



Jürgen Habermas o la crítica pragmática de la comunicación: Las posibilidades de un diálogo social

Felipe López Veneroni

Resumen

En este artículo se hace un análisis del concepto de acción comunicativa ligando su desarrollo a varios puntos teóricos que guían la obra de Jürgen Habermas, particularmente su relación con el pensamiento de Max Weber. En este sentido, se establece la idea de la racionalidad argumentativa como un plano intermedio entre los extremos de una racionalidad instrumental y la racionalidad ético normativa, donde la pragmática permite reencauzar el discurso mediante la clarificación de las condiciones ideales del diálogo público como una forma de praxis política, que aspira a superar la dicotomía entre mundo de vida y sistema.

Palabras clave

Mediación dialógica, racionalidad argumentativa, condiciones ideales de diálogo, pragmática, espacio público, mundo de vida/sistema.

Abstract

(Jürgen Habermas and *Universal Pragmatics*: the dialogical critique of modern reason)

This article seeks to analyse Jürgen Habermas' concept of communicative action and its links to a number of theoretical issues that connect it, in particular, to Max Weber. In this context, the idea of an argumentative rationality seems to be an intermediate concept between instrumental reason and normative ethics, in which (*Universal*) pragmatics becomes a means of guiding discourse through clarifying the ideal conditions for a social dialogue as political praxis, in order to overcome the constraints between life-world and system.

Keywords

Dialogical mediation, argumentative reason, the ideal conditions of dialogue, pragmatics, public sphere (space), life-world/system.

Sin el ánimo de seguir en los pasos de San Agustín, propongo de todos modos comenzar estas reflexiones con una confesión:

Hay quienes NO entendemos la comunicación como un problema de técnicas de reproducción discursiva y de tecnologías de resonancia global. Tampoco la entendemos como una actividad técnico-profesional, de carácter especializado (los famosos "comunicadores" que aparecen en pantalla, hablan por la radio o escriben en la prensa), o acotada en unidades discretas disciplinarias (publicidad, relaciones públicas, comunicación política, organizacional, etc.).

Por el contrario, entendemos la comunicación como un *objeto de estudio* de carácter histórico-antropológico, referido a una esfera constitutiva del mundo social. La comunicación se descubre aquí no sólo como facultad antropomórfica, sino como cualidad ontológica, es decir, como una propiedad *inalienable* de todo actor social, tenga o no acceso a las tecnologías especializadas para la *reproducción del discurso* (asunto este último que, por lo demás, en realidad se refiere al campo de la *información*).

Desde esta perspectiva, hablar de comunicación es hablar de la *producción social del sentido*, que se proyecta a través de *formas simbólicas* colectivamente inteligibles¹ y que se concreta como *actividad práctica*, es decir, como *interacción colectiva*, en el complejo entramado de los intercambios culturales (discursivos, rituales, rutinarios, cognitivos, afectivos, etc.) que dan *forma y significación* a nuestro mundo de vida.

Pues bien: para quienes entendemos o intuimos que la comunicación es algo más que una nota informativa, o la mecánica de transmisión/recepción de señales, a través de un canal, en un ambiente determinado y con el menor ruido posible, la aparición de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, de Jürgen Habermas, hacia principios de la década de los ochenta, tuvo un efecto

1 Esta argumentación está desarrollada con más detalle en mi libro *La Ciencia de la Comunicación, método y objeto de estudio*, Trillas, México, 1997, así como en diversos artículos, particularmente "Cinco Puntos para Una Crítica de la Ciencia de la Comunicación", publicado en la *Revista Mexicana de la Comunicación*, en el número noviembre-diciembre de 1989 y en "La Comunicación como Vacío Académico", publicado en *Diálogos de la Comunicación*, revista de la FELAFACS, Santiago de Chile, en el número 31, de septiembre de 1991.

Más recientemente, véase el artículo de Julio Amador Bech, "Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica", publicado en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 203, mayo-agosto de 2008.

Por otra parte, vale la pena acotar que utilizo el término *forma simbólica*, como lo acuñó y desarrolló Ernst Cassirer, hacia 1925-1927, y no en el sentido de sus resemantizaciones posteriores como, por ejemplo, Thompson, en *Ideología y Cultura Moderna*, UAM-Xochimilco, México, 1991.

similar al que, en palabras de Octavio Paz, generó el surrealismo en la conciencia de Occidente: fue un relámpago en la oscuridad.

