

En este texto presento un aporte a la discusión sobre la tarea primordial de la filosofía hoy y sus implicaciones para una reflexión situada. Preguntas que han ocupado el interés del grupo que constituye en nuestra facultad de filosofía la línea de investigación sobre "El filósofo actual". Para abordar las preguntas, se examinan inicialmente, en el contexto de pensamiento de Jürgen Habermas, dos ideas de filosofía y dos tareas filosóficas fundamentales que se plantean en una visión conjunta de su planeamiento, para determinar después, sus implicaciones en la orientación del trabajo filosófico en nuestro contexto.

LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y LA PRAxis FILOSOFICA ACTUAL

CARLOS GAITAN RIVEROS*

RESUMEN

En el marco de las reflexiones iniciadas en nuestra facultad dentro del núcleo o línea de investigación titulado "¿Cómo filosofar hoy?" el presente texto expone sintéticamente la propuesta habermasiana especificando en ella dos momentos: el primero recoge el planteamiento epistemológico desarrollado en *Conocimiento e interés* y el segundo intenta caracterizar los lineamientos básicos del modelo de racionalidad comunicativa para esbozar desde allí una propuesta de trabajo que será desarrollada dentro de la línea de investigación mencionada. Se apuntan, en consecuencia, la posibilidad y la intención de abordar filosóficamente, desde la racionalidad comunicativa, los problemas básicos de la vida nacional y las propuestas de solución que para ellos ofrecen algunos sectores importantes de nuestra sociedad.

* Pontificia Universidad Javeriana

Este texto pretende ser un aporte a la discusión sobre la tarea primordial de la filosofía hoy y sus implicaciones para una reflexión situada. Preguntas que han ocupado el interés del grupo que constituye en nuestra facultad de filosofía la línea de investigación sobre "El filosofar actual". Para abordar las preguntas, se examinará inicialmente, en el contexto de pensamiento de Jürgen Habermas, qué idea de filosofía y qué tareas filosóficas fundamentales pueden ganarse en una visión conjunta de su planteamiento, para determinar después, sus implicaciones en la orientación del trabajo filosófico en nuestro contexto.

No resulta fácil precisar, en el conjunto de una obra tan compleja y vasta como la de Habermas, una idea de filosofía útil para el análisis de las tareas referidas al filosofar actual. Como indica R. Berstein, uno de sus más calificados comentaristas, encontramos huellas de muy diversa índole en el desarrollo de sus planteamientos, entre las cuales podemos mencionar el pragmatismo americano, la filosofía analítica, la lingüística de Chomsky, las teorías del desarrollo psicológico y moral de Freud, Piaget y Kohlberg, así como de clásicos de la teoría social tales como Marx, Weber, Durkheim, Mead y Parsons. No obstante la diversidad de autores, Habermas ha demostrado siempre gran habilidad "para digerir el tipo de material más difícil y transformarlo después en totalidades ordenadas."¹ Detrás de estas influencias tan variadas podemos encontrar una preocupación constante, heredada de la generación de sus maestros más cercanos Horkheimer, Adorno y Marcuse, como es la intención de formular una *Teoría crítica de la sociedad* capaz de continuar y actualizar las preocupaciones de la gran tradición ilustrada de los siglos XVIII y XIX.

Con el fin de precisar los argumentos frente a las preguntas que nos ocupan, distinguiremos dos momentos en la formulación del pensamiento del autor, que a su vez serán dos etapas de nuestro análisis: el primero, ligado a preocupaciones de orden más epistemológico, recogidas de forma sistemática en su obra *Conocimiento e interés*, y el segundo, que a modo de una ruptura con el anterior, contiene una formulación madura de su concepto de racionalidad comunicativa y que aparece recogido en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, así como en otros textos complementarios.

¹ GUIDDENS, A. y otros: *Habermas y la Modernidad*, Madrid. Cátedra, 1991, p. 16.

