, Livet recupera el fondo de indecidibilidad presente en la comunicación y sugerido por otro camino en nuestro primer punto, hace de las exigencias comunicativas máximas para tratar este fondo indecidible, recalca que las pretensiones de validez son solo eso, pretensiones y cuestiona la posible restricción del discurso filosófico al modo de comunicación argumentativo.

23. Ibid., pp. 704-712.

#### 4. Noción "mentalista" de sujeto y noción "fisicalista" de mundo

Habermas, inspirado en Wittgenstein (24), y sin haber explicitado suficientemente la correlación comprensión-lenguaje (o sentido-expresión), comparte con él una noción "mentalista" de sujeto al confundir al hipotético locutor solipsista con la noción de sujeto trascendental (Kant-Husserl) o con la noción de sujeto existencial (Lonergan). A esa noción "mentalista" de sujeto le corresponde una noción "fisicalista" del mundo que culmina en un "platonismo a la postmoderna" con la separación del mundo material (el de las necesidades físicas y económicas de la supervivencia) del mundo espiritual (el del complejo simbólico-cultural restringido al entendimiento lingüístico).

Entre sentido y expresión existe una unidad de identidad y de no-identidad. De identidad porque sólo a través de expresiones el sentido es comprensible y, de no-identidad, porque ningún juego categorial lingüístico logra exhibir toda la riqueza del dinamismo trascendental de los actos de sentido (25).

Los actos que Wittgenstein denomina mentales no ocurren sin un flujo sostenido de expresiones, las cuales pueden no ser lingüísticas y pueden no ser adecuadas, o pueden presentarse sin reclamar la atención de los otros. Es evidente, por otra parte, que el significado ordinario del lenguaje es esencialmente público y sólo privado de manera derivada. El lenguaje es corriente si su uso es común; y el uso es común no porque un solo individuo decida lo que todos deben significar, sino porque todos entienden lo que significan. Se aprende un lenguaje aprendiendo cómo se usa corrientemente y por eso el conocimiento del uso ordinario se deriva del uso común que es esencialmente público.

Pero, lo que es cierto acerca del significado ordinario del lenguaje ordinario no es verdad del significado *original* de cualquier lenguaje: técnico, literario, corriente. Porque todo lenguaje se desarrolla mediante el descubrimiento de nuevos significados para las palabras existentes, mediante la invención de nuevas palabras y mundos, difundiendo descubrimientos e inventos. El descubrimiento de nuevos usos es un acto mental expresado por el nuevo uso. Inventar una palabra nueva es un acto mental expresado por la palabra nueva. El aprendizaje de estos descubrimientos es un proceso auto-correctivo hasta que el nuevo uso ordinario se establece. Estos nuevos usos se comunican y se

24. "Como Wittgenstein, me parece que "lenguaje" y "comprensión" son conceptos co-originales que se esclarecen recíprocamente". En: *Vorstudien und Engänzungen zur TKH*, 1984, p. 497, citado por J. Grondin, art. cit., p. 46. También: A. Wellmer, "langage et intersubjectivité", *Critique*, Juin-Juillet, 1988, T. XLIV, N° 493-4, pp. 549-562.

25. Lonergan, B., *op. cit.*, pp. 553-573.

perfeccionan mediante actos mentales que se expresan, actos que, desde luego, han tomado para su producción expresiones y usos previos (26).

Tras la confusión entre significado ordinario y significación creadora se esconde la decisión metodológica de reducir todos los problemas filosóficos a problemas lingüísticos. Desde allí no se puede explicar el significado del lenguaje apelando a actos mentales originantes. Sin embargo, es posible desarrollar un lenguaje apropiado a los mismos y desde un horizonte que escape a las consideraciones de la aprehensión y el discurso del sentido común, como a las consideraciones puramente teóricas en cuanto conllevan estructuras metafísicas previas e impidan aprehender la subjetividad existencial en sus operaciones conscientes, intencionales, cognitivas y auto-trascendentes.

