



Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Legado y diferencias en teoría de la comunicación

Sergio Pablo Fernández. Filósofo Universidad SEK

La escuela de la Teoría Crítica de la sociedad tuvo como baluarte el texto "Dialéctica de la Ilustración" escrito por Max Horkheimer y Teodoro Adorno durante su exilio en Estados Unidos en el primer lustro de los años 40. En el Prólogo los autores se lamentan del deplorable estado de la tradición científica occidental, sostienen que pese a los avances de la actividad científica moderna ellos mismos "se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica" además de que si bien el cultivo de la tradición científica es un momento indispensable del conocimiento, "en la quiebra de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia". Sus juicios no son más optimistas en lo referente a la 'cultura de masas' y su capacidad de crítica y autocrítica: "Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible" (1). No discutiremos la tesis central de "Dialéctica de la Ilustración" acerca del proceso moderno-europeo de 'autodestrucción de la Ilustración', solamente queremos señalar que el tono y el estado de ánimo de dicha obra es 'sombrio' y pesimista con respecto a las posibilidades de una razón ilustrada para ser un agente de liberación de las cadenas de la ignorancia, la dominación y la mala conciencia. Sobre este tema hay una interesante interpretación acerca de "la pesadilla de la Escuela de Frankfurt" sobre la que volveremos más adelante.

Un conocido discípulo de los filósofos anteriores es Herbert Marcuse, cuya obra se difunde ampliamente en Estados Unidos desde fines de los sesenta, él está de acuerdo con ellos en que en la sociedad capitalista desarrollada la ciencia se "declara 'neutra' e 'incompetente' para juzgar lo que debería ser, favorece a los poderes sociales que determinan completamente lo que debería ser y lo que es" (2). La organización científica cae en una burocracia que es inseparable de la industrialización avanzada. Citando a Weber el diagnóstico de Marcuse de la organización burocrática (que incluye a los científicos) dice: "Ella impone la eficacia perfeccionada de la empresa individual sobre la sociedad que forma un todo. Es éste el tipo de dominación mas formalmente racional, gracias a su 'precisión, su estabilidad, la exigencia de su disciplina y la confianza que se le puede otorgar; a saber, la posibilidad, para quienes están al frente de la organización y para quienes están en relación con ella, de 'calcularla'; y es todo esto, porque es 'dominación por el saber', un saber fijo, calculable, que corresponde a los expertos"(3). La ciencia es dominada por la 'razón técnica' y ésta por la 'razón política' de lo que resulta "la dominación de los hombres sobre los hombres". Así es como "esta técnica y esta política perpetúan la esclavitud" (4).

¿Es posible seguir pensando que la ciencia es esclava de los mecanismos económicos y políticos de dominación? ¿Sigue siendo verdadero, si es que alguna vez lo fue, que tanto la organización como el sentido de la empresa científica son cuestionables en el marco de lo que los frankfortinos llaman 'sociedad del capitalismo desarrollado'? ¿Somos 'esclavos' de la razón técnica y de la razón política determinadas por los intereses dominantes? ¿Es la sociedad civil impotente frente a los embates de un sistema impersonal y calculador? ¿Qué tiene que decir la epistemología de las ciencias sociales frente a la denuncia de que tras la actividad científica se esconde la 'ideología'?



Evidentemente estas preguntas son inconmensurables para los límites de este trabajo. Se hace necesario acotar y justificar su elección, alcance y expectativas. Aparte de la cuestión de la idoneidad intelectual del filósofo para reflexionar acerca de estos temas 'desde fuera de la ciencia' sin provenir de ciencia alguna (5), la evidente relación entre desarrollo científico y 'destino de la humanidad' o 'la unidad del saber' no pueden dejar indiferente al 'filósofo profesional'. Concretamente, frente al debate epistemológico de las ciencias sociales, se puede formular la siguiente pregunta: ¿qué importancia tiene o tuvo la irrupción de la Teoría Crítica de la Sociedad en el desarrollo de la ciencia social? ¿Fue un episodio o una guía permanente e iluminadora para los estudios sociales? Son preguntas problemáticas, desconocemos la cantidad de investigadores sociales que en nuestros días efectivamente sigan adelante con las líneas de investigación trazadas por los teóricos del Institut für Sozialforschung, pero esto nos lleva a otra pregunta, quizás más relevante: ¿por qué, entonces, los filósofos y científicos sociales, como Habermas, se empeñan en resolver las aporías en que los dejó el legado de Frankfurt?

En segundo lugar, y considerando que la respuesta a la primera pregunta sea negativa, ¿cómo debemos entender retrospectivamente dicho legado y la controversia entre la escuela de Frankfurt y la ciencia institucionalizada positivista? ¿Es abordable como una dicotomía explicable en términos de "historia interna" o "historia externa" de la ciencia? Los pensadores alemanes debían mucho a Hegel y utilizaron el concepto de entendimiento reflexivo para criticar al positivismo y objetivismo científicos.

Aquí podemos introducir nuestro tema. El más joven de los discípulos de Horkheimer, Adorno y Marcuse es Jürgen Habermas. El declara que ya no comparte la actitud pesimista y desilusionada de sus maestros frente a la posibilidad de liberación que entraña la razón para las sociedades modernas. Propone su propia versión de la crítica a la sociedad y renovadas alternativas de superación de las controversias mediante su concepto de acción comunicativa y su ética del discurso. Cree, como Marcuse, que la ciencia puede ser un 'instrumento de liberación'. En esto, aparentemente, entroncaría con propuestas como la de Losee de reducir el antagonismo mediante planteamientos integrativos basados en el consenso (6). Sin embargo, hay diferencias entre el consenso que propone Habermas y el del pensador inglés, Losee propone una solución por vía del pragmatismo convencional: el consenso provisional sobre casos estándar de racionalidad científica que permitan la emergencia de una teoría ganadora, esto dependiendo de las intuiciones de la mayoría de los miembros de la comunidad científica de la época y si cambian las intuiciones dominantes cambiará la evaluación de las teorías del progreso científico. En cambio, Habermas sostiene una teoría de la verdad centrada en el irrestricto respeto a la racionalidad del interlocutor en un proceso de comunicación ideal donde todos los actores poseen el mismo poder. Pero, sobre esto volveremos más adelante.

La escuela de Frankfurt encabezó en su época la protesta anti-positivista en el medio de las ciencias sociales europeas, mientras que en otros ámbitos (por ejemplo, el anglosajón) se trabajaba bajo los supuestos de la investigación científica 'cuantitativa' ajena (o inconsciente) al hecho de que su actividad estaba 'regulada' por una determinación 'ideológica'. Tomaremos como supuesto el enfrentamiento entre la ciencia social propuesta por los frankfurtinos, una teoría crítica de la sociedad inspirada en una reformulación sui generis del pensamiento marxista, y la visión de la ciencia que ellos poseían, positivista y dominada por los métodos cuantitativos. Esto conecta con el tema de la epistemología de las ciencias sociales que se enfrenta a la dicotomía de la 'historia interna-historia externa' como modo de abordar la explicación de la lógica y desarrollo de la ciencia.

Desde aquí surgen otras preguntas: ¿Sigue manteniendo Habermas la visión de la Teoría Crítica de la sociedad? Si ya no la comparte por completo, ¿en qué se distingue su proyecto del de la Escuela de Frankfurt? ¿Logra dar un paso adelante y escapar al pesimismo sombrío de sus maestros en su crítica de la sociedad? ¿Cuál es su propuesta para la epistemología de la ciencia social?

Resumiendo, el propósito del presente trabajo es llevar adelante:

1) Un examen de los conceptos más problemáticos de Habermas frente a sus críticos: la acción comunicativa, la universalidad y racionalidad de la estructura del lenguaje, el consenso como fundamento de la verdad, la



'dictadura' de los medios de comunicación, el lenguaje visto como acción e interpretación y, la división moderna de la cultura en tres esferas de valor.