La estructura conceptual de la obra de Habermas está dirigida a una reconstrucción crítica de la teoría social en su conjunto: del funcionalismo a la teoría de sistemas; del materialismo histórico a la teoría crítica; de la fenomenología a la teoría de la acción. Discute a Talcott Parsons y Max Horkheimer; explica vínculos con Paul Ricoeur y Ludwig Wittgenstein; retoma a Max Weber y marca distancias con Niklás Luhman. Poco o nada hay en ella respecto de los medios o las tecnologías de la información y menos aún de la circunscripción del fenómeno al campo de la publicidad, la propaganda política, las organizaciones, las relaciones públicas o los productos audiovisuales.

Sostiene Habermas que la comunicación es un fenómeno relativo al lenguaje en general, pero, sobre todo, a los *actos de habla* conducentes, dentro del marco de una normatividad pragmática, a la construcción de acuerdos racionales basados en el mutuo entendimiento. Se trata de una construcción social sustentada no sólo en el plano de una racionalidad puramente instrumental (la que persigue *fines utilitarios* inmediatos) o de una racionalidad en esencia ético-normativa (la que persigue ciertos *valores* fundamentales o trascendentes), sino en una *racionalidad argumentativa* , es decir, aquella que permite una acción social coordinada y cuyos fines han sido consensuados y son colectivamente compartidos.

La posición habermasiana respecto de los actos de habla y del uso social del lenguaje no tiene que ver con el <quién dijo qué-a quién-cómo y cuándo>, de la *Retórica* aristotélica.² Más bien, desarrolla una línea argumentativa más cercana con el pensamiento de Paul Ricoeur, es decir, <qué es lo que *queremos* y *podemos decir* , qué es lo que *acabamos diciendo* y (acaso más importante), *cómo entendemos* lo que se dijo> y cómo ese entendimiento se traduce, o no, en acción social significativa.³ Se trata, entonces, de un universo de la pragmática social *intersubjetivamente* construido (y por tanto modificable) que, basado en una racionalidad argumentativa, es decir, en un proceso de mediación *lingüístico-simbólica* , que no *tecnológica* , busca y permite *orientar* la acción hacia ciertos fines normativamente aceptados y reconocidos por una comunidad.

No es mi intención en este texto discutir *in extenso* la estructura de una obra que, como toda propuesta teórica compleja, todavía está lejos de haberse discutido en todos sus posibles ángulos. El tiempo intelectualmente necesario para comprender una propuesta propiamente articulada no se mide en décadas. Por ejemplo, la Teoría de la Evolución de Darwin, que ya tiene 150 años de haberse publicado, todavía está a debate (incluso, en varias comunidades de los Estados Unidos, su enseñanza está prohibida, o debe acompañarse del creacionismo bíblico); de igual forma, la(s) Teoría(s) de la Relatividad de Einstein, propuesta(s) entre 1905 y 1910, sigue siendo motivo de perplejidad no sólo dentro del campo específico de la física, sino también de la lógica y la epistemología. Así, en términos intelectuales, las dos décadas y un lustro que nos

2 Deformada por el modelo sistémico-funcionalista de la información (Laswell, Lazarsfeld, et al.) en términos de: Emisor-Mensaje-Medio-Receptor y todas las variantes biológico-cibernéticas de "ruido", "entropía" y "feedback".

3 El modelo secuencial expuesto proviene, en realidad, de la reconstrucción crítica de la idea de *mimesis* de Aristóteles que emprendió Paul Ricoeur en los tres volúmenes de su *Tiempo y narración* , Siglo XXI, México, 2007, y que había esbozado en *Teoría de la Interpretación* , Siglo XXI-UIA, México, 2006. Habermas abiertamente retoma muchos de los postulados hermenéuticos de Ricoeur para construir parte de su teoría de la acción comunicativa. Acaso una de las virtudes de Habermas (como, en su momento, también lo fue de Max Weber) es que retrabaja conceptos originalmente debatidos en los campos de la filosofía o la teoría literaria y la lingüística, para trasladarlos al terreno de la teoría y las ciencias sociales.

separan de la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, hay que verlos apenas como un instante.

