

ÉTICA Y POLÍTICA: LAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS DE LA MODERNIZACIÓN EN LA ÓPTICA DE UNA ACCIÓN COMUNICATIVA

Marta De La Vega Visbal.*

**Universidad Simón Bolívar y
Universidad Católica Andrés Bello.
Caracas, Venezuela**

1. Acción comunicativa y racionalidad moderna

Según Habermas, el concepto de racionalidad comunicativa implica rasgos que se remontan igualmente “a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de fundar consenso que tiene un habla argumentativa en la que distintos participantes superan la subjetividad inicial de sus concepciones y merced a la comunidad de convicciones

* Universidad Simón Bolívar, Profesora Titular en el Postgrado (Doctorado y Maestría) en Ciencia Política, adscrita al Departamento de Ciencias Sociales y a tiempo convencional, en la Universidad Católica Andrés Bello, Escuela de Filosofía. “Senior Research Fellowship”, Fulbright Visiting Scholar y Postdoctorado en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Harvard, Cambridge, E.E.U.U. . Doctorado en Filosofía, Universidad de París I – Sorbona. Estudios en Estética, Desarrollo Económico y Teorías de la dependencia en la misma universidad y de Sociología de la Cultura, en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, París. Maestría en Filosofía, Universidad de Tours, Francia. Licenciatura en Filosofía y Letras, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Premio Andrés Bello a la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (dic.1990). Premio Municipal de Littua Mención de Honor en el área de investigaciones políticas y sociales (jul. 1999). Premio Simón Rodríguez a la calidad, trayectoria y aportes a la docencia (dic. 2003). Ha publicado en filosofía antigua y contemporánea, filosofía política, análisis y teoría políticos, estética, estudios latinoamericanos.

racionalmente motivadas se aseguran simultáneamente de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del plexo de vida social en que se mueven”¹.

Pero este concepto más amplio de la razón es en sí consecuencia del esfuerzo por desgajarse del concepto reducido de razón en su momento cognitivo-instrumental, como una razón orientada al éxito, cuando predomina el empleo no comunicativo del saber proposicional en acciones orientadas a la consecución de fines. Este tipo de acción social, que Habermas denomina estratégica, nos remite al concepto de acción teleológica que, desde Aristóteles, ocupa el centro de la teoría filosófica de la acción.

Según Habermas, “el actor realiza sus fines o hace que se produzca el estado deseado eligiendo en una situación dada medios que ofrezcan perspectivas de éxito y aplicándolos de forma adecuada”². Aunque esta estructura teleológica es constitutiva de todos los conceptos de acción, lo que las distingue es el modo como plantean la coordinación de las acciones particulares.

Si se busca un influjo empírico de *ego* sobre *alter*, en una primera clasificación, los participantes en la interacción adoptan una actitud orientada al éxito. Si, en una segunda clasificación, de lo que se trata es de un acuerdo racionalmente motivado entre *ego* y *alter*, la actitud adoptada está orientada al entendimiento. Para Habermas, el primer modelo de acción es interpretado generalmente en términos utilitaristas: se supone que el actor elige y

¹ J. Habermas, “Observaciones sobre el concepto de razón comunicativa” (1982), en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 506.

² *Ibid.*, pp. 482-483.

calcula los medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad.

En esta medida, el orden social que resulta de esta interpenetración de cálculos egocéntricos de utilidad, cuyos dos casos ejemplares son las relaciones de intercambio que se establecen entre ofertantes y demandantes que libremente compiten entre sí, así como las relaciones de poder que, en el marco admitido de relaciones de dominación, se establecen entre los que mandan y los que obedecen, se presenta como un “orden instrumental”. Esto es, cuando las relaciones interpersonales entre los sujetos que actúan orientándose a su propio éxito sólo vienen reguladas por el intercambio y el poder.

Distanciándose de Durkheim, Weber y Parsons, en quienes Habermas se había inspirado, y para quienes dichos órdenes sociales instrumentales no pueden ser estables ni duraderos, Habermas considera que es precisamente ése el modelo de acción estratégica, el cual configuró la historia de la racionalidad moderna y ha definido el meollo de la modernidad que ha conducido a la “acción dramaturgica”. Ésta última es entendida, según él, “como un pluralismo de identidades que se afirman a sí mismas, que comunican entre sí por vía de autopresentación”³. Dichos órdenes son puramente económicos o planteados exclusivamente en términos de política de poder, cuando la sociedad se presenta bajo un orden que especializa las orientaciones de acción en términos de competencia por el dinero y el poder y coordina las decisiones a través de relaciones de mercado o de relaciones de dominación.

