



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

¿PARA QUÉ SIRVE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA PARA LOS CONTEXTOS AMERICANOS EN MOVIMIENTO?

What does Communicative Action Theory mean for contexts of the Americas in
movement?

Was bedeutet die Theorie des Kommunikativen Handelns für sich im Wandel
befindende Kontexte Amerikas?

JOVINO PIZZI

Universidad Federal de Pelotas, Pelotas, Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3722-7343>

jovino.piz@gmail.com

Recibido: 27-02-2023

Aceptado: 15-04-2023

Resumen

La teoría de Habermas nace en contextos en movimiento. El contexto específico del nacional-socialismo y la posterior reafirmación de la identidad alemana indican rupturas en las categorías tradicionales. La reanudación de la teoría crítica influye en el pensamiento de Habermas. El punto central remite a la voluntad de la mayoría. Con la teoría de la acción comunicativa, Habermas propone un modelo de deliberación universal, rechazando la regla de la mayoría. La fuerza vinculante de la voluntad general posee un carácter impersonal e imparcial. Se trata de algo típico de sociedades jerarquizadas. Las justificaciones remiten a la pragmática universal, evitando, por tanto, la tiranía de la minoría.

Palabras clave: *Universalismo; Volunté générale; Consenso racional.*

Abstract

Habermas' theory is born in contexts in movement. The specific contexts of National Socialism and the subsequent reaffirmation of German identity indicate ruptures in traditional categories. The revival of critical theory influences Habermas' thinking. The central point refers to the will of the majority. With the theory of communicative action, Habermas proposes a model of universal deliberation, rejecting majority rule. The binding force of the general will possesses an impersonal and impartial character. This is typical of hierarchical societies. Justifications refer to universal pragmatics, thus avoiding the tyranny of the minority.

Keywords: *Universalism; Volunté générale; Rational Consensus.*

Zusammenfassung

Habermas' Theorie wurde in sich im Wandel befindenden Kontexten geboren. Der spezifische Kontext des Nationalsozialismus und die anschließende Wiederbehauptung der deutschen Identität weisen auf Brüche in den traditionellen Kategorien hin. Die Wiederbelebung der Kritischen Theorie beeinflusst Habermas' Denken. Der zentrale Punkt ist der Wille der Mehrheit. Mit der Theorie des kommunikativen Handelns schlägt Habermas ein Modell der universellen Deliberation vor, das die Herrschaft der Mehrheit ablehnt. Die bindende Kraft des allgemeinen Willens hat einen unpersönlichen und unparteiischen Charakter. Dies ist typisch für hierarchische Gesellschaften. Die Begründungen beziehen sich auf eine universelle Pragmatik, wodurch die Tyrannei der Minderheit vermieden wird.

Schlüsselwörter: *Universalismus; Volunté générale; Rationaler Konsens.*

Introducción

El hecho de exponer el tema como pregunta supone evidentemente la posibilidad de respuestas. En principio, parece ser algo evidente, una obviedad tautológica, sin ninguna justificación. Mientras tanto, el preguntar ya supone un indagar por el significado de una teoría que ya hace años está en el listado de las discusiones e investigaciones académicas. Entonces, ¿cuánto vale una teoría cuando el contexto social está en movimiento? Es decir, ante la complejidad y la diversidad de los contextos de las Américas, ¿de qué sirve una teoría de la acción comunicativa en contextos de conflictividades?

Contestar esas preguntas conduce, en primer lugar, a una teoría vinculada a los intereses rectores de conocimiento. Se trata de replantear ese tema desde contextos *americanos* en movimiento, donde los grupos diversos asumen perspectivas distintas, por lo cual hay que tener en cuenta grupos monárquicos, neopentecostales, el agronegocio, etc., enfrentados con la intensa favelización de la mayoría de las gentes. Por eso, la pregunta para qué sirve la teoría de la acción comunicativa para nuestros contextos asigna un compromiso con las situaciones humanas, un intento para superar las vulnerabilidades y, por eso mismo, traer a la luz aportes significativos, sea en casos muy específicos o en situaciones más amplias.

A través de las distintas situaciones, las teorías contribuyen para sanar, por así decirlo, problemas que afectan los humanos y no humanos. En segundo lugar, cuando uno se reporta a la teoría de la acción comunicativa de pronto se percata de sus pretensiones de validez, lo que significa, en otras palabras, comprender lo que significa la universalidad. Por eso, no hay universalidad cuando esas pretensiones se limitan al sesgo perceptivo de la voluntad general. El empoderamiento individualista conlleva una simbiosis entre pretensiones de minorías frente a las exigencias sociales de todos los concernidos. No se trata, pues, de la dictadura de la mayoría, sino de valideces concernientes a todos. En efecto, una de las cuestiones centrales de la voluntad general

está ligada al monolingüismo, perspectiva de la acción alimentada por el egoísmo individualista. En tercer lugar, ese individualismo no se atañe solamente al individuo cerrado en sí, o sea, al solipsismo de un cuidado solo de uno mismo, sino también a grupos que simplemente se organizan en torno a un *Overlapping malicious* y, a través de sus planteamientos, se articula e impone un estilo de vida con base en engaños, simulaciones y quehaceres patológicamente dañinos.