No sugiero que deba trazarse una analogía entre la dimensión y el alcance de la obra de Habermas y las de Darwin o Einstein (aunque no deja de ser indicativo que Habermas haya sido director del Instituto Max Planck en Alemania, de 1971 a 1981). Pero como el de estos dos pensadores en el campo de la Biología y en el campo de la Física respectivamente, el trabajo de Habermas ha sido altamente controversial precisamente por la presión punzo-cortante que ha ejercido sobre la aparente solidez del formalismo convencional de las Ciencias de la Comunicación.

Dejo a plumas más venerables y agudas el análisis crítico de los *defectos* de la obra de Habermas.⁴ En este ensayo, lo que me interesa es precisar algunos de sus *efectos*; específicamente los de carácter teórico-conceptual y teleológico.

Advierto, cuando menos, los siguientes:

1. Desde el campo de la investigación y la formación teórica de la comunicación, la obra de Habermas ha contribuido a poner punto final al modelo sistémico/funcionalista de la comunicación, basado en la teoría matemática de la *información* y que, por un lado, reduce a un mismo plano analógico lo que son procesos biológicos, mecánicos y culturales muy diferentes; por el otro, que opone como entidades *fundamentalmente diferenciadas* al emisor y al receptor y que, finalmente, acaba por conferir una suerte de autonomía ontológica a las tecnologías para la transmisión del mensaje, postura que, en su forma más absurda, culmina con una interpretación dudosa del *dictum* de McLuhan ("el medio es el mensaje") y, de modo más serio y complejo, con los conceptos de *acoplamiento estructural*, *autopoeisis* *autoreferencialidad*, adoptados por Niklás Luhmann de la bio-cibernética de Humberto Maturana y Francisco Varela.

Si el modelo sistémico-funcionalista del Emisor/Mensaje/Medio/Receptor se sigue aceptando es sólo en el terreno de una formación técnico-profesional que, por el peso de una lógica económica, ha diseñado una carrera de frente a las demandas laborales del mercado, pero a espaldas de una discusión teórico-conceptual, metodológica y, en última instancia epistemológica, seria, fundada y crítica.

2. La obra de Habermas también ha contribuido a desarticular la hegemonía que la semiótica estructural había ocupado en el campo de la investigación y de la formación teórica de la comunicación, como método privilegiado para el análisis del discurso, de las imágenes audiovisuales y de los procesos culturales en general. Si bien Habermas no está solo en este esfuerzo —no hay que olvidar la labor de topo realizada en este sentido por Umberto Eco que, sin abandonar del todo el estructuralismo, se expresa en *Obra Abierta* y la *Estructura Ausente*, publicadas en los años cincuenta y sesenta— sin duda el pensamiento de Habermas recupera y proyecta, desde y hacia la teoría social de la comunicación, dos vertientes fundamentales que habían permanecido prácticamente en la clandestinidad o, para utilizar un término de Peirce, en estado de "abducción": la pragmática y la hermenéutica.

⁴ En este sentido, véase en particular el magnífico trabajo de Blanca Solares, *El síndrome Habermas*, Porrúa-FCPyS, UNAM, México, 1996.

3. Asimismo, el pensamiento de Habermas rescata, de la sobrecarga negativa en que los había hundido la teoría crítica original, varios de los preceptos fundamentales de la modernidad, no como un intento de "revivirla" en su sentido enciclopédico o trascendente (el modelo de los *Universales* kantianos), sino de reinterpretar los límites de su pertinencia para reencontrarnos con las ideas de "libertad", "emancipación", "racionalidad" etc., que dieron forma al proyecto general de una sociedad fundada no sólo en la verdad de la razón científica, sino también en una racionalidad política y cultural.⁵

Al hacerlo, Habermas busca reestablecer el desequilibrio de la dialéctica negativa de la Escuela de Frankfurt y ayuda a enmendar la plana a esa otra vertiente de la investigación comunicativa, basada en una sociología de la industria cultural de masas. El conocimiento, nos dice Habermas, no puede agotarse en la denuncia apocalíptica, sino debe ayudar a construir alternativas de cambio racional, a través de una acción social igualmente racional.