2) Otro tema de nuestro interés es tomar postura frente a la crítica de que las teorías de la comunicación son un caso típico de "pobreza teórica y escasa penetración epistemológica" y que en el caso particular de la teoría crítica de la sociedad y de su teoría de la comunicación se trataría de un "camino de adhesión acrítica a una orientación interpretativa general" (7). Veremos si la conceptualización específica de la teoría de la comunicación como es la noción de acción comunicativa de Habermas cae bajo esta crítica mediante una exploración de la tesis que entiende al lenguaje (comunicación) como acción y al mismo tiempo como interpretación.

En la primera parte dejaremos 'hablar' a Habermas y a su intento de fundamentar la ciencia social en el concepto de 'acción comunicativa'; luego veremos la crítica del filósofo alemán Ernst Tugendhat a su concepto de acción y a su ética del discurso; será relevante para los propósitos de este trabajo la crítica de Richard Rorty a la concepción de ciencia, modernidad y cultura de Habermas; para concluir en una reflexión acerca de las diferencias entre Habermas y la Escuela de Frankfurt en lo que respecta a su comprensión de los medios de comunicación de masas y su influencia en los receptores.

Parte I

Comenzaremos con una exposición esquemática de los propósitos de Habermas al elaborar su teoría de la acción comunicativa, su contenido y la exposición de uno de los conceptos más relevantes para la ciencia social, el concepto de acción. La obra donde Habermas expone más extensamente su concepto de acción en la vida social es Teoría de la Acción Comunicativa (8) donde su propósito declarado en el Prólogo es que esta sea una "fundamentación metodológica de las Ciencias Sociales en una Teoría del Lenguaje". Es decir, por una parte es de interés para el cientista social como un instrumento teórico para el análisis empírico de las estructuras sociales, y por otra para el filósofo del lenguaje como un aporte a la revisión de los problemas ya clásicos de la filosofía del lenguaje.

Haciendo suya la crítica a la filosofía de la conciencia donde un sujeto establece una relación monológica con el objeto, es decir, la relación intencional de una conciencia con su contenido. En cambio, Habermas apela a la estructura dialógica del lenguaje como fundamento del conocimiento y de la acción, con esto se incluye dentro de la corriente del así llamado 'giro lingüístico' en filosofía. Como resultado extrae el concepto de acción comunicativa donde la racionalidad está dada por la capacidad de entendimiento entre 'sujetos capaces de lenguaje y acción' mediante actos de habla cuyo trasfondo es un 'mundo de la vida' de creencias e intereses no explícitos y acríticamente aceptados por las comunidades de comunicación.

La teoría de la acción comunicativa es para Habermas el principio explicativo de una teoría de la sociedad fundada en una teoría del lenguaje y en el análisis de las estructuras generales de la acción. El rasgo característico de los seres humanos será la racionalidad manifestada 'objetivamente' en el 'lenguaje'.

En las páginas finales del segundo tomo Habermas declara que el propósito de su investigación es introducir la teoría de la acción comunicativa para dar razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. Es, además, un marco para un proyecto de estudios interdisciplinarios sobre la racionalización capitalista moderna desde una perspectiva filosófica. Las ciencias sociales pueden asegurarse de los contenidos normativos de la cultura, del arte y del pensamiento por vía del concepto de razón comunicativa (de una razón inmanente al uso del lenguaje, cuando este uso se orienta al entendimiento). Con este concepto vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. "Las ciencias sociales pueden entablar relaciones de cooperación con una filosofía que asume como tarea la de realizar el trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad."

¿Cómo es posible lo anterior? Habermas es heredero de la escuela de la Teoría Crítica de la sociedad. Es un crítico de lo que el llama el "fracaso del programa de los años 30" que consistía en aplicar un "materialismo



interdisciplinar" como método de las ciencias humanas. Este fracaso se debería al agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Habermas se propone reemplazar el paradigma fracasado por una teoría de la comunicación. ¿Con qué objeto? Replantear las tareas pendientes interrumpidas con la Crítica de la razón instrumental de Adorno y Horkheimer. Habermas afirma que la filosofía de la conciencia acaba dejándonos en las manos de la razón instrumental. Básicamente, podría decirse que Habermas ha "traducido" el proyecto de la Teoría Crítica de la sociedad desde el marco conceptual de una filosofía de la conciencia, adaptada a un modelo de sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y de la acción comunicativa. El giro lingüístico o tránsito desde la filosofía de la conciencia al análisis del lenguaje (positivismo lógico y otras versiones de la filosofía analítica) solamente mantiene el tradicional empleo diádico de los signos, es decir la relación entre oraciones y estados de cosas. Para Habermas, en cambio, será necesario introducir un modelo triádico (Bühler) donde el análisis del significado lingüístico queda referido, desde un principio, a la idea de un entendimiento entre los participantes de la interacción lingüística sobre algo en el mundo. Este modelo articulado en términos de teoría de la comunicación supone un avance adicional al giro lingüístico experimentado por la filosofía del sujeto.

Habermas desarrolla una teoría del lenguaje en el Interludio Primero que abre un camino hacia su aspiración de universalidad. Allí el lenguaje está al servicio de la coordinación social, salvando las barreras culturales y las creencias individuales o de grupos. Al conectar el concepto de lenguaje con el de sociedad, y este con el de mundo de la vida como su horizonte contextualizador, se abre la posibilidad de una teoría del lenguaje que concilie la acción con la interpretación. Habermas pretende que la noción de la racionalidad comunicativa está contenida implícitamente en la estructura del habla humana como tal y que significa el estándar básico de la racionalidad que comparten los hablantes competentes al menos en las sociedades modernas. Esto significa que aquél que comprende la relación interna entre los requisitos de validez y el compromiso respecto a dar y recibir argumentos se está comportando racionalmente. Y no solamente en una dimensión de relaciones lógicas entre proposiciones y acciones (coherencia) sino en una dimensión de relaciones dialógicas entre diferentes hablantes. Esto también implica que la racionalidad comunicativa es también una actitud racional específica que los individuos adoptan hacia otros y hacia sí mismos como una actitud de reconocimiento mutuo.

Pero, ¿en qué consiste esta 'acción comunicativa' y cuál es su utilidad para la ciencia social y la filosofía? Cito: "Este concepto de racionalidad comunicativa encierra connotaciones que, en su esencia se fundan en la experiencia central del discurso argumentativo que produce la unión sin coacción y que crea el consenso, proceso en el cual los diversos participantes logran dejar atrás sus creencias, primeramente solo subjetivas y, gracias a la experiencia común del convencimiento motivado racionalmente adquieren la certeza, simultáneamente, de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas." (Habermas, Teoría de la Acción Comunicativa vol. I, pág.28.)

Hay dos preguntas que aparecen como fundamentales para aclarar esta ambiciosa propuesta de Habermas:

- 1) ¿cuál es el lugar de las acciones comunicativas en el ámbito de la acción en general? y
- 2) ¿qué quiere decir Habermas con la expresión 'acción comunicativa'?

En su trabajo "Acciones, operaciones, movimientos corporales" (9) intenta distinguir las acciones de los movimientos y operaciones y en el tomo I de "Teoría de la Acción Comunicativa" (10) busca distinguir las acciones comunicativas de todas las demás acciones. En el primer escrito, Habermas distingue entre a) las acciones concretas, b) los movimientos corporales coordinados con que el sujeto realiza sus acciones y c) las operaciones que capacitan al sujeto para sus acciones. Solamente para las acciones Habermas admite que el sujeto sigue reglas de acción, en el caso de los movimientos, por ejemplo, levantar un brazo y de las operaciones, por ejemplo, sacar cuentas, no se puede hablar de reglas de acción sino de infraestructuras de la acción (1989:235). Solamente hay acción cuando seguimos una regla donde el sujeto sabe que sigue una regla y que en las circunstancias apropiadas está en condiciones de decir qué regla está siguiendo. En sentido estricto, 'actuar' significaría 'cambiar algo en el mundo': las acciones intervienen en el mundo (1989:234).



En el segundo escrito, Habermas especifica cuatro tipos de acción que suelen intervenir en la teoría social: a) la acción teleológica (que ocupa desde Aristóteles el centro de la filosofía de la acción) b) la acción regulada por normas c) la acción dramática y d) la acción comunicativa (1987:122ss). Habermas endereza su análisis crítico a las acciones teleológicas. A ellas las llama 'acciones orientadas al éxito' (erfolgsorientiert) y las subdivide en acciones 'instrumentales' (si no son sociales) y 'estratégicas' (si son sociales) (11). En contraste, las acciones comunicativas son aquellas 'orientadas al consenso' (verständigungsorientiert), donde dos sujetos 'capaces de lenguaje y acción' entablan una relación interpersonal (12).