Desde nuestro punto de vista, la teoría de la acción comunicativa se presenta como una alternativa frente al individualismo malicioso. Tal idea rompe con los presupuestos de la voluntad general, porque esa regla puede consolidar el despotismo de una minoría. Y de eso Habermas se percata muy bien, principalmente cuando vive y experimenta no solamente lo que ha sido el nazismo, sino también lo que representaría una contra-revolución en el período posterior. Por eso, las exigencias de la teoría de la acción comunicativa cobran un procedimiento que no se limita a la voluntad de la mayoría, pues debe atender a las expectativas de todos los involucrados, o sea, de los sujetos coautores.

Para explicar esas cuestiones, este texto se divide en tres partes. El primer punto trata de explicitar la noción de teoría como proveedora de respuestas a interacciones entre sujetos coautores, una expresión que está en distintos textos o títulos de libros de Habermas. (1) El segundo se centra en el espíritu o la cultura de un individualismo “estúpido”, un estilo de vida profundamente monolingüe y, por ese motivo, recusa los presupuestos de una teoría de la acción comunicativa. (2) En tercer paso remite a las condiciones de posibilidad de una reconstrucción histórica y geocultural de las Américas, con el fin de responder a la diversidad étnico-racial y político-social de contextos afro-europeos y amerindios. (3) La unidad “teórica” de Habermas y la superación de la voluntad de la mayoría. Por último, las consideraciones finales ante el desafío de una filosofía práctica en sintonía con los contextos en movimiento.

1. La teoría de Habermas y los “venenos” de una época en movimiento

La noción de teoría como proveedora de respuestas a las situaciones concretas no parece ser algo trivial. Los avatares no solamente de la extrema derecha representan un peligro, sino también los grupos ligados al *Overlapping consensus* van definiendo pautas para una sociedad en conflicto. El riesgo del monolingüismo pone en evidencia un camino único, por lo cual gran parte de las gentes se queda al margen de las decisiones y, por este motivo, se tornan parias de un sistema ajeno. Al margen de todo, el proceso desestima gran parte de los sujetos, para imponer la voluntad de una minoría.

Por eso, la reflexión filosófica tiene como punto de mira la pregunta: ¿De qué sirve una teoría de la acción comunicativa? De ella nace otra cuestión fundamental: ¿De qué vale una teoría cuando el contexto social está en movimiento?

Según McCarthy (1987), el tema se reporta a la crisis de la modernidad que culminó en el siglo XX. En Alemania, uno podría decir que la cuestión se enfrenta, entre otras cosas, a la problemática de la “asunción del pasado” (*Vergangenheitsbewältigung*) y las controversias sobre la interpretación del nazismo. En general, siempre aparecen indagaciones novedosas y difíciles respecto de “la comprensión moderna predominante de la razón, la subjetividad, la naturaleza, el progreso y el género” (White, 1996, p. 3). En sus distintas formas y manifestaciones, las señales de las crisis actuales podrían indicar el activismo y las protestas ante el racismo norteamericano. Otros movimientos también han tornado sus reivindicaciones más contundentes, como la deforestación y contaminación del planeta, así como pueden ser el neocolonialismo y los negacionismos actuales. Ante los costes de la modernidad, las reacciones logran identificar los déficits de un desarrollo hipertrófico o desequilibrado de imperativos que ahondan la colonización del mundo de la vida. (White, 1995, p. 106) Por eso, los intereses de grupos particulares profundizan las divisiones sociales y eso exige percatarse de las “formas siempre nuevas” de la interpretación que “conectan con las objetivaciones con que nos encontramos siempre ya en la práctica de la vida” (Habermas, 1988, p. 490).

Ante la alternancia de las crisis, la referencia a las experiencias de vida y acción humana implican pues una crítica profunda de las asimetrías y coerciones que afectan

al convivir. Sin duda, la idea de que si la vida de una persona no vale prácticamente nada, no importa tampoco lo que cualquier teoría valga. Por otro lado, y al revés, si la vida de una persona y el principio vida pueden justificarse, entonces una teoría también debe hacerse cargo del análisis y la reconstrucción de los contextos en vistas a un convivir saludable.