4. Revivifica la enorme dimensión del pensamiento teórico de Max Weber a quien debemos, en buena medida, la introducción de la hermenéutica como metodología de las ciencias sociales. Weber lo hace como corolario de la reintroducción de la idea de *comprensión* como un momento analítico *diferenciado* (que no opuesto) de la *explicación*. Ambos temas habían sido retrabajados por Willhem Dilthey, si bien originalmente fueron desarrollados por Gian Baptista Vico, en *La nueva ciencia*. La idea fundamental es que las ciencias sociales (de la cultura o del espíritu) antes que intentar una explicación analítico-formal o empírico-causal de sus objetos de estudio, deben establecer una conexión de *sentido*, una *comprensión empática*, con una realidad que, a diferencia de la naturaleza, ha sido construida por nuestra propia acción.⁶ Precisamente Habermas retoma la tipología de la acción/racionalidad y la amplía al introducir los conceptos de "acción comunicativa" y "racionalidad argumentativa" como una vertiente más allá de la acción con arreglo a *finés* (racionalidad instrumental) y de la acción con arreglo a *valores* (racionalidad ético-normativa), sobre la cual estaba construida la tipología original de Weber.

Plantear la relación entre el *sentido* y el complejo <acción comunicativa-racionalidad argumentativa-validación del discurso> es, sin duda, una contribución importante a la dupla entre hermenéutica (o interpretación del sentido) y pragmática (el uso social del lenguaje en situaciones prácticas concretas), que dan un giro a la postura formal de

5 En este sentido, véase del propio Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia (sic)*, Paidós, Barcelona, 2002; asimismo, véase también de Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

6 Weber adopta el modelo hermenéutico de Willhem Dilthey—amigo de su padre y comensal frecuente a la casa de los Weber— quien buscó sentar ciertas bases si no epistemológicas, cuando menos metodológicas al ejercicio de la interpretación, sobre todo a partir de su desarrollo más moderno por parte de Friedrich Schleiermacher. El campo de la hermenéutica está ligado a prácticamente todo el desarrollo de la cultura occidental, desde la antigüedad griega a nuestros días. En modo alguno se podría suponer que Weber o Habermas son autores enteramente originales en este movimiento. Antes y después de ellos hay una pléyade de autores. De manera muy significativa destacan Martin Heidegger, Hans G. Gadamer, el propio Paul Ricoeur y en un sentido quizás un poco más laxo, el Ludwig Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*. Nuevamente, sin embargo, la originalidad que nos interesa destacar es que mientras la mayor parte de estos autores están trabajando la hermenéutica desde la filosofía, la historia, la teoría literaria o aun la lingüística como tal, autores como Weber, Habermas o, entre uno y otro, Alfred Schütz, se distinguen por tratar de llevar los preceptos de lo interpretativo al campo de la teoría y las ciencias sociales.

la semiótica y la semántica estructuralistas y permiten a las ciencias sociales recuperar una dimensión teleológica que está ausente lo mismo en la obra de Weber que en la de Lévi-Strauss.

5. Pone al concepto cultural de la comunicación (es decir, aquel que está articulado sobre un eje lingüístico-antropológico) en el centro del debate de la teoría social —desplazando el concepto de trabajo/producción material como su centro gravitacional y que había sido aceptado como tal desde Adam Smith hasta Emilio Durkheim, pasando fundamentalmente por Carlos Marx— con lo que no sólo le da, por así decirlo, un nuevo “status” epistemológico al objeto de estudio de la comunicación, sino que lo recupera al interior de las ciencias sociales. Puede afirmarse que, sobre todo a partir de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, la comunicación ha vuelto a hablar el lenguaje de las ciencias sociales y, a su vez, éstas ya no se pueden reconocer sin tomar en cuenta el carácter *fundacional* del concepto lingüístico-antropológico de la comunicación, como propiedad constitutiva de toda vida social.

Entiendo que estos argumentos, aunque interesantes, puedan parecer a muchos comunicólogos, por no hablar de *comunicadores*, demasiado teóricos, es decir, muy alejados de la realidad práctica y de las exigencias de un mercado de trabajo ávido de periodistas capaces de encontrar “la nota”,⁷ publirrelacionistas que diversifiquen la cartera de clientes, publicistas que desarrollen campañas originales y de largo aliento (el *Soy totalmente Palacio* como imperativo ontológico), o bien de diseñadores de imagen y discurso para proyectar o ensombrecer a un político (Dick Morris elevado a versión postmoderna de Machiavello). Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿es esto, realmente, lo que *define* a la comunicación? ¿Es con base en estas técnicas especializadas de reproducción discursiva —de persuasión retórica— como se articula nuestra interacción cotidiana; o la discusión y el entendimiento de nuestros problemas y de nuestra realidad? ¿No hay una cierta opacidad ética debajo de todo este resplandor instrumental y utilitario?

