

El lenguaje como herramienta para la configuración de una teoría crítica de la sociedad Un acercamiento a la teoría de Jürgen Habermas*

Rafael Alvear**

Universidad de Flensburg, Flensburg, Alemania

RESUMEN

El giro comunicativo que da la sociología en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a partir de las teorías de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, parece solidificar el quehacer propiamente sociológico ya anunciado por los clásicos. En este queda corroborada la intención por hacerse cargo de figuras colectivas que, abstraídas del nivel individual, son ahora comprendidas a partir o en definitiva como comunicaciones. Sin embargo, ¿cuál es la particularidad de la comprensión *comunicativa* que Habermas desarrolla respecto de la sociedad? ¿Qué es lo que este nos ofrece además a partir de la relevancia que le da a la categoría de lenguaje? A continuación se pretende desarrollar un análisis del rol que tendría la *comunicación lingüística* en la teoría de Habermas, como mecanismo privilegiado de acceso a la realidad social. Es a partir de dicha revisión que podremos acercarnos a dar cuenta de la peculiaridad del proyecto de *teoría crítica de la sociedad* de Habermas, en el entender de que el análisis sociológico no se agotaría en la mera *descripción* de las comunicaciones, sino que solo podría ser completado con una consecuente toma de posición *normativa* respecto de las mismas. Una circunstancia, esta última, que estaría posibilitada por la estructura misma del lenguaje.

* Este artículo de carácter reconstructivo, revisado y complementado en alguna de sus partes, es el resultado de lo que fue la preparación y realización de sesiones de ayudantías para la cátedra de Teoría Sociológica IV entre los años 2009 y 2011 en la Universidad Alberto Hurtado, a cargo del Prof. Juan Miguel Chávez. Agradezco a Juan Miguel las incontables y largas conversaciones sobre teoría sociológica contemporánea y otros menesteres, que hacen que este trabajo sea también tributario de sus conocimientos. Asimismo, quiero agradecer de manera especial a Daniel Chernilo, Enrique Alvear, Óscar Alvear, y a los evaluadores de *Persona y Sociedad* por sus importantes críticas y comentarios a lo aquí escrito. Por cierto que de los errores cometidos soy el único responsable. Todas las traducciones del alemán, a lo largo de este artículo son propias.

** Sociólogo, Universidad Alberto Hurtado; doctorante en Sociología, Universität Flensburg, Alemania. Correo electrónico: rafael.alvear.m@gmail.com.

Palabras clave

Comunicación, lenguaje, acción comunicativa, acción estratégica, emancipación

Language as a tool for the configuration of a critical theory of society
An approach to the theory of Jürgen Habermas

ABSTRACT

Sociology's communicative turn in the second half of the twentieth century, especially through the theories of Jürgen Habermas and Niklas Luhmann, seems to solidify the specificity of a sociological approach that had already been announced by the classics. This is corroborated by the intention of analyzing collective figures which, as they are abstracted from their individuality, are to be understood from the start, or indeed ultimately, as communications. However, what is the specific communicative understanding that Habermas develops about society? What can Habermas offer us given the relevance he attributes to the category of language? In this article, we shall develop an analysis of the role that linguistic communication plays in the theory of Habermas as a privileged mechanism to gain access to social reality. From that revision we shall be able to account for the peculiarity of Habermas' project of *critical theory of society*, in the understanding that the sociological analysis does not have to limit itself to the mere *description* of communications; rather, it can only be completed by taking a consistent *normative* position with regard to them. This last circumstance is itself made available thanks to the very structure of language.

Keywords

Communication, language, communicative action, strategic action, emancipation

Al interior de una generación en la que se cuentan, entre otros, figuras intelectuales como Ralf Dahrendorf, Hermann Lübbe, Alexander Kluge, Odo Marquard y Niklas Luhmann, que logra en ocasiones superar el silencio y la abstinencia dejados por sus profesores en lo concerniente al pasado reciente (Brunkhorst, 2006), Jürgen Habermas emprende una búsqueda por desarrollar una teoría que no solo esté dotada de profundidad filosófica y sociológica, sino que además de consecuencia político-práctica.

La sombra del paradigmático Martin Heidegger, quien en 1953 vuelve a publicar sus lecciones de 1935 sin hacer reparo alguno a lo ahí escrito, estremece a

Habermas, como él mismo lo ha reconocido (en Wiggerhaus, 1989, p. 599; ver también Habermas, 1984, pp. 65-82). La decisión de mantener en el texto sin dar mayores razones –más que una mención antojadiza de la técnica– la famosa alusión a la “intrínseca verdad y grandeza” del movimiento nacionalsocialista (Heidegger, 1983, p. 298), marca un quiebre en la visión intelectual del aún joven Habermas –quien hasta entonces se reconocía como heideggeriano (en Lafont, 2009a, p. 30)– y explica en parte esta convicción germinal por la relevancia de conjugar pensamiento filosófico-sociológico con orientación crítico-emancipatoria. O como veremos más adelante, entre el desarrollo de una dimensión *descriptiva* y una *normativa*. La aspiración habermasiana fundacional es, como lo dejará ver algunos años más tarde en *Conocimiento e interés*: intentar generar conocimiento con altas pretensiones de objetividad y elaboración intelectual a la vez que críticas.

Es en este contexto en que se entiende su inclusión a mediados de la década de 1950 en el Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung) en Frankfurt, lugar en el que, bajo la guía –así como la distancia respecto– de Theodor Adorno y Max Horkheimer, Habermas buscará hacer camino teórico-crítico propio, para así corresponder en toda su dimensión aquella ‘máxima de los dialécticos’ (*Maxime der Dialektiker*), como le han llamado recientemente Hauke Brunkhorst y Stefan Müller-Doohm, a saber: “que el sentido de la teoría crítica reside en pensarse contra sí misma, esto es, que no se dogmatice ni se petrifique [*musealisieren*], sino, más bien, que se siga desarrollando de manera sistemática sobre la base de las nuevas experiencias históricas” (Brunkhorst y Müller-Doohm, 2009, p. 5) y –podríamos agregar– de sus nuevas formas filosóficas o científicas de aprehensión. De ahí el acercamiento de Habermas a campos que habían sido en parte dejados de lado por sus antecesores críticos, como lo eran la hermenéutica y la filosofía analítica, que lo llevan a la postre a desplegar aquel denominado *giro lingüístico*, como puerta de entrada para la comprensión de formas de racionalidad alternativas a las en boga hasta ese momento.

Habermas habría tomado nota ya en ese entonces de la crítica al proyecto ilustrado, que arrojaba conclusiones radicalmente pesimistas. La rasante imposición y primacía de la razón instrumental como elemento de sometimiento al mismo ser humano –como ya lo planteaba Herbert Marcuse–, habría devenido en una sofocación de los diversos intentos de transformación y liberación frente a la técnica. Es en tal escenario intelectual de resignación frente a la capacidad de la razón (en tanto que proyecto moderno), por lo cual incluso Adorno y Horkheimer habrían de desembocar en fugas hacia el arte y la religión, respectivamente, que Habermas se embarca en la tarea de darle rigurosidad sistemática a una ampliación y por tanto reconstitución de aquel concepto.

La comprensión usual de la idea de razón o –como Habermas comenzará a utilizar de manera más frecuente (Brunkhorst, 2006, p. 46)– de *racionalidad*, afincada en la estructura teleológica de corte weberiana, que Habermas (1994) analiza también a propósito de la relevancia de la esfera del trabajo en Marx, resultaría insuficiente para dar cuenta de la totalidad de la realidad social. Pero no solo porque permanece presa de aquel esquema instrumental de acción –negando otros posibles–, sino además porque –a partir de lo mismo– quedaría entregado a una cosmovisión que, en términos de teoría del conocimiento, aparece como excesivamente individualista y egocéntrica. El modelo filosófico moderno de comprensión del mundo que se erige sobre una figura fuerte de subjetividad individual –para lo cual bastan ejemplos como los de Descartes o Hobbes –encontraría su corolario en ese tipo de racionalidad que, según Habermas, Kant llevaría a plena expresión en el desarrollo de su *filosofía de la conciencia*. Un marco o paradigma que estaría agotado (Habermas, 1993, p. 354) y habría que reconducir.

A la figura moderna del sujeto individual erigida sobre la base de dicha racionalidad de la conciencia, Habermas le opone entonces la idea de una intersubjetividad levantada sobre un tipo de racionalidad *comunicativa*. En ella, “y esta es *filosóficamente* la idea más fundamental de Habermas, quedaría desde un comienzo toda subjetividad *descentrada*” (Brunkhorst, 2006, p. 28; destacado en original). En el lugar que antes ostentaba el sujeto, el ser humano, la idea, la naturaleza o dios, aparece la sociedad. Ya el mismo Marx adelantaba en 1842 esta dirección de pensamiento con la consigna: “de la *razón del individuo a la razón de la sociedad*” (Brunkhorst, 2014a, p.17; destacado en original). Sería en esta última, por tanto, donde estaría el verdadero puesto de la razón (Brunkhorst, 2006, p. 25). A través de la realización de aquel movimiento teórico Habermas perseguiría en definitiva superar la visión epistemológica *individualista*, a la vez que rescatar también el *enfoque político-práctico* del proyecto kantiano de la razón –resumido en el famoso llamado de Kant a pensar por sí mismo (*Sapere aude!*).