En segundo lugar, un punto esencial para entender los aportes de Habermas remite a las controversias sobre la interpretación del nazismo en el seno de la historiografía alemana, y, principalmente, el debate sobre el *Sonderweg* y la perspectiva típicamente alemana “de abordar la modernidad” (Raulet, 2009, p. 310). Por un lado, el debate posguerra pone frente a frente dos líneas de una manera crítica y, por tanto, con indicios negativos; por otro lado, un tipo normal de desarrollo de “identidad étnica o cultural” de Alemania como tal. La ambivalencia en torno al “sentimiento” alemán, que remonta al siglo XIX, pasa a convertirse en tema de un largo debate. O sea, después de 1945 y hasta los años 80, el *Sonderweg* se ha transformando en el trasfondo de intensas disputas, donde han aparecido interpretaciones de ser un tipo de “antesala del nazismo”.

Como dice Raulet (2009, p. 314), no hay dudas de que Habermas “comprendió al punto” los

temas que envenenaban subterráneamente la relación de Alemania con su pasado y obligaban a someter a debate público aportaciones de historiadores que de otro modo se habrían podido volver moneda corriente, a desenmascarar incluso estrategias ocultas que contaban precisamente con esto.

El quehacer volcado a la memoria y la asunción del pasado tenía como punto de mira la “reafirmación de una identidad alemana”, muy presente en un largo periodo del país, es decir, un antes, un durante y un después del nacional-socialismo, y sus consecuencias para la República Federal y la cultura política occidental. Habermas, al asumir la noción de “patriotismo constitucional”, abdica de la justificación “étnica o cultural”, para asumirlo en el horizonte de la “identidad post-nacional, que está en la base de sus reflexiones tanto sobre la reunificación de Alemania como sobre el nuevo orden mundial” (Raulet, 2009, p. 316).

En tercer lugar, el contexto post-nazismo en Alemania y los nuevos movimientos influye decisivamente a Habermas, quien, al mismo tiempo, visualiza a su alrededor intentos de volver al régimen del nacionalsocialismo, y articulaciones muy críticas en torno a las barbaries nazi. Según Raulet (2009), la “filosofía alemana después de 1945” obedece no sólo a la recepción individual o de grupos de autores, sino también a la coyuntura de la posguerra y a los cuestionamientos radicales que suponía la ruptura completa, la reelaboración o la simple continuidad sin más.

Sin dudas, en la filosofía alemana, el “año 1945 marca, al menos de manera simbólica o psicológica, una ruptura” (Raulet, 2009, p. 14). La *desnazificación* de la filosofía significó un proceso muy lento, de forma que la filosofía institucional alemana “retomó su actividad académica como si nada hubiera pasado” (Raulet, 2009, p. 15). Si es verdad que la filosofía universitaria alemana de la posguerra supuso una continuidad sin más, la necesidad de respuestas concernientes a la culpabilidad y la responsabilidad van, poco a poco, rompiendo ese letargo. Es decir, en Europa los “traumatismos del posguerra” están directamente vinculados al tipo de reacción de las distintas generaciones. (Renaut, 2022, p. 7)

En parte, con el retorno de algunos pensadores exilados y el proceso de su “reincorporación en la cultura política de Europa y principalmente de la Alemania federal” también favoreció un proceso de crítica profunda. La posibilidad de volver a cuestionar las “categorías tradicionales” y de reactualizar el filosofar, en una Alemania completamente diferente, va produciendo cambios significativos. (Wiggershaus, 2002, p. 14) A principio, la autorreflexión “resultó ser muy problemática” (Raulet, 2009, p. 16). La cuestión *generacional* representó, sin dudas, una referencia en el cambio de rumbo, pero tras la guerra han sido necesarias diferentes generaciones para un cambio significativo.

Para explicar y situar los pensadores en el contexto alemán del siglo XX, Raulet (2009, p. 18) nombra cuatro generaciones sucesivas. Al primer grupo pertenecen “los que vivieron la primera guerra, “en la que algunos participaron, cuyas primeras producciones vieron a la luz en los años veinte o como muy tarde en los años treinta, y que terminaron

su carrera, más o menos influyente, tras la segunda guerra”. Son significativas las distinciones entre los pensadores nacidos en los años 20, o a principio de los años 30, con los que han conseguido su madurez en los años 60 o 70. Pero, de una forma u otra, todos ellos han sido profundamente “marcados por los traumas colectivos del siglo XX” (Renaut, 2022, p. 8).

Los pensadores que volvieron después de la guerra – como le tocó a Horkheimer y Adorno, ambos de la teoría crítica – han producido significativas transformaciones en la teoría crítica. Sin dudas, la cuestión de *¿cómo vivir después de Auschwitz?* no ha pasado desapercibida. A la segunda generación pertenecen los que iniciaron su carrera después de la primera guerra. En este período de entreguerras, sus referencias filosóficas no se distinguen con las de la primera generación. Así que su “socialización política coincide con el nacional-socialismo, y muchos de ellos fueron miembros de las juventudes hitleristas, por conformismo cuando no por convicción” (Renaut, 2022, p. 18).

