

### 3

## LA TEORÍA SOCIAL Y EL APRENDIZAJE COMO EXPERIENCIA DE COMUNICACIÓN

En la investigación sobre las demandas del mundo del trabajo a la educación, antes citada, mandos y trabajadores exigían un cambio profundo de las concepciones del aprendizaje imperantes actualmente en el sistema educativo. Al punto que en las conclusiones constatamos un viraje radical en la comprensión corriente de los modelos, acciones y operaciones de aprendizaje, desde un enfoque «psicogenético» a otro «antropológico-genético». La perspectiva se había trasladado así «*del individuo y sus procesos psicológicos de adquisición de saberes al grupo, a sus comunicaciones, sus significados efectivamente operantes, sus culturas y saberes compartidos*»<sup>1</sup>.

La reposición de este señalamiento empírico nos permite vincular la teoría de la experiencia con el pensamiento más avanzado hoy disponible. Lo haremos recurriendo a J. Habermas, para quien la existencia social es articulación entre ***mundo de la vida***, coordinado por medio de interacciones lingüísticas, y ***sistema***, regulado y equilibrado por medios de control técnico y científico<sup>2</sup>. Es decir, lo que llama teoría de constitución de la experiencia. Este planteamiento tiene para nosotros una ventaja teórica y metodológica decisiva: entiende el saber y el conocimiento propiamente como interacción, su génesis es lingüística y antropológica.

Semejante ejercicio teórico merece una explicación. Muchos estudios sobre el tema parecen convencidos de que las complejidades conceptuales y metodológicas del tema experiencia como aprendizaje exceden las explicaciones al alcance de la investigación. Pero a la luz de la teoría hoy disponible, la impresión es de que esos estudios podrían, sin

- 1 Rojas E., Catalano A.M. et alii 1997. Op. cit.
- 2 Todas las referencias a este autor en las líneas que siguen han sido extraídas de: HABERMAS J (1989): *Teoría de la acción comunicativa. T I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. Buenos Aires; HABERMAS J.: (1990b) *Pensamiento post-metafísico*. Taurus. Madrid y HABERMAS J. (1990c): *Teoría de la acción comunicativa. T II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus. Buenos Aires.

demasiado esfuerzo, incrementar su productividad. Por ejemplo, por vía del recurso a la reconstrucción lingüística de la teoría social, emprendida por J. Habermas a partir de las tradiciones más sólidas de ésta. Tres son los aspectos del pensamiento habermasiano que pueden potenciar el análisis iniciado en el capítulo anterior siguiendo los trazados de Dewey, Vygotsky, Meghnagi, Roelens, los investigadores americanos de la “ciencia acción” y los japoneses de la “creación organizacional de saber”: 1) la reconstrucción comunicativa de los saberes de base y de las estructuras del «mundo de la vida»; 2) la problemática de la comprensión y de las tradiciones de saber y 3) el rol constructivo de la interacción.

### **3.1. LOS SABERES DEL TRASFONDO DE LA EXPERIENCIA: LAS CERTEZAS COTIDIANAS COMO APERTURAS DE LA PRODUCTIVIDAD**

*“ [De formas de vida no errada] sólo sabemos que si en general pudiesen realizarse tendrían que ser producidas mediante nuestra propia cooperación, no exenta de conflictos, pero solidaria. “Producir” no puede significar aquí la obtención de algo conforme al modelo de la realización de fines pretendidos, sino más bien **un surgir** no pretendible a partir del esfuerzo cooperativo, falible y una y otra vez fracasado, de aliviar, derogar o **impedir el dolor de criaturas capaces de sufrir menoscabo y quebranto**” (J. Habermas)<sup>3</sup>*

La primera teorización fuerte que obtendremos de la teoría de la acción comunicativa precisa los conceptos, relaciones y estructuras aplicables al desentrañamiento de los saberes que se alojan en toda experiencia humana y social. Se nos propone así una concepción del encuentro con el mundo de la experiencia de la vida que no necesita de aislamiento metodológico alguno respecto del fenómeno a analizar y que, por consiguiente, se ahorra los costos que, en cuanto a alcance y validez de las conclusiones, debe pagar la teoría del conocimiento cuando realiza la “epoché” clásica.

#### ***La comprensión y los saberes de trasfondo del mundo de la vida.***

Para Habermas, la comprensión de la acción social exige sustituir el concepto ontológico de mundo por otro «planteado en términos de constitución de la experiencia». Son los propios sujetos, dice, los que cuando participan en procesos cooperativos de interpretación, es decir, cuando buscan entender-se, hacen uso implícito del concepto de mundo. Este «mundo de la vida», no objetual, reino de las autoevidencias y

<sup>3</sup> Habermas 1990b. Op. cit. pág. 186 destacados nuestros.

certezas cotidianas que fundan la interacción social, da significados precisos a la esfera del sentido común. Las estructuras que le proporcionan esos significados son tres: la **cultura**, cuya reproducción es asegurada por la continuación del saber válido; la **sociedad**, a través de la estabilización de la solidaridad de los grupos y la **personalidad**, que se reproduce por vía de la formación de actores capaces de expresarse y responder de sus acciones. Estos tres componentes del mundo de la vida constituyen sentidos que se comunican unos con otros aunque se encarnan en sustratos distintos. La cultura como saber se materializa en formas simbólicas: objetos de uso y tecnologías, palabras y teorías, libros y documentos, acciones. La sociedad queda materializada en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en prácticas y usos normativamente regulados. Finalmente, la personalidad queda encarnada en el sustrato que son los organismos humanos.

La mayor parte de lo que se dice en la práctica cotidiana permanece aporoblemático, escapa a la crítica y a la presión que ejercen las sorpresas provenientes de las experiencias críticas, porque vive de la validez que representan las certezas sobre las que de antemano estamos de acuerdo, es decir, de la obviedad de que está tejido nuestro mundo de la vida. En toda discusión suscitada por las críticas con que analizamos una experiencia, la carga de argumentos la asume, prima facie, un saber de primer plano, relativamente superficial, que: a) constituye el horizonte de la situación en términos de espacio y tiempo y b) fija el contexto, dependiente de los temas, que todo hablante presupone.

La teoría distingue de esos saberes de «primer plano» -de horizonte y de contexto- un «**saber de fondo**» que para nuestros propósitos es el fundamental. Como ya dijimos, en el «mundo de la vida» se encuentra un saber de fondo que liga la transmisión cultural de saberes con las solidaridades grupales y con la formación de identidad de personas y grupos. Tal ligazón se realiza por medio del lenguaje ordinario, de modo que cambios en cualquiera de los tres órdenes -saberes, solidaridades y formación- mantienen una referencia entre sí y con la totalidad del mundo de la vida. Este «saber de fondo», cuyo “holismo” lo torna impenetrable pese a su aparente transparencia, elíptico y siempre presupuesto, intuitivo, que asume el modo de una «certeza directa», de una «fuerza totalizadora» e impenetrable en cuanto en él «las convicciones acerca de algo forman aleación con el fiarse de algo, con el sentirse afectado por algo», no puede ser capturado ni tematizado «si no es haciendo un notable esfuerzo metodológico» y, aún así, sólo puede serlo trozo por trozo. La trabazón y aleación en él de supuestos de fondo, de fiabilidades

y familiaridades, de estados de ánimo y habilidades, **prefiguran cualquier otro saber**<sup>4</sup>.

Se ve entonces cómo esta teoría de los saberes del mundo de la vida es articulable con el concepto de “zona de innovación”, con la visión ofrecida por N. Roelens y con la diferenciación de saberes que aceptan la ciencia-acción y los teóricos de la creación organizacional de saber, aspectos todos examinados en el capítulo anterior. La teoría afirma que la impenetrabilidad del saber de fondo, que sólo de modo «**inconsciente**» es tematizable, puede ser objeto de una metodología que permita arrancarle «trozos» transformables en proposiciones. Hace diversas sugerencias al respecto. Por ejemplo, basada en E. Husserl, propone el llamado «procedimiento de la variación eidética» consistente en experiencias de modificación, mediante la libre fantasía, de las ideas y condiciones de normalidad que guían toda acción, de modo de traer a primer plano fundamentos no conscientes de nuestra práctica cotidiana<sup>5</sup>. Pero como del saber de fondo no puede disponerse a voluntad, sino que los problemas de nuestro mundo de vida son algo que nos ocurre, resultará decisivo el rol de las «contingencias históricas» -como las crisis históricas y biográficas- para engendrar una distancia capaz de arrojar luz sobre fragmentos relevantes de ese saber. Es desde el «atalaya» del saber temático -dirá Habermas- es decir, desde el saber disciplinar, diferenciado ya en hechos, normas y vivencias, que le es dado al analista volver su mirada hacia el mundo de la vida. Pues sólo el «rebote» que sufre esa mirada le permitirá efectuar las tematizaciones -en «actos de habla»- que busca en su afán de aprender de la experiencia.