³ *Ibid.*, pp. 487-488.

En consecuencia, Habermas los llama “instrumentales porque surgen de relaciones interpersonales en que los participantes en la interacción se instrumentalizan unos a otros como medios para la consecución de sus propios fines”⁴. Este tipo de acción teleológica es imprescindible para el mantenimiento del sustrato material o reproducción material del mundo de la vida, según Habermas. Y se ajusta a un concepto de sociedad articulado en términos de teoría de sistemas, el cual no requiere ningún tipo de enriquecimiento con conceptos básicos de tipo normativista y en último término, desemboca en una falta de conformidad o acuerdo normativo, o ausencia de cooperación para un consenso, o anomia.

2. El concepto de razón comunicativa y la interpretación histórica de la modernización

A partir de la definición y las características de este concepto de “razón comunicativa”, fundamental en Habermas, habría que esclarecer el modo como dicho concepto opera en un proceso de modernización en el que la razón se convierte en el eje de los procesos sociales de entendimiento, reconocimiento y comprensión recíproca. Estos últimos aseguran la integración de los diversos mundos de la vida, tal como Habermas define, en un espacio social dado, los procesos cognitivos, práctico-morales y expresivos que caracterizan la existencia humana en sus totalidades concretas o mundos de la vida, esto es, horizontes particulares, a la vez insertos en un contexto histórico más amplio, en cuanto el individuo alcanza su realización solamente como “ser social”.

⁴ *Ibid.*, p. 484.

Igualmente, se tratará de analizar las consecuencias o implicaciones y efectos que en el plano filosófico y político se derivan de esta nueva concepción de la razón, cuyo potencial comunicativo se hallaba presente en la vieja idea de *logos*, pero cuya interpretación histórica moderna, desde una perspectiva monológica, como razón centrada en el sujeto, había ocultado. Al determinar el alcance, límites y repercusiones que la teoría filosófica y política de Habermas tiene en el contexto de América Latina, en particular, en relación con los procesos históricos de modernización y su relación con la teoría y la práctica de la democracia, pondremos a prueba su validez, lo cual esperamos hacer posteriormente, en un estudio de caso, en el cual servirán como ejemplo para ilustrar la correlación entre modernización y democracia, algunos aspectos de ella, referidos en particular a situaciones político-filosóficas escogidas para tal fin, en Venezuela y Colombia.

Para Habermas, como precisa Jiménez Redondo⁵, ya que modernización y racionalización son inseparables, y a su vez, modernización y democracia resultan indisociables si el proceso implica una racionalización construida desde los parámetros de una interacción comunicativa, una teoría de la sociedad no puede eludir el problema de la "racionalidad", en tres planos distintos. Ni en cuanto a las implicaciones que sus conceptos de "acción social" tienen para esa cuestión; ni, desde el punto de vista metodológico, por lo que significa adoptar la actitud del participante para acceder a su objeto de conocimiento ("comprensión" *versus* "explicación"); ni, por último, en lo tocante a la cuestión

⁵ Manuel Jiménez Redondo, "Introducción" a Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, ediciones Paidós - ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 9.

"sustantiva", que planteamos antes, de entender la "modernización" de las sociedades como un proceso de "racionalización".

Creemos, con Rubio Carracedo, que "el nuevo modelo significa el triunfo, no del formalismo, como se le ha reprochado a Habermas, sino de la reflexividad: tanto el procedimiento como las premisas de la justificación se tornan reflexivas, esto es, se tornan razones legitimantes: es la idea misma del contrato cuidadosamente estudiado y discutido por personas libres e iguales bajo condiciones idealizadas"⁶.

Ahora bien, el modelo de la Ilustración no ha fracasado, si se deslinda de las interpretaciones trascendentalistas; si se sacude de las legitimaciones tradicionales, basadas en "modelos onto-religiosos". La modernización como racionalización implica la posibilidad de un procedimiento de construcción que sustente la hipótesis según la cual "las instituciones básicas de la sociedad y las decisiones políticas fundamentales hallarían el asentimiento voluntario de todos los afectados si éstos pudieran participar –en libertad e igualdad- en los procesos de formación discursiva de la voluntad"⁷.

Así, pues, en la modernización entendida por Habermas como racionalización, ésta última es comprendida como una racionalidad integral, en la que se concilian de modo realista la racionalidad estratégica con la racionalidad comunicativa. Así lo ha precisado

⁶J. Rubio Carracedo, *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo*. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 64.