Las preguntas que salen de estas precisiones son dos: ¿son estos tipos de acciones irreducibles a una definición de acción más genérica? y ¿tiene alguna preeminencia especial la acción comunicativa con respecto a las demás? Reconocemos que el alcance de estas preguntas rebasan el límite de este trabajo, pero no contentaremos con dar algunas indicaciones.

Al parecer, Habermas considera que la estructura teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción (1987:146). En todos los demás casos (dramático, valórico y comunicativo) se presupone la estructura teleológica de la acción, "ya que supone a los actores la capacidad de ponerse fines (...) y un interés en la ejecución de sus planes de acción". Una estructura teleológica aparece como definitoria de las acciones en general: un agente actúa en la medida que tiene sentido la pregunta ¿por qué actúa así? y ese agente es capaz de responder a la pregunta. En breve, Habermas presupone la racionalidad en la acción. Pero esto es válido para todos los tipos de acción, en la acción teleológica para que cada sujeto persiga sus metas, en la acción valórica como acuerdo social sobre normas y tradiciones en vistas de la integración social, en la dramática como relación de un actor con su público, y en la acción comunicativa como un proceso cooperativo de entendimiento.

Ahora, ¿qué pasa con las acciones comunicativas? Que en vistas a comunicar debemos ejecutar otras acciones como emitir determinados sonidos (locuciones) que tienen un significado (tienen sentido), que pertenecen a un lenguaje que la otra persona entiende y que, en definitiva, me sirven para entenderme con otro. Tales acciones han sido llamados actos locucionarios (y que en ocasiones incluyen actos ilocucionarios y perlocucionarios). El problema radica en que Habermas introduce otra distinción: en ocasiones usamos el lenguaje en vistas a conseguir fines (acciones teleológicas) y en otras por mor de la comunicación en sí misma (acción comunicativa). Esto parece implicar que las acciones comunicativas no pueden ser acciones ejecutadas en vistas a otros fines. Habermas es claro al señalar que no se trata que una misma acción pueda ser descrita como un proceso de influencia recíproca entre oponentes (acción estratégica), de un lado, y como un proceso de entendimiento entre miembros de un mismo mundo de la vida. Sino que son las acciones sociales concretas las que son o bien realizadas con actitud orientada al éxito o bien con actitud orientada al entendimiento. El acuerdo se basa en convicciones comunes y el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el modo original y que el uso del lenguaje orientado a otros fines es 'parásito' (13). Esta conclusión la extrae del estudio de la teoría de los actos de habla iniciada por Austin y continuada por Searle (14).

En otro lugar Habermas distingue los actos de habla de otros tipos de actos no lingüísticos. Dice que al enfrentarnos a una acción cualesquiera que esta sea podemos preguntarnos qué razones tiene el actor para llevarla a cabo. Las acciones no verbales pueden ser descritas desde la perspectiva de un observador como acciones, pero su interpretación, es decir saber qué intención tiene el actor para ejecutarlas, no podemos obtenerla por observación; "antes suponemos un contexto general que nos autoriza a sospechar tal intención. Pero aún entonces permanece la acción necesitada de interpretación". Habermas sostiene que la acción no nos dice cuales son los planes de acción del agente. En cambio, los actos de habla cumplen la condición de darnos a conocer la intención del agente. Cuando mi profesor me da una orden "entrega tu examen", entonces sé con bastante exactitud qué acción ha ejecutado: ha expresado esa determinada orden. Esto implica que un oyente puede saber por el contenido semántico de la emisión cómo se está empleando la oración emitida, es decir, qué tipo de acción se está ejecutando con ella. Esta situación lleva a Habermas a concluir: las acciones teleológicas simples se distinguen de los actos de habla porque estos últimos se interpretan a sí mismos; "pues tienen una estructura autorreferencial. El componente ilocutorio fija, a modo de un comentario pragmático, el sentido en que se esta empleando lo que se



dice" (15). Su reverso también es válido: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace. La expresión tiene la peculiaridad que ejecuta un acto y al mismo tiempo describe dicho acto. Pero para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural se requieren aún dos condiciones: (1) los hablantes deben compartir una misma lengua y (2) "entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje" (16).

Los actos de habla se distinguen de las acciones no verbales no sólo por este rasgo reflexivo consistente en explicarse a sí mismos, sino también por el tipo de metas que se pretenden y por el tipo de éxitos que pueden alcanzarse hablando. En un plano general todas las acciones sean o no lingüísticas, pueden entenderse como un hacer enderezado a la consecución de fines, pero como lo que buscamos es la distinción entre actividad teleológica y acción orientada a entenderse, los conceptos básicos de perseguir un fin, lograr éxitos y conseguir resultados de una acción tienen para Habermas un sentido distinto en teoría del lenguaje y teoría de la acción "los mismos conceptos básicos son interpretados de otra manera".

Desde una teoría de la acción podemos describir la acción teleológica como una intervención en el mundo objetivo, enderezada a conseguir una meta, y causalmente eficaz. El plan de la acción requiere de una interpretación de la situación donde el fin de la acción viene definido a) con independencia de los medios b) como un estado de cosas que hay que producir causalmente, c) en el mundo objetivo. Habermas sostiene que los actos de habla no caen bajo esta descripción formal. Ellos son medios (de comunicación) concebidos con el fin de entenderse donde este fin se logra sólo si el oyente comprende el significado de lo dicho y acepta la emisión (locución) como válida. Esto por otras tres condiciones: a) Las metas ilocucionarias no pueden definirse con independencia de los medios lingüísticos empleados para entenderse. El medio que es el lenguaje natural y el fin de entenderse se interpretan mutuamente. b) El hablante no consigue el fin de entenderse de un modo causal, porque el éxito ilocucionario depende del asentimiento racionalmente motivado del oyente. Subraya que los fines ilocucionarios sólo pueden alcanzarse cooperativamente, un hablante no puede imputarse a sí mismo un éxito ilocucionario, y c) el proceso de comunicación y su resultado no constituyen estados intramundanos. En el plano de la acción los participantes aparecen como entidades en el mundo (como objetos u oponentes). En cambio, como hablante y oyente "adoptan una actitud realizativa en que se salen al encuentro como miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje" (17).

En resumen, los actos de habla se distinguen de las acciones por dos características: 1) las acciones comunicativas se interpretan a sí mismas y tienen una estructura reflexiva; 2) se enderezan a fines ilocucionarios que no son propósitos a realizar en el mundo objetivo, sino que se realizan por la cooperación y el asentimiento del oyente y que sólo pueden explicarse recurriendo al concepto de entendimiento inmanente al propio medio lingüístico.

Parte II

El filósofo alemán Ernst Tugendhat en su artículo Habermas in Communicative Action (18) critica este concepto de acción comunicativa partiendo de que si lo que Habermas quiere decir es que las acciones comunicativas son tales que los participantes logran sus planes individuales solamente sobre la base del consenso al que llegan mediante la comunicación, entonces lo que él llama acción comunicativa no es el acto de comunicación per se sino que a) los actores tienen la intención de dejar que la búsqueda de sus propios fines dependa del consenso a que se llega por vía de la comunicación; y b) que todos sus actos que estarían gobernados por dicha intención, esto es lo que debe ser llamado acción comunicativa. Si esta es una interpretación correcta, dice Tugendhat, entonces "la oposición que Habermas tiene en mente no es entre actos comunicacionales que son realizados por otros fines y acciones comunicativas que son realizadas por sí mismas. La oposición es entre dos distintos modos que uno tiene de subordinar los actos comunicacionales a otros fines" (19). Las acciones comunicativas estarían deslindadas más por un tipo específico de actitud del hablante que por una estructura peculiar. Existe, según Tugendhat, una tensión en el discurso de Habermas entre a) el análisis general y estructural del uso del lenguaje que lleva adelante y b) su actitud específica frente al uso del lenguaje o frente al interlocutor en la comunicación. A continuación intentará dar luz sobre esta tensión en su comentario titulado El análisis de las acciones comunicativas y la teoría social.