Esta última mención permite explicitar la distancia entre el concepto de “saber de fondo” del mundo de la vida y el de «saber tácito», utilizado por la literatura científica dedicada a las calificaciones del trabajo (por ejemplo en los esquemas de la “ciencia-acción” y sobre todo en las teorías de Nonaka y Takeuchi) o al análisis fenomenológico del saber movilizado en la acción social. Como hemos visto, dicha literatura se refiere a las teorizaciones de M. Polanyi sobre el «conocimiento indefinido» o la «dimensión tácita» que constituyen la «trama de fondo» de todo saber y de toda «habilidad intelectual», sea científica o experiencial, general o particular<sup>6</sup>. Al sospechar en ellas una reducción “cognitivista”, Habermas rechaza explícitamente las concepciones de Polanyi. Su rechazo tiene en cuenta que el potencial acreditador de certezas del mundo de la vida proviene, más que de un saber tácito o indefinido, de que las certezas de ese mundo entretejen el saber cómo se hace algo y el saber en qué puede resultar con el saber propiamente tal.

4 Id. págs. 94 y ss.

5 Id.

6 cf. Polanyi M. 1958. Op. cit. págs. 49 y ss.

Sólo se separa el «*know that*» del «*know how*», dice, en el instante en que las certezas culturales *se transforman en contenidos de la comunicación* y, con ello, en un saber asociado con pretensiones de validez susceptibles de crítica<sup>7</sup>. En sus términos, una ontología del lenguaje se queda corta, la experiencia y los saberes “existen” en la interacción y en ésta adquieren una naturaleza diferente según que el lenguaje se refiera a conocimientos, comunique o simplemente exprese.

### ***Los saberes de trasfondo del mundo de la vida y su innovación por la interacción***

Para la evaluación de una formación, articular teoría y práctica y saberes y habitus son líneas de análisis importantes y aún más si el análisis no se restringe a las intenciones del currículum prescrito “*sino que se busca comprender lo mejor posible aquello que favorece y aquello que inhibe su realización en el nivel de la adhesión de los formadores y, por consiguiente, de las prácticas de formación*”<sup>8</sup>. La “total libertad condicionada” inherente al habitus advierte a Perrenoud sobre las determinaciones que ejercen sobre el aprendizaje los saberes adquiridos en una práctica reflexiva y situada. Le lleva por ejemplo a coincidir con la ciencia-acción sobre la primacía de la “teoría en uso” por sobre la “teoría adoptada” -la prescripta-. No obstante, al invocar la necesidad de “*formar el habitus*” trasluce el intencionalismo de pensar que hay ideas que permiten formarlo a voluntad. Cuestión dudosa, puesto que todo habitus es destrezas y prácticas encarnadas históricamente, situadas fuera del alcance de la conciencia y que sólo pueden ser interpretadas en cada situación o, como sostiene la bella fórmula de la ciencia-acción, sólo pueden ser objeto de una “*conversación reflexiva con los materiales*” de la situación. Sin embargo, el énfasis en la interacción reflexiva como método y en la movilización concomitante de un saber no consciente permiten sostener que, en esta versión, la constitución de un habitus puede adquirir, en definitiva, afinidad con los esquemas y procedimientos de la pragmática formal (el uso del lenguaje). Los cuales, como sabemos, proporcionan una base explicativa y metódica para la tarea de hacer surgir, en el análisis de una práctica, los saberes de trasfondo del mundo de la vida. De tal modo, esta cercanía teórica abre a la noción de habitus el acceso al potencial comprensivo que aporta la teoría de la acción comunicativa.

Nuestra reconstrucción teórica de las prácticas experienciales de saber puede, también, intentar un puente entre las tesis habermasianas y aquellas, ontológicas, que destacan el carácter tácito del mismo como

7 Habermas recuerda que esta diferenciación respecto de Polanyi le fue sugerida en un seminario dirigido por J. Searle y H. Dreyfus (cf. Habermas 1990c, op. cit. destacado nuestro).

8 Id.

su dimensión constitutiva fundamental. Los cambios organizacionales que ocurren en el campo del trabajo, sostiene un estudio citado, son fuente inagotable de conocimientos, productos éstos, a su vez, de una compleja articulación de saberes formales y tácitos. Estos últimos están implícitos en el hacer algo, son imposible o difícilmente traducibles en un discurso y, en principio, incommunicables. Son saberes de contexto que aborda valores y normas implícitas compartidas y que influyen el comportamiento social pues abarcan a todo sistema de percepciones, convicciones y evaluaciones. Surge así, continúa esta tesis, lo que por convención se llama “saber hacer”, que, en otros términos:

*“es la parte del conocimiento que escapa al discurso y que se transmite en la práctica y por el estado de la **práctica sin discurso**. Es el conocimiento del saber hacer adquirido por la experiencia y corresponde al ‘cómo hacer’. Significa por tanto un **proceso dinámico**, en oposición al conocimiento declarativo que describe un estado de cosas bajo la forma de una proposición formal”<sup>9</sup>.*

Motivado por una crítica a Habermas (que se examinará en el capítulo siguiente) sobre la distinción excluyente, estatuida por éste, entre acción comunicativa y acción orientada al éxito, P. Zarifian extiende discutiblemente su cuestionamiento a la teoría habermasiana sobre el mundo de la vida. Su intento es mostrar cómo el éxito práctico puede redundar en transformaciones sociales de mayor envergadura cuando la acción comunicativa se sostiene en la orientada al éxito, que cuando ocurre a la inversa: transforma la cultura social.

Se puede considerar que ese mundo de la vida no es sólo trasfondo de la acción comunicativa sino también su “**material**”, aquello que ella debe transformar, arriesga Zarifian. Es “muy ingenuo” pensar, dice, que el debate argumentado pueda por sí solo poner en cuestión, incluso parcialmente, evidencias sólidamente ancladas –de modo implícito– en la cultura, la sociedad y la personalidad. Se precisa no solamente que este mundo de vida esté en crisis y que la acción comunicativa haga emerger nuevos referentes sino también que se opere una **revisión práctica**, a la luz del contacto con las relaciones sociales concretas y teniendo en vista la crudeza de los inmensos problemas ante los que no se puede permanecer insensible, comenzando por la fuerza de la exclusión social. Propone entonces algunas hipótesis<sup>10</sup>:

1. El nuevo modelo productivo que se esboza representa una paradoja. Sobre sus principios de eficacia y los valores mora-

9 Bastos, J. A. Op. cit. Pág. 20, destacado nuestro.

10 PHILIPPE ZARIFIAN: *Travail et communication. Essai sociologique sur le travail dans la grande entreprise industrielle*. PUF. Paris. 1996. Págs. 137–140.

les que movilizan, este modelo se sitúa netamente más allá del saber del mundo de la vida, que da espontáneamente referentes conservadores. En muchos aspectos *el modelo de la cooperación intersubjetiva es una respuesta avanzada a la crisis de nuestra cultura* en condiciones de poder coincidir con problemas de eficacia productiva. Pero la paradoja es que directamente confrontado a la relación económica tiende a estrecharse y a excluir. Su poder es fuerte en cuanto avanza sobre la cultura dominante de manera práctica y es débil en cuanto contestable por quienes sufren la exclusión.

2. La cuestión de fondo está pues en apoyarse sobre el potencial (fuerte) de eficacia “orientada a fines” de este nuevo modelo, sobre la claridad que puede hacer surgir su impacto práctico, para *reconsiderar un contenido cultural y una representación de la constitución de la sociedad* tales que puedan interpelar las normas productivas e introducir un distanciamiento con la relación económica. Conviene preguntarse hasta qué punto el modelo y las normas morales asociadas a la comunicación y a la cooperación (por no hablar de su contenido ético-práctico) pueden ser sobrepasadas, considerando la cooperación como forma de *una ciudadanía que cuestiona los límites del mundo económico*.
3. Esa paradoja expresa un bloqueo teórico que subsistirá mientras se opongan racionalidad en torno a fines y racionalidad en torno a valores, acción orientada al éxito y acción orientada a la comprensión. La única manera de superar ese bloqueo es dar toda su legitimidad a la acción orientada al éxito, a condición expresa de que su contenido práctico permita una redefinición de nuestra cultura y de sus modos de socialización, *una subversión de nuestra aprehensión del mundo de la vida*: algo que compromete la sociedad civil en su conjunto y una nueva forma de ciudadanía.

