

MUNDO Y ACCION COMUNICATIVA SEGUN HABERMAS

FERNANDO MONTERO

The “anchoring” of the economic and political systems to the world of life and its “colonization”. Its structural components: Cultural-objective world, social world and personal world. Significant nature of the world of life. World and language. Critique: The Habermasian rejection of a phenomenology of experience of the world.

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX ha adoptado el estilo de los grandes desfiles circenses: Hace pasar ante los ojos atónitos del espectador legiones de autores, montañas de libros y artículos; los agrupa y cataloga, los distribuye en conjuntos que, a su vez, se dividen en otros conjuntos y sobre cada uno de esos grupos coloca sugestivos rótulos. Se despliegan así grandiosas panorámicas, archivos minuciosos en que cada autor, cada teoría quedan clasificados y fichados. Y no cabe duda de que el lector logra con ello un mapa completo de todo cuando ha sucedido en la historia del pensamiento. Pero es dudoso que consiga dilucidar de esta forma el significado de las teorías que han sido clasificadas con tanto esmero. Y más improbable todavía es que logre calar en los problemas que han movido tantos esfuerzos.

Jürgen Habermas puede ser un ejemplo modélico de este estilo de trabajo. Es realmente abrumadora la masa de doctrinas y autores que desfilan por sus obras. Y, sin embargo, no es fácil rehacer su pensamiento. No sólo porque quede deformado al aparecer reflejado en teorías ajenas, unas utilizadas como anticipos felices de sus propias ideas, otras expuestas como antítesis de lo que él parece dar por bueno. Lo más grave es que, dentro de ese torbellino de citas y polémicas, la teoría de Habermas queda desdibujada, sobre todo en lo que deberían ser

sus elementos fundamentales. Tal es el caso de lo que me atrevería a considerar como una pieza básica de sus trabajos, el *mundo de la vida* (*die Lebenswelt*).

La importancia que da al *mundo de la vida* se manifiesta claramente en virtud de su relación con los “sistemas del dinero y del poder”, es decir, de la “economía” y de la “política”: En primer lugar, afirma que esos sistemas se hallan “anclados” en el mundo de la vida; pero, en segundo lugar, ese anclaje puede degenerar en formas de “colonización”, en las que el mundo de la vida es víctima de aquellos sistemas que lo depauperan, a la vez que ellos mismos se anquilosan y pierden su auténtico sentido al romper con el mundo de la vida que ha sido su fundamento y que les ha proporcionado los cauces de su realización.

Habermas recurre a la teoría del “anclaje” (*die Verankerung*) de los sistemas económicos y políticos en el mundo de la vida saliendo al paso de un vacío que advierte en las doctrinas de Talcott Parsons: El de una explicación suficiente de los mecanismos del entendimiento que se logran con la acción comunicativa orientada a través de los medios proporcionados por la cultura, la sociedad y la personalidad. “El concepto de acción comunicativa no solamente nos suministra un punto de referencia para el análisis de lo que la cultura, la sociedad y la personalidad aportan a la formación de las orientaciones de la acción, sino que por medio de ese modelo puede aclararse también cómo se relacionan cultura, sociedad y personalidad como componentes del mundo de la vida simbólicamente estructurado”¹. Con otras palabras, la acción comunicativa entre las gentes y el “entendimiento” que con ella se da tienen que ser dilucidados recurriendo a lo que sean la cultura, la sociedad y la personalidad. Pero éstas son incomprensibles a su vez si no se descubre lo que sea el mundo de la vida que en ellas subyace. Y, siendo el “dinero” y el “poder” medios del componente social del mundo de la vida, en definitiva los sistemas económicos y políticos sólo podrán ser comprendidos recurriendo a éste.

Ahora bien, ese enraizamiento de los medios económicos y políticos en el mundo de la vida constituye un anclaje que necesita ser legitimizado mediante un orden jurídico y una fundamentación práctica y moral que reclaman una concepción ética consecuente con una valoración de la personalidad. Y que, al mismo tiempo, suponen un entendimiento lingüístico entre los componentes de la sociedad. Pero, sea la que se quiera la complejidad de los sistemas económicos y políticos, de las formas de la comunicación lingüística, de la sociabilidad y de la formación de la personalidad que posibilitan su funcionamiento conjuntado, “al cabo la única fuente de legitimación posible es el mundo de la vida estructuralmente diferenciado y de ella dependen funcionalmente los Estados modernos”².