Esto me trae precisamente a la cuestión del ámbito teleológico en el pensamiento de Habermas y a la enseñanza/investigación de la comunicación en las universidades e instituciones de educación superior. ¿Qué es lo que se está enseñando como comunicación? ¿Qué clase de profesionales estamos formando y, acaso más importante, para qué?

Para Habermas, las sociedades modernas son aquellas en las que el *diálogo* sustituye el uso de la fuerza o de la inercia de las tradiciones y señala que el propósito fundamental de las ciencias sociales es analizar y establecer las *condiciones ideales* para objetivizar el uso de la *razón dialógica* como método de acción y transformación política. Habermas sostiene que la comprensión de la cultura y de la vida social opera en varias direcciones, a un tiempo opuestas y complementarias.

Distingue, entre éstas, la instrumental (*techné*), cuya característica es esencialmente utilitaria; la práctico-cotidiana (*doxa*), cuya característica es esencialmente vivencial y comunitaria y la analítico-conceptual (*episteme*), cuya característica es especulativa, reflexiva y generadora de

⁷ Vale la pena leer al respecto la serie de artículos críticos que Héctor Aguilar Camín ha venido publicando sobre la nota, como forma distorsionada de la labor informativa en los medios mexicanos, en *Milenio Diario*, a partir del 30 de septiembre de 2009.

un conocimiento transformador. Históricamente, señala Habermas, las grandes crisis de los sistemas sociales sobrevienen cuando alguna de estas tres direcciones se sobreimpone a las otras dos, creando una *atrofia*: en las sociedades tradicionales o antiguas el peso de la *ortodoxia* (la tradición, los prejuicios ideologizados) suele ser de tal magnitud que inhibe e impide el desarrollo de la técnica y del conocimiento. Pero en las sociedades modernas, el sobrepeso de la *techné* afecta la vida cotidiana y desplaza al conocimiento, subordinándolo únicamente al utilitarismo.

En ese sentido, si bien se ha alcanzado un alto nivel de desarrollo y riqueza, las sociedades modernas carecen de una vida política sana y de un espíritu creativo y analítico por el dominio de la razón instrumental, es decir, viven un desequilibrio que en vez de permitir resolver conflictos propios de todo orden social, los soslayan o agravan. La idea de que la tecnología puede resolverlo todo, o bien, que cuando una economía entra en crisis es mejor reducir el circulante y "adelgazar" la estructura laboral, sin importar el *costo social* del desempleo, etc., son ejemplos de esta tendencia en la que lo tecnológico y lo operativo tiende a sobre valorarse por encima de lo racional y lo social. Cabe preguntarse, por cierto, si no es ésta una de las características que distingue el quehacer académico moderno, cada día más orientado a la eficiencia terminal, a la competitividad profesional y a una productividad que mide más la cantidad que la calidad.

Habermas plantea la importancia de encontrar un equilibrio racional entre las tres direcciones, de tal suerte que su conjunción permita una sana respuesta a los problemas y evite conflictos. Para él, este equilibrio se puede reconstruir a través del "acuerdo racional", producto de un proceso de mediación dialógico. Pero para que pueda existir "diálogo", se tiene que *entender* y *revalorizar* el papel y el sentido del lenguaje. Sólo a través de éste es que podemos *nominar* con claridad los problemas, es decir, *objetivarlos* y a partir de ahí comenzar a trabajar en su resolución. No es otro el sentido de la acción comunicativa.

Habermas defiende la tesis de que la democracia social no debe verse meramente como un estadio previo *hacia* el socialismo, sino como "como un fin en sí mismo, con sus métodos y sus valores". Como Norberto Bobbio, Habermas entiende que las verdaderas democracias no son aquellos gobiernos respaldados simplemente por las *mayorías* y que gobiernan para éstas, sino ante todo son aquellas capaces de incorporar y respetar los derechos y los puntos de vista de *las minorías*, es decir, de los *otros*. Como señala el politólogo Fernández Santillán a propósito de Norberto Bobbio: "Consenso y disenso forman parte sustancial de un régimen democrático. ¿Qué vale el consenso allí donde el disenso está prohibido?".