⁷ J. Habermas, "Problemas de legitimación en el estado moderno", en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Madrid, Taurus, 1981, p. 252.

José Rubio Carracedo⁸ al referirse al tipo "mixto" de sociedad civil correspondiente al paradigma del "estado legítimo", según el cual se producen, al integrar ambos tipos de racionalidad como síntesis entre las dimensiones ético-políticas, por una parte, y económico-sociales, por la otra, a partir de una concepción autónoma del hombre, relaciones sociales, al menos intencionalmente, de carácter emancipativo.

Como ha sido demostrado histórica y antropológicamente a través de los estudios de George Balandrier⁹ y la compilación hecha por J.R. Llobera¹⁰, ética y política surgieron originariamente como inseparables en el tejido social que, a través de relaciones de parentesco y bajo un modelo patriarcal, precedió la constitución de los estados en sentido estricto.

En fases iniciales de la organización social, las instituciones político-sociales y religiosas fueron difícilmente distinguibles de las individualidades personales. Sin embargo, el individuo humano, inicialmente subordinado a lo social como "comunidad", nunca fue anulado o subsumido totalmente a dichas instituciones y en el proceso histórico fue paulatinamente diferenciándose, hasta lograr su autonomía.

Ética y política son, por lo tanto, inherentes a la condición humana, como lo pusieron de manifiesto los filósofos de la Antigüedad clásica, Platón y Aristóteles¹¹, pero están, igualmente, en una insuperable relación de tensión, como ocurre sobre todo a partir

⁸ J. Rubio Carracedo, *Op. cit.* p. 52.

⁹ George Balandrier, *Antropología política*. Barcelona, Península, 1976.

¹⁰ J.R. Llobera, *Antropología política*. Barcelona, Anagrama, 1979.

¹¹ José Rubio Carracedo, *Op. cit.*, pp. 18-20.

del Renacimiento, cuando se pone en evidencia el carácter "esencialmente polémico del poder político". Al desintegrarse el orden medioeval y la cosmovisión teocéntrica, "el hombre renacentista, fascinado por el descubrimiento de la individualidad, se encuentra a solas con su razón para rehacer el orden social y político sobre bases científicas"¹².

En tal forma, con la instauración de la época moderna surgen dos grandes líneas de respuesta a esta cuestión. Por un lado, "Maquiavelo-Bodin-Hobbes (...) enarbolan la razón de estado para prescindir de toda atadura moral" y por el otro, "Erasmus-Moro-Bacon, presentan modelos alternativos de organización racional de la sociedad en los que se conjugan –sobre la base normativa de la razón- el interés común y los intereses privados"¹³.

Pero, como precisa Rubio Carracedo, "la Ilustración constituye una tercera fase en la conciencia de la tensión irremediable entre los ideales éticos y las realidades políticas y enarbola su propia solución, el modelo republicano, que termina por adoptar la modalidad democráticamente restringida de la representación política"¹⁴. Estas tres fases del proceso de indisociable conexión entre la ética y la realidad socio-política, por un lado, y de la inevitable tensión entre ambas, por el otro, sirven de antecedente y punto de partida al proyecto filosófico y político de Habermas para construir su modelo de "integración republicana" sobre la base de una concepción normativa de la razón.

Habermas hace una apuesta por la razón, mas no la que históricamente ha sido interpretada, de manera unilateral, en la antigüedad, desde una dimensión allende lo físico,

¹²*Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

la dimensión inteligible con la cual Platón instaura la metafísica como el horizonte de la reflexión filosófica, ni la de la época moderna, desde la metafísica de la subjetividad, mediante la actividad constituyente de la subjetividad trascendental, con Kant, y, por consiguiente, desde una perspectiva idealista y monológica en ambos casos. La racionalización en cuanto condición *sine qua non* de la modernización, garantiza ésta como un proceso integrador y participativo, sólo desde su dimensión normativa, como razón comunicativa.