A los efectos de nuestras tesis, la duda que sugiere este planteo de Zarifian, más que la cuestionable extrapolación del análisis de un actor concreto –el de las organizaciones– al análisis de un “macrosujeto”, tiene que ver con dos cuestiones:

- 1) No da argumentos convincentes para contestar el enunciado según el cual el carácter de trasfondo del mundo de la vida no es algo que depende de la comprensión monológica del investigador ni del actor sino algo previo, que les constituye y que

no es por consiguiente material alguno (no es un saber intuitivo puramente);

- 2) No fundamenta la afirmación sobre la naturaleza “conservadora” –en sí misma- de toda referencia al mundo de la vida. Como bien ha respondido Habermas a Gadamer, el hecho de que la reproducción de ese mundo esté asegurada por sólidas tradiciones culturales no implica en absoluto una “movilización espontánea de referentes conservadores”. Por el contrario, el valor conservador-transformador de la experiencia depende, en realidad, de la calidad crítica de las interacciones, por ejemplo del rol cuestionador del interlocutor significativo (en términos de Roelens) o del análisis reflexivo (en términos de la ciencia-acción). Así, la posibilidad de su transformación no está determinada ontológicamente sino pragmáticamente, prácticamente, es un proceso de aprendizaje, como veremos en el apartado siguiente.

### 3.2. LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA: LA SIMETRÍA INVESTIGADOR ACTOR

*“La mejor definición de hermenéutica es: dejar que aquello que se ha visto alienado por la naturaleza de la palabra escrita o por el hecho de haberse distanciado a causa de las separaciones culturales o históricas, hable de nuevo” (H. G. Gadamer)<sup>11</sup>.*

La segunda teorización poderosa en la teoría de la acción comunicativa se dirige a dar estatura teórica a la exigencia de simetría entre actor e investigador, indispensable metodológicamente cuando se examina la experiencia de éste –en realidad de ambos. Todos los intentos serios de indagar saberes experienciales presuponen condiciones de igualdad entre los interlocutores: el investigador es actor y el actor es investigador, uno y otro saben o no saben, sus saberes no tienen, a priori, diferencia de estatus. Desde el instrumental metodológico de la “ciencia acción”, en el nivel de la teoría, hasta las constataciones empíricas de aprendizaje organizacional que documentaremos en el capítulo 5, todos se dan cuenta que ya no hay construcción válida de conocimiento de la experiencia sin este esquema comprensivo.

<sup>11</sup> En BERNSTEIN R.: *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática. Siglo XXI Eds. México DF. 1991. Pág. 77.*

#### ***La hermenéutica como restitución y reconstrucción de sentido***

El punto de partida del análisis de esa potencial simetría entre actor/autor interpretado e investigador/intérprete lo proporciona la her-

menéutica desarrollada por H. G. Gadamer. Toda la perspectiva teórica de nuestro estudio, su sustancia, está en el cambio radical de punto de vista metódico que implica pasar del “pienso, luego existo” al “existo, luego pienso”. Toda la pretensión de dar fundamento a una investigación práctica, que rompe con el esquema ideas claras (hipótesis) y luego indagación, se sostiene en la arquitectura y principios de reconstrucción de lo real que desarrolla la hermenéutica gadameriana. Aunque, como veremos, esta conseguirá su alcance mayor y se despojará de cualquier contextualismo por vía de la mediación de la teoría de la acción comunicativa.

Como bien ha sido destacado, el tema fundamental para Gadamer es la fusión entre la hermenéutica y la praxis. Las tres disciplinas clásicas, interpretación, comprensión y aplicación, sostiene, son sólo tres momentos del proceso único que es la comprensión, de manera que toda verdadera comprensión implica interpretación y aplicación. Lo fundamental de la hermenéutica, la sabiduría práctica que permite comprender una situación dada, entonces, está en que señala el camino hacia un “*concepto totalmente distinto del conocimiento y la verdad*”, una mediación entre lo particular y lo universal que excede a la epistemología clásica, en cuanto no es aplicación del método o inclusión de lo particular bajo reglas o términos universales, sino la apertura de posibilidades de una interpretación verdadera. La sabiduría práctica es un tipo distintivo de mediación realizada por el intérprete entre aquello que se quiere comprender y la situación: *comprender es siempre comprender de forma distinta*. R. Bernstein ha señalado lúcidamente que la hermenéutica de base gadameriana: “*reivindica la tarea más noble del ciudadano –la toma de decisiones conforme a la responsabilidad de uno mismo- en vez de dejarle esa labor al experto*”<sup>12</sup>.

La reelaboración sistemática del fenómeno de la comprensión en Heidegger, así llevada a cabo por Gadamer, permitirá a Habermas subrayar la importancia metodológica que tiene para el científico social el que no pueda acceder a la realidad social sólo por observación: está obligado a «*comprenderse*» en ella. Y desde el punto de vista metodológico, la comprensión no es susceptible de control tal como opera el experimento para la observación: «*la experiencia cotidiana, que a la luz de conceptos teóricos y con ayuda de instrumentos de medida puede transformarse en datos científicos, está ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación*»<sup>13</sup>.

12 Id. op. cit. pág. 78.

13 Habermas 1989.  
Op. cit. Pág. 157.

El científico social no cuenta, en principio, con un acceso al mundo de la vida distinto del que tiene el lego, tiene que pertenecer ya al mundo cuyos ingredientes quiere describir. “*Y para poder describirlos tiene que poder entenderlos. Y para poder entenderlos tiene que **participar** en su producción*”. Esta circunstancia impide la separación entre cuestiones de significado y cuestiones de validez, que podría otorgar a la comprensión el impecable carácter descriptivo que suelen pretender las ciencias objetivantes. Con anterioridad a cualquier tipo de teoría, el «observador» ha de servirse de los lenguajes que encuentra en su ámbito, pues sólo a través de ellos tiene acceso a los datos. El punto es que esos lenguajes no están a su disposición como instrumentos neutrales. No puede «montarse» en ellos sin recurrir al saber preteórico que posee como lego y que introduce, inconscientemente, en todo proceso de entendimiento. En palabras de Gadamer: siempre nos encontramos en una situación de diálogo o conversación abierta con la tradición e historia que efectivamente nos está dando forma.

***La comprensión es una experiencia lingüística y crítica de producción de sentido***

Dando un giro lingüístico a esta concepción, Habermas conecta la tarea hermenéutica con la lengua en funcionamiento, esto es, con la forma en que es empleada por los participantes en una interacción con el fin de llegar a la **comprensión** de una cosa o a una opinión en común. La metáfora visual del observador que ve algo, sostiene, no ha de oscurecer el hecho de que la lengua en su realización establece relaciones que son más complicadas que el simple hablar sobre ese algo. Cuando el hablante dice algo, se refiere a algo en el mundo objetivo (el conjunto de hechos y cosas), a algo en el mundo social (el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y a algo en el mundo propio y subjetivo (el conjunto de vivencias sentidas y manifestables ante otros)<sup>14</sup>.

Así, *la comprensión es un modo de experiencia* que implica una actitud realizativa y no objetivante. Comprender es *hacer* algo. Para este hacer, el científico social recurre a un saber del que dispone ya intuitivamente, pero mientras no lo identifique y analice en profundidad no podrá controlar hasta qué punto y con qué consecuencias modifica el proceso de comunicación en que entró con el sólo fin de entenderlo. De una forma que dista mucho de ser transparente, toda comprensión alimenta y está alimentada por un **proceso de producción**.