La racionalidad, en tanto que atributo filosófico y potencialidad política, se asienta entonces en el carácter social que supone una comprensión de la *comunicación*, que exige por su parte la inclusión de la realidad *lingüística*. Este tipo de racionalidad comunicativa no flota como concepto etéreo o metafísico, sino que –como veremos más adelante– echa raíces en unas estructuras lingüísticas que estarían a disposición de *todos* aquellos que se hacen parte de un escenario comunicativo. La universalidad de la razón, como proyecto moderno, se *transforma* –Brunkhorst (2014a) ha señalado parte de este proceso, en reminiscencia a Apel, en los términos de una transformación social de la filosofía (*gesellschaftliche Transformation der Philosophie*)–, pero conserva su alcance.

Así las cosas, si bien resulta plausible entender el ingreso progresivo del lenguaje al proyecto habermasiano como parte de un interés por el paradigma de la comunicación, a la vez que por la necesidad de redirigir el rescate a la razón frente a visiones de carácter pesimista, objetivista y abiertamente contextualista, se vuelve relevante inmiscuirnos en los rendimientos que tiene el mismo como herramienta para la constitución de lo que será su teoría crítica de la sociedad. De esta manera, se torna significativa la siguiente interrogante: ¿cómo comprender la constitución de una teoría de la sociedad en los términos de un paradigma de la comunicación sedimentado sobre la base del lenguaje ordinario? ¿Qué es lo que Habermas nos ofrece además a partir de la relevancia que le da a la categoría de lenguaje?

Propósito de este artículo es mostrar internamente la posición de privilegio que tendría el lenguaje como mecanismo de acceso a la realidad social –diferenciada, como veremos, entre mundo de la vida y sistema, a la vez que entre un nivel de interacción y de sociedad general. Será sobre la base de dicho ejercicio reconstructivo que podremos de paso dar cuenta de la peculiaridad del proyecto crítico habermasiano posible de ver en sus diferentes niveles teóricos –y anclado en su experiencia biográfica–, a saber: el rescate de la *dimensión normativa* del análisis sociológico como fase necesaria para la realización y completitud de la esfera puramente *descriptiva* –situación advertible ya en el seno de su fundamentación lingüística.

Hacia una delimitación lingüística del concepto de acción comunicativa

Aun cuando se observa ya, tanto en las formulaciones teóricas del Habermas de los años 60 como en sus escritos a inicios de los 70, un creciente interés por la problemática especial de la comunicación y del lenguaje,¹ es su obra insigne *Teoría de la acción comunicativa* de 1981 la que se erige como corolario o recipiente fundamental de su proyecto teórico. Aquí Habermas profundiza el desarrollo y argumentación del paradigma de la comunicación sobre el cual asienta su ya anunciado programa de investigación en los términos de una *pragmática universal* (Habermas, 1999b, p. 185; 2001, p. 299), a la vez que –como veremos más

¹ En el prefacio a la segunda edición de la *Lógica de las ciencias sociales*, Habermas anuncia ya de manera manifiesta su intención de desarrollar una teoría de la acción comunicativa que permita generar una fundamentación teórico-lingüística de las ciencias sociales, y así contribuir con la solución de problemas centrales a los que se ve enfrentada la lógica investigativa como tal (Habermas, 1970, p. 7). Esta empresa teórica se alza de manera más radical a partir de su texto *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie des kommunikativen Handelns* de 1971.

adelante— termina por (re)conceptualizar su previo acercamiento con la teoría de sistemas (cf. Habermas y Luhmann, 1971).

En el marco de aquel proceder reconstructivo con aspiraciones teórico-prácticas, que Habermas observa en la pragmática universal (*Universalpragmatik*) —proyecto que tiene por objetivo “identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible” (Habermas, 2001, p. 299)—, es que este manifestará de inicio una clara preocupación por el estatuto de la acción comunicativa, antes que por otras formas de acción social o comunicación derivadas o parásitas frente a la anterior (McCarthy, 1995, p. 333). Además de elementos que fenomenológica o psicoanalíticamente resultan relevantes, como es el caso de las acciones no verbales y los movimientos corporales, aquí destaca por sobre todo el sitial secundario que obtendrían las acciones orientadas al éxito.² Si en Weber este tipo de acción se consagra como categoría central sobre la cual se levanta el resto del aparato teórico, Habermas parte entonces por su diferenciación y descentración conceptual. Sin embargo, ¿cómo lograr deslindar la acción comunicativa de aquellos tipos de acción orientados al éxito egocéntrico?

Es pues al interior de dicha empresa teórica, que gira en torno al concepto de acción comunicativa, que Habermas tendrá un importante acercamiento a la teoría de los actos de habla de John Austin y John Searle, entendidos estos como las secuencias verbales más pequeñas en las emisiones que un hablante realiza en un contexto de comunicación (Habermas, 2001, p. 172). Al interior de esta conceptualización hay una distinción que se establece como piedra angular, en tanto no solo permite diferenciar la acción comunicativa como tipo ideal de habla, sino que dota de explicación cabal la forma en que Habermas comprende la comunicación como tal. Aquella remite a la dualidad interna a la estructura de la comunicación basada en el lenguaje ordinario, a saber: lo que Searle —apoyado en Austin— ha distinguido entre el contenido proposicional y el componente ilocucionario. O, dicho de otra manera, el uso cognitivo y el uso comunicativo del lenguaje, respectivamente.

Según Habermas, el acto de habla solo sería posible de lograr “si los participantes ocupan los dos niveles que esa doble estructura del habla supone y efectúan su co-

² En el primer caso (acciones no verbales y movimientos corporales), se deja entrever la reducción de abstracción teórica de su proyecto de teoría de la sociedad sobre la base de la comunicación, que se explicaría, como veremos, por el carácter nuclear del lenguaje en su teoría. En el segundo, por su parte, Habermas pondrá atención especialmente al estatus *social* posible de alcanzar —mediante el uso del lenguaje— por tales tipos de acción teleológica (acciones estratégicas), en tanto —como se verá— “no toda interacción mediada lingüísticamente representa un ejemplo de acción orientada al entendimiento [en términos de acuerdo; R.A.]” (Habermas, 1999a, p. 370, Vol. II).

municación simultáneamente en *ambos niveles*” (Habermas, 2001, p. 173; destacado en original). Mientras al primero, que alude al plano de los objetos o entidades en el mundo (estados de cosas) sobre los que dos o más participantes interactúan, Habermas no le otorga mayor importancia, la dimensión *comunicativa* del uso del lenguaje (relativa al *sentido* en que se ocupa el contenido lingüístico) adquiere un lugar fundamental. Es a partir del desarrollo de esta última –hasta entonces dejada usualmente de lado por los filósofos del lenguaje–, que Habermas podrá luego introducir una primera forma de delimitación de la acción comunicativa.

Esta dimensión comunicativa del lenguaje se basa en la distinción elaborada por Austin y retomada por Habermas entre actos de tipo *locucionarios*, *ilocucionarios* y *perlocucionarios*. Con los actos *locucionarios* el hablante expresa un estado de cosas (dice algo). Con los actos *ilocucionarios* el agente realiza una acción diciendo algo (actúa de manera performativa). Una promesa, una afirmación, un mandato o una confesión vendrían a ejemplificar dicha comprensión. Finalmente, con los actos *perlocucionarios*, el hablante buscaría generar un efecto particular sobre un oyente, para causar algo en el mundo. “Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse [resumidamente] de la siguiente forma: decir *algo*; hacer *diciendo* algo; causar algo *mediante lo que se hace* diciendo algo” (Habermas, 1999a, p. 371, Vol. I; destacado en original).

La separación de aguas es clara. Dejando aparte a los actos de tipo *locucionarios*, en tanto gozan de una estructura más o menos neutral, Habermas se hace cargo por sobre todo de la diferenciación entre actos de tipo *ilocucionarios* y *perlocucionarios*. Mientras los primeros son asociados al tipo de acción comunicativa, dado que le deben su éxito al operar interno de la comunicación, los segundos (encubiertos por estratégicas suposiciones ilocucionarias) serán emparejados con el tipo de acción estratégica. En esta el éxito está puesto en cuestiones externas a lo dicho, de manera que la intención del hablante permanece oculta. De ahí su diferencia con la acción comunicativa, en la que los participantes persiguen con sus actos de habla fines nada más que de tipo ilocucionarios.