3. Alcance de la razón comunicativa ante la crítica radical de la razón

Habermas ha señalado su deuda con Stephen Toulmin al polemizar con él, aunque no haya precisado explícitamente en cuáles aspectos, los cuales podemos identificar, en particular, en relación con lo que se ha denominado su “giro argumentativo” y con la definición que logra de su concepto de razón comunicativa, algunos de cuyos rasgos esenciales se han nutrido de la teoría de la racionalidad de Toulmin y de su concepción del lenguaje argumentativo, en el que el carácter contextual, es decir, en el “campo” específico en que se plantee, es imprescindible para definir su sentido¹⁵. Sin embargo, los aportes personales de Habermas en *La lógica de las ciencias sociales* (1966) y *La teoría de la acción comunicativa* (1981) han ido más allá de la propuesta de Toulmin como inicial marco de referencia, han significado una contribución original y han hecho de su teoría de la acción comunicativa un poderoso y sugerente proyecto filosófico, enriquecedor y fecundo para el debate contemporáneo en torno a la crítica a la racionalidad, a las bases

¹⁵ Cfr. S. Toulmin, *An introduction to reasoning*, 1979, pp. 28, 121 y *The uses of Argument*, 1958. Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos. Madrid, Taurus, Tomo I, pp. 55-56 y 60.

para una nueva fundamentación de la ética, y para ampliar el alcance de la concepción moderna de la razón entendida como un proyecto aún no terminado en su potencial y desarrollo plenos.

Esto no será sin embargo posible sin partir de un horizonte referencial distinto del que se impuso en la modernidad y, por consiguiente, debería darse desde la construcción de un nuevo paradigma que, según Habermas, implica un rescate de la razón en una dirección otra a la que su dialéctica negativa podía conducir y ha comportado su consecuente resemantización en un sentido fundamentador que Habermas ha designado como el de la dimensión comunicativa de la razón.

A manera de recapitulación, siguiendo la aproximación de Thomas Mc Carthy en su libro sobre la teoría crítica de Habermas¹⁶ a lo que constituye el meollo de la teoría de la acción comunicativa, ésta se dirige hacia tres fundamentales objetivos : 1) el desarrollo de un concepto de racionalidad que no permanezca atado a las premisas subjetivistas ni individualistas de la filosofía y la teoría social modernas. 2) La construcción de un concepto de sociedad que comporte simultáneamente dos niveles : por un lado, el de la integración de los diferentes “mundos de la vida” y por el otro, el de su concepción como “sistema”. 3) Sobre estas bases, el diseño de una teoría crítica de lo moderno que dé cuenta de las patologías de la razón y, al mismo tiempo, de los caminos para superar tal situación.

Esto significa, no el abandono sino la verificación correctiva del proyecto de la Ilustración frente a los extravíos en los que había desembocado una interpretación histórica

¹⁶ Thomas Mc Carthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1992.

de la razón centrada en el sujeto, instrumental, con arreglo a fines, funcional y monológica, hacia el paradigma de una razón comunicativa, dialogal y fundada en el entendimiento intersubjetivo. Porque el proyecto de la razón está aún inconcluso. Más aún, en el prólogo de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas sostiene que “el tema fundamental de la filosofía es la razón”¹⁷. Pero se trata, de manera determinante para él, de definir de qué tipo de razón estamos hablando.

Habermas propone en *El discurso filosófico de la modernidad*, como ya se señaló, la superación de una razón centrada en el sujeto a partir de la experiencia intuitiva del joven Hegel, la cual desafortunadamente no desembocó en aquello a lo que consecuentemente debía conducir, a causa, precisamente, de una concepción monológica de la razón. Tampoco en el horizonte actual de la filosofía, con Heidegger, Derrida o Foucault, es logrado el intento de superación de la metafísica de la subjetividad, porque no se rompe el carácter autorreferencial del sujeto.

Por eso, dice Habermas: “En Hegel y Marx la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad sujeta a la necesidad de cooperar. En Heidegger y Derrida la alternativa hubiera consistido en no atribuir los horizontes creadores de sentido que abre la interpretación del mundo, a un *Dasein* que se proyecta a sí mismo en términos heroicos, o a un acontecer de la verdad, formador de estructuras, que tiene lugar a espaldas de los sujetos, sino a los mundos de la

¹⁷ J. Habermas, *Op. Cit., Teoría de la acción comunicativa*, I, p. 15.

vida comunicativamente estructurados que se reproducen a través del medio, bien accesible, que es la acción orientada al entendimiento.... Hegel y Marx no llevaron a efecto ese cambio de paradigma; Heidegger y Derrida, pese a su tentativa de dejar tras de sí la metafísica de la subjetividad, permanecieron apegados a la intención de la filosofía primera o filosofía del origen. También Foucault, tras analizar la aporética del triple redoblamiento que la autorreferencialidad del sujeto impone, se desvía hacia una teoría del poder que ha resultado ser un callejón sin salida.”¹⁸

Reconocemos igualmente con Vattimo, como éste señala en *La sociedad transparente*, detrás de la visión de la razón que Habermas ha desarrollado, el alcance fecundo de su propuesta. Ésta no se limita a replantear una necesaria crítica de la razón, similar a la que Kant emprendió para superar el dogmatismo, sino que busca delinear las bases de un proyecto filosófico fundamentador de interpretar y explicar la realidad sin romper las amarras que nos atan a la razón como *organon* del conocimiento teórico y de la *praxis* utilitaria y moral que nos son imprescindibles en los diversos ámbitos o esferas de la vida.