Esquemáticamente, la crítica de Tugendhat puede reducirse a lo siguiente:

- La acción comunicativa presupone una disposición en el hablante a restringir la búsqueda de sus propios fines hasta no pasar por el test del consentimiento de los otros.
- Para tener dicha actitud el hablante debe tener alguna razón y esta sería el sentirse parte de una comunidad con aquellas personas de quien espera el consentimiento.
- Sentirse parte de una comunidad no es solamente aceptarlo de hecho sino haber realizado ya un juicio de valor: seguir siendo parte de dicha comunidad (la familia, los amigos, la sociedad o la humanidad) debe ser algo que uno considere como un fin por sí mismo. Esto se logra suspendiendo los propios fines y acatando las normas que rigen dicha comunidad.
- Por lo tanto, si la acción comunicativa depende de este tipo de actitud o relación social sería erróneo sostener que todas las relaciones sociales están constituidas por acciones comunicativas. Y esto es lo que dice Habermas, incluso yendo un paso más adelante al afirmar que todas las relaciones sociales están constituidas por el uso del lenguaje. Lo que normalmente se entiende como condición necesaria es cambiado por Habermas en razón suficiente (20).

Esto lleva a Tugendhat al problema de la contribución que la filosofía puede hacer a la teoría social: "uno puede esperar que el teórico interesado en la función del lenguaje en la acción, las relaciones o los sistemas sociales analice los diversos tipos de tales fenómenos sociales y luego muestre de qué modo cuales aspectos del lenguaje son una condición necesaria de aquellos". En vez de esto, prosigue, parece existir una tendencia en Habermas a desarrollar una teoría del lenguaje, prescindiendo de dicho análisis.

En otro lugar, Tugendhat critica la derivación de Habermas de una ética universalista desde las condiciones formales del discurso (21). Dos tesis de Habermas que aparecen en "Escritos sobre Moralidad y Eficacia" son puestas en cuestión. La primera es si se puede fundamentar la ética sobre las condiciones discursivas, es decir, comunicativas de la argumentación. La segunda si en la aplicación de las normas éticas, esta aplicación debe ser comunicativa con aquellos que son los objetos (personas) de nuestras obligaciones morales. La primera se refiere a la fundamentación de la moral; y la segunda a su acto. Tugendhat considera ambas tesis, erróneas.

Habermas presupone que el contenido de la ética consiste en un Principio U, que significa la universalidad. Y el sentido de esa universalidad está precisamente contenido en el Imperativo Categórico de Kant: yo debo preguntarme si quiero que todos actúen como la máxima de mi razón me lo dicta: "Yo debo actuar de un modo tal que tenga en consideración todos los intereses", toda la gente que está relacionada con mi actuar debe ser considerada de igual manera. Tugendhat cree que esta concepción de ética es de hecho la única ética que se puede sostener, una vez que ya no contamos con éticas religiosas (otra alternativa sería el contractualismo). Pero, el contractualismo no llega muy lejos. "Si uno quiere tener una ética fuerte, entonces es esta" acota Tugendhat, sin embargo, observa que tanto Kant como Habermas han pensado que sí se puede fundamentar esta ética sobre la razón: "Si una persona es racional, entonces debe actuar de esta manera". Sin embargo, más adelante mostrará que la fundamentación como la cree poder hacer Habermas es errada.

Habermas tiene un concepto de razón en que la razón consiste en argumentación. Y la argumentación es más estrictamente un discurso, es siempre una argumentación discursiva. Eso significa que Habermas cree que una persona prácticamente no puede usar el lenguaje en forma racional si no es en un proceso de argumentación, y si lo hace es como una derivación, de lo que él cree que es la argumentación en su sentido primario, y eso sería la argumentación discursiva entre diferentes personas.

En su ensayo "Teorías de la Verdad" (22) Habermas parte de una idea de cómo se puede verificar la verdad de una afirmación, y él defiende una tesis que el criterio de verdad de una afirmación, es decir, la verificación de una afirmación, es el consenso de todos, tanto en lo teórico como en lo práctico.



A Tugendhat esto le parece muy extraño porque 'uno diría: el puro hecho de que varias personas estén conformes no significa que la afirmación sea verdadera'. Al contrario, tenemos ciertas reglas de cómo verificar que una oración sea verdadera, 'y si varias personas se atienen a esas reglas se producirá de acuerdo'. Es decir, el consenso es la consecuencia y no la fundamentación de la verificación. Ahora, es muy fácil ver que en los casos teóricos la tesis de Habermas es incorrecta. En el caso de lo ético, sobre lo práctico, la situación naturalmente es más difícil.

Habermas mismo estuvo consciente de esta objeción. Él admite que no es cualquier consenso, sino que tiene que ser un consenso de un cierto tipo. Pero este cierto tipo de consenso es un consenso que se lleva a cabo bajo condiciones especiales, que son las condiciones de "la situación del habla ideal". Habermas dice que hay ciertas condiciones que hay que observar, por ejemplo, no nos debemos contradecir, debemos usar las palabras de una misma manera, debemos hablar sin intención de engañar, etc. Estas son condiciones simples donde nadie puede tener problemas, pero después vienen dos condiciones muy fuertes: primero, todos deben poder expresarse de igual forma, 'todos los que toman parte en un discurso, en una argumentación comunicativa, deben poder expresar sus deseos'. Y segundo, y esa es la aserción más fuerte para Tugendhat, 'todos deben tener también –fuera de la argumentación– un poder igual, es decir nadie puede estar subordinado a nadie'. En relación con las primeras condiciones (uno no se debe contradecir, uno debe usar las palabras de la misma manera, etc.) las segundas condiciones son enormemente fuertes. ¿Por qué Habermas nos prescribe que solamente si todos pueden expresar sus y además todos deben tener el mismo poder que los otros podemos aspirar a una verdadera comunicación? ¿por qué debemos observar estas condiciones?

Cuando Habermas presupone la condición de que todos deben tener el mismo poder, esto significa que todos ellos son prácticamente iguales. En la acción, en sus posibilidades y en sus derechos son iguales y se presupone que todos tienen el mismo poder. Habermas define la situación ideal del habla de tal manera que ya presupone el principio U que dice que los intereses de todos deben pesar igual, y que esto es prácticamente lo mismo que decir que todos deben tener los derechos y deberes iguales.

Esta ética discursiva es para Tugendhat "más fuerte que la del contrato, es algo substancial, que difiere de otras concepciones que se pueden tener en la moral. Y que parece imposible poder derivar una concepción substancial, sea teórica, sea práctica, de puras condiciones formales. Y eso es lo que intenta hacer Habermas". Habermas dice que la situación formal ahora no del pensamiento en general, sino de la argumentación discursiva con otros tiene tales y tales reglas, estas reglas son enumeradas en lo que él llama la situación ideal del habla y esto lleva al resultado de una 'ética de procedimiento'. Tugendhat dice que uno puede ver fácilmente que eso es imposible: no podemos deducir algo substancial de algo formal, y lo que le pasa a Habermas es que él hace la situación, supuestamente formal, tan fuerte diciendo que el discurso moral solamente se lleva a cabo satisfactoriamente como un 'habla ideal' que los principios de la deducción están en aquello que él ha querido derivar, incurriría entonces en una *Petito principii*.