La tercera generación es conocida como los *Flakhelfer*, o sea, “jóvenes nacidos alrededor de 1930 que fueron conscientes de vivir los ataques aéreos de finales de la segunda guerra” y sobre la cual “recayó todo el peso de la renovación” (Renaut, 2022, p. 18). Esa generación *sin padres*, pues habían perdido la legitimidad como *padres*, fuese en razón de su compromiso o de su no-compromiso político. Mientras tanto, es ella que, en los años setenta, “llegó al cenit de su poder social, institucional e intelectual” (Renaut, 2022, p. 18). Por fin, la cuarta generación se consolida como agente de transformaciones posteriores a los años setenta.

El diseño de Raulet indica que los años setenta marcó de hecho el gran giro, una ruptura, porque se trata de tradiciones distintas y con resultados claramente diferentes. El punto de mira está en el “después de 1945”, cuando Habermas, por ejemplo, era estudiante y vivió en su propia casa la cercanía de la política del régimen totalitario. Su padre fue “un reputado representante de la economía alemana y en el ejército llegó a ser comandante” (Müller-Doohm, 2020, p. 37). Sobre lo familiar, Müller-Doohm no se extiende mucho, sólo se reporta el desacuerdo “en asuntos políticos” del hijo frente a su padre.

La infancia y la juventud de la generación de Habermas no conocen otra alternativa que el modelo nacionalsocialista. Sin embargo, me parece haber un aspecto muy importante que, poco a poco, después de 1945 va tomando cuenta el pensamiento de Habermas. Con la reanudación de la Teoría Crítica en el período de la posguerra se pone en evidencia también un manifiesto espíritu anti-estalinista, una noción clara de que el modelo soviético era reproductor del mismo patrón totalitario. El entrecruzamiento entre distintos puntos de vista, explotado por unos y rechazado por otros, “ha estado en el centro de la renovación de la filosofía alemana” (Renault, 2002, p. 107). Y eso seguramente influye profundamente en el pensamiento de Habermas. En sus conversaciones con Marcuse, Habermas (2018, p. 37) dice: “Junto con Adorno, ha sido usted con sus trabajos quien ha ejercido sobre mí personalmente la mayor influencia directa [...]”.

En estas conversaciones, Habermas reconoce el legado de Marcuse, pero también habla del principio de la “intersubjetividad libre de violencia” y de cualquier tipo de represión, sea en Estados nacionales capitalistas “no fascistas” o en la era estaliniana de los “Estados socialistas establecidos” (Habermas, 2018, p. 75). Es decir, su intento significa una resistencia a los “efectos patológicos y a las nuevas formas de movimientos sociales de oposición” (White, 1995, p. 108). En el horizonte de la “nueva izquierda”, la politización de la filosofía alemana va aguzando la mirada sobre los efectos nefastos del capitalismo avanzado y de las alternativas de entonces, y que formaban el rol de posibilidades para superar tanto los sentimientos difusos de pérdida de las referencias y de sus impactos sobre la vida social.

El fascismo congregaba una generación relativamente silenciada, pero ya no tenía sentido seguir inerte y, por tanto, tenía que reaccionar para lograr un cambio de sentido respecto a los vínculos sociales. No se trataba solamente de denunciar las vinculaciones intrínsecas entre liberalismo, capitalismo y fascismo, sino también de cómo eso entrañaba la cultura política europea y alemana e incluso los Estados neo-marxistas. Los intentos se volvían a una filosofía social encargada de transformar la sociedad, rompiendo con las estructuras de dominación y de instrumentalización.

Como subraya Raulet, se trata de una generación que ha llegado al apogeo en los años setenta, y por eso coincide con la gran obra maestra de Habermas *Teoría de la Acción Comunicativa*. En efecto, a partir de los años 60, muchos grupos han surgido con una agenda muy distinta de aquellos típicos de la época moderna. (White, 1995, p. 119) Como dice Renaut, hay distintos movimientos y autores que en este período se han fortalecido para señalar las situaciones político-sociales y democráticas de una Europa dividida.

La reflexión de Habermas proviene del diagnóstico de la Teoría Crítica. (Raulet, 2009, p. 270) En esta dirección, él “se remonta a los esfuerzos del Instituto en la década de 1930 para realizar un amplio abanico de estudios interdisciplinarios e interconectados” (White, 1996, p. 7). Se trata, pues, de un “proceso de rehabilitación”, no solo de la “filosofía política” del fenómeno de las revoluciones en el mundo moderno. (Habermas, 2000, p. 200) Por eso, la *teoría de la acción comunicativa* “exige una refundación comunicativa de la racionalidad”, por lo cual el espacio público pasa a ser “nudo central de la filosofía política y social de Habermas, precisamente porque la legitimidad es para él la correa de transmisión entre lo social y lo político” (Raulet, 2009, p. 273). Desde nuestro punto de vista, hay una situación indudable, pero oculta, y, por eso mismo, está por detrás de la cuestión de la universalidad en Habermas, evitando caer, sea como fuera, en un universalismo fundamentalista. Ese es el tema que deseamos tratar a renglón seguido.