Es precisamente por eso que la idea de *diálogo*, de intercambio razonado de opiniones por parte de actores sociales *dispuestos* a, en un momento dado, dejar atrás la perspectiva individual para asumir aquella que surja del intercambio con el o los otros, constituye no sólo un acto a un tiempo pragmático e interpretativo, sino el corazón mismo de la *co-municación* (de *munis*, municipio, uno). Habermas advierte que las posibilidades de la racionalidad argumentativa se fundan en una sociedad democrática, porque sólo en ésta se pueden construir las condiciones de validez para un diálogo donde se reconozca al *otro*, al *diferente* y hacerlo nuestro *interlocutor*. Sin reconocimiento del otro, no hay diálogo, sino monólogo, es decir, imposición unilateral. Por otra parte, y siguiendo a Fernando Castañeda, debe entenderse que este diálogo presupone necesariamente la diversidad social, es decir, "no podemos hablar de un sujeto colectivo que reflexiona, sino, más bien, de sujetos individuales, que reflexionan colectivamente".

Fueron los griegos (Heráclito, Parménides, Platón y más adelante Aristóteles) quienes acuña-

ron y desarrollaron el concepto de *diálogo*: aquello que se hace y se alcanza través de la palabra. La palabra no es propiedad de nadie, sino el vínculo que nos permite a todos conocernos y reconocernos. En estricto sentido, nunca nadie tiene *la última* palabra y, cuando menos en una cultura genuinamente democrática, todos tienen derecho a la palabra.

Una cultura del diálogo, como lo demuestran de manera luminosa *Los diálogos* de Platón (y quizás por eso le fue a Sócrates como le fue), está sustentada en una sinergia entre dos movimientos complementarios: la *competencia lingüística*⁸ y la *voluntad de participación* para llegar a un *acuerdo*. La competencia lingüística está relacionada con la habilidad para exponer ideas, argumentos o proposiciones de manera clara, sencilla y mesurada; la voluntad de participación, está relacionada con la disposición de dos o más interlocutores a reconocer que, además del suyo propio, puede y, de hecho, suele haber otros argumentos igualmente válidos. Consecuentemente, nadie tiene la última palabra y el entendimiento o el acuerdo (más que "la" verdad) se construyen en el consenso racional.

Quien entra en una relación dialógica animado por la voluntad de participar y de alcanzar un acuerdo, aun si carece de elocuencia, de la suficiente competencia lingüística para expresar sus ideas, probablemente se beneficie del entendimiento y el consenso que se alcance. De hecho, es probable que en el intercambio de ideas genuinamente motivado, mejore su competencia lingüística y abone a una relación dialógica cada vez más rica y productiva.

Quien entra en una relación dialógica únicamente movido por la competencia lingüística, pero sin la voluntad de participar, inevitablemente acaba transformando el discurso en *retórica*: la idea ya no es llegar a un acuerdo, sino vencer al otro o a los otros. Lejos de aceptar que puede haber *otra versión*, se aferra a la suya propia y transmuta la imaginación simbólica que anida en la palabra en una estructura pétrea e irreductible: ya no puede moverse de ese punto.

Entonces, en vez de usar la palabra como hilo conductor, como el vaso comunicante para que fluya la razón, la convierte en ariete: se usa para descalificar y desconocer al interlocutor, aun si éste se manifiesta como un participante de buena fe. Cuando las palabras se usan para descalificar al otro, se suelen cancelar las posibilidades del diálogo: o las cosas son como un quiere, o no son. Todo o nada. De hecho, una de las tragedias de los movimientos democráticos de nuestro país, particularmente de aquellos proyectos políticos con una orientación vagamente llamada de izquierda, radica en que, con enorme frecuencia, suelen estancarse en ese "todo o nada". Afincarse en posturas irreductibles impide el movimiento, el intercambio racional y las posibilidades del proyecto de *cambio* y las posibilidades mismas del *movimiento* quedan canceladas.