Parte III

En 1984 el filósofo norteamericano Richard Rorty escribe un artículo donde presenta enfrentados a Habermas y Lyotard (23). Rorty cree que el Habermas de Conocimiento e interés intenta generalizar los proyectos de 'desenmascaramiento' que Marx y Freud iniciaron. Lyotard por su parte, sospecha de esta 'escuela de la sospecha' por medio de una 'incredulidad de las metanarrativas'. Para Lyotard el discurso de legitimación de la ciencia es la filosofía, un meta- discurso que recurre a otros relatos para legitimarse ("la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido o la emancipación del sujeto razonante o trabajador") (Idem:255). Habermas defiende la tesis del desenmascaramiento con el objetivo de mantener un estándar racional que permita mantener la distinciones entre 'lo descubierto y lo encubierto, entre teoría e ideología', si no hacemos tales distinciones abandonamos la racionalidad ilustrada que toma la tarea de hacer el "criticismo racional de todas las instituciones (...) porque lo racional se abandona". ¿Qué queda? La teoría crítica de Horkheimer y Adorno entendida como abandono del enfoque teórico y práctica de 'una determinada negación ad hoc'. Así, para Lyotard, cualquier cosa que Habermas llame 'enfoque teórico' no será otra cosa que otra 'metanarrativa' y para Habermas cualquier cosa que abandone dicho enfoque será 'neoconservadora'. Abandonar el punto de vista 'universalista' "le parece a Habermas que es



como traicionar las esperanzas sociales que han sido centrales en la política liberal" (Idem:255). ¿Por qué? la posición de Habermas enfrente a sus críticos ha debido ser replanteada una y otra vez debido a la incomprensión que encuentran sus posturas en favor de la validez de un consenso logrado por vía de la racionalidad, ellos, consideran su discurso otro intento de las metanarrativas por explicar y fundamentar aquello que no necesita ni de explicación ni de fundamentación externa: la historia de las ciencias. Lyotard sostiene que el 'consenso' es un estado particular de la discusión en las ciencias, no su fin. Además, el aporte de Mary Hesse le da argumentos para afirmar que lo que Habermas cree que es la ciencia en la actualidad no es tal, la ciencia ya no es lo que la interpretación empirista describe sino " un lenguaje irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de la ciencia es una interpretación circular, una reinterpretación y autocorrección de la teoría en términos de los datos" (Idem:257). "El problema de Habermas reside no tanto en proveer una metanarrativa de la emancipación sino en no dejar que las narrativas (de la ciencia, arte, derecho y moral) hagan su trabajo" (Id:258). Esta visión estaría de acuerdo también con la crítica de los filósofos norteamericanos 'simpatizantes' de Habermas (Bernstein, Geuss y Mc Carthy) en el sentido de que los estudios de competencia comunicativa no pueden hacer lo que la filosofía trascendental no pudo, es decir, suministrar criterios universales. Ellos mismos, dudan también que el universalismo sea tan vital para las necesidades del pensamiento social y liberal como piensa Habermas. Rorty apunta a que el pensador alemán está oponiendo un criterio racional extrahistórico y universal frente a un criterio 'inevitablemente coactivo' que se realiza en las prácticas de una 'comunidad dada en un momento dado'. La referencia a algo 'natural' frente a lo 'convencional' es lo que inquieta a Habermas y sus antecesores. "La pesadilla que obsesiona a la Escuela de Frankfurt es algo parecido a Un Mundo Feliz de Huxley", donde los agentes se sienten realmente contentos, pero solo porque se les ha impedido desarrollar ciertos deseos que según el curso "normal" de las cosas habrían desarrollado, y que no pueden satisfacerse dentro del marco del orden social actual.

La legitimación ahistórica de la ciencia es producto, según Rorty, de un entusiasmo y autoconfianza excesiva de la filosofía de la ciencia. Los ciudadanos del Mundo feliz no pueden escapar de su esclavitud por medio de la teoría, y en particular, por medio de la competencia comunicativa. Porque las narrativas que elaboran el sentido de lo 'racional' serán las sancionadoras de aquellos estudios que deseen elevarse por encima de la comunicación no-distorsionada. O como dice Habermas, esas narrativas son los elementos de la razón en los ideales burgueses que contribuyeron a forjar el discurso no- teórico de las democracias occidentales.

Habermas considera que la dinámica teórica interna de las ciencias las impulsa a trascender a la creación del conocimiento tecnológicamente explotable. Pero esto, apunta Rorty, nos lleva derecho al etnocentrismo. Nos muestra que la ciencia moderna es algo más que una 'ingeniería social' o algo menos que una 'teleología ahistórica' (donde el saber científico se corresponde con la naturaleza de la realidad o del lenguaje), sino "un ejemplo especialmente bueno de las virtudes sociales de la burguesía europea" (Ibid:261). La ciencia moderna parecerá, dice, un invento que aumenta la autoconfianza de una comunidad que se dedica a la 'curiosidad intelectual'. Lo que Habermas denomina como 'autorreflexión de las ciencias' consistirá no en la fundamentación de las prácticas de los científicos sino en intentar demostrar cómo se vinculan dichas prácticas con otras prácticas del mismo grupo o de otros grupos. Cuando tales intentos adoptan una función crítica se convierten en lo que Habermas llama 'una determinada negación ad hoc' (Ibid:262).

En un contexto más amplio se sitúan las últimas críticas de Rorty a Habermas, a saber, el del 'final de la filosofía': Rorty se apoya en la lectura de un texto entonces inédito de Habermas que tematiza la modernidad (24).

El final de la filosofía se inscribiría, según Habermas, a partir de Kant y su división de la cultura en ciencia, arte y moralidad. Según Habermas, Hegel hizo bien al aceptar esta distinción como 'la interpretación estándar de la modernidad'. Para Habermas, la 'dignidad de la modernidad' consiste en la "rotunda diferenciación de la esfera de los valores", Kant no percibe las divisiones formales de la cultura como disyunciones (...) Ignora por tanto la necesidad de unificación surgida de las separaciones producidas por el principio de la subjetividad" (25). Habermas estaría de acuerdo con Hegel en que existe una 'necesidad de unificación' para 'regenerar el devastado poder de la religión en medio de la razón'. Hegel, afirma Habermas, está convencido que la época de la Ilustración que culmina en Kant y Fichte "no ha erigido la razón sino un ídolo; que ha sustituido equivocadamente la razón por el



entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito" (Idem:38). Según Rorty, Habermas quiere volver a Hegel y empezar de nuevo. Los pensadores post-hegelianos y Nietzsche en especial son los protagonistas de la más severa crítica al principio de la filosofía de la subjetividad, Hegel maduro, por su parte habría soslayado el carácter social de la racionalidad que podría expresarse en una comunidad de comunicación.

Aquí entramos al tema de lo que Rorty llama 'el final de la filosofía'. Habermas sostiene que la filosofía del sujeto satisface una necesidad real del pensamiento occidental, esto es, salvaguardar la verdad y a la filosofía como 'guardiana' del saber apropiándose de 'un problema filosófico fundamental': la moderna división kantiana de la cultura entre ciencia, moral y arte y esto 'como algo donné' (Rorty:264). Rorty alega que si los filósofos se 'tragan' esta 'obstinada diferenciación' de Kant, entonces siempre aparecerá como el problema filosófico fundamental y se debatirán en eternos debates reduccionistas o antirreduccionistas (26). Hegel tiene éxito al restaurar a la filosofía en un lugar privilegiado, porque desde la óptica del Espíritu Absoluto, todas las vicisitudes de la época actual carecen de importancia. Habermas concluye, entonces, que la filosofía se convierte en un 'santuario aislado'. Y a la ciencia moderna le asigna el rol específico dentro de las tres esferas de racionalidad: como Kant dice se trata de mantener aislado el conocimiento racional de nuestro mundo entendido como materia en movimiento de nuestro sentimiento moral (Rorty:266).

Resumiendo, para Rorty, el 'final de la filosofía' no acontece tanto con Hegel como con Kant. Y Habermas está convencido que la historia de la filosofía moderna tiene un alto grado de influencia en la historia de los intentos de las sociedades democráticas europeas 'por devolver la autoconfianza'. Al mismo tiempo, mantiene la opinión de sus maestros, de que el desarrollo material de la civilización occidental trae aparejada la 'alienación', la 'pérdida de sentido' y la 'desintegración de las imágenes mítico-religiosas del mundo' con su consecuente pérdida de cohesión social. El síntoma decisivo para Habermas sería la constatación (aceptada sin más) del resquebrajamiento de la cultura en las tres esferas de valor anteriormente mencionadas.