TEORÍA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Conocimiento e interés, apareció a mediados de 1968 y representa el desarrollo sistemático de las tesis expuestas en la lección inaugural de 1965 en la Universidad de Frankfurt. Es claro que la intención que anima a Habermas en este texto es apuntar a la elaboración de una Teoría crítica de la sociedad, de la cual el análisis epistemológico sea un primer paso:

"El análisis de la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad... Solamente a nivel de diletante podría anticiparse una teoría de la sociedad, a la que tan sólo quiero llegar a través de la autorreflexión de la ciencia."²

En esta obra, Habermas pretende reconstruir la prehistoria del positivismo moderno, con la intención sistemática de analizar la conexión de conocimiento e interés. El problema fundamental que ocupó a la filosofía moderna giró en torno a la pregunta por la fiabilidad del conocimiento y su análisis filosófico siempre supuso la distinción entre conocimiento científico y conocimiento posible. Es decir,

"la ciencia moderna no coincidió con el conocimiento en cuanto tal. Precisamente lo que caracterizó durante este período la posición de la Filosofía en relación con la ciencia fue que esta adquirió carta de ciudadanía gracias a un conocimiento inequívocamente filosófico."³

Esta tesis se pone en entredicho con la aparición del primer positivismo durante el siglo XIX. La actitud cientista que lo caracteriza presenta a la ciencia como el único conocimiento posible y reduce la tradición moderna de la teoría del conocimiento a una metodología ejercitada desde la autocomprensión científicista de las ciencias. Es a esta reducción de la problemática epistemológica, ocasionada en cierta manera por una filosofía que después de Kant dejó de pensar seriamente la ciencia, proclamándose como la ciencia verdadera, a la que Habermas va a oponer una idea de filosofía articulada al modo de una *Teoría de la sociedad*. En su opinión, tan peligroso es identificar una comprensión epistemológica de la ciencia con el saber absoluto de una gran filosofía, como la comprensión científicista de una práctica investigadora de hechos.

² HABERMAS, J. : *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 11.

Ahora bien, en cuanto el positivismo olvida la interconexión existente entre la metodología científica y el proceso de formación de la especie humana, la tarea de una *Teoría crítica de las ciencias* consiste en señalar el nexo específico existente entre reglas metodológicas e intereses determinantes del conocimiento. El desarrollo de esta tesis central lleva a precisar cómo

"En el estatuto mismo de las ciencias empírico-analíticas está implicado un interés técnico; en el de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico y en el de las ciencias críticas aquel interés emancipatorio, que, como lo vimos, determinaba también las teorías tradicionales, así aquellas no fueran conscientes de tal interés."⁴

La argumentación desarrollada por Habermas en esta obra es compleja y le lleva a un trabajo pormenorizado de reconstrucción de los planteamientos de Marx, el positivismo, Peirce, Dilthey y Freud, desde la perspectiva de una autorreflexión de la ciencia, con el fin de justificar su formulación epistemológica. Esta prolija argumentación es sintetizada por el mismo autor en el epílogo a *Conocimiento e interés*, en seis puntos así:

- a) El análisis kantiano en torno a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento creó un tipo de razonamiento no objetivista que no puede ser ignorado por ninguna teoría del conocimiento sin una ruptura de la reflexión.
- b) Los seguidores de Kant conciben como generados tanto a las condiciones trascendentales como al sujeto mismo, pero terminan concibiendo de modo idealista al saber de sí de ese proceso.
- c) Por el contrario, Marx va a superar el idealismo al atribuir la génesis de las condiciones de la experiencia posible al proceso de reproducción de la especie, pero sin alcanzar la posibilidad de fundar la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.
- d) El positivismo de Comte a Mach, ante la crisis de la teoría del conocimiento abandona la exigencia de fundamentación reflexiva del conocimiento en favor del objetivismo.
- e) Paralelamente al positivismo, aparecen en el siglo XIX los principios de una teoría de la ciencia como reflexión sobre los procesos

⁴ HABERMAS, J.: "Conocimiento e Interés", en *Revista Ideas y Valores*, Bogotá, Nos. 42-45, 1973-75, p. 67.

de investigación en ciencias naturales -Peirce- y en ciencias del espíritu -Dilthey-, los cuales no recurren a un sujeto del conocimiento al margen de la historia de la génesis natural y social. Mientras Peirce investiga el "apriori pragmático" de una experiencia de cosas y eventos, Dilthey investiga el "apriori comunicativo" de la experiencia en interacciones mediadas lingüísticamente.

f) Finalmente, el psicoanálisis -Freud-, establece una ciencia que utiliza por primera vez la autorreflexión de modo metódico. Aquí autorreflexión significa descubrimiento y abolición de *pseudo-aprioris* y coerciones inconscientes de la acción.⁵