Cierto: no es algo privativo de nuestro país. Jürgen Habermas, por ejemplo, advirtió este fenómeno en el movimiento estudiantil alemán (de la misma manera que lo hizo Calude Lévi-Strauss con el movimiento estudiantil francés de mayo de 1968) y, en buena medida, fue la intransigencia y la adopción de posturas irreductibles de muchos de los líderes estudiantiles, lo que motivó a Habermas a desarrollar su *Teoría de la acción comunicativa*. Retomando a los filósofos griegos de la antigüedad (y en menor medida la terapia psicoanalítica del diálogo entre paciente y analista), Habermas sostiene algo fundamental: quienes verdaderamente desean entablar una relación dialógica, es decir, construir o participar en un proceso de *mediación* a

8 No está de más señalar que si bien hay una evidente influencia del platonismo en la obra de Habermas, conceptos como los de *acto de habla*, o *competencia lingüística* y *entendimiento*, provienen de fuentes más contemporáneas. El primero, proviene de John L. Austin, subsecuentemente desarrollado por John Searle; el segundo proviene de la obra de Noam Chomsky, en particular *El lenguaje y el entendimiento* y *Reglas y representaciones*.

través de la palabra, están dispuestos a dejar atrás sus posiciones o presuposiciones originales para adoptar aquello que se derive del intercambio dialógico entre las partes.

Ni la razón de uno ni la razón del otro, sino una *nueva* razón fundada en la síntesis y en la aceptación de lo que cada quien aporte al diálogo. Pero no se trata de una razón “trascendente”, en el sentido kantiano del término (una razón única, de carácter *Universal* o axiomático), sino una razón *pragmática*, es decir, orientada a la situación real que viven y enfrentan actores sociales concretos, en un espacio y en un tiempo determinados. Para Habermas, habría que abandonar las pretensiones de una única razón –válida para todos en cualquier momento– y concentrarse en las condiciones y situaciones reales que se viven en este momento y de acuerdo a las limitaciones y posibilidades de los propios actores sociales.

Cultura del diálogo significa, entonces, el cultivo de la palabra como mecanismo para expresar, para alcanzar y, aún más importante, para *construir* la razón. De lo contrario, más que cultura del diálogo lo único que tendríamos serían monólogos paralelos. Y en cierto sentido eso es lo que parecería caracterizar el sistema político mexicano, tanto cuando el PRI ejerció el monopolio del poder político, como ahora, en que si bien hay una diversidad de partidos que se disputan la representatividad de la sociedad civil, la realidad económica y cultural de nuestra sociedad *distorsiona* las posibilidades de una “situación ideal” del diálogo.

Habermas propone cuatro elementos que, en conjunto, constituyen las condiciones de validez para que un proceso de mediación dialógica, un acto de habla, se constituya en *acción* comunicativa: la inteligibilidad del discurso; la voluntad de las partes de participar en una dinámica de intercambio de ideas a fin de llegar a un consenso, a una nueva opinión distinta de la que cada uno podría sostener en lo individual; la veracidad/honestidad del discurso y la aceptación de un marco normativo común (el bien de la comunidad, la lucha contra la pobreza, el combate a la delincuencia, etc.).

Las preguntas que surgen son: ¿A quién compete echar andar esta dinámica?, ¿quién o quiénes estarían facultados para ayudar a generar las condiciones de un diálogo orientado al mutuo entendimiento, a la construcción de acuerdos racionales y a delinear un marco ético y normativo que permita orientar una acción social coordinada?

Para Habermas la obligación del científico social es ayudar a formular las condiciones de un debate social en el que la premisa sea la de *entender* antes que *discutir* y la de *discutir* antes que *condenar*. No es otra la función “ideal” del comunicólogo: la de actuar como un actor social más, pero orientado –casi a la manera del terapeuta– a clarificar precisar precisamente esas condiciones, particularmente en lo que al marco normativo se refiere. La perspectiva de Habermas no debe verse, entonces, sólo como un enorme edificio teórico, un ejercicio de reconstrucción lógico-conceptual de las ciencias sociales, sino también como una propuesta pragmática que liga la teoría con la praxis, a través de la participación del intelectual como un actor que asume la posibilidad de ayudar a construir las condiciones de un discurso cada vez más racional, basado no tanto en una *semiosis* del mundo, cuanto en una interpretación crítica y fundada de los temas de interés y de verdadera urgencia social.