1. *Teoría de la acción comunicativa*, VII, 1, 2, c.

2. *Ibid.*, VIII, 3, a.

Por tanto, el mundo de la vida es planteado “como correlato de los procesos de entendimiento”³. Constituye el horizonte de la comunicación entre los individuos, el repertorio de “las convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aporéticas”, que generan las situaciones en que operan los miembros de una comunidad. Y en él se han depositado las tradiciones que acumulan el trabajo realizado por las generaciones pretéritas. Pero su condición de “horizonte” y de fundamento de la actividad humana que se puede comunicar mediante un entendimiento generalizado hace que el mundo de la vida se configure por medio de tres “componentes estructurales”: La cultura, la sociedad y la personalidad. Y, siendo componentes del mundo de la vida, se constituyen como tres “mundos” en los que éste se hace visible o que perfilan su horizonte. El mundo objetivo de una cultura es “la totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos”; el mundo social es “la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas”; el mundo subjetivo es “la totalidad de las propias vivencias a las que cada uno tiene un acceso privilegiado y que el parlante puede manifestar verazmente ante un público”⁴. Estos tres mundos constituyen sistemas de referencias que hacen posible la comunicación: Los que participan en ella entablan una relación sobre el mundo objetivo, a la vez que cuentan con un mundo social y un mundo subjetivo que condicionan la presencia de aquél y que contribuyen con sus peculiares aportaciones a su objetivación. El lenguaje, como medio privilegiado del entendimiento entre las gentes, hace posible que los hablantes se refieran simultáneamente, “desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos”⁵. Con otras palabras, si se habla de una situación objetiva, se manifiesta al mismo tiempo un estado social y una actividad o un estado subjetivos propios de quien habla.

Ahora bien, aunque estos tres mundos (objetivo, social y subjetivo) sean la manifestación ostensible de la acción comunicativa y formen los dominios en que ésta se constituye, deben ser diferenciados del mundo de la vida propiamente dicho. Hay que advertir, no obstante, que esa diferencia es silenciada en aquellas ocasiones en que Habermas alude a los “mundos de la vida” que discurren a lo largo de la historia como productos culturales de sus diferentes etapas. Son “mundos de la vida” cuyos componentes objetivos, sociales y subjetivos adoptan estructuras muy diversas que se manifiestan mediante sistemas económicos y políticos (sistemas de “dinero” y “poder”) que se valen de medios lingüísticos y

3. *Ibid.*, Introducción, 2, 4.

4. *Ibid.*, VI, 1, 1.

5. *Ibid.*, Introducción, 3, 3.

culturales característico de cada momento histórico. Así habla en ocasiones del “mundo de la vida moderno” (un “mundo de la vida racionalizado”) ⁶. O de “mundos de la vida de grupos sociales” que se reproducen y mantienen gracias a la racionalidad inmanente al lenguaje que cumple de formas diversas las funciones del entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización de los individuos, “convirtiéndose así en un medio a través del cual se efectúan la reproducción cultural, la integración social y la socialización” ⁷. En *El discurso filosófico de la modernidad* ⁸ alude directamente a esta diferencia entre “el mundo de la vida en general” y “determinados mundos de la vida en sus acuñaciones históricas concretas”. Estos últimos se han formado en virtud de tradiciones culturales, de la integración de los grupos humanos a través de normas y valores y de la socialización de cada generación. Más adelante, en la misma obra ⁹, insiste en que la pluralidad de esos mundos de la vida (“las formas de vida concretas”) hace que “los contenidos de los mundos de la vida particulares se separen cada vez más netamente de las estructuras generales del mundo de la vida”.

Ahora bien, en cualquier caso esos “mundos de la vida” que se diferencian ostensiblemente en virtud de las configuraciones que adoptan sus componentes culturales (el “mundo objetivo”), sociales y personales, y que obedecen, por tanto, a estructuras reguladas por normas pertenecientes a la validez de la objetividad de las cosas conocidas, a la legitimidad de las relaciones interpersonales o a la autenticidad de lo que se concibe como “identidad personal”, no son el “mundo de la vida” que se halla en un plano más profundo, como soporte de esas manifestaciones culturales, sociales y personales, y que, de alguna manera, posee esas “estructuras generales” que parecen sobrevivir a los cambios que se produzcan en su realizaciones históricas concretas. Como veremos más adelante, este mundo de la vida fundamental es el “trasfondo” y “horizonte” de la acción comunicativa y de los sistemas cognoscitivos, sociales y personales que en ella funcionan, deparándoles las normas y cauces de su actuación.