Rorty dirige su crítica a este último punto, el problema radica en la vinculación ilegítima de Kant y Descartes en relación al problema de la "subjetividad" que los historiadores de la filosofía adoptaron como hilo conductor: "Teniendo la habilidad de hacer que tal ciencia – la mecánica galileana, la geometría analítica, la óptica matemática– sea como la marca de algo profundo y esencial de la naturaleza humana (...) Descartes conservó aquellos temas antiguos que Bacon quiso eliminar" (Idem:268). El error de Descartes fue afirmar que manipular las 'ideas claras y distintas' es una capacidad humana más fundamental que realizar obras de ingeniería social. Rorty defiende a Bacon frente a Descartes, porque éste centra el tema de la 'subjetividad' en el problema de la 'autofundamentación' y no en la 'autoafirmación' que consistiría en "la voluntad de centrar nuestras esperanzas en el futuro de la raza, en los éxitos impredecibles de nuestros descendientes" que es "el principio de lo moderno (..) la definición de los sucesivos intentos por deshacerse del tipo de estructura ahistórica que Kant ejemplifica dividiendo la cultura en 'tres esferas de valor'" (Idem:269).

Escribe Rorty: "Supongamos que (...) se considera que el giro erróneo se llevó a cabo con Kant (o mejor aún, con Descartes) mas bien que (según Habermas) con el joven Hegel o el joven Marx. Podría pensarse entonces que la secuencia canónica de los filósofos que van de Descartes a Nietzsche es como una distracción de la historia de ingeniería social concreta que hizo que la cultura contemporánea del Atlántico Norte sea lo que es, con todas sus glorias y todos sus peligros." (Ibidem:272).

Rorty enfoca su preferencia por una actitud baconiana hacia la ciencia que nos permitiría prescindir de una 'dinámica histórica interna' donde solamente, 'vale lo que funcione', debiendo 'aferrarse a lo concreto' y tomar en serio la máxima "el conocimiento es poder" (Ibidem:274). Este paso, nos liberaría de preocuparnos por las 'tres esferas de intereses' que Habermas distingue. 'El final de la filosofía' de que se lamenta Habermas, no es más – para Rorty– que la sobrevaloración del fracaso de la tradición filosófica, mientras que para otro tipo de pensamiento, que Rorty parece suscribir, es 'una disgresión sin importancia' para quienes piensan que 'la sociedad se autoafirma como un todo sin preocuparse de autofundamentarse' (Ibidem:276).



¿Qué dice Habermas frente a lo anterior? En Cuestiones y contracuestiones responde: "Rorty quiere destruir la tradición de la filosofía de la conciencia, desde sus comienzos cartesianos, con el objetivo de mostrar la inutilidad de toda discusión sobre los fundamentos y límites del conocimiento. Concluye que los filósofos sólo necesitan reconocer el carácter híbrido de sus controversias y cederle el paso a los practicantes de la ciencia, a la política y a la vida cotidiana para liberarse del problema" (27). Rorty considera, para Habermas, que la filosofía misma es la enfermedad que intenta curarse infructuosamente a sí misma, "rasca donde no pica". Seguidamente Habermas expone muy brevemente su teoría de la argumentación que permite mostrar que la filosofía, aún puede ser considerada como 'guardiana de la razón' y que los medios de comunicación son 'instrumentos' de los 'neoconservadores':

El mundo moderno es plural, la coexistencia de formas de vida diferentes pueden causar fricción pero no incompatibilidad. En las comunidades políticas no hay dioses ni demonios sino convicciones que pueden contradecirse unas a otras pero no son incompatibles, todas pueden (¿deben?) 'decidir las cuestiones basándose en buenas razones' (Idem:308). El problema de la verdad en la modernidad es siempre discutible: "lo que hacemos es dejar 'por ahora' simplemente de lado los requisitos de validez que son controvertidos". Pero, dice Habermas, esperamos la solución de dichas controversias en el futuro. No podemos, añade, sustraernos de la participación en el debate acerca de 'aquellas ideas que son válidas y socialmente aceptadas, los buenos argumentos, y los que simplemente tienen éxito para una cierta audiencia y en una cierta época'. A juicio de Habermas, Rorty comete una falacia objetivista al decir que los 'argumentos válidos' son aquellos que 'son los verdaderos en esta época' y no aquellos que cumplen requisitos de validez que 'trascienden los acuerdos provinciales del contexto local específico'. "Sólo esta capacidad otorga a nuestras opiniones el carácter de convicciones. (...) Cualquier comprensión mutua producida en la comunicación y reproducida en el mundo vital se basa en la reserva potencial de las razones que pueden desafiarse (...) Esto requiere un tipo de actitud diferente que la que aportamos en las pretensiones de las ideas que son meramente influyentes. Desde de la perspectiva del participante un momento de incondicionalidad se incorpora a las condiciones de la acción orientada a lograr la comprensión" (Ibidem:309). Este razonamiento lleva a Habermas a concluir que la justificación de las creencias no es cuestión relativa a los hábitos de vida de ciertos lugares sino en buenas razones. Con este argumento contrataca a Rorty afirmando el papel de la filosofía como guardiana de la razón y adjudicando las críticas de que ella pertenezca a una 'peculiar idiosincrasia de los intelectuales' como un argumento que los neoconservadores han transmitido por los medios de comunicación para desacreditar todo intento de crítica.

Habermas defiende su proyecto de acción comunicativa como un intento de escapar de "las trampas del logocentrismo occidental" (28). La oposición de Habermas a los privilegios ontológicos, epistemológicos y semánticos del mundo de los entes, del 'objeto' o estados de cosas, y de las oraciones asertóricas y la verdad proposicional que la tradición filosófica tomó como su hilo conductor es más cercana al pragmatismo, Wittgenstein y Austin que a la filosofía 'ontológica', al empirismo o a la filosofía de la conciencia. Dice Habermas: "El logocentrismo significa descuidar la complejidad de la razón que opera efectivamente en el mundo vital, y restringir la razón a su dimensión cognitivo-instrumental (dimensión que ha sido favorecida y utilizada en los procesos de modernización capitalista)". Rorty considera el logocentrismo como una "señal del agotamiento de nuestro discurso filosófico y de una razón que se despide de la filosofía como tal", pero Habermas apuesta a una 'transformación de la filosofía' que comenzaría por: a) un reconocimiento de que la razón ha sido mal empleada e ideológicamente distorsionada al dejar de lado otros aspectos de la racionalidad y b) mostrando que 'en cada acto discreto de comunicación' aparece la razón. "Tal transformación es sólo posible si la filosofía no sigue concentrándose en las ciencias naturales". Para Habermas, Rorty pone en cuestión toda la empresa de la acción comunicativa porque considera que 'la necesidad de reaseguramiento' o de fundamentación última de la filosofía "es un problema caprichoso creado por los intelectuales –en verdad, un problema típicamente alemán" (Ibidem:313). La Ilustración hizo tambalear los poderes integradores de la sociedad tradicional, y para Habermas es un problema sin solucionar si la razón es capaz de ser un equivalente a dichos poderes mediante su potencial creativo y consensual. Según Habermas esta es la tarea de la filosofía tanto para el idealismo alemán, como para el pragmatismo americano y en la actualidad para las ciencias sociales (Ibidem:314). Y estos problemas no son



'inventados' por los filósofos a la manera de Descartes, sino que "surgen en situaciones que no controlamos; son algo que nos sucede objetivamente".

Conclusión

¿Es verdad que vivimos engañados? ¿Que la filosofía ya no es la 'guardiana de la razón' y que los filósofos han perdido contacto con la realidad y viven 'autoabortos' en la reflexión de pseudoproblemas? O bien, como cree Habermas, ¿son los neoconservadores los que "intensifican y extienden el humor de los tiempos a través de los medios de comunicación?" (Ibdídem:310).