Mediante su propuesta, Habermas busca superar, con las limitaciones de la racionalidad instrumental, la interpretación histórica vigente en la conciencia moderna desde el apogeo del iluminismo del siglo XVIII que ha sostenido la primacía de una razón hegemónica, centrada en el sujeto, constituida en tribunal supremo del pensar y de la acción humanas, en una dirección lineal, ascendente y unidimensional, para abrir el horizonte de la razón hacia una dimensión implícita, mas no patente de suyo, pero inherente a su

¹⁸ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. Op. cit.*, pp. 352-353.

naturaleza más íntima y presente en su estructura intrínseca, aunque apenas avistada y extraviada de nuevo, que no resulta de la autorreflexión y la conciencia de sí, sino que, dialógica, es el resultado de la relación con el otro, mediante una acción comunicativa.

La comprensión de la razón desde su perspectiva dialogal e intersubjetiva, que requiere del otro como otro para desarrollar, con la pluralidad del entendimiento recíproco, un potencial comunicativo aún no suficientemente pensado de la razón, pero existente desde la raíz de su propia naturaleza esencial, en cuanto razón fundamentalmente comunicativa, y que una visión unilateral y parcializada de la razón que se impuso históricamente en la modernidad había escamoteado y soslayado, es lo que permite afirmar, con Vattimo : “Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades ‘locales’ - minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los Punk, por ejemplo) - , que toman la palabra y dejan finalmente de ser acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes¹⁹”.

Un aspecto clave de la teoría de la acción comunicativa de Habermas entendida desde su concepto de “razón comunicativa” es su inseparable vinculación con el espacio social en el que dicho tipo de acción es posible y, por consiguiente, la necesaria presuposición de una teoría de la sociedad que le sirva como marco a partir del cual se produzcan las indispensables condiciones de posibilidad para la acción comunicativa, es

¹⁹ G. Vattimo, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, ICE-UAB, 1989, p. 84..

decir, para que se abra un horizonte “trascendental” en sentido kantiano, pero desde un nuevo paradigma, en el cual ejercer una racionalidad comunicativa.

4. Implicaciones filosóficas y efectos políticos de la razón comunicativa

En esta dirección, son varias las implicaciones que tiene, dentro de una teoría de la sociedad, la comprensión de una “racionalidad” que accede a su objeto de conocimiento como “participante” y no como distante “espectador”; que entra en juego de manera esencial en una relación intersubjetiva y no meramente como “sujeto”. Por otra parte, no será en el mismo sentido en que históricamente ha sido interpretada la “modernización” de las sociedades como un proceso de “racionalización”, que puede entenderse la modernización tal como lo plantea Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa*.²⁰

En primer lugar, a partir de su “concepto procedimental de racionalidad”, que al incluir tanto lo práctico-moral como lo estético-expresivo es más rico que el concepto de racionalidad con arreglo a fines, dirigido únicamente a lo cognitivo-instrumental, y de su definición de “racionalidad” como saber “comunicativamente mediado”, en un marco que rebasa las categorías de la filosofía de la conciencia, Habermas establece el horizonte de la racionalidad comunicativa, que “se expresa en una comprensión descentrada del mundo”²¹. Esta racionalidad comunicativa, entrelazada a la racionalidad estratégica o instrumental, abre la necesidad de mantener un nuevo trazado de límites entre sistema y mundo de la vida.

²⁰ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Op. cit.*, p. 22.

²¹ *El discurso filosófico...*, pp. 373 y 374.