2. El “sí” a la universalidad significa un “no” a la voluntad general

En la interpretación de White (1996, p. 12), la legitimidad en Habermas “no se mide solo en términos de la ley promulgada por la mayoría”. No se trata del abandono de la “constitutional community” (*Rechtsgemeinschaft*), pues su justificación y vigencia supone procesos deliberativos de los sujetos coautores. Los sujetos pertenecen a mundos de vida y su participación supone un “poder comunicativo” que debe estar entrañado e inducir la fuerza administrativa en favor de los implicados. En otras

palabras, la noción de sujetos coautores exige el consentimiento y el ejercicio del poder administrativo según las deliberaciones de todos los implicados. La legitimidad democrática va mucha más allá de una representatividad político-partidaria, porque el núcleo del con-vivir y de la hospitalidad está ligado a formas y procedimientos intersubjetivos.

Por eso, Habermas “está de acuerdo en general con la necesidad de una crítica de la razón instrumental que devuelva a la teoría crítica su dimensión filosófica” (McCarthy, 1987, p. 40). Entonces, la obra *Teoría de la acción comunicativa* representa un análisis sistemático de las patologías de la razón y sus déficits de justificación. El “desarrollo desequilibrado” de sus potencialidades genera una “sensación de insignificancia y disminución de la libertad” (White, 1996, p. 8), de autorrealización, de un convivir saludable y hospitalario.

En su análisis y a lo largo de su recorrido, Habermas menciona muy pocas veces a Rousseau. Pero en una de ellas ya aparece con claridad la interpretación de que la fuerza vinculante de la voluntad general “no es en modo alguno la suma de, o un compromiso entre, los intereses de todos”. En efecto, sigue Habermas, el “interés general extrae su fuerza moralmente obligatoria de su carácter impersonal e *imparcial*” (Habermas, 1988, II, p. 117). Ese tipo de carácter pertenece a sociedades jerarquizadas y aún bajo la insignia de un arquetipo religioso. O sea, se trata de tesis iusnaturalistas, donde aparecen referencias a autores – “desde Hobbes a Locke, pasando por Rousseau y Kant, hasta Hegel” – que intentan justificar las estructuras políticas y sociales organizadas con base en el derecho natural racional” (Habermas, 1988, I, p. 340). Aunque la sociedad moderna haya abandonado – o relativizado – su base religiosa, el carácter “impersonal e imparcial” del compromiso vinculante hacen que los individuos simplemente pasen de una *solidaridad mecánica a la orgánica*. (Habermas, 1988, II, p. 118)

Entonces, si es verdad que el “*Estado democrático de derecho* toma por primera vez forma en la Revolución Francesa” y, por supuesto, ha venido “ocupando a la teoría del Estado desde Rousseau y Kant hasta nuestros días”, el modelo de juridización “que da forma jurídico-constitucional” garantiza la participación política de los ciudadanos, pero

solamente cuando esa participación esté de acuerdo con un interés general” (Habermas, 1988, II, p. 509). Esa *juridificación del proceso de legitimación*, sigue Habermas, supone el “derecho de voto, universal e igual, y del reconocimiento de la libertad de organizar y pertenecer a asociaciones y partidos políticos”. En suma, este modelo hace valer las relaciones institucionales, por lo cual el intervencionismo del Estado exige de los “ámbitos sociales” una dependencia muy estrecha de la funcionalidad de una “integración social a través de valores, normas y procesos de entendimiento” (Habermas, 1988, II, p. 527).

Al tratarse de decisiones racionales, Habermas da a entender que el interés general sigue un camino representativo, sea a través de organizaciones de la sociedad civil, asociaciones o partidos políticos. Entonces, la regla de la mayoría pasa a resguardar la noción de *volunté générale*, un ejercicio democrático representativo, de forma que la ley sea el *leitmotiv* y la expresión de esa voluntad general. Según Habermas, “las reglas del derecho positivo” son una preocupación del “legislador político. El proceso de producción de normas constituye por tanto en el sistema jurídico el auténtico lugar de la integración social” (Habermas, 1998, p. 94).

En la modernidad, la constelación clásica de “conocimiento teórico, práctico y productivo sufrió una drástica alteración” (McCarthy, 1987, p. 21). Ese cambio exige un reglamento jurídico que garantice los vínculos entre los distintos actores, un proceso que, según White, pone énfasis en la vida privada y en el intercambio de mercancías (1995, p. 112-113). En este sentido, está claro que, en el germen de la *idea democrática* desarrollada por Rousseau y Kant, la judicialización sostiene la pretensión de legitimidad de un orden jurídico constituido de derechos subjetivos, garantizando una integración social aneja a la “voluntad concordante y unida de todos” los ciudadanos libres e iguales. (Habermas, 1998, p. 94-95) Se trata, pues, de una cuestión técnica de “cómo regular la interacción social para asegurar el orden y el bienestar de los ciudadanos del Estado” (McCarthy, 1987, p. 22). En este sentido, las reglas proceden del legislador político y, por eso, “el comportamiento conforme la ley puede describirse como una observancia de normas que vienen provistas de la amenaza de sanción” (Habermas, 1998, p. 95).