Volvamos a la imagen del Mundo Feliz que aparece como la 'pesadilla de la Escuela de Frankfurt', dicha sociedad tenía su origen en la eugenesia y la obediencia al poder del estado. El tema del control total de la naturaleza y la especie humana fue alimento prolífico para la imaginación de escritores como Orwell y Huxley. En 1984, Orwell describe una Inglaterra Socialista e Imperial, parte de un nuevo orden alcanzado por cruentas guerras internas y externas, dicho orden social se mantiene, en parte, por el miedo que infunde a la población el recuerdo (a veces histórico y las más de las veces mítico) de la anarquía reinante antes de la consolidación del sistema. Orwell escribía teniendo en mente la posibilidad de una extensión mundial del socialismo soviético a todo el orbe, con su creatividad imaginó una sociedad autoritaria y paternalista que invadía todas las esferas de la vida social, que pone en marcha los supuestos de una racionalidad dispuesta a evaporar todo vestigio del pasado y radicalizar el mensaje de la Ilustración. Pero, como lo habían anunciado los teóricos críticos de la sociedad, la Ilustración se autodestruyó a sí misma. La implantación de los organismos burocráticos (el Ministerio de la Verdad, el Ministerio de la Paz, etc.) subvirtieron todos los valores tradicionales y convirtieron a la revolución liberadora en el sistema más esclavista imaginable. Los ideales liberales de Orwell se muestran caricaturescamente violados en cada descripción de la sociedad gobernada por el Gran Hermano. Algo similar ocurre con el Mundo Feliz de Huxley, la satisfacción individual está garantizada por el avance tecnológico y las prácticas sociales hedonistas, no hay pecado individual ni carnal, la ingeniería social mantiene la estabilidad, el estado respeta y anima los deseos de la libido, solamente una disensión es castigada, pensar en otro tipo de sociedad. Aquí la paradoja, el Gran Comisario, fue en su juventud, un disidente, a quien se le dio a escoger entre el ostracismo aniquilatorio o el poder, él opta por el poder y no debido a un instinto de supervivencia o a un anhelo de cambiar las cosas 'desde arriba', sino al dejarse seducir por el poder en sí mismo. Ambas obras entregan un mensaje inequívoco, el poder nos permite generar las condiciones por las cuales obtenemos un dominio de la población. Los medios de comunicación ejercen un directo e irrestricto dominio sobre las conductas sobre la masa gobernada, salvo excepciones ilustradas que martirizan su existencia al enfrentarse al oponerse al poder dominante.

Ya saliendo del nivel de la literatura, ¿es cierto que la 'masa' siempre sucumbe al poder de la propaganda y la publicidad? Esta pregunta lleva mas allá de los límites del trabajo, pero nos comprometimos a dar una explicación, aún sea provisional del fenómeno. La indefensión de la sociedad civil propuesta por la escuela de la teoría crítica de la sociedad ha sido criticada por las investigaciones de opinión pública de Lazarsfeld (29), en ellas se afirma que su apuesta epistemológica no apunta a elaborar "grandiosos planes destinados a alcanzar la comprensión de toda la historia de la humanidad", sino teorías de alcance medio, y a la luz de los resultados de sus investigaciones empíricas encontramos una conclusión opuesta a la de los teóricos críticos de Frankfurt: no es cierta la creencia en el poder omnímodo de los medios de comunicación frente a sus receptores. Como bien dice el trabajo referido, en la Europa de las entreguerras estaba extendida la creencia de que el poder de los medios de comunicación era prácticamente incontrarrestable. Es, también, la 'sombria' constatación de Horkheimer y Adorno en Dialéctica de la Ilustración. Por el contrario, los estudios de Lazarsfeld y sus colaboradores muestran que 'los contactos personales son más fuertes que los medios de comunicación', y que 'la preferencia política es bastante estable en el tiempo y no es modificable fácilmente' y que, finalmente, 'las personas tienden a consumir aquellos contenidos que los medios de comunicación que confirman sus preferencias políticas previas'. Los mensajes no llegan, entonces directamente de los medios a las personas, sino que son intermediados por 'líderes locales de opinión' con quienes mantenemos relaciones interpersonales de comunicación.



¿Sigue Habermas sosteniendo la tesis del poder omnímodo de los medios de comunicación? Nos parece que hay evidencia tanto para un sí como para un no a esta pregunta. Por un lado, Habermas llega a conclusiones similares a las de Lazarsfeld cuando se trata de exponer una teoría de las relaciones interpersonales de comunicación: La conclusión de Katz y Lazarsfeld que las relaciones interpersonales son 'puntos de amarre' de opiniones, actitudes, hábitos y valores encaja perfectamente bien con la idea de 'mundo de la vida' intersubjetivamente compartido del pensador alemán. La cita: "las actitudes de las personas manifiestan estabilidad en el tiempo, porque expresan la identificación con grupos en los que el sujeto encuentra conformación, seguridad y sentido. Las relaciones interpersonales cotidianas constituyen el medio en que las personas desarrollan sus vidas" (Idem Parte I) es notablemente similar a la caracterización de la acción comunicativa de Habermas señalada más arriba (vid. supra). Pero, nos cabe dudar si Habermas estaría de acuerdo con la relativización de la agencia de los medios de comunicación a la realidad social de las convicciones surgidas desde el mundo vital.

Por otro lado, Habermas en 1972 sostiene que la creciente complejidad del sistema social exige "una continua ampliación de las capacidades de control (...) ello tiene como consecuencia una intensificación y extensión de la red de comunicación, y al cabo el establecimiento de una sociedad mundial, la cual mediatiza toda conciencia local de la historia y todos los desarrollos particulares en una red global de información que tiene efectos unificadores" (30). Esta afirmación expresa el mantenimiento de la creencia que Katz, Merton y Lazarsfeld critican, Habermas conservaría el modelo de efectos poderosos de los medios de comunicación de sus maestros Horkheimer y Adorno. Años más tarde, comentando la teoría de la cultura de masas de Horkheimer, Habermas reflexiona "Los 'costes' psicosociales de una racionalización reducida a lo cognitivo- instrumental, que la sociedad externaliza cargándolos sobre los individuos, aparecen en formas diversas que van desde las enfermedades mentales clínicamente estandarizadas (...) hasta el comportamiento anómico la actitud de contraculturas (...) de sectas religiosas juveniles y de grupos marginales de carácter criminal". La tesis de Horkheimer sostiene que "la teoría de la cultura de masas se ocupa de fenómenos (...) de la integración social de la conciencia a través de los medios de comunicación de masas" (31). Para Horkheimer y Adorno los flujos de comunicación controlados a través de los medios de comunicación sustituyen a aquellas estructuras de comunicación que en el pasado posibilitaron la discusión pública y la autocomprensión del público como ciudadanos. Esta sería la tesis más fuerte de la teoría de la comunicación sostenida por la Teoría Crítica, Habermas sostiene que a esta visión puede objetársele el ser poco empírica y sobresimplificar el fenómeno; él busca matizar sosteniendo "el carácter radicalmente ambivalente del control social ejercido a través de los medios de comunicación de masas" (Idem:473). Los medios de comunicación no son un 'valor de cambio' y no sustituyen a la comunicación interpersonal orientada al entendimiento, antes bien son "reforzadores técnicos de la comunicación lingüística, que salvan distancias en el tiempo y en el espacio y multiplican las posibilidades de comunicación; que adensan la red de acción comunicativa, pero sin desenganchar las orientaciones de acción de los plexos del mundo de la vida" (subrayados míos). Concluye lamentando que la ampliación de la comunicación se encuentra hasta la fecha neutralizada por el hecho de que los flujos de comunicación son unidireccionales y no reversibles.

La respuesta más clara a la pregunta de si Habermas sigue considerando al receptor de los mensajes de los medios una 'víctima' o un agente racional crítico, la encontramos en un apartado titulado Medios de comunicación de masas y cultura de masas (32), allí sostiene que los "espacios públicos creados por los medios jerarquizan el horizonte de comunicaciones posibles a la vez que le quitan sus barreras; el primer aspecto no puede separarse del segundo, y en ello radica la ambivalencia de su potencial. Al canalizar unilateralmente los flujos de comunicación en una red centralizada (...) los medios de comunicación de masas pueden reforzar la eficacia de los controles sociales. Pero la utilización de este potencial autoritario resulta siempre precaria, ya que las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un potencial emancipatorio" (33). Así, si bien las investigaciones sobre audiencia y análisis de programas entregan ejemplos que favorecen la tesis de la crítica de la cultura de los pensadores francfortinos, esos mismos estudios muestran las contradicciones que Habermas enumera y nosotros resumimos: a) que los emisores están siempre expuestos a conflictos de intereses y que por tanto no presentan un discurso homogéneo, b) que los medios de comunicación de masas no pueden sustraerse sin conflicto a los imperativos deontológicos de su misión periodística, c) que los mensajes no responden solamente a los estándares de la cultura de masas sino que incluso pueden contener mensajes críticos al establishment; d) que los mensajes



ideológicos no siempre llegan al destinatario pretendido; e) que la lógica propia de la práctica comunicativa cotidiana es una defensa frente a los intentos de manipulación directa de los medios de comunicación de masas.