Pero, antes de pasar al examen de lo que pueda ser ese mundo de la vida primigenio, conviene que se aluda a otro fenómeno que confirma su carácter fundamental con respecto a los mundos objetivos, sociales y personales que, con sus variaciones a lo largo de la historia, forman la cara visible de la mundanidad. Se trata de los fenómenos de “colonización” (*Kolonialisierung*) de que es víctima el mundo de la vida cuando los sistemas políticos y económicos se anquilo-

6. *Ibid.*, V, 3, 1.

7. *Ibid.*, V, 3, 1, B.

8. *El discurso filosófico de la modernidad*, cap. 11, 1.

9. *Ibid.*, cap. 12, II.

san o se desgajan de los fundamentos prácticos y morales que dimanan del mundo de la vida en que se hallan anclados.

Es interesante advertir que en *El discurso filosófico de la modernidad*¹⁰ Habermas indica que este fenómeno ya había sido denunciado por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* al enfrentarse con el “objetivismo”, que “cosifica” los objetos, en especial los que son conocidos mediante un saber científico, considerándolos como “cosas en sí”, ajenas a las funciones constituyentes de la conciencia. Los científicos modernos, siguiendo los pasos de Galileo, han incurrido en ese olvido de las actividades de la subjetividad que da validez a todo objeto y, en especial, mediante una metodología rigurosa, a los propios de la ciencia. Pero Habermas se distancia de la versión husserliana reprochándole que explique ese “objetivismo” en términos de “conciencia”. Para Husserl, lo mismo que para sus discípulos Alfred Schütz, Berger y Luckmann, “la cosificación es la visión de los productos humanos como si fueran otra cosa que productos humanos: hechos naturales, consecuencias de las leyes cósmicas o manifestaciones de la voluntad divina. La ‘cosificación’ implica que el hombre es capaz de olvidar su autoría del mundo humano y, además, que la dialéctica entre el productor humano y sus productos se ha perdido *para la conciencia*. El mundo cosificado es, por definición, un mundo deshumanizado. El hombre lo vive como una facticidad *extraña*, como un *opus alienum* sobre el que no tiene ningún control, no como el *opus proprium* generado por su actividad productiva”¹¹.

Aplazaré de momento una consideración sobre el argumento de Habermas de que Husserl erró al proponer una “descosificación” de la naturaleza basándose en el examen de las funciones de la conciencia que constituyen su objetividad. Frente al supuesto sujeto que opera solitariamente, Habermas propone el análisis de “la interacción social”, que “permite arrojar luz sobre aquellos procesos de entendimiento –y no sólo de comprensión- que mantienen presente el mundo como trasfondo intersubjetivamente compartido, como mundo de la vida sabido en común”¹². Y, ciertamente, aunque el “mundo de la vida” sea un continuo punto de referencia en el examen de las formas de vida en que se frustra la acción comunicativa cuando el entendimiento entre las gentes es sustituido por formas anquilosadas de comunicación que falsean la auténtica comprensión de su conducta, Habermas centra sus análisis el “mundo social”. Este constituye el marco en el que se plantean los problemas concernientes al “mundo objetivo” y al “mundo subjetivo”, cuyo acceso queda mediatizado, por tanto, por las peculiaridades de la convivencia humana y por su problemática específica. Si el lengua-

10. Ibid., “Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción”.

11. Ibid.

12. Ibid., cap. 6, 4.

je adquiere en la obra de Habermas una clara relevancia, no es tanto porque contribuya a una objetivación de las cosas o a una manifestación de la personalidad, sino porque es el medio privilegiado para la vida social. “El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de acción dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo trascurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión”¹³. El ámbito de las ciencias sociales constituye para Habermas, por consiguiente, el espacio en el que puede aparecer todo cuanto valga como un elemento del mundo de la vida o de sus componentes objetivos y personales. El habla y la acción son las estructuras de todo cuanto es un ingrediente del mundo social y cultural en que se manifiesta la conducta humana, pero su acceso privilegiado, por cuanto hace acopio de todas sus dimensiones, es el que deparan las ciencias sociales.