Desde este nuevo punto de vista, que sale al paso del regreso en infinito a meta-meta lenguajes previos, los actos mentales, en cuanto experimentados y concebidos sistemáticamente, pueden presentarse con prioridad lógica frente a las expresiones (27).

Para constituir un nuevo paradigma en la filosofía, como en cualquier otra área del saber, ha enseñado Th. S. Kuhn (28), no basta con afirmar que se tiene la intención de superar el paradigma anterior —en este caso la filosofía de la conciencia, la clásica relación sujeto-objeto— sino que, no obstante un cambio de paradigma no pueda justificarse por medio de pruebas, esto no quiere decir que no haya argumentos pertinentes o que no sea posible persuadir a los interlocutores para mostrar por qué el paradigma anterior conduce a un callejón sin salida teórico, es insuficiente o no contiene los elementos constitutivos del propuesto, en este caso, la interacción comunicativa. Con una noción mentalista de sujeto o con una noción latente de subjetividad que sería preciso explicitar más en Habermas, tras los respaldos que encuentra en Piaget y Kohlberg, no se alcanza a rebatir el logro obtenido por la subjetividad trascendental en el paradigma anterior. Así mismo, la consolidación del nuevo paradigma exige de toda una conversión para entender cómo las exigencias de validez de los actos de habla pueden fundar una nueva comunidad humana cuando ésta yace en el fondo del abismo de la racionalización como cosificación, se ha desencantado de los dioses y de las metafísicas y adolece de comunicaciones patológicas.

26. LONERGAN, B., *Method in Theology*, Herder and Herder, N. York, 1972, pp. 253-260. Trad. Castellana, Gerardo Remolina, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988.

27. *Ibid.*, Chp. 3, pp. 57-99; y nuestro artículo "Las exigencias del Sentido", *Universitas Philosophica*, PUJ, F. Fil., Bogotá, Vol. 2, N° 4, Junio 1985, pp. 9-28.

28. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, FCE, México, 1969, pp. 236; 302-6.

Una interpretación intersubjetiva del imperativo categórico de Kant, para Grondin (29), es aún posible. La Razón Práctica posee una pretensión de validez universal; el individuo orienta su acción en función de la comunidad de los seres razonables. La divisa "*Sapere aude*, ten el coraje de servirte de tu propia razón", que resume la respuesta de Kant a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?", tiene mayor alcance que la disolución del individuo en una relación anónima que no hace justicia a su autonomía. De la misma manera, podrían interpretarse las categorías de la Razón Teórica como claves gramaticales para leer los fenómenos como experiencia; no se trata en Kant de una conciencia mentalista, ni las relaciones sujeto-objeto son tan rígidas como Habermas reprocha.

De manera semejante, la noción de conciencia en Hegel se opone a toda consideración mentalista; ella es más que todo el acto de superación de las limitaciones, lo cual implicaría una apertura al otro y a la comunicación. La dialéctica del amo y el esclavo puede leerse como la génesis social de la conciencia de sí por intermedio del reconocimiento comunicativo que culminaría al final de *La Fenomenología*; mediante ese reconocimiento la certeza de la conciencia de sí despierta a su verdad. Habermas parece olvidar ahora su *Trabajo e Interacción* (1967) en favor de las exigencias de los actos de habla. El Hegel del período de Jena (1803-6) con su *Realphilosophie*, como también lo ha subrayado J.M. Ferry (30), liga magistralmente los dominios de la técnica, la praxis y la teoría con las experiencias del hombre concreto en sus relaciones de trabajo, interacción y representación.

Por otra parte, hemos dicho que a la noción mentalista de sujeto corresponde en Habermas una noción "fiscalista" del objeto y un sutil platonismo. Si bien en la *T.A.C.* Habermas ha dejado de hacer reproches a los poderes diabólicos de la racionalidad científico-técnica y la rescata a condición de cancelar su boleto en la acción comunicativa, termina por considerarla como la legitimidad que ha de gobernar el universo de nuestras necesidades físicas y materiales. El sistema mantiene su distancia frente al mundo de la vida. Con base en Parsons y Luhman, admite Habermas la necesidad de las sociedades contemporáneas de coordinar estas necesidades con subsistemas sociales cuya lógica es funcional y técnica. Olvida aquí que el trabajo ha sido el educador principal del género humano y, además, que en el mercado la figura del contrato —que implica reconocimiento intersubjetivo— remite el sistema no sólo a las consideraciones propias del mundo cultural, simbólico y lingüístico, sino al ámbito de la moralidad. La propuesta de Habermas de un equilibrio en cada uno de los dos órdenes: el funcionalismo para gobernar los

29. *Art. Cit.*, pp. 52-55.