Es clara, en todo el desarrollo de esta argumentación, la intención de oponerse a una concepción de la filosofía al modo de una teoría pura y desinteresada, cultivada al margen de las ciencias y sin relación directa con ellas. En la lección inaugural de 1965, esta intención se desarrolla en una discusión amplia con la fenomenología de Husserl, ya que en opinión de Habermas, es uno de los últimos grandes representantes del intento filosófico por justificar la filosofía como teoría desinteresada. La tesis que Habermas desarrolla en este contexto, consiste en afirmar que tanto Husserl como el positivismo malinterpretaron el "aparente" carácter contemplativo y desligado de intereses de la teoría tradicional -filosofía clásica- y desde este punto de vista no estarían muy lejos uno del otro. En opinión de Habermas, la filosofía clásica siempre estuvo movida por un interés emancipatorio manifiesto en la íntima unión entre *theoría* y *kosmos*, *mimesis* y *bios theoretikos*, y si asumía una actitud cosmológica y una apariencia de teoría pura, era porque

"la conciencia emancipada de poderes originales míticos, sólo puede encontrar entonces su soporte en la unidad de un *kosmos* que descansa en sí mismo y en la identidad de su ser inmutable... El que se rechazara el interés pertenecía al interés mismo por la identidad del yo."⁶

De tal manera, la teoría no pretendía formar por haber liberado el conocimiento del interés, sino porque tomaba su fuerza pseudonormativa de un ocultamiento de su interés auténtico.

Esta concepción de la filosofía se reafirma en el análisis habermasiano de la tipología de las ciencias mencionada antes, pues la

⁵ HABERMAS, J.: *Conocimiento e Interés*, p. 307, ss.

⁶ *Ibidem*, p. 66.

filosofía se ubica al lado de las ciencias críticas -psicoanálisis y crítica de ideologías-, en la medida en que su naturaleza autorreflexiva está determinada al igual que en aquellas ciencias por un interés de conocimiento emancipatorio. Es esta naturaleza la que hace posible liberar al sujeto de formas de dominio sedimentadas ideológicamente.

"Sólo cuando la filosofía vuelva contra la apariencia de teoría pura, teoría que pretende ser ella misma, la crítica contra el objetivismo de las ciencias, sólo entonces puede ganar la filosofía, desde esta dependencia reconocida de un interés determinante, la fuerza que, como filosofía aparentemente sin supuestos, pretende reivindicar inútilmente."⁷

DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS A LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

A pesar de ciertos elementos de continuidad entre los análisis de *Conocimiento e interés* y los que se presentan en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y algunos textos posteriores como los *Complementos y estudios previos a la Teoría de la acción comunicativa* y el *Discurso filosófico de la modernidad* entre otros, resulta claro, de una comparación de estos dos momentos del pensamiento del autor, el giro desde una teoría crítica a la filosofía analítica del lenguaje, desde la teoría del conocimiento a la acción comunicativa.

Hay varios motivos autocríticos sugeridos por el mismo Habermas en el Epílogo a *Conocimiento e Interés*. En otro contexto, Berstein recoge estos motivos y sugiere al menos cuatro problemas como causas de este "cambio de paradigma" en el pensamiento de nuestro autor.⁸

En primer lugar, se da en *Conocimiento e interés* una ambigüedad radical entre los conceptos de reflexión y autorreflexión. El primer concepto se deriva del sentido atribuido por Kant a la noción de *crítica* como esclarecimiento racional de las condiciones de uso de la razón, mientras que el segundo alude a la liberación del sujeto de formas ideológicas de dependencia que lo someten -Hegel, Marx-. En *Conocimiento e interés* estos dos conceptos se han fusionado sin distinguirse claramente.

⁷ *Ibidem*, p. 70.

⁸ GUIDDENS, A. y otros : *op. cit.*, págs. 30 y ss.

El segundo problema está ligado con el estatuto específico de los intereses del conocimiento. Habermas buscando un punto de equilibrio entre el trascendentalismo kantiano y la pura contingencia y carácter empírico de estos intereses, los denomina como "cuasi-trascendentales". Sin embargo, no deja claro cómo justificarlos como *aprioris* y a la vez cómo descubrirlos y garantizarlos desde el análisis de la lógica de la ciencia.