14 Cf. HABERMAS J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Eds. Península. Barcelona. 1991. Pág. 37.

Para su tratamiento sistemático de la comprensión, Habermas utiliza la hermenéutica cuyo caso paradigmático, recuerda, es el de la interpretación de un texto recibido. El intérprete aprende a distinguir su propia comprensión contextual (que al principio creía compartir) de la comprensión contextual del autor cuando logra iluminar la situación, que el texto recibido presupone, a partir del mundo de la vida del autor y de sus destinatarios. Entiende pues el significado de un texto en la medida en que entiende por qué su autor se creyó con derecho a hacer determinadas afirmaciones (como verdaderas), a reconocer determinados valores y normas (como correctos) y a manifestar determinadas vivencias (como veraces)<sup>15</sup>. La imagen gadameriana de la «**fusión de horizontes**» sirve para iluminar este proceso: «*toda interpretación lograda se ve acompañada de la expectativa de que el autor y sus destinatarios, si pudieran superar la distancia en el tiempo mediante un proceso de formación complementario de nuestro proceso de interpretación, podrían compartir la comprensión que tenemos de su texto*»<sup>16</sup>.

En este punto, las tesis de Habermas se separan críticamente de Gadamer acusándolo de otorgar una primacía dogmática a la tradición recibida –en nuestros contextos temáticos, la tradición científica, por ejemplo– por sobre su elaboración crítica. Da así un paso decisivo para evitar el relativismo en que suele caer la hermenéutica, cuando abandona toda posibilidad de crítica racional a la situación en que se realiza. El pasaje gadameriano objeto de la crítica recuerda que la tradición posee una autoridad que se ha hecho anónima: nuestro ser está determinado por el hecho de que «*la autoridad de lo transmitido y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción*»; toda educación reposa sobre esta base<sup>17</sup>. Sin embargo, agrega Gadamer, aún la tradición más venerable no se realiza en virtud de la permanencia de lo que está dado sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación y, como tal, nunca deja de estar presente en los cambios históricos: somos un «*diálogo con la tradición*». Dirá más adelante, en un párrafo particularmente atractivo:

*«El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez **siempre productivo**»*<sup>18</sup>.

La crítica afirma que enfatizar el aspecto continuidad de la tradición da un giro unilateral a la comprensión de la experiencia y le impide dar cuenta suficiente de aprendizajes e innovaciones en las tradiciones. Tomando como modelo el diálogo entre grupos de tradiciones cul-

15 El sistema conceptual habermasiano puede ser muy útil para analizar potencialidades y limitaciones de algunos esquemas técnicos organizacionales como, por ejemplo, la llamada programación neuro lingüística, cuya eficacia se basa en caracterizaciones estabilizadas de las competencias de comunicación de las personas. Es decir, en términos de Habermas, en el establecimiento de patrones observables y estables para los modos como los individuos sostienen criterios de verdad, de rectitud y de veracidad. Pero si respecto de la verdad de las cosas la ciencia proporciona cierta seguridad y respecto de la legitimidad de las normas las instituciones estables hacen algo similar ¿qué estabilidad puede esperarse de las observaciones interpretadas -y autointerpretadas- referidas a la naturaleza psíquica interna de las personas?. Una programación acertada tendrá que resolver esta pregunta satisfactoriamente. Cuestión en principio imposible y fácticamente muy sujeta a las posibilidades de “medición” de las variables interpretadas por analistas y actores, tanto como a las poten-

cialidades de contexto para condicionar la comunicación de modo de restringir los “desvíos” en esas variables. Por eso, la aplicabilidad eficaz de esquemas como los de la programación neurolingüística, suele ser limitada en tiempo y espacio. Ejerciendo un tipo de crítica cercana, desde la perspectiva del estudio de la educación se ha sostenido que la operación de privilegiar los elementos observables de la inteligencia por sobre sus criterios de organización, quita espacio a los elementos construidos, teóricos, a los términos generales del conocimiento. Por eso al enfoque observacional le resulta casi imposible identificar fines complejos o a larga data (Meghnagi S. (1992) op. cit. pág. 16)

16 Habermas (1989) op. cit. pág. 187.

17 GADAMER H. G.: *Verdad y método*. Eds. Sigueme. Salamanca. España. 1991. Pág. 348

18 Pág. 365, destacado nuestro.

19 Habermas 1990b, op. cit. Pág. 178-179.

20 Habermas (1989) op. cit. pág. 188

turales distintas, Habermas levanta una tesis fundamental para la comprensión de tales aprendizajes. Mantiene que en una situación de desacuerdo no sólo «ellos» tendrán que esforzarse por entender las cosas desde «nuestra» perspectiva, sino que también «nosotros» hemos de tratar de entender las cosas desde la suya. «*Ni siquiera tendrían en serio la oportunidad de aprender de nosotros si nosotros no tuviéramos la oportunidad de aprender de ellos, y sólo en los estancamientos de ‘su’ proceso de aprendizaje relativo a nosotros, nos tornamos conscientes de los límites de nuestro saber*». La fusión de horizontes de interpretación, agrega, «*a la que según Gadamer tiende todo proceso de entendimiento, no significa una asimilación a ‘nosotros’, sino siempre una convergencia entre ‘nuestras’ perspectivas y las ‘suas’, gobernada por aprendizajes*»<sup>19</sup>. La comprensión, acertadamente pensada como “fusión de horizontes”, entonces, no es subordinación a la tradición recibida sino aprendizaje común entre actor e intérprete. Habermas resume el método hermenéutico en los siguientes términos<sup>20</sup>:

- el intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica sino como **participante** virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;
- esa actitud realizativa –de participante- le vincula a la **precomprensión** que caracteriza a la situación de la cual parte;
- pero la **validez** de su interpretación no tiene por qué verse menguada por los efectos de la precomprensión –contextual- a la cual se ha vinculado;
- ya que puede servirse de la **racionalidad** interna a la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la **competencia de juicio** que caracteriza a todo hablante capaz de responder de sus actos, para
- **poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida** del actor con su propio mundo de la vida (hacer que aquel “hable de nuevo”, dice Gadamer)
- y reconstruir el significado de lo dicho como contenido **objetivo** de una manifestación susceptible de **crítica**, que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícito.

### ***La estructura del aprendizaje: simetría entre actor e investigador***

En este transcurso de su teoría Habermas introduce la noción de simetría entre el intérprete y el actor-autor de un texto o emisor de un habla, vinculándola significativamente a la posibilidad de un proceso de aprendizaje. El intérprete prescinde de la superioridad de la posición privilegiada del observador al verse involucrado en las activida-

des de interpretación sobre el sentido y la validez de las manifestaciones que recibe. Al participar así en la acción comunicativa acepta en lo fundamental la misma posición de aquellos cuyas manifestaciones trata de comprender; no goza de inmunidad frente a las afirmaciones o negaciones de ellos, sino que se compromete en un proceso de crítica cambiante. Y en el curso de este proceso de entendimiento “*no puede darse decisión alguna ‘a priori’ acerca de quién ha de aprender de quién*”<sup>21</sup>. En nuestros términos: no hay modos de encontrarse con actor y experiencia para aprender de ella sin «enseñarle», sin criticarla, a su vez, desde nuestra situación.

Algunas investigaciones actuales han permitido establecer conexiones, inesperadas para el debate habitual de las ciencias sociales, entre las formulaciones de Habermas y de M. Foucault sobre estas materias. Ambos, sostiene T. McCarthy, reconocen la primacía de lo práctico sobre lo teórico, entienden que el conocimiento es un producto social y, por consiguiente, que en la teorización hay precomprensiones y presupuestos prácticos y normativos. La hermenéutica coincide con estos planteamientos en cuanto se da cuenta de que todo discurso y acción tienen lugar sobre el trasfondo de complejos presupuestos, de los cuáles nunca se podrá tener plena consciencia. Pero los sostenedores de la teoría crítica y Foucault ven la necesidad de una perspectiva objetivadora “externa” para ir más allá de los significados compartidos, presupuestos<sup>22</sup>. Para Foucault las prácticas deberán ser tratadas –y criticadas– como resultado de múltiples relaciones de fuerza. Para Habermas, como se ha visto, deberán serlo como interacciones lingüísticas en las cuales es posible decir no, a partir de supuestos ideales compartidos e inevitables para todo participante en la discusión.