30. "Fait, Sens, Validité dans l'architectonique des sciences contemporaines", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nº 1, 1988, pp. 105-125.

problemas de la supervivencia humana y la razón para vigilar e interpretar los problemas no materiales evitando que éstos sean colonizados por los primeros, ha de descansar, a nuestro entender, en una racionalidad inherente a los dos órdenes que le asigne una labor más fundamental a la figura de una razón coherente consigo misma; no basta con saber que, al despertar el día, cuando ya no hay más tiempo para la conversación y el amor, se nos marque la oportuna entrada en el sistema laboral y su racionalidad funcional (31). Con todo, la T.A.C. señala nuevos lineamientos para una crítica de la razón funcionalista y le da un lugar a la racionalidad técnico-científica en y para un mundo irreversiblemente moderno.

## 5. La Filosofía como “Teoría de”

Tanto al comienzo como al final de la T.A.C. (32), Habermas parece asignar a la filosofía la tarea de ser una teoría de la racionalidad que, sin apelar ya a justificaciones y fundamentaciones distintas a la racionalidad inherente a cada una de las diferenciaciones de la sociedad y sin dedicarse a crear imágenes totalizantes del mundo, desubstancialice a la razón (en buenahora para los supuestos idealistas de Habermas) para convertirla en un predicado; ya no se trata de la “razón en sí” sino de “lo que es racional”; donde racionalidad no indica la posesión de un saber sino ante todo un procedimiento y una competencia intersubjetiva inherente al proceso auto-correctivo de aprendizaje del empleo de los actos de habla a fin de acceder a y emplear un saber susceptible de crítica y argumentación:

“Los hijos e hijas de la modernidad tampoco necesitan pasar por la *Crítica de la razón pura* ni por la *de la razón práctica* para aprender a dividir la tradición cultural, de acuerdo con estos tres aspectos de racionalidad, en cuestiones de verdad, en cuestiones de justicia o en cuestiones de gusto, y a proseguirla en esa dirección” (V. 2, p. 563).

La nueva unidad de la razón, presente en los dominios mencionados, la postula Habermas en torno a la *Pragmática Formal*, la cual arroja las bases para la experiencia, el entendimiento, el juicio y la acción lingüísticos; bases que no hay que concebir ya en términos trascendentales ni de una filosofía primera, sino como hipótesis que han de ser verificadas de modo indirecto y con ayuda de una labor interdisciplinaria para explicar reconstructivamente otros fenómenos distintos a los de las ciencias pero conjugables con ellas, a saber: la ontogénesis del lenguaje y de las capacidades comunicativas, el juicio moral y las competencias de interacción social; o el cambio estructural de las imágenes religioso-metafísicas del mundo; la evolución de los sistemas jurídi-

31. HABERMAS, J., T.A.C., Vol. 2, pp. 427-9; 542-62.

32. Ibid., Vol. 1, pp. 15-7; Vol. 2, pp. 562-572.

cos y en general de toda otra forma de integración social. Se trata de una teoría de la racionalidad que conecta sus conceptos básicos con una teoría de la sociedad a nivel metodológico, empírico y meta-teórico.