Desde esta perspectiva fundamentalmente sociológica realiza Habermas el estudio de las formas anómalas en que los mundos objetivos, sociales y subjetivos se desgajan del mundo de la vida que les proporcionaba una legitimidad última. Son los fenómenos propios de las crisis en que la cultura “pierde sentido”, la sociedad incurre en la “anomía” y la personalidad se ve acosada por “psicopatologías” de toda clase. Pero esas perturbaciones, desde una perspectiva sociológica, alcanzan sus manifestaciones más estridentes en la escisión que nace entre el mundo de la vida y los sistemas políticos y económicos, que crean una regulación emancipada de los recursos básicos del mundo de la vida o lo “colonizan”, explotando esos recursos en beneficio de los fines espúreos que proponen sus mismos sistemas emancipados. Se rompe así la legitimación que el mundo de la vida había prestado a los sistemas del “dinero” y del “poder” que en él se había anclado y que se había constituido, como tal legitimación, a través de los sistemas jurídicos y morales imperantes en la sociedad.

Sería quimérico intentar resumir en pocas páginas la riqueza de los análisis que, apoyándose en las teorías de Max Weber, Parsons, Durkheim, Marx, Lukacs, etc., realiza Habermas de los procesos en que la sociedad contemporánea se ha deslizado hacia una creciente autonomía de los sistemas políticos y económicos, haciéndose fuerte en una progresiva racionalización de sus estructuras, pero en detrimento de sus fines primarios. Lo que ha sucumbido con ello ha sido el genuino entendimiento entre las gentes, la validez de una cultura que proporcionaba una orientación en el mundo, el sentido profundo de la legalidad como base de la convivencia, el cultivo de la personalidad fuera de estereotipos fomentados por una pragmática orientada exclusivamente hacia el éxito. Paradójicamente la racionalización, que debía dar expresión a las evidencias significativas del mun-

13. *Teoría de la acción comunicativa*, 3, 3, b.

do de la vida, se convierte en una mecanización de la expresión simbólica, que acaba por encubrir la misma realidad mundana vital. Desgajada de las necesidades que dimanarían del mundo de la vida y de sus exigencias de comunicación social, la cultura se convierte en una mercancía que da prestigio a quienes la adquieren. La vida social se depaupera en forma de costumbres y hábitos transmitidos por inercia. La personalidad acaba por ser un instrumento de los medios de presión política y económica, una pieza más de sus mecanismos opresores. Y el entendimiento entre las gentes es sustituido por un consenso propiciado por los mecanismos de la propaganda o de la información administrada y codificada por el poder de los medios de comunicación o de los sistemas políticos y económicos que la rigen. Apelando a Niklas Luhmann, Habermas¹⁴ dice que con todo ello se produce una “tecnificación” del mundo de la vida, desarrollándose unos “medios de control” de la actividad comunicativa que sustituyen al lenguaje y que hacen del dinero y del poder unos sistemas de símbolos que se han independizado de las necesidades que brotaron del mundo de la vida y que han sido substituidas por exigencias económicas y políticas. La “burocratización” de los ámbitos de la acción se convierte en el modelo de una “tecnificación” del mundo de la vida que acaba por suprimir el sentido originario que tenían las acciones ahora sometidas al dictado de las normas de los procedimientos burocráticos. Todo ello tiene como resultado que “el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la Economía y la Administración estatal, cayendo bajo su dependencia. Esta dependencia, que proviene de una *mediatización del mundo de la vida* por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna* a medida que los desequilibrios críticos de la reproducción material <...> sólo pueden evitarse ya al precio de perturbaciones en la reproducción simbólica del *mundo de la vida*...”¹⁵. Son perturbaciones que se manifiestan como un empobrecimiento cultural debido a la extinción de tradiciones vivas que se han convertido, en el mejor de los casos, en un producto folklórico comercializado o en un lujo reservado a las élites dominantes. Las normas jurídicas, que debían funcionar como medios de legitimación del “mundo social”, contando con su “anclaje” en las exigencias primarias del mundo de la vida, se anquilosan y degeneran en meras rutinas a lo largo de las “hornadas de juridificación” que se han sucedido en los dos últimos siglos de la historia europea. Coincidiendo con esa crisis del “mundo social”, la acción comunicativa que había hecho uso del “mundo cultural” como el ámbito adecuado para el entendimiento entre las gentes y que había cultivado el conocimiento y la formación de la personalidad,

14. Ibid., VII, 2, 3, b.

15. Ibid., VIII, 1.

sufre también una burocratización al someterse a las normas de enseñanza que culminan en el logro de “títulos”, “diplomas” y otras mercancías pedagógicas.