Sin embargo, en virtud de que dicha dimensión comunicativa del uso lingüístico permanece relegada a la esfera motivacional propia de quien actúa, cabe entonces preguntarnos: ¿cómo sería posible dirimir respecto de si una supuesta fuerza ilocucionaria en un escenario de interacción obedece manifiestamente a propósitos de acuerdo intersubjetivo (acción comunicativa) y no a encubiertas intenciones de éxito egocéntrico (acción estratégica)?

En el marco de una evolución de la comunicación por gestos hasta el lenguaje, con un empleo de símbolos con identidad de significado –asentado sobre la noción de *regla* de Wittgenstein–, es que se vuelve posible que un hablante pueda cuestionar

una emisión o acto de habla a partir o con vistas a lo que Habermas entiende por pretensiones universales de validez (*universale Geltungsansprüche*). Pues bien, es precisamente sobre dicha base que Habermas da luces respecto de cómo distinguir *analíticamente* la acción comunicativa en tanto que reproductora de una fuerza ilocucionaria plena, frente a pretensiones perlocucionarias encubiertas.³ Es aquí además donde queda expuesto de manera concreta el rescate que Habermas hace del proyecto kantiano de la razón en los términos de una racionalidad comunicativa.

Para Habermas, todo agente que actúa comunicativamente desplegaría –sin importar el idioma– cuatro pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*) de tipo contrafáctico. En la primera (*inteligibilidad*) el hablante debe elegir una expresión clara, para que este y el oyente puedan entenderse –con lo cual la dimensión misma de la pretensión se ubica al interior de la interacción comunicativa. En la segunda (*verdad*), que se relaciona con el mundo objetivo y los actos constatativos, “el hablante tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional *verdadero*, para que el oyente pueda *compartir el saber* del hablante”. En la tercera (*veracidad*), relacionada con el mundo subjetivo y los actos representativos, “el hablante tiene que querer expresar sus intenciones de forma *veraz* para que el oyente pueda *creer* en la manifestación del hablante (pueda fiarse de él)”. En la cuarta (*rectitud*), que se relaciona con el mundo social y los actos regulativos, “el hablante tiene, finalmente, que elegir una manifestación *correcta* por lo que hace a las normas y valores vigentes, para que el oyente pueda aceptar esa manifestación, de suerte que ambos, oyente y hablante, puedan *concordar entre sí* en esa manifestación en lo que hace a un trasfondo normativo intersubjetivamente reconocido”⁴ (Habermas, 2001, pp. 300-301).

Es a partir –como se ha dejado entrever– de la posibilidad de cuestionamiento de tales pretensiones universales de validez, que será entonces posible, primero, aducir el apelativo de racional (*rational*) respecto de una acción y/o emisión –dada la eventualidad de tener que dar razones respecto de las mismas– y, en segundo término, distinguir analíticamente una acción comunicativa –que supone la aceptación ingenua de todas las pretensiones de validez simultáneamente–, según la

³ Es por ello que sea a fin de cuentas –y más allá de la evidencia empírica que a ratos es posible de advertir en la vida cotidiana– solo analíticamente posible distinguir una acción comunicativa, en tanto a nivel fáctico no sería posible ingresar a la –dicho sistémicamente– autopoiesis del pensamiento propia de los hablantes. Si bien la “situación ideal de habla” estaría presente en toda comunicación, no sería entonces factible saber propiamente si esta resulta refrendada o defraudada.

⁴ Sería entonces en las tres últimas (*verdad*, *veracidad* y *rectitud*) donde la emisión del hablante estaría puesta en relación con órdenes de realidad extralingüísticos (McCarthy, 1995, p. 325), ligados con los tipos de mundo con los cuales se relaciona cada pretensión.

cual se podría luego construir un consenso intersubjetivo.⁵ Precizando la categoría nuclear de su proyecto teórico, Habermas entenderá por tanto que “para la acción comunicativa solo pueden considerarse, pues, determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica” (Habermas, 1999a, p. 391, Vol. I). Este tipo de acción se alejaría entonces de una de tipo estratégica o instrumental, en la medida en que se parte “de la expectativa de poder llegar a un acuerdo racionalmente motivado y de poder coordinar sobre tal base sus planes a sus acciones, sin necesidad de influir sobre los motivos empíricos del otro con coacciones o con la perspectiva de recompensas” (Habermas, 1999a, p. 43, Vol. II).

No obstante lo anterior, cabe señalar que la delimitación y relevancia del concepto de acción comunicativa no conllevaría de ningún modo una especie de hipóstasis o transposición al ámbito objetual, como si acaso aquella pudiera dar cuenta de la realidad social en su totalidad. Habermas mismo indica lo contrario. En la medida en que se logra diferenciar la acción comunicativa, se tornaría más comprensible que el “ámbito de las acciones sociales en modo alguno coincide con el de las acciones comunicativas” (Habermas, 1996, p. 454). Es para estas materias que se hace necesario acercarnos a las dos esferas o niveles que, según Habermas, darían cuenta de la estructura social en su conjunto: el mundo de la vida (*Lebenswelt*), en tanto que dimensión simbólica de la sociedad, y el sistema (*System*), en tanto que dimensión material de la misma.

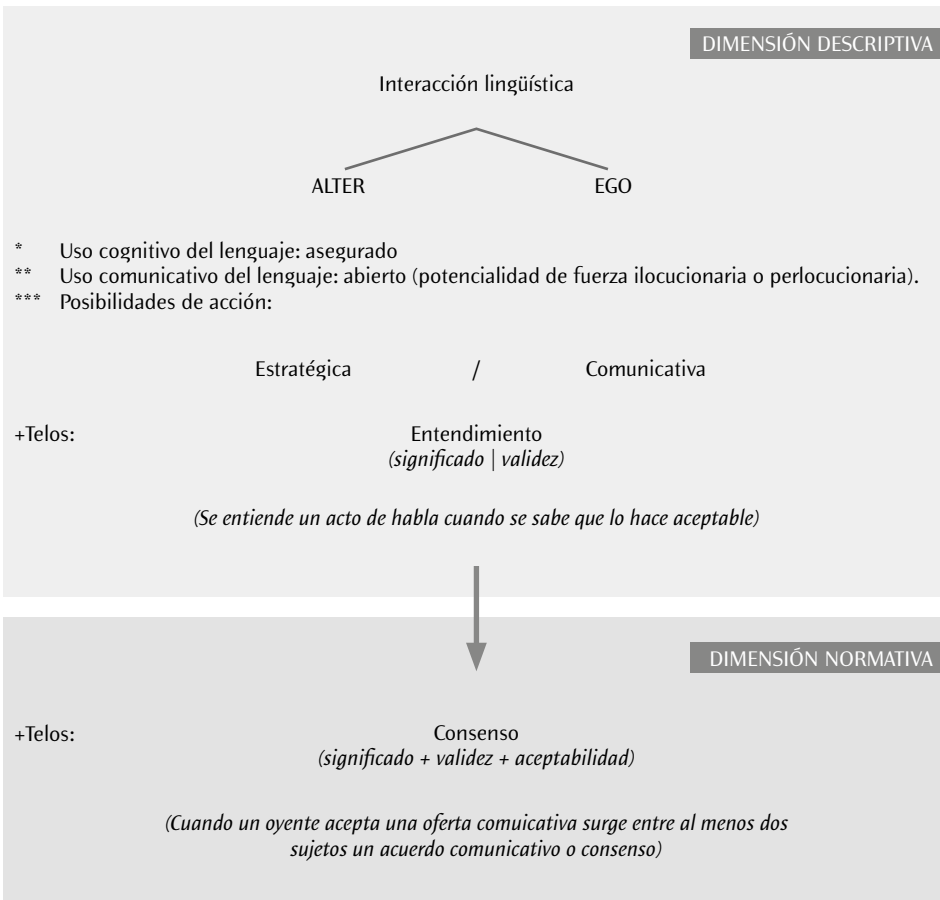
Lenguaje y mundo de la vida: entre entendimiento y consenso

La dinámica de interacción lingüística –tal y como la hemos descrito hasta aquí– tiene lugar en lo que Habermas comprende por mundo de la vida, concepto recogido de la tradición hermenéutica y entendido como contexto no rebasable y en principio inagotable para los participantes en un escenario comunicativo (Habermas, 1999a, pp. 188-189, Voll II). Es pues sobre este marco de convicciones o autoevidencias no cuestionadas que se puede observar en primer término el despliegue de la dualidad –enunciada más arriba– que permite comprender de mejor manera el sitio que tendrían tanto la acción comunicativa como la acción estratégica en la teoría de Habermas –en tanto posibilidades de acción mediadas

⁵ Al respecto, es menester enfatizar en el carácter ‘supuesto’ de las pretensiones de validez, en tanto, cuando son tematizadas en la dinámica propia de la interacción, se ingresaría a lo que Habermas entiende por *discursos de argumentación*.

lingüísticamente a este nivel—, a saber: la dualidad entre *descripción* y *pretensión normativa*. Esta distinción lo conecta —como hemos señalado— con sus motivos primeros y se puede advertir aquí de manera clara, particularmente en lo que respecta a la ya mencionada preocupación especial por la afluencia de la acción comunicativa y la formación de consensos. Esto último —como veremos— en tanto paso *posterior* de la esfera télica del *entendimiento* en el lenguaje.