Por lo demás, la teoría de la acción comunicativa es concluyente en su crítica a un abordaje -ontológico- de tradiciones y experiencias que subvaloran metodológicamente la ineludible mediación lingüística. Ella conecta más con las formulaciones de Roelens, antes citadas, que con las de Heidegger o Bourdieu, en cuanto para esta autora todo aprendizaje experiencial depende de la **mediación** lingüística y crítica de un «interlocutor significativo». Cuando la persona articula palabras que denotan las separaciones y diferencias entre ella y ese interlocutor, sus palabras constituyen un primer posicionamiento de negociación de un lugar. Si el interlocutor reconoce ese posicionamiento atestigua que será posible posteriormente referirse en conjunto a la situación y, por consiguiente, que ésta es inteligible<sup>23</sup>. Entonces, en la tensión por compren-

21 Habermas J. (1991) op. cit. pág. 39.

22 McCARTHY T.: *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la teoría crítica contemporánea*. Tecnos. Madrid. 1992. Págs. 53-54.

23 Roelens, op. cit.

der al otro se abre un segundo momento, que desemboca en la **inteligencia de la situación**: capacidad de vincular las diferentes representaciones, de cada cual, a posiciones diferentes del contexto. En este marco, la experiencia no será algo que llena sino que amplía y hace lugar. Pero en otros casos, la probable pérdida de la seguridad en las tradiciones hará que la inteligencia de la situación sea rechazada e invalidada: «*la recuperación egocéntrica e ideológica de la experiencia necesita siempre la exclusión del interlocutor significativo*»<sup>24</sup>. Superar esta exclusión, sostiene Roelens, es la condición para el aprendizaje de la inteligencia de la situación, que es el aprendizaje más intercambiable de una experiencia a otra, canal privilegiado de transferencia de competencias instrumentales, cognitivas y existenciales.

### 3.3. LA CRÍTICA DE M. FOUCAULT A LA HERMENÉUTICA: ACUERDOS Y DESACUERDOS CON LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Hasta acá la hermenéutica ha sido presentada sólo desde sus aportes a una comprensión de la teoría social capaz de abordar la experiencia como fuente de saber válido. Este es un punto propicio, entonces, para someterla a una crítica que permita evaluar mejor sus potencialidades y limitaciones, por una parte, y por otra, abrir el campo de las convergencias en la teoría, central para nuestra comprensión de ésta. Se trata en síntesis de abrir el análisis de la acción comunicativa a la crítica que anota su ignorancia sistemática de las “*relaciones de poder*”. Para ello nos apoyaremos en un sugerente “tratado” de H.L. Dreyfus y P. Rabinow sobre Foucault que intenta demostrar que la hermenéutica desconsidera las conexiones que efectivamente identifican saber y poder<sup>25</sup>.

#### ***La hermenéutica como efecto de poder***

La hermenéutica, sostienen éstos, sospecha que los actuantes no tienen acceso directo al sentido de sus discursos y prácticas y que nuestro conocimiento cotidiano de las cosas, superficial y deformado, enmascara la naturaleza profunda de éstas. El presupuesto metodológico hermenéutico es que existe una continuidad esencial entre el entendimiento ordinario y el sentido profundo que este entendimiento enmascara. Es suficiente, entonces, analizar las distorsiones que se observan en este entendimiento para descubrir la verdad que las motiva. Pero dado que el sentido profundo está en el origen de las distorsiones, el

24 Id. págs. 73-74.

25 DREYFUS H.L. et RABINOW P.: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Eds. Gallimard. Paris. 1992. Págs. 18ss.

actuante no puede tener acceso a él sino sólo bajo la presión de una autoridad que lo obliga a hacerle frente (es por ejemplo el “interlocutor significativo” de Roelens). Para el actuante, así, el sentido viene siempre desde el exterior, pero en última instancia es él la autoridad suprema, puesto que es por su asentimiento que se establece la verdad de la interpretación.

Contra la hermenéutica, Foucault sostiene que el hablante serio – aquel cuyas afirmaciones son objetivas- comprende exactamente el sentido de sus discursos pero, más allá, está de acuerdo con la hermenéutica al considerar que ciertas conductas superficiales pueden ser comprendidas como distorsiones del sentido. El actor puede sentir las como distorsiones pero ignora de hecho sus motivaciones profundas. El punto es que los secretos que se le puede obligar a enfrentar no revelan el sentido profundo y verdadero de sus conductas superficiales, pues éste esconde otro, más importante, que no es directamente accesible. Se puede llevar al actor a comprender el sentido de sus conductas habituales y el sentido profundo que se disimula en ellas, pero ni él ni la autoridad que conduce la exégesis hermenéutica son capaces de apreciar los **efectos de poder** que produce sobre ellos la situación exegética ni aquello que motiva esos efectos. Y puesto que el sentido oculto no es la verdad, su descubrimiento no es necesariamente liberador o innovador, en los hechos puede desviar al actor del entendimiento que podría ayudarlo a resistir las prácticas de dominación que le implican.

Para Foucault, la interpretación verdadera no puede venir sino de alguien que comparte las prácticas del actor pero toma distancia. Este intérprete debe realizar un trabajo histórico difícil, que consiste en diagnosticar y analizar la historia y la organización de esas prácticas, finalizando, gracias a una orientación **pragmática**, en una interpretación de la **coherencia de las prácticas sociales**.

Una parte del poder que ejercen sobre nosotros la hermenéutica y las ciencias de la interpretación se debe a que se dicen capaces de revelarnos la verdad sobre nuestro pensamiento, nuestra cultura y nuestra sociedad. El problema es que mientras pretendan que el hermeneuta tiene un acceso privilegiado al sentido y que las verdades descubiertas escapan al campo del poder, serán llevadas a contribuir a las estrategias de poder y sus dispositivos<sup>26</sup>, antes que a cualquier crítica e innovación.

26 Id. Pág. 259.

***La noción de poder de Foucault se hace abstracta si no diferencia entre tipos de racionalidad de la acción***

Este señalamiento pone la crítica foucaultiana a la hermenéutica en un punto similar al de la crítica a Gadamer llevada a cabo por Habermas. Como se vio, éste sostiene que el diálogo del hermeneuta con el intérprete, sin referencia crítica externa mediada por el lenguaje impide el aprendizaje, la autonomía y la innovación. El acuerdo con Foucault exige, sin embargo, un esclarecimiento de las diferencias nada menos que de las nociones de poder, de sujeto y de saber.

Como se sabe, para Foucault, poder es un modo de acción sobre la acción de otros, que dirige y estructura el campo de acción de éstos. A partir de esta noción y abriendo la crítica a Habermas, sostiene que hay que distinguir entre relaciones de poder y relaciones de comunicación. Sin duda comunicar es siempre una manera de actuar sobre otro, pero la producción y circulación de significados –que le es inherente– pueden tener por objetivo, o por consecuencia, efectos de poder que no son simplemente un aspecto de la comunicación. Pasen o no por sistemas de comunicación, las relaciones de poder tienen su especificidad<sup>27</sup>.

Foucault señala que cuando Habermas distingue acción de dominación, acción comunicativa y acción objetiva orientada a fines, no ve tres dominios de acción, como afirma, sino tres conceptos “trascendentales” (independientes de todo). “Relaciones de poder”, “nexos de comunicación” y “capacidades objetivas”, son dominios que no deben ser confundidos, es cierto, pero esto no quiere decir que sean independientes, y que habría: 1) un dominio del poder y los medios de coerción, de la desigualdad y de la acción de los hombres sobre los hombres; 2) otro de la comunicación, de la reciprocidad y de la fabricación de sentido y 3) un dominio de las cosas objetivas, de la técnica dirigida a fines, del trabajo y de la transformación de lo real. Se trata de tres tipos de relación que, de hecho, están siempre imbricadas, se dan un apoyo recíproco y se sirven mutuamente de instrumentos. La puesta en obra de capacidades objetivas implica nexos de comunicación (sea de información previa o de trabajo compartido) y está ligada a relaciones de poder (se trate de tareas obligatorias, de gestos impuestos por una tradición o un aprendizaje, de subdivisión o repartición más o menos obligatoria del trabajo). Los vínculos comunicativos implican actividades orientadas a fines (aunque sólo sea la utilización “correcta” de significados) y sólo por el hecho de que modifican el campo informativo de los interlocutores inducen efectos de poder. En cuanto a las relaciones de poder mismas,

27 FOUCAULT M.: “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”. En Dreyfus H.L. et Rabinow P. 1992, op. cit.

éstas se ejercen en gran parte a través de la producción e intercambio de signos, no se pueden disociar de las actividades orientadas a fines, se trate de las que permiten ejercer ese poder (como las técnicas de adiestramiento, los procedimientos de dominación, las maneras de obtener obediencia) o de las que para desplegarse requieren relaciones de poder (como en la división del trabajo y la jerarquía de las tareas).