Hasta aquí se ha procurado trazar un sucinto mapa de las relaciones que median entre el mundo de la vida y la acción comunicativa que se despliega en los componentes estructurales de dicho mundo, es decir, en los mundos cultural, social y personal. Con ello se ha pretendido aludir tan sólo a la importancia que el mundo de la vida tiene en la teoría de Habermas. Para no sobrecargar este recorrido se ha omitido otros aspectos de su filosofía, también relacionados con el mundo de la vida, como es la discusión de la posmodernidad desplegada en *El discurso filosófico de la modernidad*. No cabe duda de que, si este apresurado correteo por la obra de Habermas es aproximadamente correcto, se podía esperar que se sostuviera sobre una profunda y minuciosa exposición de lo que es ese mundo de la vida que, no sólo es aludido como fundamento último de las actividades humanas que cristalizan en el mundo objetivo o cultural, en el social y en el de la personalidad, sino que aparece como el recurso definitivo para explicar las anomalías que en los últimos tiempos han distorsionado esos mundos, en la medida en que esas anomalías son resultado de la ruptura del “anclaje” que los sistemas políticos y económicos han debido mantener con el mundo de la vida.

Sin embargo, de forma sorprendente, la teoría de Habermas sobre el mundo de la vida adolece de unas imprecisiones que no pueden por menos de afectar seriamente el conjunto de su pensamiento. Son imprecisiones que, en buena medida se deben, como se indicó al principio, a que la obra de Habermas discurre en un constante diálogo, generalmente polémico, con una serie nutrida de autores que, en su mayor parte, no se plantearon expresamente el problema del mundo de la vida. El intento de rastrear en esos autores lo que pudo ser una interpretación del mundo de la vida que, en rigor, estuvo ausente de sus doctrinas, no es el mejor procedimiento para precisar lo que es ese mundo. Por ello la mayor parte de las veces Habermas lo trata con fórmulas ambiguas que dejan impreciso lo que sea su estructura. Por ejemplo, dice de él que es “un trasfondo holístico, intuitivamente consciente, apromblemático e indescomponible”, “*contexto* para los procesos de entendimiento”, a los que “proporciona también los *recursos* necesarios”¹⁶. Esa atribución al mundo de la vida de “recursos” que posibilitan la acción comunicativa y las formas de racionalidad que se configuran en los mundos culturales, sociales y personales, parece exigir una precisión mayor sobre lo que pudieran ser los contenidos de ese mundo de la vida, capaces de suministrar los medios para el entendimiento humano. Sin embargo, es difícil hallar en los textos de Habermas una exposición minuciosa de la “estructuras generales” del mundo de la vida, a las que alude también con frecuencia para

16. *El discurso filosófico de la modernidad*, cap. 11.

diferenciarlo de los mundos de la vida concretos que se han constituido en momentos diversos de la historia o en ámbitos geográficos distintos. Si es un “trasfondo intersubjetivamente compartido, como mundo de la vida sabido en común”¹⁷, parece que es necesario precisar qué hay en él que sea “sabido en común” por todos los humanos, qué constituye ese “trasfondo” que debe ser diferenciado de lo que las gentes conocen de modo diverso. Y, si es que el mundo cultural, el mundo social y el mundo personal son los componentes estructurales del mundo de la vida, los textos de Habermas no dan a entender nunca que éste sea algo así como el conjunto de aquellos otros. Es mencionado más bien como un “horizonte” o “trasfondo” que se halla por detrás o por debajo de ellos y que les suministra una fundamentación radical. Sin embargo, ese “trasfondo” se hace enormemente difuso cuando Habermas lo considera como “un depósito de autoevidencias y de convicciones incuestionadas, de las que los participantes en la comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación”¹⁸. ¿Cómo descubrir ese depósito de evidencias y convicciones, que debería ser común a todos los humanos, cuando sus creencias han variado tan profundamente a lo largo de la historia? ¿De qué procedimientos metodológicos se ha de disponer para sacar a la luz esos caracteres universales del mundo de la vida que, al mismo tiempo, goza de la cualidad nada despreciable de ser el fundamento de toda racionalización y de toda acción comunicativa que, con mayor o menor pureza, haga posible el entendimiento entre los humanos?