En tercer lugar, a la luz de los desarrollos de la *Teoría de la acción comunicativa*, *Conocimiento e interés* aparece condicionado al marco epistemológico de una "filosofía del sujeto" y desde allí se hace muy difícil articular coherentemente un planteamiento que enfatice la intersubjetividad, el lenguaje y la comunicación. El problema no es comprender cómo puedan entrar en relación sujetos autosuficientes, sino más bien cómo se constituyen en cuanto sujetos a partir de sus interacciones sociales. Esta necesidad de sustituir un planteamiento de corte neo-kantiano y centrado en los problemas del conocimiento por un modelo de racionalidad comunicativa, es uno de los argumentos sustanciales reiterados por el autor en sus obras más recientes.

El último problema destacado por Berstein, alude a la falta de desarrollo sustantivo del modelo de la ciencia social crítica bosquejada por Habermas a partir de Marx y Freud. Aunque se proporcionaron argumentos para el desarrollo de este programa, no se articuló suficientemente el análisis crítico de la sociedad postulado en *Conocimiento e interés*. Esta observación de Berstein parece sin embargo no considerar suficientemente el pormenorizado análisis que Habermas propone del psicoanálisis como ejemplo de ciencia social crítica.

La conclusión que resulta de estas autocríticas, alude a la necesidad de abandonar un modelo centrado en la filosofía de la conciencia desarrollado en *Conocimiento e interés*, para pasar a una teoría de la acción comunicativa, de modo que permita liberar a la razón de la subjetividad y articularla en términos de razón comunicativa. El lenguaje ocupa en este caso un puesto central. Si bien es cierto que en la lección inaugural, éste era portador del interés emancipatorio y que con su estructura se daba para el hombre la comunicación emancipatoria, ahora su papel va a radicalizarse, pasando a ocupar el lugar que ocupaba la conciencia en la filosofía de la reflexión.

El paso de la teoría del conocimiento a la teoría de la acción comunicativa implica:

- Un nuevo intento de hablar de racionalidad pero sin reducirla a la dimensión cognitiva como ha sucedido en la moderna filosofía de sujeto.
- Un esfuerzo por formular una teoría de la argumentación que haga de éste lo esencial de una teoría social en cuanto puede convertirse en su "fundamento normativo".
- Una respuesta a la dialéctica de la racionalización planteada por Weber en términos distintos a la dialéctica de la ilustración (Horkheimer, Adorno).

El programa propuesto puede condensarse en la siguiente pregunta:

"¿Cómo es posible abrir las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, encapsuladas bajo la forma de culturas de expertos, y vincularlas de tal modo a las tradiciones empobrecidas del mundo vital que, sin perder su racionalidad peculiar, consigan que se establezca un equilibrio nuevo entre los momentos separados de la razón en la praxis cotidiana comunicativa?"⁹

Podemos sintetizar en tres puntos básicos los rasgos de esta nueva propuesta.¹⁰

A. Complementariedad entre acción comunicativa y "mundo de la vida"

El giro lingüístico que caracteriza el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa, se ejecuta sobre el eje que representa al mundo de la vida en complementariedad con la acción comunicativa:

"El mundo de la vida debe introducirse, por tanto, como concepto complementario del de acción comunicativa."¹¹

Esta recuperación de la noción de *mundo de la vida* desarrollada en la obra tardía de Husserl permite pensar de una forma distinta y más positiva en comparación con lo dicho en *Conocimiento e interés* la

⁹ HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 28.

¹⁰ Esta síntesis se apoya en: HOYOS VÁSQUEZ, G.: "Comunicación y Mundo de la Vida" en *Revista Ideas y Valores*, Bogotá, Nos. 71-72. 1986, págs. 76 y ss.

¹¹ HABERMAS, J.: *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 90.

relación de Habermas con Husserl. Lo más importante de esta noción para Habermas consiste en su estructura de horizonte universal:

"El mundo de la vida es fundamento de sentido, no sólo para la esfera del conocimiento, sino para las de la voluntad y el sentimiento."¹²

Sin embargo, aunque Habermas va a asumir del mundo de la vida la función de fundar sentido y de ser base referencial para la verdad, va a rechazar su carácter de correlato de la subjetividad trascendental, especialmente por las limitaciones que así se imponen para ganar un criterio suficiente de evidencia y para pensar la constitución de la intersubjetividad. En efecto, a partir de la reflexión solitaria del sujeto, no es posible hablar de tener experiencias con otros sujetos.