Por cierto que la coordinación entre estos tres tipos de relación no es ni uniforme ni constante, continúa Foucault. No hay en una sociedad dada un tipo general de equilibrio entre las actividades orientadas a fines, los sistemas de comunicación y las relaciones de poder. Hay más bien diversas formas y lugares, diversas circunstancias u ocasiones donde estas interrelaciones se establecen según un modelo específico. Pero hay también “**bloques**” en los cuales el ajuste de las capacidades, las redes de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados. Sea, por ejemplo, una institución escolar: su composición espacial, el reglamento meticuloso que la rige, las actividades que organiza, los personajes que allí viven o se encuentran, cada uno con una función, un lugar, un aspecto definido, todo esto constituye “*un bloque de capacidad-comunicación-poder*”. La actividad que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o comportamientos se desarrolla allí a través de todo un conjunto de comunicaciones reguladas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, códigos de obediencia, marcas diferenciales del “valor” de cada uno y de los niveles de saber) y a través de toda una serie de procedimientos de poder (encierro, vigilancia, recompensas y castigos, jerarquía piramidal):

*“Estos bloques, o la puesta en obra de capacidades técnicas, el juego de las comunicaciones y las relaciones de poder son ajustadas unas a otras, según fórmulas reflexionadas, constituyen lo que se puede llamar, ampliando un poco el sentido de la palabra, ‘disciplinas’”<sup>28</sup>.*

La cuestión esencial, sin embargo, es que la distancia establecida por Foucault respecto de las distinciones habermasianas sobre los usos de la comunicación puede ser leída como convergencia. T. McCarthy sugiere que para ponderar la validez y utilidad de la *genealogía* que M. Foucault desarrolla como superación de la hermenéutica, la cuestión no está en elegir entre ella y la teoría crítica “*sino combinarlas en la construcción de historias del presente informadas teóricamente y orientadas prácticamente*”<sup>29</sup>. Puesto que la verdad es “una cosa de este mundo”, Habermas puede estar de acuerdo en que dominios diferentes como “*poder y cono-*

28 Id. pág. 311 (destacados nuestros).

29 McCarthy T. 1992, op. cit. pág. 85.

*cimiento se implican directamente el uno al otro... el sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades del conocimiento deben ser considerados como otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-conocimiento y de sus transformaciones históricas*<sup>30</sup>. Pero impone una distinción crucial, que permite abrir la genealogía al análisis lingüístico de la acción. Sostiene que para diferentes formas de acción, experiencia y lenguaje, los procesos de conocimiento (su racionalidad) son fundamentalmente distintos: unos se guían por un interés técnico en la producción de cosas, otros por un interés práctico en la producción de la sociedad y otros por un interés emancipador en la creación del individuo autónomo.

Como subraya McCarthy, esa distinción la hace Habermas para oponerse a la identificación de la racionalidad instrumental (técnica) con la racionalidad propiamente tal. Interpretar la racionalización capitalista únicamente como la hegemonía de la técnica, el control y el poder no sólo es erróneo sino, principalmente, parcial y unilateral. No capta que la modernización capitalista es unilateral y que ha fracasado en desarrollar las diferentes dimensiones de la racionalidad creadas por la moderna comprensión del mundo. Es cierto que la racionalidad instrumental es dominante en la cultura contemporánea, con una resultante monetarización y burocratización de la vida social a la que Habermas se refiere como “*colonización del mundo de la vida*”. Pero un mundo de la vida colonizado por la técnica es diferente de lo que Foucault llama “*sociedad disciplinada*”, en cuanto permite pensar la razón no centrada en el sujeto –estratega e instrumentalizador– sino en la intersubjetividad.

Ambos entonces estudian la complicidad entre conocimiento y poder, pero mientras Foucault la considera ineludible para todas las ciencias humanas, Habermas distingue entre enfoques objetivadores (por ej. conductistas), enfoques interpretativos (por ej. hermenéuticos) y enfoques críticos (por ej. genealógicos y dialécticos). Sólo los primeros son intrínsecamente adecuados para expandir el control y el poder sobre los seres humanos, los otros pueden servir para extender la intersubjetividad del mutuo entendimiento o promover el distanciamiento reflexivo de prácticas y creencias que se dan por sentadas.

30 FOUCAULT M.:  
*Vigilar y castigar:  
nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Eds.  
México. 1988.

Si se relativiza la sospecha de Foucault respecto a que Habermas, cuando hace sus distinciones, está preocupado más de lo trascendental que de lo práctico, entonces resultará plausible postular su acuerdo con la idea de que la identificación saber-poder tiene tres y muy distintas

acepciones relevantes, implica tres formas de poder no traducibles unas a otras. El problema es que Foucault llama poder a demasiadas cosas diferentes a la vez, dice McCarthy apoyándose en Nancy Fraser: “*De acuerdo, todas las prácticas culturales implican coacción. Pero estas coacciones son de formas diferentes y, por tanto, reclaman respuestas normativas diferentes*”<sup>31</sup>.

La cuestión es que Foucault no está intentando solamente desembarazarse de toda referencia a un sujeto trascendental con relación a la práctica, algo que Habermas acepta, sino que propone un análisis que no hace referencia pormenorizada de las creencias, intenciones o acciones individuales. La genealogía, advierte, “*no debe ocuparse del poder en el nivel de la intención o de la decisión consciente*”, sino enfocarse en desentrañar “*cómo funcionan las cosas al nivel del proceso de sometimiento... intentar saber cómo se han, poco a poco, progresiva, real, materialmente, constituido los sujetos*”. Si esto sólo pretendiera complementar el análisis interno de las prácticas sociales con otro externo, equilibrar el relato del actor con un relato de estructura, habría acuerdo en principio entre la genealogía y los enfoques que operan con la noción de actor, dice McCarthy. Pero Foucault no quiere complementar, quiere reemplazar. Y en tal postura, la constitución del actor y las prácticas sociales se hacen ininteligibles e incomprensibles al analista:

*“No hay esperanza de llegar a un relato adecuado de la integración social si el único modelo empleado de interacción social se basa en relaciones asimétricas de poder y el único modelo de socialización consiste en la invasión de los cuerpos por las fuerzas disciplinarias. Tampoco podemos conseguir una comprensión de la mayoría de las formas de interacción social tratando a los agentes como si simplemente actuaran de acuerdo con modelos preestablecidos y sancionados públicamente”*<sup>32</sup>.

***Las convergencias Foucault-Habermas:  
la actitud crítica ante la no consensualidad de la comunicación***

Para McCarthy, Foucault define más claramente lo que le separa de la acción comunicativa, y coincide así con una crítica habitual a la misma, cuando critica la idea de una disolución de las relaciones de poder “*en una utopía de la comunicación absolutamente transparente*”. Lo que está cuestionado no parece ser la posibilidad que haya “juegos de verdad” sin coacciones, como tampoco que las coacciones puedan obligar a los participantes de manera recíproca y simétrica. Lo que está cuestionado es que pueda efectivamente realizarse en la práctica aque-

31 McCarthy T. 1992, op. cit. pág. 62.

32 Id. pág. 65.

llo que Habermas llama comunicación libre de dominación, en la cual las pretensiones de validez son decididas únicamente por argumentos a favor y en contra. Esto, concluye McCarthy, parece una cuestión de más o menos, no de todo o nada. Si es así, la idea de Habermas de discurso racional tendría tanto sentido como ideal regulativo como lo tiene la noción de Foucault de un campo de juegos de poder uniforme. Sería utópica en el sentido en que la realización completa de cualquier ideal regulativo es utópica.