En este punto, Habermas reconoce el aporte temprano de *The People's choice* y de *Personal Influence* en la investigación del medio de comunicación radial "en las que se señala el 'doble nivel' de los flujos de comunicación y el papel de los 'líderes de opinión' se ha venido confirmando una y otra vez el peso específico de la 'comunicación cotidiana' frente a la 'comunicación de masas': en último análisis son las personas cuando hablan entre sí, y no cuando oyen, leen o atienden a los medios de masas las que realmente hacen que la opinión cambie" (34).

Según nuestro juicio, entonces, Habermas escapa a la visión unilateral y estereotipada de los medios de comunicación que impulsaron sus maestros. Toma en cuenta las investigaciones empíricas acerca del fenómeno y relativiza los efectos de los medios en sus receptores, haciendo decisivo el rol de la acción comunicativa como 'defensa' de la libertad y la racionalidad de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Al finalizar su 'ajuste de cuentas' con la Escuela de Frankfurt y su Dialéctica de la Ilustración, Habermas reflexiona: la crítica ideológica de Adorno y Horkheimer "permaneció prisionera de la idea purista de que en las relaciones internas entre génesis y validez se oculta un demonio que hay que exorcizar para que la teoría, purificada de toda adherencia empírica, pueda moverse en el terreno que le es propio". Finaliza su reflexión, pensando en la posibilidad de una fundamentación de la racionalidad en el lenguaje: "En la argumentación se entrelazan siempre crítica y teoría, ilustración y fundamentación, aún cuando los participantes en el discurso tengan que suponer que bajo los ineludibles presupuestos comunicativos del habla argumentativa sólo puede regir la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Pero saben, o pueden saberlo, que la razón de que nos sea menester realizar tal idealización es que las convicciones se forman y se acreditan en un medio que no es 'puro', que no está por encima del mundo de los fenómenos al modo de las ideas platónicas" (35). El diálogo que surge desde la vida cotidiana puede aspirar a revitalizar el diálogo 'de sordos' que frecuentemente infesta el debate científico y filosófico.

Notas

- (1) HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. "Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos", Madrid, 1994. p.51
- (2) MARCUSE, H. "Industrialización y Capitalismo en Max Weber" en "La sociedad industrial y el marxismo". Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1969.
- (3) Idem, p.25
- (4) Ibídem, p.32
- (5) Cuestión sugerida en el trabajo del profesor Edison Otero "Juegos reflexivos sobre Epistemología", Excerpta Nº 4, 1996.
- (6) OTERO, Edison. "Juegos reflexivos sobre Epistemología", Excerpta Nº 4, 1996. (Versión WEB)
- (7) Idem .p.7
- (8) HABERMAS, "Teoría de la Acción Comunicativa", dos tomos, Taurus, Madrid, 1987.
- (9) HABERMAS, "Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos", Cátedra, Madrid, 1989, pp.233-260
- (10) HABERMAS, "Teoría de la Acción Comunicativa", I, Taurus, Madrid, 1987, pp.122-146
- (11) "El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación. La acción teleológica se amplía y se convierte en acción estratégica cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos(...) Este modelo de acción es el que subyace a los planteamientos que (...) se hacen en Economía, Sociología y Teoría Social" (HABERMAS, 1989, p.123)
- (12) "Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para así poder coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ellos sus acciones". (HABERMAS, Idem, 124)
- (13) "frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan en forma parásita" HABERMAS, H2, p.370



- (14) La estructura formal de una locución que cumple con las condiciones de validez prescritas por la Teoría de los Actos de Habla muestra la siguiente secuencia: 1) una 'prolocución' o locución inteligible para el oyente de un idioma compartido; 2) un acto ilocutivo que implica a) un punto ilocutivo, b) una relación palabra-mundo y c) una condición de sinceridad o estado psicológico; y 3) una perlocución, que es el efecto que se produce en el oyente sea producto de la ilocución del hablante o no. SEARLE, J. "Actos de Habla", Cátedra, 1979.
- (15) J. Habermas "Pensamiento Post-Metafísico", Madrid, Taurus, 1990, 69. John Searle clasifica los actos de habla de un modo sistemático apuntando al hecho de que los actos ilocucionarios poseen una estructura que permite clasificarlos en categorías distintas de acuerdo a tres criterios: 1) el punto ilocucionario, 2) la dirección de ajuste entre el contenido descriptivo de una expresión (su frástico) y el mundo y 3) los estados psicológicos de los hablantes (o condiciones de sinceridad). Es al primer criterio al que Habermas llama componente ilocucionario, que atañe a las condiciones esenciales de un acto de habla, éste permite identificar el específico propósito de cada uno de los actos de habla, p.e. una promesa se distingue de un enunciado por el hecho que el primero se pretende que el hablante se comprometa a ejecutar en el futuro una cierta acción, mientras que un enunciado el hablante representa (verdadera o falsamente) un cierto estado de hechos.
- (16) J. Habermas (1990), 69.
- (17) J. Habermas (1990), 71.
- (18) TUGENDHAT, Ernst. "Philosophische Aufsätze", Surkhamp: Frankfurt a.M., 1992, p.433-440 anteriormente en TUGENDHAT, E. "Habermas' concept of communicative action" en G. Seebass und R. Tuomela, "Social Action", 1985, p.179-186.
- (19) Idem., p.435. traducción mía.
- (20) Ibídem. p.436
- (21) TUGENDHAT, E. "La ética discursiva de Jürgen Habermas". Conferencia dictada en el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Valparaíso en el primer semestre de 1993. Apuntes y transcripción míos.
- (22) HABERMAS, J. "Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos".
- (23) RORTY, Richard. "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad" en "Habermas y la Modernidad" Varios autores, Cátedra, Madrid, 1988, pp.253-276
- (24) HABERMAS, "El Discurso Filosófico de la Modernidad", Taurus, Madrid, 1989. Entonces: Paris Lectures, III, 1983.
- (25) Rorty, 263 Abundo en la cita de Habermas: "La crítica de la razón pura asume, junto con el análisis de los fundamentos del conocimiento, la tarea de una crítica de nuestra facultad de conocer (...) Kant sustituye el concepto de razón sustancial de la razón metafísica, por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. (...) La filosofía deslinda entre sí las esferas culturales de valor (...) que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica del arte bajo puntos de vista exclusivamente formales - y las legitima dentro de los límites que les son propios". HABERMAS, "Discurso Filosófico de la Modernidad", p.32
- (26) "Los reduccionistas intentarán que todo sea científico o político (Lenin) o estético (Baudelaire, Nietzsche). Los antirreduccionistas mostrarán lo que esos intentos no apuntan" Idem, 264.
- (27) HABERMAS, J. "Cuestiones y contracuestiones" en "Habermas y la Modernidad", p.307.
- (28) " En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien sea a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación". Ibídem, 312
- (29) OTERO, E. "Paul K. Lazarfeld y los inicios de la investigación en comunicación política", Excerpta Nº 2, abril 1996. (versión electrónica, página Web Facultad de Ciencias Sociales U. de Chile)
- (30) HABERMAS, J. "El sujeto de la historia" en "La lógica de las ciencias sociales", Tecnos, Madrid, 1990, p.444
- (31) HABERMAS, J. "Teoría de la Acción Comunicativa", Tomo I, p.471
- (32) HABERMAS, J. Idem, Tomo II, p.551 ss.
- (33) HABERMAS, J. Idem, p.552
- (34) HABERMAS, J. Idem, p.554, Nota 118.
- (35) HABERMAS, J. "Horkheimer y Adorno: El entrelazamiento de mito e ilustración" en "El Discurso Filosófico de la Modernidad" p.162