Figura 1. Acción y mundo de la vida: entre entendimiento y consenso



A nivel de *descripción sociológica* se encuentran por sobre todo estos dos tipos de acción mediadas lingüísticamente, que serían observables en todo mundo de la vida, esto es, las citadas acciones estratégicas y acciones comunicativas. Como

se deja ver en el Figura 1, ambas presupondrían un uso cognitivo del lenguaje (sobre un estado de cosas determinado), que no precisa de distinción original, mientras que, en su dimensión comunicativa, los caminos se escinden. Como hemos señalado más arriba, acciones estratégicas son posibles de desarrollar solo en tanto se buscan efectos perlocucionarios. Acciones comunicativas, por su parte, son posibles a condición del despliegue de objetivos puramente ilocucionarios.

Por otra parte, a nivel *normativo* –o, dicho kantianamente, de *ideal regulativo*– se advierte la dimensión político-práctica de Habermas, erigida sobre su teoría sociolingüística. Si en el mundo de la vida son posibles de constatar empíricamente tanto acciones estratégicas como acciones comunicativas, Habermas tomará partido luego por una consecuente proliferación de *estas últimas* que, descolgadas de represiones externas, solo acepten el constreñimiento de los buenos argumentos racionalmente motivados. A partir del despliegue de tal tipo de acción, resultaría posible arribar a una situación de entendimiento en un sentido amplio, o como Habermas también la llama –categoría con la cual deberíamos quedarnos–, de consenso (*Konsens*) o acuerdo (*Einverständnis*) intersubjetivo entre los hablantes.

Sobre esta materia, por cierto, no faltan las ambigüedades. Como Cristina Lafont (2009b, p. 334) también lo ha dejado entrever –aunque desde un punto de vista diferente–, el concepto de entendimiento lingüístico (*sprachliche Verständigung*) se presenta a ratos ambivalente (ver también Habermas, 1999a, p. 393, Vol. I). Si en un sentido mínimo aludiría a la pura comprensión de lo que se expresa (del significado gramatical de lo que se discute), y en un sentido medio –dimensión *descriptiva*– se refiere al conocimiento de lo que hace un acto de habla aceptable (según lo cual se está frente a una conexión entre el significado y la validez de una emisión), en un sentido amplio o máximo –dimensión *normativa*– parece adoptar las propiedades de lo que Habermas comprende por obtención de un consenso intersubjetivo (con lo cual al significado y la validez se le suma la aceptabilidad de la oferta comunicativa).

La flexibilidad que exhibe dicha noción de entendimiento lingüístico tendría entonces como resultado una suerte de relación confusa con la idea de consenso, ya que, si bien en circunstancias son comprendidas casi como homólogas, en otros momentos claramente se diferencian como acontecimientos disímiles. Una distinción que quedaría ya respaldada por la diferencia semántica entre *Verständigung* (entendimiento) y *Konsens* (consenso) o *Einverständnis* (acuerdo) y que aparece no solo como consecuente con la dualidad entre dimensión *descriptiva* y *normativa*, sino además adecuada en virtud de la lógica argumentativa interna.

Al manifestar, por ejemplo, que en el medio del lenguaje “si el oyente no entiende lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante

servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada” (Habermas, 1999a, p. 375, Vol. I), Habermas desliza esta separación de fondo entre entendimiento y consenso (como pasos disímiles aunque potencialmente continuos). Y es que con anterioridad a la posibilidad de consensuar, disentir, o manipular lingüísticamente al otro, *¡hay que entender!*⁶ De esta forma, en las acciones estratégicas no se suprimiría el entendimiento –que por lo dicho se relacionaría a fin de cuentas con la comprensión de lo que hace aceptable una oferta comunicativa determinada (*nivel descriptivo*). Por el contrario –y de ahí la necesidad de acudir a la tipología de actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios para evaluar la esfera *motivacional* del acto de habla–, el accionar social estratégico se serviría del lenguaje y del entendimiento a cuestas –de la existencia fáctica de las pretensiones de validez–, para poder conseguir los efectos perlocucionarios buscados. Aquello permite explicar por qué el entendimiento y el consenso son comprendidos también en términos normativos⁷ y por qué entonces la acción estratégica tiene plena cabida en el mundo de la vida.⁸

⁶ A partir de aquello se comprende que, tanto para poder *consensuar* cuestiones cotidianas como podría ser, por ejemplo, la determinación de un sueldo, así como para lograr *actuar estratégica o manipulativamente* en la determinación de aquella remuneración, sea preciso previamente el *entendimiento* entre quienes se hacen parte de una discusión. Sin la capacidad que tiene de ofrecer entendimiento, el lenguaje no podría ser por tanto vehículo de acuerdo normativo o manipulación egocéntricamente interesada.

⁷ Tanto en *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (1995, p. 114) como en su discusión con Luhmann (1971, p. 123) Habermas no solo asume el carácter normativo que el concepto de entendimiento reviste, sino que además, por lo mismo, introduce una distinción basal –a juicio nuestro analítica (ver también nota 4)– entre entendimiento real (*wirkliche Verständigung*) e irreal (*unwirkliche Verständigung*) o, como lo observa también en *Verdad y justificación* (2004, p. 129), entre entendimiento directo (*direkte Verständigung*) e indirecto (*indirekte Verständigung*), la que emerge como consecuencia del despliegue de acciones de tipo comunicativa y estratégica –respectivamente– y que haría a su vez posible diferenciar definitivamente entre consensos *verdaderos* y *falsos*.

⁸ Si bien en el grueso de la obra de Habermas las acciones orientadas al éxito en general han estado constantemente asociadas –en tanto racionalidad de medios/fines– a la esfera de reproducción material de la sociedad, cabe plantear un matiz analítico que refiere al lugar que tiene la acción estratégica, que es instrumental, pero que no supondría las mismas propiedades de aquella. Aun cuando se supone la estructura formal teleológica, así como el mismo fin material, que es la consecución de un objetivo (éxito), la acción estratégica tendría la peculiaridad de estar mediada y condensada por el lenguaje, con lo cual no solo quedaría fuera del nivel sistémico –que como veremos desplaza al lenguaje en su preeminencia coordinadora–, sino que se integraría como tal a la esfera del mundo de la vida. Así es como se entendería la diferencia observada en la orientación tética al entendimiento presentada aquí, según la cual serían este tipo de acciones estratégicas las que permitirían comprender la existencia de instrumentalizaciones del *otro* mediante el uso del lenguaje. De tal manera, y recogiendo lo señalado más arriba, la acción estratégica se diferencia de la acción comunicativa por la imposibilidad de generar un consenso genuino, al pasar por alto la fiabilidad de las pretensiones de validez. Esta situación se explica por el núcleo de diferencia existente entre ambos tipos de acción lingüísticamente mediadas, a saber, *la motivación de quien actúa*, y en este caso, de quien habla.

Entendimiento y consenso se escinden pues en planos distintos, pero –como ya se ha dicho– potencialmente continuos. En un mundo de la vida, en el que el lenguaje ordinario cruza y entabla las interacciones, se estaría por tanto frente a dos tipos especiales de acción, que se basan en la potencialidad del entendimiento lingüístico (sea para fines parasitarios o consensuales puros), dentro de los cuales Habermas toma partido por la acción comunicativa y su capacidad de generar consenso (verdadero). Viene a solidificar esta diferenciación de planos el que Habermas asevere desde un punto de vista práctico-político, que los procesos de entendimiento tienen *luego* “como meta un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez” (Habermas, 1999a, p. 190, Vol I).

En la medida en que Habermas hace manifiesta su *opción normativa* a este nivel, clarifica simultáneamente su dimensión *descriptiva*. El consenso (*Konsens*) no puede ser entonces comprendido en su teoría como fin intrínseco o piso fundamental de la comunicación lingüística –como lo sugieren algunas críticas desde la teoría de sistemas (Bolz, 2010, p. 41; Rodríguez y Torres Nafarrate, 2008, p. 107)–, sino más bien como mera elección normativa posterior al telos inmanente que se encuentra en el *entendimiento lingüístico*⁹ (Habermas, 1999a, p. 369, Vol. I). Esta esfera práctica no engeuece su observación descriptivo-sociológica –en la medida en que todo análisis de este carácter conllevaría una–, sino que, como veremos hacia el final, la complementa o realiza incluso.