Por otra parte, esta teoría de la racionalidad y de la sociedad ha de salvar el abismo entre la cultura de los expertos y el mundo de la vida cotidiana. Para ello reconoce que ninguna meditación teórica de la filosofía o de las ciencias sociales puede ser expresión u objetivación de la totalidad del saber de fondo determinante de la estructura del mundo de la vida; este contexto de la vida social se va revelando según condiciones históricas y da a las disciplinas un carácter autoreferencial que les impide desligarse de su contexto histórico de nacimiento para asumirlo reflexivamente, no sólo como quehacer intelectual intracientífico sino como parte del proceso social mismo. La categoría de acción social orientada al entendimiento explicará cómo la propia evolución social genera los problemas que objetivamente abren a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales de su mundo de la vida.

Los trazos positivos del nuevo paradigma tienden a desdibujarse cuando se ubica la racionalidad comunicativa en el mismo rango de otras teorías de las ciencias sociales. Se sabe que los imperativos de la teoría oscilan entre la lógica o el sistema y la necesidad de una alta confirmación empírica. La *T.A.C.* puede convertirse, en consecuencia, en una lógica pragmática que ha de afianzar su estructura formal con pretensiones de universalidad en todos los dominios del pensar y obrar humanos, en una voluntad de sistema que no sólo se deduzca de sino que encauce la vida cotidiana —polimórfica e impredecible— para encerrarla nuevamente en una historia necesaria. De la misma manera ha de asegurar su verificación con ayuda de la pragmática empírica en un trabajo interdisciplinario (todavía por dilucidar), verificación que Habermas reconoce por ahora escasa en situaciones particulares muy definidas. Como muy bien escribe E. Weil: "La riqueza (el poder sobre la naturaleza externa) y la organización (el poder sobre lo que hay de violento en el hombre) son las condiciones de una vida digna del hombre, de una vida humana; pero una vida humana y digna del hombre comprendida por éste como digna y sensata, no consiste solamente en la riqueza y la organización: la racionalidad *pura* y *simple* está desprovista de sentido" (33).

Ahora bien, con el fin de prevenir la unidireccionalidad hacia la teoría o hacia la vida cotidiana consideramos que no basta con proponer una teoría más abierta que integre los dos dominios bajo las exigencias comunicativas, sino que es preciso que la filosofía deje la función teórica a las ciencias (en este caso, a una Lingüística enriquecida por la Pragmática Formal y a una Sociología de la acción comunicativa) y pase de los campos exteriores del mundo de la

---

33. "Souci pour la Philosophie, souci de la Philosophie", en *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982, p. 20.

vida y la teoría (ya bien cosificados) al ámbito de la propia interioridad, de la propia subjetividad (individual y colectiva), de nuestras propias operaciones, de sus estructuras, sus normas y sus potencialidades (34). En la tradición Occidental, la filosofía ya desempeñó una función sistemática diferenciando los campos del sentido común y de la teoría, una función crítica al indagar por el proceso, las condiciones de posibilidad y los contenidos del conocimiento; su tarea actual desde este nuevo ámbito puede enrutarse más hacia el método, liberado ya del lastre cartesiano de axiomas, reglas de procedimiento, técnicas, pero concebirlo más como una tarea de auto-apropiación del dinamismo noético de la praxis humana presente también en los dominios de la teoría y del sentido común. Esta apropiación, en su expresión técnica parece una teoría, pero en sí misma es una aplicación de las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes; es un cambio de atención, de los objetos, las expresiones y las mediaciones simbólicas a las estructuras del sujeto-en-tanto-sujeto, no para concebirlas como fines en sí mismas, sino como mediaciones, como el nuevo *Organon* (35) que analice, funde e integre los diversos universos del discurso y la acción humana.

Con base en esta estructura más englobante, el problema de la acción comunicativa ha de responder a un doble cuidado: por una parte, sin desconocer la prioridad del lenguaje corriente a partir del cual se erige el discurso filosófico, reconociendo que no es posible ganar ningún punto exterior a la diversidad de las mediaciones simbólicas para hablar de la significación humana, apela a un discurso sobre la interioridad humana que con su meta-lenguaje enuncia las actividades o tipos de praxis que se constituyen no sólo como actos de sentido sino que anticipan y preconfiguran el horizonte de su determinación concreta en expresiones, símbolos, actos de habla, obras, etc. La acción comunicativa encuentra así un nuevo soporte transcultural para compartir el sentido. Por otra parte: atiende a las exigencias propias de los