Hablar de condiciones ideales del discurso, de precondiciones de validez, puede parecer utópico, sobre todo en un contexto social y político, como el nuestro, donde los extremos –en un fascinante acto de dialéctica– buscan anularse sólo para acabar siendo complementariamente confusos: piénsese en Vicente Fox y *Juanito*, en Fernández Noroña y Fernández de Cevallos

(espejos que reflejan la misma imagen desde polos opuestos). Pero, por otra parte, ¿resulta una alternativa renunciar a la obligación ética y a la posibilidad pragmática de intervenir, de participar activa y críticamente en el debate público nacional? ¿Es válido delegar en *otros*, los medios en particular, una función que en realidad compete a los ciudadanos, a través de su legítima representación en el Poder Legislativo?

Que el actual sistema de partidos no resulte el mecanismo idóneo para estos efectos, en buena medida porque los ciudadanos realmente no se sienten partícipes ni representados por éstos, no es un problema de la democracia como modelo de organización política, sino del *modo particular* en que este modelo se ha construido en México. Pero la gran diferencia es que resulta más viable corregir el rumbo instalados ya en el marco de un espacio democrático, que abandonarse a una crítica complaciente y distante, pensando que está en otros la responsabilidad de entender la realidad y resolver sus problemas.

En la medida en que sigamos pensando que la industria de la radio y la televisión y la prensa pueden o van a asumir esta responsabilidad, estamos dejando de lado una obligación fundamental del pensamiento crítico. No es la función de los medios (sobre todo en sociedades que, como la nuestra, tienen una industria privada de radio y televisión dedicada al pecunio y a la venta de tiempo-espacio —venta que realizan, por cierto, con un bien nacional y sin pagar impuestos por ello), ni tampoco de los periodistas (o los llamados “comunicadores”), sujetos como están a la presión de la nota.

De igual forma, en la medida en que el modelo académico de formación de profesionales de comunicación se limite y se pretenda agotar en la producción de técnicos profesionales, de “comunicadores”, estamos dejando de lado todo un universo de posibilidades académicas que tienen que ver con la formación de cuadros críticos y socialmente comprometidos, pero a la vez teórica y conceptualmente bien formados. El comunicólogo es un mediador no porque trabaje en los *medios*, sino porque podría actuar como un tercero en discordia, allanando el camino y las condiciones del diálogo para que las partes en conflicto construyan ese proceso de mutuo entendimiento.

Es decir, no son los medios, sino los actores sociales los que tienen que dar este paso. Y en este caso los actores sociales facultados, capacitados para echar una dinámica orientada en ese sentido, seríamos nosotros: los comunicólogos. Es deseable que en estas Jornadas, así como en las reuniones de los organismos en que están representados los académicos y los investigadores de la comunicación, se abran a un debate autorreflexivo y autocrítico; un debate que nos permita ir más allá del cerco de los medios y la industria de la información y nos abra a la dimensión social, política y cultural de la práctica del diálogo y la razón. Se trata de una tarea y una labor conceptual y pragmática, no sólo técnica o especializada. Y es una tarea que exige no sólo el compromiso político o ideológico, sino sobre todo un verdadero rigor intelectual, metodológico y teleológico en la formación académica.

Sin ser desde luego la respuesta a todos los males, la obra de Habermas cuando menos tiene la virtud de plantear los términos de un debate posible y de indicar un camino que vale la pena explorar.

Bibliografía

- Amador Bech, Julio, "Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, núm. 203, México, mayo-agosto de 2008.
- Austin, John L. *How to do things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 (editado por J. O. Urmson), Clarendon, Oxford, 1982.
- Chomsky, Noam, *Language and Mind*, Harcourt Brace & World, Nueva York, 1968.
- _____, *Rules and representations*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2006.
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action* (dos volúmenes), Polity Press, Cambridge, 1987.
- _____, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002.
- _____, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- López Veneroni, Felipe, *La Ciencia de la Comunicación, método y objeto de estudio*, Trillas, México, 1997.
- Platón, *Diálogos II*, México, 2002.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración* (3 volúmenes), Siglo XXI, México, 2007.
- _____, *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI-UIA, México, 2006.
- Solares, Blanca, *El síndrome Habermas*, Porrúa-FCPyS UNAM, México, 1996.