Lenguaje y sistema

Ahora bien, resulta fundamental como paso posterior pasar revista al ámbito de reproducción material de la sociedad –es decir, al sistema–, en tanto se aminora la prevalencia del lenguaje ordinario como tal, por la asunción de los denominados *medios de control* (*Steuerungsmedien*) o *medios de comunicación* (*Kommunikationsmedien*). Buscando alejarse de cualquier manera purista de ver la racionalidad comunicativa –para lo cual destaca el caso de George Herbert Mead–, y en la forma de una “crítica de la razón funcionalista”, Habermas da el paso más sistemático de inserción de algunas de las premisas sistémicas (tanto de Talcott Parsons como de Niklas Luhmann) con el fin de dotar a su teoría de la sociedad del componente *material* de autoconservación que solo sería posible de incluir desde un análisis funcionalista.

⁹ De ahí que pueda parecer interesante un análisis respecto de la equivalencia de los conceptos de *entendimiento* y *comprensión* en las teorías de Habermas y Luhmann, respectivamente.

Habermas le agrega a su noción de mundo de la vida una conceptualización reconcebida de sistema, según la cual la economía y la política –aunque esta última no completamente, por lo cual la denominación de sistema administrativo resulta más clarificadora– serían sus representantes insignes.¹⁰ Tal nivel sistémico, entendido como un entrelazamiento funcional de las consecuencias no pretendidas de la acción racional de acuerdo a fines –coordinado sin la preeminencia del lenguaje ordinario–, estaría caracterizado en su operación por un creciente descuelgue de la base normativa afincada en el mundo de la vida. La aparición de los –también llamados– medios deslingüístizados (*entsprachlichte Steuerungsmedien*), que permiten la emergencia de esta dimensión material de la sociedad carente de legitimidad, explica esta circunstancia. Viéndolo prácticamente desde la perspectiva de la gradiente de complejidad luhmanniana, Habermas afirmará que

con los procesos de intercambio que discurren a través de medios de regulación o control sistémicos, surge en las sociedades modernas un tercer nivel de plexos funcionales que se tornan autónomos sobre el nivel de las interacciones simples, así como también por encima del nivel de las formas de organización todavía atadas al mundo de la vida. Los plexos de interacción autonomizados en forma de subsistemas y que trascienden el horizonte del mundo de la vida se coagulan constituyendo una segunda naturaleza, una socialidad vacía de contenido normativo. (Habermas, 1993, p. 414)

De esta forma, emerge el segundo nivel de la sociedad (sistema) caracterizado por un tipo de coordinación según la cual el dinero y el poder “concatenan interacciones en el espacio y en el tiempo produciendo redes, cada vez más complejas, a las que no se puede mantener presentes en conjunto ni pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie” (Habermas, 1999a, pp. 260-261, Vol. II) –diagnóstico posible de advertir, por ejemplo, en el marco y dinámica propios del capitalismo tardío (u organizado).

Habermas avanza entonces hacia una correspondiente distinción entre integración social (*Sozialintegration*), marcada por un entendimiento comunicativo –siempre, por tanto, en los términos de una intersubjetividad puesta en escena en el mundo de la vida–, y por otra parte, integración sistémica (*Sytemintegration*),

¹⁰ Habermas observa el sistema político internamente diferenciado entre “ámbitos de poder administrativo [lógica sistémica] y ámbitos de poder comunicativo [mundo de la vida]” (Habermas, 2005, p. 432), con lo cual, si bien no se lo puede comprender como parte plena del mundo de la vida, tampoco cabría entenderlo como autopoieticamente cerrado y entregado íntegramente a la esfera sistémica.

que se consigue “por medio de un control (*Steuerung*) no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación” (Habermas, 1999a, p. 213, Vol. II). Se trata de una diferenciación que adquiere importancia sobre todo desde un punto de vista más abstracto.

Lenguaje y coordinación de acciones

Para tal forma de comprender la problemática, será la noción de *coordinación de acciones* la cual tenga un sitio privilegiado de distinción, en la medida en que, antes que focalizar la preocupación sociológica por la esfera de la subjetividad o la conciencia meramente –reminiscencia a Kant que, como se ha señalado, se pretende superar–, pone plena atención a los excedentes sociales de la operatividad de la interacción –sea esta *con* o *sin* preponderancia lingüística.

Desde la perspectiva de coordinación de acciones nos encontramos primero con un mundo de la vida marcado por el uso del lenguaje ordinario, que terminaría siendo el instrumento primario al servicio de cualquier tipo de coordinación social a este nivel. En este sentido, el mundo de la vida no supondría necesariamente una proliferación empírica de acciones comunicativas –y por tanto, una producción de consensos en el más puro sentido habermasiano–, sino que, por lo ya mencionado anteriormente, un espacio de entendimiento con preeminencia –o exclusividad– del ejercicio lingüístico sobre el cual, potencialmente, se pueden sobrellevar interacciones comunicativas con fuerza ilocucionaria y contenidos susceptibles de crítica (acción comunicativa), o bien, interacciones comunicativas perlocucionarias (acción estratégica).

El lenguaje permanece a las espaldas como medio vinculante (*condensador*) de quienes coordinan sus acciones en semejante espacio simbólico (Habermas, 1999a, p. 177, Vol. II), sin importar si el entendimiento ahí desplegado se articula para *cooperar* o para *influir* al otro –para lograr un consenso genuino o uno de carácter instrumental. De ahí que la acción comunicativa sea *una* entre varias y, por cierto, no precisamente la que más abunda.

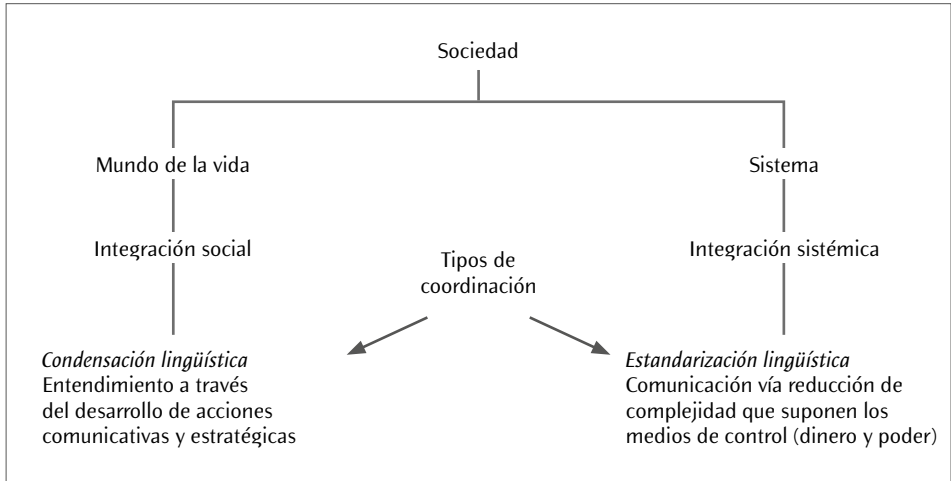
Por otra parte, al adentrarnos en la lógica sistémica nos encontramos con que la coordinación tiene lugar a partir de las consecuencias –no necesariamente pretendidas– de acciones que, dada su distancia de la esfera decisional propia de los agentes, podrían carecer del apelativo *social* en un sentido mínimo. Los medios de control (dinero y poder) sustituirían en su preeminencia última al lenguaje ordinario en la coordinación de acciones –que en el mundo de la vida *condensa* la orientación al entendimiento–, sin por eso prescindir del todo de este.

Los medios de control o regulación se servirían del lenguaje como modelo, en tanto la materialización simbólica de contenidos semánticos, como la estructura de pretensión y desempeño de esa pretensión, son elementos que, según Habermas (1999a, p. 375, Vol. II), los medios imitan del lenguaje y, por cierto, operacionan de manera simplificada. A este nivel, el lenguaje quedaría reducido en sus rendimientos más propios, siendo *estandarizado* para dar respuestas a las ofertas comunicativas –en términos de sí/no, aceptación y rechazo del dinero y poder; o, a lo sumo, para cuestiones de inteligibilidad de posibles interacciones confusas.¹¹ En palabras de Habermas:

El lenguaje normal es un mecanismo de coordinación de la acción arriesgado a la vez que costoso, de escasa movilidad y de limitada capacidad de rendimiento. [...] Cuando se alcanza un determinado nivel de complejidad el lenguaje ordinario ha de ser exonerado por ese linaje de lenguajes especiales que Parsons estudió analizando el caso del dinero. Tal efecto exonerativo se produce cuando el medio de coordinación de la acción deja ya de tener que usarse simultáneamente para *todas* las funciones del lenguaje. (Habermas, 1993, pp. 412-413)

La operatividad de la interacción sufriría importantes variaciones –ligadas, como se ha señalado, al desacople respecto de los espacios de producción de legitimidad–, en el sentido de que “el cambio de la coordinación de la acción desde el lenguaje a los medios de control sistémico implica una desconexión de la interacción respecto de los contextos en que está inserta en el mundo de la vida” (Habermas, 1999a, p. 376, Vol. II). Esto permitiría la generación de redes más complejas abstraídas de saberes preconcebidos colectivamente, a la vez que, a juicio nuestro, aumentarían crecientemente los espacios de emergencia, en que la contingencia *maneja* no solo el devenir estructural del sistema como tal, sino que las potencialidades de legitimación del mismo, para lo cual el sistema económico resulta paradigmático.