Por el contrario, la racionalidad comunicativa invoca, frente a las tendencias de corte solipsista de la filosofía del sujeto, la fuerza del discurso argumentativo que funda acuerdo y consenso. Mediante su ejercicio, pueden superarse las perspectivas puramente individuales y asumir un marco intersubjetivo presente ya en el contexto vital.

"Esta racionalidad comunicativa recuerda las anteriores ideas de *logos* en la medida en que comporta connotaciones relativas a la capacidad de aunar sin coacciones, fundadora de consenso, que posee un discurso en que los participantes superan la subjetividad en que inicialmente se hallan atrapadas sus ideas, para llegar a un acuerdo racionalmente motivado. La razón comunicativa se expresa en una comprensión descentrada del mundo."¹³

B. Reproducción del mundo de la vida

Como se ha indicado, el mundo de la vida es el eje que articula el cambio de paradigma y la comunicación intersubjetiva permite su reproducción mediante la argumentación y la búsqueda de acuerdos. Este análisis va a permitir a Habermas postular, desde dicha complementariedad, una reconstrucción genética del desarrollo de la cultura, la ciencia y la sociedad. Con tal fin, sugiere distinguir entre el mundo de la vida como tema y el mundo de la vida como horizonte. Lo primero, designa aquello sobre lo cual intentan ponerse de acuerdo los participantes en la comunicación y lo segundo, aquello a partir de lo cual defienden sus interpretaciones. Y los resultados de las diversas

12 HOYOS VASQUEZ, G.: *op.cit.*, p. 77.

13 HABERMAS, J.: *Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 374.

tematizaciones a partir del mundo de la vida, se sedimentan de nuevo en la cotidianidad.

"El mundo de la vida constituye un horizonte y ofrece a la vez una provisión de autoevidencias culturales, de la que los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación a los que asiste el consenso de todos. También las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y las competencias de los individuos socializados -así como los supuestos de fondo imbuidos por la cultura- pertenecen a los componentes del mundo de la vida."¹⁴

Estos diversos componentes del mundo de la vida se reproducen mediante la acción comunicativa, permitiendo la prosecución de las tradiciones culturales, la integración de los grupos y la socialización de cada nueva generación. De esta forma, la reproducción del mundo de la vida se logra mediante procesos de comunicación, cuyos resultados son la diferenciación de las dimensiones de la cultura, la sociedad y la persona.

C. La pragmática universal

El análisis pragmático del lenguaje propuesto por Habermas busca justificar el cambio de paradigma mencionado antes, mostrando cómo el concepto de acción comunicativa explica la comprensión de la realidad y hace posible a la vez la coordinación de las acciones humanas. Partiendo de la afirmación según la cual el lenguaje es capaz de cumplir funciones variadas, lo que supone criticar la reducción ontológica del lenguaje de corte semántico y generalizar las condiciones de validez de actos de lenguaje a otras regiones de lo real tales como las normas y expresiones subjetivas, Habermas busca fundar en una teoría del lenguaje dichas funciones de modo que se expliquen sus condiciones de validez, llegando así a la siguiente tesis: la comprensión de la acción lingüística supone aclarar la relación inmanente existente entre el contenido, la intención comunicativa y la pretensión de ser comprendida y aceptada una proposición. En este sentido, una proposición puede entenderse como una propuesta que apela a posibilidades de explicación y argumentación discursiva.

"Se puede por tanto establecer como principio general de la pragmática universal, que comprender un acto de lenguaje, tanto su intención comunicativa como su contenido, equivale a conocer

¹⁴ *Ibidem*, p. 356.

aquellas condiciones de validez que hacen aceptable intersubjetivamente lo expresado mediante el lenguaje."¹⁵

La pretensión de validez que acompaña a nuestros actos de lenguaje cognitivos, normativos o expresivos, se basa en un potencial de racionalidad que puede presentarse y discutirse en un proceso lingüístico discursivo; esto significa a la vez, que a la comprensión del lenguaje le es inherente una fuerza motivacional racional que se despliega en el discurso y la argumentación. Así, es en el lenguaje y no en la conciencia intencional donde radica un *telos* hacia la comprensión y la racionalidad.