El hecho de que el concepto de “mundo de la vida” haya sido utilizado por vez primera por Husserl puede suscitar la esperanza de que las referencias que Habermas hiciera de las teorías husserlianas proporcionen la ocasión para dar más precisión a su propia concepción. Y, en efecto, Husserl aparece en diversas ocasiones en los escritos de Habermas, lo mismo que Alfred Schütz y Thomas Luckmann, que hicieron amplio uso del “mundo de la vida” en relación con las ciencias sociales. Sin embargo, Habermas adopta con respecto a todos ellos una actitud recelosa que le impide apropiarse de sus teorías o aprovecharlas para exponer, como una alternativa aprovechable, sus propias réplicas. Así pasa por alto la distinción husserliana entre el “mundo de la vida concreto” (expuesto fundamentalmente en la quinta *Meditación cartesiana* y en *La crisis de las ciencias europeas*), el “mundo de la vida originario” (tratado en *Experiencia y juicio*) y el “mundo primordial” (estudiado en la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura* y en la quinta *Meditación cartesiana*). El “mundo de la vida concreto” corresponde claramente a lo que Habermas trató como la pluralidad de los mundos de la vida que discurren en la historia y que adoptan diversas

17. *Ibid.*, cap. 6.

18. *Teoría de la acción comunicativa*, VI, 1, 1.

formas en los distintos períodos culturales. Por tanto, el “mundo de la vida originario” y el “mundo primordial” podrían corresponder de alguna forma a lo que Habermas trató como ese “mundo de la vida” que facilita los recursos para la acción humana y su racionalización.

Es una posibilidad que se ve alentada por el hecho de que Husserl atribuyó a ambos mundos una constitución básicamente empírica. El mundo de la vida originario está formado por la totalidad de las experiencias que posibilitan el juicio y que, en su misma urdimbre sensible, anticipan las “objetividades inteligibles” (las “formas categoriales” o las “esencias formales”, hubiera dicho en etapas anteriores de su obra) que rigen al juicio. Se trata de una experiencia que genera las funciones enunciativas en la medida en que dispone de un orden empírico que es congruente con el orden categorial de las funciones intelectivas. Desarrollando la teoría del “sentido impletivo” que ya formuló en las *Investigaciones lógicas*, Husserl atribuye a la experiencia un valor significativo: Registra una estructura “típica”, es decir, regulada según “tipos” de fenómenos sensibles cuyas relaciones trazan un tejido de “remisiones” (*Verweisungen*) por las que cada elemento empírico se conecta con los que con él forman un estado de cosas que, asumido por el entendimiento enunciativo, se manifiesta como un “sentido objetivo”. Por tanto, haciendo uso de la terminología de Habermas, se podría decir que el mundo de la vida originario expuesto en *Experiencia y juicio* constituye el fundamento o el trasfondo de las objetividades inteligibles que sobre él se alzan, que se sedimentan en sus estratos sensibles, y que hallan en él los “recursos” para constituir la objetividad racional de las cosas.

Pero el “mundo de la vida originario” se convierte en el “mundo primordial” de las *Meditaciones cartesianas* cuando se advierte su vinculación con la “corporeidad viva” (*die Leiblichkeit*) de cada sujeto¹⁹. Sigue siendo un mundo fundamentalmente empírico, pero centrado en la corporeidad que activamente pone en juego su presencia y organiza los niveles de proximidad y lejanía con que las cosas se muestran. Las cualidades empíricas de las cosas quedan fundidas, por tanto, con las experiencias kinestésicas que deciden su fenomenidad. Y esa vinculación con un cuerpo activo, que se experimenta como centro de los horizontes objetivos, a la vez que tiene experiencia de su propia iniciativa, hace que el mundo primordial sea esencialmente “propio” (*eigene*). O sea, que pertenezca al sujeto empírico que lo experimenta y que lo vive en íntima fusión con la conciencia de sus propias vivencias. Pero es un mundo traspasado por los sedimentos que en él han depositado las objetividades inteligibles que sobre él se han generado. Con otras palabras, sería ilusorio intentar trazar una línea divisoria que dejase a un lado los datos sensibles y, al otro, los objetos noemáticos, la trama