¹¹ De tal manera, si un sujeto acude por ejemplo a una librería a tratar de convencer lingüísticamente al vendedor de su urgencia por conseguir la obra magna de Roberto Bolaño (sin un pago de por medio), lo más probable es que no obtenga éxito. En este escenario comunicativo, en que el dinero posibilita una interacción exitosa entre librero y lector, las palabras parecen no tener mayor valor que para *asentir* (“sí, 2666 está disponible”), *rechazar* (“no, 2666 no está disponible”) o *precisar* (“el libro está agotado”) determinadas ofertas comunicativas. De aquí que el lenguaje no tenga preeminencia en dicha interacción, sino que sea *estandarizado* para tales funciones simples.

Figura 2. Sociedad y tipos de coordinación

En tal sentido, desde un punto de vista de la teoría de la sociedad (*Gesellschaftstheorie*) se distingue a la sociedad “entre un mundo de la vida ligado al medio que representa el lenguaje ordinario y sistemas adaptativamente abiertos al entorno, regidos a través de códigos especiales” (Habermas, 2005, p. 119) que servirían “no solamente al ahorro de información y tiempo, y a la consiguientemente reducción del gasto de interpretación [con lo cual de paso se tecnifica el mundo de la vida], sino también a la eliminación del riesgo de que se quiebren las secuencias de acción” (Habermas, 1999a, p. 375, Vol. II).

El lenguaje ostentaría en definitiva un lugar central al interior de esta conceptualización –como mecanismo de acceso a la totalidad de la realidad social–, en tanto permitiría diferenciar –mediante su nivel de preponderancia en la coordinación– ambas dimensiones de la sociedad, de acuerdo a si aparece como *condensador* de las interacciones, o bien si se utiliza de manera *estandarizada* como soporte último de la reducción de complejidad y expensas que suponen los medios de control dinero y poder.

El lenguaje desde una perspectiva societal general y el rol del derecho

Ahora bien, asumiendo que hasta aquí se ha hecho una revisión del rol del lenguaje orientado sobre todo al nivel de interacción y luego de coordinación, resulta medular, desde una visión aún más general, preguntarnos lo siguiente: ¿cuál sería el

papel del lenguaje ordinario para la comunicación si observáramos a la sociedad en un sentido macrosociológico como sistema y mundo de la vida, simultáneamente?

Aun cuando en la sociedad moderna –según Habermas– el lenguaje ordinario se ha visto cada vez más recluso hacia el mundo de la vida desacoplado del ámbito sistémico que opera mediante códigos particulares, este, gramaticalmente complejo y reflexivamente estructurado, poseería la ventaja de su multifuncionalidad que, por la amplitud de su ámbito de circulación, permanecería sensible a las patologías de la sociedad global. En ese sentido, y a pesar de que la elaboración de problemas en el medio del lenguaje ordinario resulta más difusa, con un nivel inferior de diferenciación que el que los diferentes medios comporta, Habermas observaría, en cambio, que además de que el lenguaje ordinario no queda preso a un código especial en particular –es per se multilingüe–, “no necesita pagar el precio de la especialización, a saber, permanecer sordo para problemas que vienen formulados en un lenguaje ajeno” (Habermas, 2005, p. 119).

El lenguaje ordinario, mecanismo de traducción privilegiado para la diversidad de discursos específicamente formulados, se establecería por tanto al nivel del sistema social general como sustrato y potencial de traslación e interpretación sociointegradora. Con esto me refiero a la capacidad inherente que, según Habermas, tendría el lenguaje –en tanto metainstitución (Habermas, 1996, p. 257)– de sobrellevar una apertura cognitiva-comunicativa que le es propia. El lenguaje se convierte así en un potencial *re-traductor* hermenéutico de la lógica propia del mundo de la vida e incluso de la esfera sistémica, tanto en la circulación que proviene del ámbito simbólico como desde el material. En palabras de Habermas:

los sistemas semánticamente cerrados no pueden ser movidos a encontrar por sus propias fuerzas el lenguaje común que han menester para la percepción y la articulación de relevancias y criterios concernientes a la sociedad global. Para ese fin se dispone, por debajo del umbral de diferenciación de los códigos especiales, de un lenguaje ordinario que circula a lo largo y ancho de toda la sociedad. (Habermas, 2005, p. 432)

Sin embargo, a pesar del referido cariz hermenéutico que ostenta el lenguaje, el desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida (que ha devenido en colonización del primero hacia el segundo) ha traído con ello –como hemos advertido– una escisión cada vez más aguda entre las formas en que se sobrelleva la coordinación de acciones en ambas esferas, con importantes consecuencias para el mismo.

Habermas sostiene que el lenguaje, si bien es potencialmente el medio del que –hermenéuticamente– “puede traducirse a, y al que puede traducirse de, todos los dis-

cursos especiales” (Habermas, 2005, p. 428), carecería a nivel societal general de un rol comportamental eficaz. Aquel medio, que permitiría la transferencia de informaciones inteligibles –prácticamente como *metamedio*–, quedaría entonces operacionalmente petrificado al nivel societal, en tanto los mensajes producidos en el mundo de la vida chocarían con oídos sordos en aquellos ámbitos de acción fáctica regidos por medios sistémicos de regulación o control (Habermas, 2005, p. 120) –y viceversa.

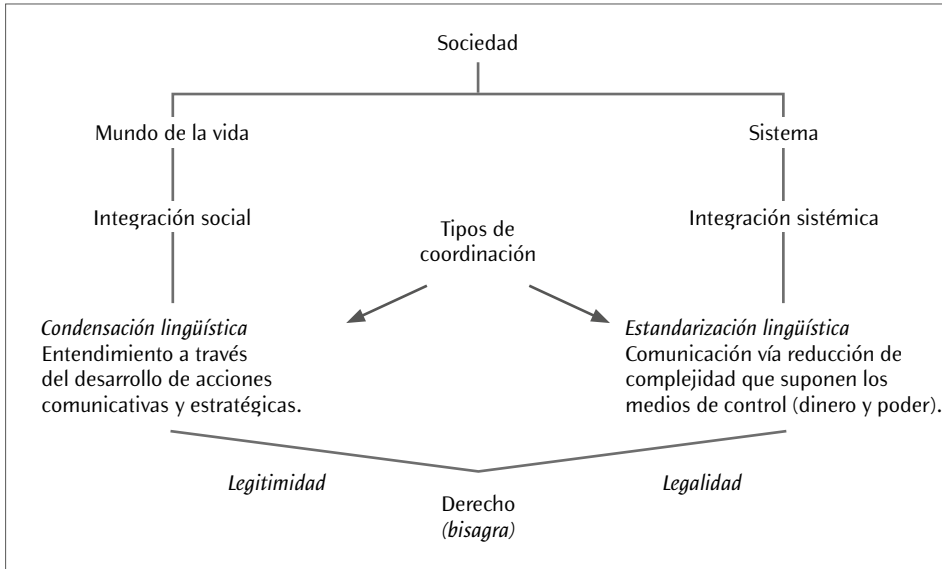
Así las cosas, asumiendo que Habermas entiende el lenguaje ordinario como el medio de coordinación de acciones primario en lo que respecta al mundo de la vida –estandarizado a nivel sistémico–, a la vez que como el mecanismo hermenéutico-cognitivo que permite traducir todo, de todos los discursos especiales (pero sin resultar ser el medio que opera de manera más eficaz a nivel macrosocietal), surge una interrogante fundamental: ¿cómo explicar desde el enfoque habermasiano la plausibilidad de operacionalizar comunicaciones generalizables que *trasciendan* eficazmente las fronteras constituidas por las formas de coordinación de acciones diferenciadas bajo la dinámica del mundo de la vida y el sistema?