La crítica a la separación tajante entre teoría de la acción comunicativa y genealogía terminará insinuando que ambas caminaban a una convergencia sustantiva si nos atenemos al último período de un debate que sólo quedó iniciado. Preguntado Foucault, dirá McCarthy, si el consenso no serviría como principio regulativo para estructurar las relaciones sociales, respondió:

*“Yo diría, más bien, que se trata quizás de una idea crítica a mantener en todo momento: el preguntarse a uno mismo qué proporción de no-consensualidad está implicada en tal relación de poder, y si ese grado de no-consensualidad es necesario o no, y entonces se puede cuestionar hasta ese grado cualquier relación de poder. Lo más que diría es que quizás no se trate de estar a favor de la consensualidad sino contra la no consensualidad”<sup>33</sup>*

En definitiva se puede concluir que por muy universalista que sea la teoría habermasiana, si quiere realizar su interés práctico debe abarcar esas “singularidades transformables”, variables y contingentes a las que tanto se dedicó Foucault, que hicieron de su obra un factor tan poderoso para entender la política contemporánea. Una teoría crítica y de la acción comunicativa sólo puede incrementar su practicidad si es capaz de articularse con los análisis inspirados en la genealogía del poder que inició M. Foucault:

33 FOUCAULT M.: “Politics and Ethics: An interview” en RABINOW P (ed) *The Foucault Reader*, New York, 1984. pág. 379. (Cf. McCarthy T. 1992, op. cit. pág. 82).

34 McCarthy T. 1992, op. cit. pág. 85.

*“Sus investigaciones sobre los contextos históricos en los que surgen y funcionan determinados ‘sistemas prácticos’ y sus estudios sobre la formación del sujeto moral racional constituyen un valioso complemento de los discursos más globales sobre la racionalización. Más aún, su implacable examen de las imposiciones, coacciones y jerarquías que aparecen en las prácticas racionales emplaza a los teóricos críticos para que vayan más allá de lo que lo han hecho hasta ahora en la destrascendentalización de sus concepciones-guía de razón, verdad y libertad”<sup>34</sup>.*

Sin duda que la genealogía subraya más los aspectos contingentes y locales de la racionalidad que su universalidad y en esto se distingue de Habermas. Ella apunta a realizar una valoración crítica de las condiciones y límites de las prácticas racionales y de las formas de constitución del agente racional, evitando las tendencias al dogmatismo. La genealogía, dice Foucault, es “**crítica práctica**”, está guiada por un interés en la “posible transgresión” y transformación de fuerzas que son universales y necesarias. Adoptando una actitud **experimental**, indaga reiteradamente “*los límites contemporáneos de lo necesario*” para determinar “*lo que es o no será indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos*”<sup>35</sup>. Expresado así el pensamiento de Foucault, su cercanía con el de Habermas es notoria y la complementariedad entre ambos clara. En efecto, la ciencia social con intención práctica que éste pretende reconstruir en diálogo con toda la teoría social, la diferenciación que hace de los intereses que guían las ciencias sociales y sus métodos, el énfasis en la interacción reflexiva como sustento normativo y crítico de la práctica y del aprendizaje, son líneas de convergencia con una genealogía que plantea la crítica como aprendizaje necesario para toda formación de un sujeto autónomo. Por ello, los aportes de ésta en términos de analítica del poder disciplinar, puestos en la perspectiva de complementar el análisis de la acción comunicativa, no pueden sino incrementar la practicidad y validez de éste, su precisión y eficacia metodológica, por ejemplo.

### 3.4. LA COMUNICACIÓN COMO FUERZA COORDINADORA DE LA EXPERIENCIA

Para nuestra elaboración de teoría, la tercera contribución que buscamos en el pensamiento de Habermas se orienta a otorgar un dispositivo metodológico lingüístico adecuado a la elucidación del potencial constructivo de toda experiencia. Parece difícil negar que las ventajas del abordaje lingüístico, o pragmático, en cuanto se concentra en el uso del lenguaje, no son superables hoy como forma de reconstrucción analítica de la acción social: ésta es comunicación lingüísticamente mediada.

#### ***Toda competencia generalizable es susceptible de reconstrucción racional***

Una ciencia social reconstructiva como “*elucidación de las formas elementales de operación de la inteligencia humana*” se hace plausible, según

35 FOUCAULT M.: “What is Enlightenment?”. En Rabinow P. 1984, op. cit. pág. 45-46. (Cf. McCarthy T. (1992), op. cit. pág. 70-71).

Habermas, porque “*todas las competencias universales de los sujetos capaces de lenguaje y acción son susceptibles de una reconstrucción racional, y ello recurriendo a ese saber práctico del que intuitivamente hacemos uso para generar productos simbólicos ya acreditados*”<sup>36</sup>. Pero nos equivocaríamos si no percibiéramos que hay componentes de todo saber que no pueden ser reducidos a “pensamientos” o a enunciados con pretensión de verdaderos, es decir, no pueden ser elucidados recurriendo a *patrones de interpretación cognitiva*. Con el agregado de que la capacidad de orientar las interacciones que tienen los valores culturales es más importante que la que tienen las teorías. De ésto se deriva la tesis crucial de una racionalidad cuyos patrones no son sólo especificables en referencias a la verdad de hechos y estados de cosas sino, también, de manera análoga, a valores y normas. Reconstruir eficazmente los motivos de la acción exige, según Habermas, una **ampliación de la racionalidad** más allá de su versión instrumental y estratégica.

El analista no puede entender una manifestación hecha por otro mientras no sea capaz de representarse -siguiendo esa racionalidad ampliada- las razones que éste podría haber aducido en las circunstancias apropiadas. Y como el peso de las razones, sea en la aseveración de **hechos**, el reconocimiento de **normas** o la expresión de **vivencias**, no consiste en afirmar que son de peso, el analista “*no podría representarse en absoluto esas razones sin enjuiciarlas y sin tomar postura afirmativa o negativamente frente a ellas*”<sup>37</sup>. Puede ocurrir que la manifestación resulte problemática u opaca ante la mirada del analista, pero éste sólo puede aclarar el significado de esta opacidad si explica cómo pudo producirse, es decir, por qué ya no le resultan aceptables las razones que el otro podría haber dado. Dicho de otro modo, el analista está obligado a mantener la **actitud realizativa** de hacer juicios que adopta como agente comunicativo, “*aún en el caso en que se pregunta, y precisamente cuando se pregunta*”, por los presupuestos que subyacen a una manifestación que no entiende. Ricoeur da a una tesis como esta un sentido aún más radical: por mucho que podamos y debemos prevenirnos contra los disfraces del sentido aparente de una manifestación, el que en su revelación se oculte el disimulo es una complicación adicional que no quita nada al carácter fundamental de la manifestación que conecta lo «hecho» con lo «sentido»:

36 Habermas (1990b), op. cit. pág. 24.

37 Habermas 1989, op. cit. pág. 183-184.

38 Cf. RICOEUR P.: *Finitud y culpabilidad*. Taurus. Buenos Aires. 1991, págs. 104-105, subr. nuestro.

«Por eso exactamente el esclarecimiento del sentido latente vendría a ser sólo una **exégesis del sentido aparente**, como la investigación de un **sentido mejor**»<sup>38</sup>.

En conclusión, no hay interpretación o reconstrucción del sentido de una experiencia sin asumir la responsabilidad y los potenciales riesgos de su crítica, fundada en el presupuesto ideal «inexcusable» de la búsqueda de entendimiento: ¿cómo se puede pretender formular una crítica y develar efectos de poder sin esperar ser entendido? La crítica por la cual Foucault acusa a la hermenéutica de ignorar sus efectos de poder, antes comentada, es así sobrepasada por el abordaje de Habermas. Éste sitúa el sentido mismo de toda crítica en la comunicación, en la cual, por un lado, no puede ella menos que manifestarse y, por otro, hacerse susceptible de conocimiento intersubjetivamente válido.

### ***Hablar es hacer: la fuerza coordinadora del habla***

La contribución decisiva de la teoría de la acción comunicativa ocurre cuando pasa al plano pragmático y entra en los elementos constitutivos de la interacción, los «*actos de habla*»: ***decir es hacer*** una cosa conjuntamente con otro. Las teorías del lenguaje tratan de explicar el significado de una expresión lingüística, ya sea desde la perspectiva de la intención que tiene el hablante de dar a entender algo (intencionalismo) o desde la perspectiva de lo dicho como significado literal de la oración utilizada (formalismo), o bien desde la perspectiva del significado como uso en la interacción (pragmatismo al modo de Wittgenstein). La estilización de cada uno de estos planteamientos, sugiere Habermas, ha conducido a un estrechamiento de la teoría del significado, al que puede responderse eficazmente desde una estilización de la teoría de los actos de habla desarrollada por J. Austin y J. Searle. Ésta otorga a la intención del hablante un rol en el significado de una emisión, pero sin reducir el entendimiento lingüístico al logro estratégico de esa intención.