19. HUSSERL.: *Meditaciones cartesianas*, 5a., párrafos 44, 50, 51, 53, 54 y 55.

inteligible de las cosas. El mundo primordial se halla siempre fundido con lo que se entiende de las cosas, con el sentido que ellas han cobrado a lo largo de su constitución dentro de actividades culturales que se plasman en expresiones verbales que acaban por revestir la trama empírica que se halla en su base. Es, por tanto, un mundo intersubjetivo en tanto que hablado. Y, además, porque en él tiene una importancia relevante la presencia de “los otros”, de los sujetos que forzosamente aparecen como “extraños”²⁰ en la medida en que no son el sujeto primordial que los presencia. Pero es la suya una “extrañeza” atemperada por la intersubjetividad que decide su convivencia en un mismo mundo que el vivido por el que se intuye como un “yo”. Y superada también por la intersubjetividad del lenguaje que todos usan como medio fundamental para tener experiencias mundanas y por la universalidad de los principios lógicos que rigen tanto el lenguaje como la objetividad de las cosas.

Sin embargo, Habermas rechaza esta equiparación entre su mundo de la vida y el mundo de la vida originario o el mundo primordial de Husserl al distanciarse abiertamente del método de la fenomenología desde el momento en que opera como una filosofía de la conciencia. Por supuesto, no es ésta la ocasión para entrar en una discusión sobre la licitud de una fenomenología centrada en el análisis de la conciencia. Habría que precisar ante todo que la *intencionalidad* de las actividades conscientes, tal como fue entendida por Husserl, otorga un claro protagonismo al “objeto intencional” como “hilo conductor (*Leitfaden*) para el estudio de la conciencia”²¹. Y que, dentro de las estructuras del “objeto intencional”, tienen una clara primacía las “objetividades inteligibles” constituidas por el lenguaje intersubjetivo. Por tanto, el análisis de la conciencia lleva fatalmente a las relaciones sociales que vinculan a los sujetos que hablan del mismo mundo y que realizan una actividad comunicativa que aspira al entendimiento entre las gentes. Pero, considerando así la índole intencional de la conciencia, su proyección radical en el mundo que objetiva cognoscitiva y prácticamente, ¿se puede tratar de un mundo cualquiera, sea el mundo de la vida o los mundos culturales, sociales y personales, sin tener en cuenta su vinculación con la conciencia que preside su presencia teórica o práctica? Si se omite toda apelación a la conciencia, ¿no se incurre en un “objetivismo” que cosifica el mundo y que le otorga un *status* absoluto, tal como el que soñaron las metafísicas racionalistas de antaño? Es un riesgo en el que Habermas parece no haber pensado cuando rechaza toda apelación a la conciencia y se encandila con las estructuras sociales del mundo o con los problemas que éste plantea desde una perspectiva predominantemente sociológica. Es posible que Habermas haya rechazado la fe-

20. *Ibid.*, párrafos 44, 49, 52, 55, 58, 59, 60 y 62.

21. Crf. HUSSERL.: *Meditaciones cartesianas*, párrafo 21.

nomenología de la conciencia porque plantea con toda crudeza el problema de la “extrañeza” de “los otros sujetos” y, como ya se ha apuntado más arriba, se enfrenta con una intersubjetividad que ha de contar con esa “extrañeza” del *alter ego*. Por ello dice que las *Meditaciones cartesianas* de Husserl fracasaron al intentar resolver el problema de la intersubjetividad. Es cierto que fracasaron, si por tal fracaso se entiende que no lograron justificar un pleno “entendimiento” entre las gentes. Pero habría que indagar si ese “fracaso” no es una virtud teórica. Con otras palabras, ¿es legítimo hablar de una actividad comunicativa que no cuente con los límites del “entendimiento”, es decir, con el hecho palmario de que las gentes fallan con frecuencia (¿o siempre?) en sus intentos de lograr una plena comunicación? ¿No habrá que indagar entonces qué hay en el mundo de la vida (en el “mundo primordial” según la teoría de Husserl) que posibilita el “desentendimiento” entre los humanos desde el momento en que *los otros*, aunque compartan un mismo mundo y se suponga que operan con principios ontológicos comunes, son en definitiva *extraños (Fremde)* para el que los vive como *otros*? ¿No habrá que buscar en el mismo mundo de la vida lo que le hace susceptible de ser “colonizado” por los sistemas económicos y políticos, convirtiéndolo en el mundo de la incompreensión (del “desentendimiento”) entre las gentes que se ven sometidas a una adulteración de los medios de comunicación, a una “colonización fomentada por esos sistemas económicos y políticos?”