Con vistas a esta problemática que arroja importantes interrogantes en lo concerniente a una coordinación intersistémica general –que permita eludir una comprensión *quebrada* de la sociedad–, Habermas intenta resolver en una de sus últimas obras sistemáticas, *Facticidad y validez* de 1992, el problema de la interconexión operativa que acaece entre sistema y mundo de la vida. En contextos de una crítica a la teoría de sistemas de Helmut Willke y Gunther Teubner, es que Habermas observa en el derecho el medio (metamedio) adecuado que permitiría hacer circular de manera eficiente las comunicaciones provenientes desde el mundo de la vida al sistema, y viceversa. Si bien el lenguaje ordinario constituye un horizonte universal de entendimiento, pudiendo traducir todo de todas las lenguas, “no puede [arguye Habermas], a la inversa, operacionalizar sus mensajes para todos sus destinatarios de forma comportamentalmente eficaz. Para la traducción *a* códigos especiales depende del derecho, el cual está en comunicación con los medios de control o regulación que son el dinero y el poder administrativo” (Habermas, 2005, p. 120). El lenguaje ordinario se serviría entonces del derecho como medio generalizado a nivel global –como transformador– que aseguraría

que la red de comunicación social global sociointegradora no se rompa. Solo en el lenguaje del derecho pueden circular *a lo ancho de toda la sociedad* mensajes de contenido normativo; sin la traducción al complejo código que el derecho representa, abierto por igual a sistema y mundo de la vida, esos mensajes chocarían con oídos sordos en aquellos ámbitos de acción regidos por medios sistémicos de regulación y control. (Habermas, 2005, p. 120)

Habermas ofertaría al derecho prácticamente como un mecanismo de reintegración de las diferencias (Chávez), que si bien sería observable a ratos como relegado nada más que a la esfera de los subsistemas de acción racional orientadas al éxito, Habermas persigue restituirlo mediante el entrelazamiento de derecho y moral, según lo cual ambos harían de guía, casi como *orientadores de la contingencia*.¹² Habermas sopesa entonces al derecho como aquel que “cumple una función de bisagra entre sistema y mundo de la vida” (Habermas, 2005, p. 120), en tanto se encumbra como el mecanismo que, a la vez que está anclado en el mundo de la vida mediante la dotación de legitimidad, opera positivamente –de ahí su ligazón sistémica– a todo nivel societal.

Figura 3. El derecho y su función societal enlazadora



¹² Al respecto señala Habermas (1999a, p. 245, Vol. II): “La moral y el derecho tienen la función de encauzar de tal suerte los conflictos abiertos, que no sufra quebranto el fundamento de la acción orientada al entendimiento, y con ello la integración social del mundo de la vida. Garantizan un nivel ulterior de consenso, al que se puede recurrir cuando el mecanismo del entendimiento ha fracasado en el ámbito de la regulación normativa de la comunicación cotidiana, cuando, en consecuencia, la coordinación de las acciones prevista para el caso normal no se produce y se torna actual la alternativa de un entendimiento violento”. Tal grado de consenso, que escala a un nivel normativo de segundo orden, se erigiría entonces como la base o trasfondo último sobre el cual se estabilizarían las expectativas de comportamiento y se establecen los parámetros límites de acción –que suponen reducción de complejidad y la configuración de ‘márgenes’ a la contingencia (ver también Brunkhorst 2014b). Quizás la interrogante que saltaría a la vista se referiría a ¿cómo distinguir entonces de manera procedimental entre consensos –visto del modo planteado– de primer y segundo orden, de forma que estos últimos no sean cambiables en lo cotidiano tan flexiblemente como los primeros?

Si el lenguaje ordinario, abierto cognitivamente en su ejercicio comunicativo para poder traducir todo de todas las lenguas no logra enlazar operativamente la esfera funcional fáctica con la dimensión de legitimidad que se produce en el mundo de la vida, es el derecho el cual se ofrece como mecanismo complementario. De esta forma,

el lenguaje del Derecho da a comunicaciones provenientes de la esfera de la opinión pública y de la esfera de la vida privada, es decir, a comunicaciones provenientes del mundo de la vida, una forma en la que esos mensajes pueden ser también entendidos y asumidos por los códigos especiales de los sistemas de acción autorregulados, y a la inversa. Sin este transformador el lenguaje ordinario no podría [operativamente; R.A.] circular a lo largo y ancho de toda la sociedad. (Habermas, 2005, p. 434)

Así las cosas, mientras que el lenguaje ordinario a nivel societal general se entiende en definitiva en un estatuto hermenéutico-cognitivo de traducción social global, el derecho asume el rol de unir de manera comportamentalmente eficaz sistema y mundo de la vida, en tanto los mensajes puestos en código normativo –que en todo caso encuentran raigambre en el lenguaje ordinario–, podrían circular tanto a lo ancho como a lo largo de toda la sociedad.

A partir de lo mismo puede rastrearse la dimensión político-práctica –*normativa*– de Habermas a este respecto. El desafío habermasiano relativo a la función sociointegradora del derecho –sea cual fuese la situación de este– se dirigiría en los términos de (re)construir su estructura de forma tal que el operar positivo del mismo lleve consigo legitimidad. O, dicho en otros términos, la pretensión –que vuelve a conectarse con la dualidad *descripción y aspiración normativa*– estaría puesta en la plausibilidad de hacer factual lo válido o, de otra manera, de producir legitimidad mediante legalidad. Para esto no solo la democracia procedimental y la ética del discurso resultan ser paradigmáticos, sino el lenguaje ordinario en tanto nicho primero de producción de legitimidad.

Consideraciones finales: acerca de la unión entre descripción y pretensión normativa

Se ha intentado presentar aquí parte importante del *leitmotiv* de la obra de Jürgen Habermas. Cómo a partir de una original conjugación entre elementos de origen filosófico y sociológico, entre otros, se erige una teoría de la sociedad que se

desmarca en parte en su proceder teórico de la tradición *crítica* que le antecede, pero que logra retraducir con éxito su preocupación filosófico-política original.

El movimiento de continuación y ruptura que resume la forma en que Habermas se ha ‘comunicado’ con diferentes vertientes de pensamiento descansa, no obstante aquello, en una línea investigativa clara, que unifica sus diferentes intereses teóricos, a saber: en una teoría crítica de la sociedad basada en la *comunicación lingüística*. Sin embargo, cabe preguntarnos nuevamente lo planteado al inicio: ¿qué nos ofrece Habermas en definitiva de manera particular con esta comprensión de la sociedad sustentada en la comunicación de índole lingüística?

Si hay algo que resulta evidente, es que –como hemos señalado– Habermas se opone a comprender la comunicación como un fenómeno social abstraído de la realidad y vida del lenguaje. Aquel concepto no sería por sí solo suficiente para dar cuenta de la dinámica del mundo social. Esto queda de manifiesto, por cierto, en su discusión con Niklas Luhmann a inicios de la década de 1970 (ver Habermas y Luhmann, 1971). Y es que si bien Luhmann genera asimismo una teoría de la sociedad en términos de comunicación, el lenguaje –que para este se entiende como un acoplamiento estructural entre sistema social y sistema psíquico– no reviste mayor trascendencia en su teoría. De esta manera, aun cuando el concepto de comunicación es tan central para Habermas como para Luhmann, la comprensión que desarrolla este último es en su seno estrictamente deslingüistizada –lo que ofrece mayor grado de abstracción, aunque no por eso de precisión– y, por sobre todo, funcionalista-objetivista.

Con el desarrollo de su teoría crítica de la sociedad sobre la base de una comunicación anclada en el lenguaje ordinario, Habermas abre sin embargo –como hemos visto– la posibilidad de acceder a la totalidad de la realidad social sin hacer oídos sordos a la *dimensión normativa* que está a disposición del análisis sociológico. Una dimensión que está presente ya desde los inicios de la disciplina (ver Habermas, 1971, pp. 290-306; König, 1965, pp. 17-28) y que de ningún modo conllevaría un enmascaramiento o supeditación de su *dimensión descriptiva* o cognitiva.

La crítica simplista de Norbert Bolz a Habermas, en el sentido de que este último querría meramente *enseñarle* a la sociedad (Bolz, 2010, p. 36) –mientras que Luhmann buscaría *aprender* de ella y describirla–, desconoce aquel *principio* que Harmut GRIESE recuerda en alusión a Marx, cual es que “el *deber-ser* [o incluso el *querer-ser*; R.A.] solo puede ser medible a partir del *ser*” (GRIESE, 1976, p. 58; destacado mío). De ahí que, quienquiera cambiar la sociedad deba saber de alguna manera con antelación –o al menos deba tener una imagen de– *cómo es esta*.

La dimensión *crítico-normativa* de la teoría habermasiana no puede ser comprendida, en consecuencia, como reemplazo –pretendido o inconsciente– de su

dimensión *descriptivo-cognitiva* de ver la realidad social, sino más bien –incluso– como fase necesaria para su realización y completitud. Como Adorno y Horkheimer lo advierten respecto de la sociología en general:

solo en el espíritu de la crítica es la ciencia más que la mera duplicación de la realidad a través de los pensamientos [o comunicaciones; R.A.], y explicar la realidad significa desde luego también romper con el hechizo de la duplicación. Semejante crítica no supone subjetivismo, sino la confrontación del objeto con su propio concepto. Lo dado solo puede ser visto por la mirada que observa con un interés real por una sociedad libre, por un Estado justo, por el despliegue del ser humano. Quien no mide las cosas humanas por lo que ellas mismas quieren representar, no solamente ve aquellas superficial, sino que falsamente. (Adorno y Horkheimer, 1956, p. 18)

En contraposición por tanto a una teoría que, a través de un concepto *funcional-vacío* de comunicación, persigue formalmente nada más que describir la realidad social –y permanecer tan lejos de optar normativamente como sea posible (sin por eso lograrlo)–, la inclusión de la esfera lingüística en la comprensión de la comunicación le permitiría a Habermas introducir simultáneamente en el análisis sociológico-descriptivo su preocupación práctico-política por la liberación del ser humano. Y esto en cada uno de sus planos teóricos.