Rescapitulando: todo juego de lenguaje se ve acompañado de un "consenso de fondo" que consiste en el reconocimiento recíproco de cuatro pretensiones de validez que los hablantes y agentes entablan con cada acto de habla: inteligibilidad para sus emisiones, verdad para su contenido proposicional, rectitud para su componente realizativo y veracidad para las intenciones expresadas por el hablante, y a su vez estas pretensiones se convierten en tema cuando se perturba el funcionamiento del acto de habla y se conmueve el consenso de fondo. De aquí parte la generación de argumentos articulados a discursos teóricos -verdad- o prácticos -rectitud- que tienen la finalidad de restablecer, haciendo uso de la acción comunicativa los acuerdos, y el resultado de estos procesos argumentativos retroalimenta los consensos compartidos a nivel de la cotidianidad.

Con las referencias de las emisiones lingüísticas a la verdad del mundo objetivo, a la rectitud de normas en el mundo social, y a la veracidad de las manifestaciones del mundo subjetivo, el análisis formal del lenguaje cubre los tres tipos de relación de la acción comunicativa con respecto al mundo de la vida: la cultura, la sociedad y la persona y garantiza su reproducción racional. Como indica Habermas:

"No existe una razón pura que sólo *a posteriori* se vistiera trajes lingüísticos. La razón es *a nativitate* una razón encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida."¹⁶

El modelo de racionalidad comunicativa expuesto ha permitido a Habermas la formulación de una teoría discursiva de la verdad y de una ética comunicativa, campos de amplio desarrollo en sus más recientes

¹⁵ HOYOS VASQUEZ, G.: *op.cit.* , p. 85.

¹⁶ HABERMAS, J.: *Discurso filosófico de la modernidad* , p. 381.

obras. Igualmente, le ha posibilitado asumir una defensa de los postulados centrales de la modernidad frente a sus destructores posmodernistas; esta defensa elaborada en su texto *El discurso filosófico de la modernidad* le permite articular a partir de la discusión con diversos autores -Hegel, Marx, Nietzsche, Horkheimer, Heidegger y el neoestructuralismo francés-, un concepto de racionalidad ampliado que supere el estrechamiento cognitivo de la filosofía del sujeto y la dialéctica de la ilustración que le es inherente. Ahora bien, ¿qué papel le compete a la filosofía en este nuevo paradigma de la acción comunicativa?

Según Habermas, la filosofía asumió dentro del paradigma moderno de la conciencia -Kant-, las funciones de "acomodadora de las ciencias" y "juez supremo de la cultura". La primera función le llevó a intentar la explicación de los fundamentos de las ciencias y la definición de los límites de lo experimentable, y la segunda, a asumir una posición de juez frente a toda la cultura con plena jurisdicción en el campo de la ciencia, la moral y el arte. Ahora bien, la modernidad se caracteriza justamente por el fraccionamiento de la unidad de la razón -Weber- y por la constitución de los campos de la ciencia, la moral y el arte como esferas autónomas con sus procedimientos argumentativos específicos y con criterios diferenciados de validez. Frente a la autonomización de estos momentos de la razón, Habermas va a atribuir a la filosofía, en asocio con las ciencias, la tarea de protectora de la racionalidad mediante las funciones de "vigilante" e "intérprete".

En cuanto "vigilante", la filosofía custodia y va ganando en un trabajo cooperativo con las ciencias, los lugares de la racionalidad. La teoría de la racionalidad, buscada antes solamente por la filosofía, debe obtenerse hoy mediante la cooperación interdisciplinaria. Habermas privilegia aquellas tradiciones investigativas con grandes pretensiones universalistas, que le garanticen a la filosofía su relación con la totalidad.