Las libertades subjetivas y el principio de la soberanía popular dependen, pues, de la “voluntad política del legislador”, pero a expensas de “la voluntad concordante o el consenso racional de todos los implicados” (Habermas, 1998, p. 159). El legislador, a través de la figura de los representantes, se transforma entonces en figura jurídica encargada de gestionar la voluntad general, arrogándose como aquél que tiene dominio de la voluntad de cada uno de los ciudadanos, al tiempo que sostiene un poder de decisión con consecuencias importantes. Pues al tratarse de una personalidad jurídica, puede constituirse en el eslabón para la “tiranía de la mayoría”. El poder administrativo puede, así, confundirse con el monopolio del propio poder y de su gestión en favor de una clase o grupo como si ello fuera la voluntad general, es decir, de todos los ciudadanos.

A mi modo de entender, Habermas visualiza en este tipo de gestión del poder un reflejo del nazi-fascismo. Por esa razón critica a la voluntad general, pues ella puede abrir camino a la “organización del dominio” e imponer, a través de sus consensos maliciosos y dañinos, la tiranía de la mayoría, sin respetar la autonomía política de los ciudadanos como tal. Es decir, la tiranía *niega a* los sujetos cualquier posibilidad de ser considerados como participantes coautores.

En el caso latinoamericano, esa tiranía pone al descubierto la unilateralidad de las perspectivas de vida de las gentes. Es decir, durante cinco siglos, hubo e imperó una visión eurocéntrica, desechando los aportes de los pueblos originarios y afro- y afrodescendientes. Así, si la noción de la voluntad de una mayoría puede transformarse en dominio de una minoría, es posible, entonces, admitir que, durante prácticamente todo ese tiempo, hubo un especie de supremacía ibérico-europea, sin el reconocimiento y la consideración a las demás “gentes” de esta América mestiza.

3. El eje “articulador” de la teoría de la acción comunicativa

Como hemos señalado, algunas obras de Habermas presentan, en su título, el vocablo *teoría*. Hay dos que son, por así decirlo, fundamentales: *Theorie des kommunikativen*

*Handelns*¹ y *Theorie und Praxis*. El examen de las expresiones indica una preocupación central en Habermas – y, por supuesto, en otros pensadores ligados a la ética del discurso – para señalar un eje central que estructura sus planteamientos. Al utilizar el concepto de teoría de modo amplio, Habermas reformula sus planteamientos iniciales para resaltar los “efectos colaterales generados por las estrategias del capitalismo avanzado” (White, 1995, p. 109). En otras palabras, lo que parece ser tan tácito, enfoca o pretende proponer la solución de problemas relacionados al convivir en un contexto en transformación. Pero eso indica la necesidad de profundizar la temática que, según Habermas mismo, no debe ser descuidada, ya que los intentos de mediar teoría y praxis presenta “algunas dificultades” (1990, p. 13).

Esa idea, señalada en la introducción de la “nueva edición” de la obra *Teoría y Praxis*, el autor da a entender que toda teoría debe ser “concebida con intención práctica”. O sea, cualquier teoría necesita catalizar el “contexto vital social que analiza”, de forma que ofrezca alternativas para la “posible superación” de los déficits identificados a través del análisis del contexto en cuestión. Existe, por tanto, una doble relación inherente a la teoría y praxis, por lo cual el contexto situacional sirve de referencia para el diagnóstico y, al mismo tiempo, las posibilidades de acción que la teoría misma puede ofrecer en vistas a orientar las alternativas a la praxis social de los sujetos.

Una teoría no se atiene a la descripción de la realidad, ni tampoco significa una creencia como tal. Por eso, una teoría como tal “no existe de forma satisfactoria” (Habermas, 1989, p. 19), pues su núcleo consistente tiene por meta “contribuir a dirigir y orientar las operaciones básicas necesarias para la ‘mediación’ del sentido” (Habermas, 1989, p. 23). En otras palabras, una teoría de la acción tiene que ser distinta de las formas descriptivas de la realidad, porque se trata de tornar explícitos aquellos

¹ En la versión castellana, además de los dos volúmenes de la *Teoría de la Acción Comunicativa* (1988), se podría también señalar el libro *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos* (1989). Aunque la diversidad de textos, esos tres tomos alcanzan la cantidad de casi dos mil folios. También se podría señalar otros títulos de obras que remiten al ámbito teórico, como *Conocimiento e interés* o hasta mismo *Ciencia y técnica como “ideología”*.

fenómenos que pueden “apoyarse en una explicitación sistemática” de las regularidades contextuales y que directamente afectan los contextos vivenciales.