Al nivel de interacción (y mundo de la vida), como hemos visto, aquello queda plasmado en la posibilidad que tendrían *alter* y *ego*, en tanto que sujetos capaces de lenguaje y acción, de llegar a un consenso. Si para Luhmann la posibilidad de generar un consenso en un sentido estrictamente habermasiano está vedada, toda vez que *alter* y *ego* no podrían ir más allá o si quiera esclarecer sus posiciones individuales mediante el ejercicio comunicativo, Habermas realiza un giro pragmático que, anclado en el lenguaje y sus estructuras universales, posibilita el acuerdo intersubjetivo entre los hablantes. La lectura pragmática que Habermas hace de la comunicación lingüística se vincula con aquella precomprensión que ya Samuel Pufendorf adelantó hace algunos siglos atrás, esto es, que

aunque los pensamientos de la mente pueden diferir del lenguaje, en la vida humana se considera que cada uno ha querido lo que sus palabras exteriorizan, aunque quizá la intención profunda de la mente difiera de ellas. A partir de esto resulta que si no puede manifestarse por signos, todo uso del lenguaje se volvería inútil, si el pensamiento interno de la

mente, que cada uno podría imaginarse a su gusto, pudiera burlar los signos que se exteriorizan en la vida común. (Pufendorf, 2002, p. 74)

De esta forma, el lenguaje ofrece a este plano en la teoría de Habermas suelo sólido para posibilitar el ejercicio de la acción comunicativa y la formación de consensos intersubjetivos. Un nivel o posibilidad comunicativa que, como hemos presentado más arriba, si bien no sería exclusivo, según Habermas, sería deseable de estimular.

Por otra parte, al nivel de la sociedad en su conjunto, la inclusión de la pregunta *normativa* por el ser humano se desliza en el marco de su diagnóstico sobre la colonización del sistema al mundo de la vida o, dicho en otros términos, sobre la irreconciliable polaridad que existe entre capitalismo y democracia (Brunkhorst y Müller-Doohm, 2009, p. 9). Como el mismo Habermas lo indica, “entre capitalismo y democracia se entabla, en efecto, una *indisoluble* relación de tensión, pues con el capitalismo y la democracia compiten por la primacía dos principios opuestos de integración social” [esta última entendida en un sentido amplio; R.A.] (Habermas, 1999a, p. 487, Vol. II). La lectura es –tal y como se ha presentado– más o menos clara. Por una parte, *una verdadera democracia siempre quiere más de sí misma*. Pero, por otra, el capitalismo se ha autonomizado y vuelto clausurado a sus prerrogativas. *El dinero siempre quiere más dinero, mientras que el poder siempre quiere más poder y poder más*.

Frente a esta irreconciliable y tensa polaridad, que amenaza en la actualidad con una inhibición de los medios democráticos a través del desarrollo desenfrenado de los mecanismos propios del capitalismo avanzado, la resistencia parece solo posible mediante una mayor democratización y una consecuente fortificación de la opinión pública, como parte dinámica de la misma. Esto es –puesto en términos más abstractos–, a través del pleno despliegue de la potencialidad que ofrece entonces el mundo de la vida, en tanto que reservorio de legitimidad, como espacio único para corregir o guiar democráticamente –mediante el lenguaje, y luego el derecho (Brunkhorst, 2014b)– el devenir de la sociedad en su conjunto. El desafío sería –à la Leibniz– tener *tanto mundo de la vida como sea posible, y tanto sistema como sea necesario*.¹³

Si bien Habermas se despidе entonces de la vieja utopía de izquierda acerca de la posibilidad de democratizar internamente la economía, no renuncia al poten-

¹³ A partir de lo mismo, no son solo operaciones normativas –en el más puro sentido– las que permitirían dirigir a la sociedad a un nivel mayor de progreso, sino que además se harían necesarios rendimientos propios de los sistemas funcionales (del sistema económico, por ejemplo) que aportarían con un espacio de complejidad que, siendo reorientado –poniéndole márgenes y dotándolos de legitimidad–, sería inmejorable para el devenir societal.

cial orientador que guarda y ofrece la autodeterminación democrática como tal (Brunkhorst y Müller-Doohm, 2009). Sería en definitiva solo la democracia –en tanto que procedimiento deliberativo capaz de integrar, procesar y proteger de manera institucional las condiciones comunicativas del diálogo político– la que, como hemos enunciado, permitiría poner el desarrollo de las dinámicas sistémicas (del capitalismo tardío) bajo control, en pos de frenar sus impulsos alienadores y permitir –¡e incluso posibilitar!– entonces la liberación del ser humano.

Esta aspiración política-práctica general –*dimensión normativa*– que se encuentra enraizada en la recepción que Habermas hace de los motivos críticos (desde Kant y Marx hasta los frankfurtianos) –visible en los diferentes relieves teóricos de su obra– se erige y desenvuelve por tanto, como hemos visto, en una comprensión unificante de lo social que es empíricamente observable y que a la vez ofrece destellos metafísicos, a saber, en el *lenguaje* (Alvear, 2013). En 1965, en su lección inaugural en la Universidad de Frankfurt, Habermas parece ya sintetizar y adelantar esta lectura de manera clara. En aquella ocasión Habermas afirmaba de manera premonitrice: “el interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrada a priori. *Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje. Con las estructuras del lenguaje es puesta para nosotros la emancipación*” (Habermas, 2007, p. 177; destacado mío).

Así pues, la categoría de lenguaje aparece al interior de la teoría de Habermas no solo como mecanismo privilegiado de acceso a la totalidad de la realidad social –con lo cual queda refrendada su dimensión *descriptiva*–, sino además, como hemos intentado mostrar a lo largo del artículo, como herramienta posibilitadora para la toma de posición *normativa* disponible en el análisis sociológico como tal. *Descripción y pretensión normativa* no podrían ser entendidos por tanto como polos mutuamente irreconciliables –como es posible de advertir bajo otras aproximaciones teóricas–, sino más bien como partes de una única dualidad inseparable bajo la categoría de lenguaje.

La perspectiva crítica-habermasiana queda entonces de manifiesto: en el lenguaje, *descripción y pretensión normativa* se funden plenamente en una dualidad intrínsecamente indisoluble que parece corresponder a aquella vieja aspiración crítica-filosófica, a saber: el anhelo de una interna comunión entre *teoría y praxis*.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T., Horkheimer, M. (1956). *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Alvear, R. (2013). Teoría sociológica y ser humano: la extensión inevitable de un tipo de ontología naturalista. Los casos de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. *Iberofórum* VIII (15), 64-97.
- Bolz, N. (2010). Niklas Luhmann und Jürgen Habermas. Eine Phantomdebatte. En H. Burckhardt (ed.), *Luhmann Lektüren* (pp. 34-72). Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Brunkhorst, H. (2006). *Habermas*. Leipzig: Reclam.
- _____. (2014a). *Kritik und kritische Theorie*. Citas a versión preliminar del libro. Baden-Baden: Nomos.
- _____. (2014b). *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. New York: Bloomsbury.
- Brunkhorst, H., Müller-Doohm, S. (2009). *Intellektuelle Biographie*. En H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (eds.), *Habermas Handbuch* (pp. 1-14). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Griese, H. (1976). *Soziologische Anthropologie und Sozialisationstheorie*. Weinheim y Basel: Beltz Verlag.
- Habermas, J. (1970). *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1971). *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1984). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- _____. (1994). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1995). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1996). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1999a). *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Taurus.
- _____. (1999b). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2001). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2004). *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- _____. (2007). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J., Luhmann, N. (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- König, R. (1965). *Soziologische Orientierungen. Vorträge und Aufsätze*. Köln und Berlin: Kiepenheuer und Witsch.
- Lafont, C. (2009a). *Hermeneutik und linguistic turn*. En H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (eds.), *Habermas Handbuch* (pp. 29-34). Stuttgart: J. B. Metzler.
- (2009b). *Kommunikatives Handeln*. En H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (eds.), *Habermas Handbuch* (pp. 332-335). Stuttgart: J. B. Metzler.
- McCarthy, T. (1995). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Pufendorf, S. (2002). *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rodríguez, D., Torres Nafarrate, J. (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México D.F.: Herder.
- Wiggershaus, R. (1989). *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.