En segundo lugar, para Habermas, en el marco de un Estado Social socavado por los neo-conservadores y frente a las viejas reglas de la política orientada a problemas sistémicos y empeñada en proveer a la gobernabilidad del sistema, surge hoy un nuevo compromiso en el que cada vez con mayor fuerza, “la lógica normativa de los mundos de la vida racionalizados encuentra su expresión no sólo en las exigencias clásicas de una mayor justicia distributiva, sino en el amplio espectro de los llamados valores post-materiales, en el interés por la preservación de las bases naturales y de las estructuras comunicativas internas de formas de vida altamente diferenciadas”²². En otras palabras, en el surgimiento de movimientos sociales con una mira social y política que conjugue, a la vez que la respuesta y persistencia de la integración de los mundos de la vida racionalizados frente a su creciente colonización y al empobrecimiento cultural –asociación sistémica- provocados por el poder del estado y de la economía sobre la sociedad, la garantía de las condiciones de un espacio mayor para una asociación comunicativa, para una más autónoma construcción de la identidad grupal y de la deliberación política²³, cuyas conciencia y comportamientos por los actores sociales – descentrados, pluralistas, dialogales, desde los otros en la perspectiva de la tercera persona y con el disenso como ámbito de la búsqueda de acuerdos- bloqueen las tendencias de asociación sistémica y sirvan de antídotos contra la aparición de “programas revolucionarios totalizantes”, que generen ideologías revolucionarias, o que desintegren las instituciones del capitalismo, cuya racionalización homogeneizadora y consecuente empobrecimiento cultural, el

²² *Ibid.*, pp. 421-422.

²³ Véase la *Teoría de la acción comunicativa*. 2 tomos. Madrid, Taurus, Tomo 2, p. 542 y ss.

desarrollo del pensamiento crítico en la vida cotidiana y de la acción comunicativa en el plano social, han de contrarrestar.

En tercer lugar, así, según Habermas²⁴, es reconstruida una totalidad ética, pero no abstracta ni general, sino sobre la base de una “formación discursiva de la voluntad común”; y, de manera restringida, situada y contextual, una totalidad racional por medio de la razón que se expresa en la acción comunicativa, que establece una mediación con las tradiciones, las prácticas sociales y los complejos de experiencia ligados al cuerpo, todo lo cual se funde en cada caso en una “totalidad *particular*”²⁵.

Y “en cuanto participante en discursos, el individuo, con su sí y su no insustituibles, sólo queda por entero”, “a condición de que permanezca ligado a una comunidad universal”, no a través de una conciencia o una totalidad ética desgarradas como en Hegel, ni de formas categóricas *a priori* como en Kant, ni de una “praxis social pensada primariamente como proceso de trabajo”, según Marx, ni de imperativos sistémicos de “racionalización” por encima de los imperativos del mundo de la vida, como apuntan Weber o Luhmann, sino a través de la búsqueda cooperativa de la verdad, mediante prácticas concretas cotidianas orientadas al entendimiento y el reconocimiento recíprocos.

²⁴ *El discurso filosófico...*p. 353. Frente a la crítica de la razón, inmanente al discurso filosófico de la modernidad, que se inicia con Kant, pasa por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel de forma parecida, al cuestionar la subjetividad como principio de la modernidad, la alternativa habría consistido, a diferencia de Hegel y Marx, “en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar” (*Ibid.*, p. 352), ya que, “el paradigma que representa el conocimiento de objetos había de ser sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción” (p. 353). Pero “Hegel y Marx no llevaron a efecto ese cambio de paradigma”.

²⁵ *Ibid.*, p. 386.

En cuanto a la modernización comprendida desde la óptica de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, uno de sus primeros rasgos consiste en que orientada hacia el entendimiento, la acción comunicativa propicia superar la conciencia fragmentada y las culturas expertas aisladas, que son “funcionales” para el capitalismo avanzado y para estados que crecientemente penetran y usurpan los espacios sociales, e inducen una cosificación sistémica. La consecuente pérdida del sentido de pertenencia a un grupo social y a la sociedad como un todo se convierten en desintegración de la identidad colectiva y en alineación, patologías de la vida social, que en último término podrían desembocar en una condición anómica, es decir, en la desintegración de las instituciones sociales.

La transparencia y el debate públicos, así como acuerdos normativa y comunicativamente logrados afianzan, en cambio, el desarrollo de la acción y el pensamiento críticos; apuntan hacia la aparición de nuevas fuentes de oposición social ante los efectos patológicos de la modernización sistémica, principalmente nuevos movimientos sociales que desbordan los tradicionales canales de participación y que enfatizan, en lo político, con respecto a problemas de distribución, que el *Welfare State* puede proveer, la preocupación por “la gramática de formas de vida”²⁶ y el resurgimiento de una “esfera pública” crítica, potenciada la conciencia ciudadana.

²⁶ J. Habermas, *Op. Cit., Teoría de la acción comunicativa*. Tomo 2, p. 542 y ss.