En este sentido, una teoría no procede de un planteamiento subjetivista, ya que la “teoría se plantea como tarea de reconstrucción de un proceso generativo del que brota una realidad social estructural en términos de sentido” (Habermas, 1989, p. 25-26). Esa estructura de sentido supone un horizonte interno, por lo cual el proceso generativo de las situaciones contextuales está ligado a las interacciones intersubjetivas del entendimiento entre sujetos coautores. De este modo, las teorías no podrían nunca alejarse de la “comunidad del sentido intersubjetivamente compartido”

En un primer momento, la cuestión parece ser eminentemente epistemológica. Sin embargo, el tema va mucho más allá del rango metodológico de las ciencias, pues la reconstrucción racional remite “a cuestiones de una teoría de la acción orientada al entendimiento” (Habermas, 1988, p. 496). En otras palabras, la “reconstrucción” se encuentra con la complejidad de mundos de vida y cuyos significados son compartidos “por varios (o incluso por todos los)” sujetos coautores. De ahí entonces que la comunicación intersubjetiva sea como “el lubricante de la comunicación no perturbada” (Habermas, 2015, p. 53).

En este sentido, el enfoque habermasiano coincide con Karl-O. Apel (Habermas, 1990, p. 488), ya que no se trata de un razonamiento empírico. Es decir, la reconstrucción racional no trata solamente de las teorías científicas como tal y de los intereses cognoscitivos, sino – y más que todo – se dirige a las justificaciones de las acciones. Así, pues, la lógica del procedimiento no se atiene a la crítica de las perturbaciones de la comprensión, pues exige también una crítica reconstructiva de los planes de acción de los sujetos coautores. Entonces, asumir el compromiso con las reconstrucciones racionales significa tomar para sí – y también exigir de los demás – la reparación de los déficits sociales que generan malestar e injusticias en las gentes.

Esos son los puntos de partida para comprender el significado de una teoría de la acción comunicativa y sus reflejos para la filosofía. Se trata de preguntar sobre la teoría de la acción comunicativa y sus implicaciones en servirse de sus presupuestos teóricos

para, con ellos, encontrar el sentido del quehacer y del obrar humano en vistas a los vínculos intersubjetivos, sin caer en la dictadura de una minoría. En el caso de Habermas (1988, p. 496), se trata de una “reconstrucción racional” inherente a la “*comprensión reconstructiva*” de las prácticas cotidianas de un mundo de la vida (Habermas, 1988, p. 501), o sea, de conseguir un análisis radical – en el sentido de Marcuse (2018) 2– y buscar alternativas a las patologías que afectan la vida y las prácticas sociales de todos, por lo cual la universalidad de sus pretensiones va mucho más allá de la voluntad general. Se trata, pues, de apoyarse en una teoría de la acción para radicalizar aún más las exigencias de un convivir saludable, no solo entre humanos, sino también frente al *oikos-cosmos* del ambiente ecológico.

La legitimidad se vincula a la comprensión del habla, por lo cual la intersubjetividad está operativa en el proceso de comunicación entre sujetos coautores. Entre lo fáctico y lo contra-factual, los sujetos buscan un consenso entre todos. La pragmática universal exige, pues, un principio de universalización que “en virtud de la estructura comunicativa de una argumentación moral que incluya a *todos* los afectados pueda venir urgido por el *cambio de roles* de cada uno con todos los demás” (Habermas, 1989, p. 446).

Esas exigencias suponen la indagación sobre lo que una teoría puede realmente contribuir para los análisis de los contextos en movimientos, o sea, cuál puede ser realmente su aporte. Además, la filosofía práctica supone también la intervención en los contextos, de forma de superar las patologías sociales a través de políticas que puedan dar sentido al con-vivir saludable y hospitalario. En este caso, el hecho de alegar razones o el *intercambio discursivo de argumentos* señala que hay distintas esferas de saberes, así como hay diferentes teorías que proponen soluciones a los déficits relacionados al convivir. Y no significa que solo hay una teoría razonable, y tampoco que una sola teoría consigue dar abasto a la complejidad de contextos. De este modo, nuestro intento se dirige al ejercicio de entender cuáles son los aportes de la teoría de la acción comunicativa frente a la diversidad de contextos de las Américas, hoy día en movimiento.

Consideraciones finales

El recorrido realizado nos permite entender a Habermas desde su compromiso con las cuestiones de su tiempo y, además, con la posición vigorosa en torno a la perspectiva universalista. Evidentemente, desde el principio hubo muchas y diversas reacciones a sus planteamientos, señalando una “oposición interna” y, por eso, este tipo de universalismo no es más que “una variante sofisticada de formas anteriores y deletéreas” (White, 1996, p. 9). Hoy día, las críticas no han cesado, sino que, al contrario, otras más se van sumando, con nuevos aportes y, al mismo tiempo, ampliando el alcance de la teoría de la acción comunicativa. Ante todo eso, Habermas ha insistido en justificar su perspectiva universalista y nunca dejó de defenderla en todos sus aspectos.