"Según este enfoque, la filosofía no pretende ya ser la única representante en lo referente a cuestiones de racionalidad, y entra en una división no exclusiva de trabajo con las ciencias reconstructivas...La filosofía comparte entonces con las ciencias una conciencia falible, en lo referente a que sus poderosas suposiciones universales requieren confirmarse recíprocamente con las teorías empíricas de la competencia."¹⁷

En cuanto "intérprete", la filosofía debe operar como mediadora entre las culturas de expertos y la *praxis* cotidiana. Esto sólo se logra si

17 GUIDDENS, A. y otros: *op.cit.*, p. 311.

la filosofía opera del lado de la *praxis* comunicativa cotidiana en la cual aparecen entrelazadas interpretaciones cognitivas, esperanzas morales, valores y expresiones. Es de esta manera como la filosofía podría reanimar ese juego equilibrado entre los momentos diferenciados que asume la razón en la modernidad.

HACIA UNA PRAXIS FILOSÓFICA ACTUAL

En esta parte final del texto y a modo de conclusión, quisiera recoger algunas ideas que puedan desprenderse del planteamiento desarrollado, en relación con las tareas que le competen a la filosofía en nuestra situación actual. Pienso que el profundizar en el análisis y sentido de éstas constituye uno de los objetivos básicos del trabajo de la línea de investigación sobre "El filosofar actual".

Quisiera partir de la afirmación de Octavio Paz¹⁸, según la cual pensar la modernidad y el sentido del proyecto moderno constituye hoy entre nosotros una de las tareas primordiales para una filosofía del presente. Esta tarea resulta apremiante, no sólo por el esfuerzo que se percibe en nuestros países por vincularse a este proyecto económico, político e ideológico, sino también por el amplio debate que sobre su vigencia se ha desatado recientemente en diversos contextos, discusión a la cual tampoco hemos sido ajenos. En efecto, la tarea de modernizar nuestras instituciones constituye una de las prioridades de las nuevas políticas sociales y económicas de lo que podríamos llamar el proyecto de "La Nueva Colombia". En relación con ésto, parece urgente pensar el sentido y la orientación de estas iniciativas, para disipar algunos de sus equívocos, pues es muy posible que tras ellas pudiera estarse renovando la ilusión de que la modernidad se agotara en una dinámica de modernización social, que atendiera básicamente a la modernización económica del estado y al fortalecimiento de las políticas de ciencia, tecnología y administración social, en desmedro de la dinámica comunicativa y simbólica del mundo cultural. Una pregunta central aquí sería cómo pensar la dialéctica existente entre modernidad cultural y modernización social o entre reproducción simbólica y material del mundo de la vida, sin privilegiar unilateralmente uno de los términos de esta relación.

¹⁸ Para esta parte ver: VARIOS AUTIORES: *Colombia: El Despertar de la Modernidad*, Bogotá, Foro por Colombia, 1991. pp. 112, ss. y 410, ss.

A este respecto, el punto de vista de la teoría de la acción comunicativa que hemos examinado, proporciona no sólo un marco de referencia adecuado para plantear esta relación, sino que además posibilita el desarrollo de un análisis interdisciplinario del problema, dentro del cual tanto el punto de vista filosófico como el de las ciencias humanas en general adquiere importancia fundamental. Por esta razón juzgo que una revisión cuidadosa de las recientes políticas para el desarrollo científico y tecnológico constituye, en el marco del proyecto de "La Nueva Colombia", uno de los aspectos prioritarios para el análisis filosófico y para la discusión académica en nuestra universidad.

Ahora bien, la dimensión científica y tecnológica ligada a la reproducción material de nuestro mundo vital, constituye sólo una de las perspectivas de un proyecto de modernización que también toca otras dimensiones de nuestra vida social. ¿En qué medida las dinámicas y formas de racionalidad específicas de cada una de ellas han sido adecuadamente pensadas? La propuesta de la acción comunicativa no sólo ha permitido, en discusión con los detractores posmodernos, rehabilitar el proyecto de la modernidad, sino que a la vez ha habilitado un marco de referencia distinto al de la filosofía de la subjetividad dentro del cual los campos de la ciencia, la moral, la política y el arte pueden desplegarse equilibradamente haciendo pie en el ejercicio comunicativo y argumentativo. Dada la confusión que experimentan hoy nuestras instituciones sociales y políticas y la crisis en que se ven sumidas muchas de ellas, el énfasis en la racionalidad comunicativa parece representar una alternativa real ante el agotamiento de alternativas radicales y permite la construcción de espacios reales para fortalecer la racionalidad, la tolerancia y el respeto en cada uno de estos espacios de nuestra vida nacional.