Al incorporar la teoría el componente de significado ilocucionario –aquel que se manifiesta directamente en el decir algo a alguien– tiene también en cuenta la relación interpersonal y el carácter de acción que tiene el habla, pero sin excluir las pretensiones de validez que apuntan más allá del contexto particular de comunicación. Pues con el concepto de “***condiciones de satisfacción***” la teoría de los actos de habla respetará la relación entre lenguaje y mundo. Estas condiciones son las necesarias para que un habla sea lo que pretende ser, es decir condiciones sobre las que todo oyente puede pronunciarse frente a un hablante y, agrega Habermas, «condiciones para que haya acuerdo»<sup>39</sup>. La fuerza de coordinación de los actos de habla puede tomar la forma de una pretensión de ***poder*** y/o la de una pretensión de ***validez***. En una coordinación por medio del poder, la motivación del oyente para asentir o

39 Las referencias son SEARLE J.: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Planeta-Agostini. Madrid. España. 1994 y AUSTIN J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Barcelona. España. 1990.

disentir estará conectada a una potencial sanción y, en una coordinación según la validez de los argumentos, la motivación estará conectada a la fuerza de la razón que acompaña toda pretensión de validez<sup>40</sup>.

Pero aún respetando la relación lenguaje-mundo, la teoría permanece en los marcos de una concepción puramente cognitivista del lenguaje. Para resolver este problema hay que percatarse de que todas las funciones del lenguaje, y no sólo la de exposición de un conocimiento verdadero, llevan anexas **pretensiones de validez** específicas. La cuestión de si un acto de habla cumple su función **expositiva** se mide ciertamente por sus condiciones de verdad, pero el cumplimiento de la función **interactiva** y de la función **expresiva** se medirán por condiciones análogas a la de **verdad**, como son la de **rectitud** (para establecer el cumplimiento o incumplimiento de una norma que regula la interacción) y la de **veracidad** (para establecer la adecuación entre la intención y las vivencias). En conclusión, considerado en su conjunto, todo acto de habla puede criticarse como no válido en tres aspectos: como no verdadero, como no correcto y como no veraz<sup>41</sup>.

Lo que importa, afirma Habermas, es clarificar el mecanismo concerniente a **la capacidad de coordinar la acción** que poseen los actos de habla, cuando puede presuponerse que las expresiones lingüísticas están correctamente formadas y que se cumplen las condiciones de satisfacción. Las idealizaciones que permiten a cualquiera que recurre al lenguaje esperar que otro le entienda, son decisivas para toda teoría de la acción. Esas idealizaciones cobran todo su significado cuando se tiene en cuenta las “**fuerzas de vínculo**” que los actos de habla desarrollan en la coordinación de la acción de los distintos actores, es decir, cuando se tiene en cuenta la “**capacidad de crear lazos**” que tiene el habla.

Cuando el acto de hablar es imponer algo a alguien, esto es, realizar lo que llamamos una orden, la teoría puede determinar las condiciones de hecho que debe satisfacer ese acto para ser *efectivamente* una orden. No satisface estas condiciones, por ejemplo, aunque se utilice el verbo “ordenar”, disponer que alguien situado en Buenos Aires esté en cinco minutos en Tokio. Esta no es una orden porque la condición de factibilidad y de posibilidad de realización no se cumple de modo inmediatamente evidente. En tal caso el acto de habla “orden”, emprendido, no habrá sido capaz de coordinar la acción ni habrá establecido los lazos y vínculos entre actores que su éxito presupone. Y esta estructura de condiciones de contexto y de satisfacción, que vale para los actos de habla que **imponen** algo, vale también para los que **constatan** y

40 Habermas 1989, op. cit. págs 370 y ss.

41 Habermas J. 1990b, op. cit. págs 80-82.

hacen referencia a algo, los que **regulan** y establecen normas para el logro de algo o los que **expresan** y hacen manifiesto algo.

**La acción orientada al entendimiento:  
poder comunicativamente generado**

El pensamiento de Habermas proporciona en este paso por la lingüística de los actos de habla indicaciones relevantes para analizar la producción. Toda interacción social no sometida a una violencia manifiesta, concluye por ejemplo en una obra reciente, puede entenderse como forma de coordinar la acción de actores diversos, “*de suerte que las acciones de los unos puedan conectarse con las de los otros*” reduciendo las contingencias “*a una medida que hace posible una concatenación de intenciones y acciones más o menos libre de conflicto, es decir, permite surjan patrones de comportamiento y, por tanto, orden social en general*”<sup>42</sup>.

Utilizado el lenguaje sólo en función expositiva informativa, la coordinación de los actores discurre a través de la influencia recíproca de actores que buscan egoístamente sus propios fines, pero en cuanto las fuerzas ilocucionarias –fuerzas del significado– de los actos de habla asumen la coordinación, es el lenguaje mismo la fuente de la integración y el orden social. Con una ambigüedad que Habermas rechaza explícitamente cuando sostiene que una acción comunicativa excluye el oportunismo estratégico, en la cita siguiente parece decir que las cosas se ordenan productivamente según una combinación de ambas: **negociación**, que como toda que se precie de serlo puede incluir una concesión “oportunista” y **entendimiento** racionalmente compartido de los significados del habla:

*“[Sólo en la acción comunicativa] los actores, en el papel de hablantes y oyentes, tratan de **negociar** interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento, es decir, por vía de una prosecución sin reservas de fines ilocucionarios”*<sup>43</sup>

Esta tesis, fundamental para evaluar el sentido y la fuerza de las interacciones, puede ampliarse al análisis a los procesos de formación. Tomar conciencia o hablar de «sí mismo» no significa referencia a un objeto sino a un sujeto que se forma mediante participación en interacciones lingüísticas y se manifiesta en su capacidad de lenguaje y acción. A las relaciones consigo mismo puestas por la intersubjetividad no es menester hacerles anteceder por una subjetividad prelingüística

42 HABERMAS J.:  
*Facticidad y validez*.  
Ed. Trotta. Madrid.  
1998. Pág. 79.

43 Id. págs. 79-80  
(destacado nuestro).

«porque todo cuanto merezca el nombre de **subjetividad**, aunque se trate de ese estar familiarizado consigo que tan previo parece, se debe a la implacable coerción individualizadora que ejerce el lenguaje como medio de los procesos de formación, los cuales no cesan mientras haya de actuarse comunicativamente»<sup>44</sup>. Sujeto, saberes y formación se generan, producen y estabilizan, en el medio de las interacciones lingüísticas. Habermas afirmará que la **razón práctica** es diálogo, sus categorías y conceptos son construidos en el medio lingüístico, es decir conectan datos empíricos con normas guiadas por el entendimiento:

*“La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible la razón comunicativa”*<sup>45</sup>

En la medida en que la razón práctica es ejercida en una discusión pública (de racionalidad ampliada a normas y valores) concluirá, se implanta en la comunicación y en los procedimientos mismos de las instituciones. No necesita encarnarse, ni siquiera predominantemente, en las cabezas de actores colectivos o individuales. La eficacia de la práctica, así sometida a procedimientos, se mide en el nivel de los argumentos racionales. En este nivel, surge un **poder comunicativamente generado** que, por un lado, entra en competencia con el potencial de poder de actores/organizaciones sociales poderosas, capaces estratégicamente de hacer valer sus amenazas y, por el otro, con el poder administrativo y la autoridad de quienes ocupan cargos en todo sistema<sup>46</sup>. Una interacción guiada por argumentos de racionalidad ampliada es un medio privilegiado de poder social democratizante.

Ciencias sociales que se percatan de que la razón práctica es razón comunicativa adquieren posibilidades inéditas para describir la formación y su sujeto por medios lingüísticos. Por ejemplo, una investigación francesa sobre cursos de formación profesional, citada, corrobora esta tesis<sup>47</sup>. Allí se muestra cómo el saber adquirido efectivamente en los procesos de formación es un atributo de la relación entre actores tejida en dichos procesos. El «sabio» no es el sujeto, es el **«nexo sabio»**, el experto es aquel que, hablando a otro, puede *«pasar del saber al poder, del saber hacer al poder hacer, del saber decir al saber decirse»*. La puesta en palabras de la experiencia formativa es de hecho, por sí misma, formativa.

44 Habermas J. 1990c, op. cit. pág 36.

45 Habermas J. 1998, pág. 65.

46 Id. 421.

47 BRODA J. y RO-CHE P., op. cit.