Nuestro punto de vista sostiene un motivo o pretexto que, de una forma un tanto oculta, se remonta a la cuestión de la voluntad de la mayoría. En términos habermasianos, la democracia, el patriotismo constitucional y la cuestión de la identidad post-nacional no están limitadas a las nociones de las leyes promulgadas por una mayoría. O sea, y más radicalmente, los sujetos no pueden actuar y establecer sus metas de auto-realización según las reglas estrictas de un sistema jurídico, a veces determinado por una minoría, lo que significa, en otras palabras, una tiranía que sufoca, oprime y destruye los lazos sociales. La tiranía de la minoría siembra el odio y las divisiones, pues lo que existe son individuos sin colectividad y sin cualquier pretensión de validez válida para todos. Es decir, la tiranía destruye los vínculos y las obligaciones intersubjetivas para establecer una moral típica del individualismo solipsista.

En el espectro de las voluntades, el sesgo perceptivo incrementa decisiones volcadas al poder individual, y cierra los ojos ante las exigencias sociales y de justicia para con los demás. El cierre en sí mismo sostiene permanentes dudas respecto a la posibilidad de los demás. O sea, la creencia en un empoderamiento individualista conlleva una ignorancia y la denegación constante de puntos de vista ajenos. Ese empoderamiento de la voluntad individual significa la debilitación de los argumentos y del compromiso con los otros.

En el contexto brasileño, por ejemplo, el rechazo y los intentos de callar las voces de las comisiones de la verdad sobre la dictadura revelan la negación sistemática de lo que fueran los más de 20 años de dictadura. Es decir, el proceso de redemocratización exentó los agentes de la dictadura y, hasta hoy día, no hubo ningún esfuerzo para aclarar los hechos y las barbaries de la dictadura brasileña de la segunda mitad del siglo pasado. Y además, hoy día no son pocos los que exaltan personajes importantes de las redes de tortura y asesinato, tratándolos como “mitos” que no representan nada más que necrófilos. En este sentido, la negación de la dictadura militar – como lo hace a menudo el actual presidente de la República – se acerca a lo que Fromm dice. Se trata de una verdadera pasión por la muerte y al instinto de generar sufrimiento y dolor.

Esa condición gatantiza a los individuos una impresión de invulnerabilidad. Esa sensación de poder encuentra respaldo en otros individuos que comparten la misma idea. De este modo, los vínculos apenas sostienen conquistas comparativas entre los individuos: la experiencia del empoderamiento pasa a ser demostrada a través de hechos y cosas. Entonces, cada uno debe justificar ante los demás sus adquisiciones materiales, bienes y logros, sin importar cómo fueron conseguidos. En este sentido, vale también ser un buen conquistador de corazones o la satisfacción de sus apetitos e instintos, utilizando por tanto un sesgo romántico o machista y de quebrantamiento de la lealtad, aunque eso signifique dolor y sufrimiento de la otra persona.

Este empoderamiento individual revela, por tanto, una simbiosis entre la voluntad individual con el empoderamiento particular, sin intercambio con las exigencias colectivas. En esta dirección, hay una pretensión caprichosa de rechazar y excluir todo lo que suponga validez general. En el caso específico de Brasil, la denegación de un núcleo común a la enseñanza, por ejemplo, significa una pugna constante en contra de un modelo que supone un eje común a la enseñanza básica. Incluso, en algunas carreras o en el post-grado, hay una insistencia descomunal para eliminar cualquier asignatura obligatoria o un mínimo para todos.

Para no atenerse solamente a la enseñanza, el sesgo perceptivo individualista sostiene también una oposición esquizofrénica a reglas o normas válidas para todos,

como si pudiesen negar leyes de la física de la misma forma que las normas o principios morales. Los compromisos con las situaciones humanas y sociales son considerados como un freno a las voluntades y deseos particulares. Se trata, en fin, de alimentar, realzar y reforzar la voluntad de cualquiera, como si ella pudiera representar pretensiones con validez con rango universal.

Referencias

- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa* (2 Ts.) (reimpr. de la 1ra ed.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y Praxis* (2da ed). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid; Buenos Aires; Bogotá: Taurus.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. y otros (2018). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse* (2da ed.), Barcelona: Gedisa.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas. Una biografía*. Madrid: Trotta.
- Raulet, G. (2009). *La filosofía alemana después de 1945*. Valencia: Universitat de València.
- Renaut, A. (2002). *As filosofias políticas contemporâneas (após 1945)*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Wiggershaus, R. (2002). *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- White, S. K. (1995). *Razão, justiça e modernidade*. A obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone.
- White, S. K. (1996). Reason, modernity, and democracy. En S. K. White, *The Cambridge Companion to Habermas* (reprinted) (págs. 3-16). New York: University of Cambridge.