34. Ver nota (27).

35. CROWE, Frederick, *The Lonergan Enterprise*, Cowley, Cambridge, Mass., 1982. La noción del sujeto-en-tanto-sujeto constituye una unidad de identidad del sujeto-en-tanto-objeto y de no identidad del objeto-en-tanto-objeto. Esta unidad no se establece solamente en torno a la identidad, como en el idealismo hegeliano, puesto que el sujeto-en-tanto-objeto es realmente distinto del sujeto-en-tanto-sujeto; aquí la experiencia consciente inmediata nunca se encuentra completamente sublimada en el conocimiento, como en el Idealismo.

Siendo real esta distinción, no conduce sin embargo a un absolutismo de la no identidad, ya que las operaciones conscientes, intencionales, objetivas y autotrascendentes del sujeto-en-tanto-sujeto constituyen al sujeto-como-objeto y son mediadoras del objeto como objeto, en la medida en que la objetividad es el fruto de una subjetividad auto-trascendente.

Por lo tanto, esta unidad de identidad y no identidad del sujeto no es absoluta sino solo virtualmente incondicionada; es decir, viable en la medida en que sus condiciones se cumplan. (Cfr. Lonergan, B., "The Subject" en *A Second Collection*, Herder and Herder, N. York, 1967. También, Lamb, Mathew, "Methodology, Metascience and Political Theology", en *Lonergan Workshop*, vol. 2, 1981, pp. 281-403).

actos de habla, a sus mundos correspondientes, como a la comprensión del texto que escriben las mediaciones simbólicas en la objetivación de su despliegue histórico. Así como la comunicación ha reclamado la tematización de sus condiciones de validez en el entendimiento lingüístico, éstas han de reclamar un horizonte noético que consolide toda acción comunicativa como autoapropiación y ortopraxis humana.

La remisión al polo noético no es una fuga abstracta ni el paso a otra filosofía del espíritu mentalista o psicologista. Emparentar la estructura formal de las pretensiones de validez de los actos de habla con los actos del sentido, mediante la correlación sentido-expresión descrita en el punto 4, es dar un paso adelante para indagar por el para qué queremos comunicarnos, por qué no queremos ser mónadas, por qué queremos dejar de ser nosotros mismos para ser de cierto modo los otros por el milagro de la comunicación; es pasar del contexto lógico de las pretensiones de validez de la acción comunicativa al contexto de la realidad del hombre tal y como es, para preguntar por la autenticidad de dicha comunicación, por la dialéctica que la tensiona frente a la incomunicación. Así mismo, las exigencias de la comunicación se redoblan al agregar la autoimplicación de las estructuras del sujeto-en-tanto-sujeto a las de la autoimplicación lingüística, enriqueciendo el encuentro comunicativo que pasará de locutor-oyente al encuentro de sujetos existenciales (Pedro y María) que en la complejidad de su autoapropiación histórica han decidido compartir el sentido presente en todo el ámbito de su experiencia, mediante la comprensión y el acuerdo en el lenguaje o en otras mediaciones simbólicas, para deliberar, evaluar y decidir nuevamente compartir orientaciones, valores, acciones, compromisos, sueños e ilusiones.

Se logra, desde este nuevo horizonte, una aprehensión más amplia y variada de la producción y reproducción del sentido en las culturas con la cual se puede contrarrestar la inflación pancomunicativa que termina por imponerse sobre otras funciones del sentido igualmente legítimas: la función cognoscitiva, la eficiente, la constitutiva, entre las cuales ha de existir interdependencia, complementariedad.

A la luz del nuevo soporte (del cual quiere olvidarse Habermas como heredero de la filosofía analítica), la tarea de revertir la decadencia de Occidente urgirá una orto-praxis más decisiva que permita, al filosofar en general y a la Teoría Crítica en concreto, desalojar el "Gran Hotel El Abismo" (el apodo es de Lukacs) para desempeñar una praxis histórica más definida en las actuales circunstancias.