Si con estas consideraciones se está sugiriendo la posibilidad de que el mundo de la vida husserliano puede salvar al de Habermas de las imprecisiones que sobre él gravitan, esta posibilidad se confirma cuando se atiende la fórmula “plexo de remisiones” (*Verweisungszusammenhänge*) que el mismo Habermas utiliza como clave para resolver lo que sea el mundo de la vida. Pero en esta ocasión, más que Husserl, es Heidegger el que puede ser invocado como refuerzo de la teoría de Habermas.

En efecto, la expresión “plexo de remisiones” aparece a menudo en los escritos de este último para esclarecer lo que sea el mundo de la vida como “saber de fondo” del que se nutren los actos de habla de los que participan en la acción comunicativa o como “trasfondo de saber implícito, prerreflexivo” que penetra *a tergo* en los procesos de interpretación con que se constituye el entendimiento entre las gentes. Si antes nos pudo parecer que estas fórmulas adolecían de una alarmante imprecisión, cabría esperar que ello se resolviera mediante la apelación a ese “plexo de remisiones” cuyo planteamiento es muy sugestivo en ocasiones. Así, cuando Habermas rechaza la filosofía de la conciencia de Husserl como acceso al problema del mundo de la vida, dice que “podemos representarnos éste como un acervo de patrones de interpretación transmitivos culturalmente y organizados lingüísticamente. Entonces, para explicar qué son esos plexos de remisiones que vinculan entre sí a los elementos de la situación y a la situación con el mundo de la vida, ya no es menester permanecer en el marco de una

fenomenología y una psicología de la percepción. Los plexos de remisiones pueden entenderse más bien como plexos de significación (*Bedeutungszusammenhänge*) que establecen una mediación entre una emisión comunicativamente dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones significativas. *Los plexos de remisiones* derivan de las relaciones gramaticalmente reguladas que se dan entre los elementos de un acervo de saber organizado lingüísticamente” 22.

De este texto parece desprenderse que el mundo de la vida está íntimamente relacionado con el lenguaje. Lo confirma unas líneas más abajo del texto citado al decir que si, de acuerdo con la tradición que se remonta a Humboldt, suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, “el lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo”. Por ello es planteado éste como ese “acervo de patrones” organizado lingüísticamente. Se puede suponer con ello que el lenguaje arrastra consigo un conjunto de “patrones” que representan las formas fundamentales de la objetividad, de la sociabilidad y de la personalidad, es decir, de los tres componentes estructurales del mundo de la vida. Y que esos patrones consisten en “plexos de significaciones” que, utilizando el término “significación” (*Bedeutung*) en la acepción de Frege, marcan los cauces por los que una situación” puede ser hablada o “referida”, es decir, integrada en el mundo de la vida. Por ello dice que los “plexos de remisiones” (o de “significaciones”) derivan de “relaciones gramaticalmente reguladas” y que “establecen una mediación entre una emisión comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones significativas”. Se puede suponer que ese “horizonte” es el universo de situaciones en que se despliega la acción comunicativa, situaciones que, cuando son tematizadas explícitamente, forman parte de los mundos objetivos, sociales y personales.

Por desgracia las teorías de Habermas concernientes al mundo de la vida no son mucho más precisas, a pesar de tratarse de la pieza clave de su sistema. No favorece nada la situación el hecho de que la mayor parte de las ocasiones en que Habermas menciona el “mundo de la vida” lo hace recurriendo a autores que no lo habían tratado explícitamente o que lo habían hecho desde supuestos muy distintos de los que parecen dominar en la versión habermasiana. Sin embargo, a pesar de ello, se puede afirmar que su interpretación sitúa al mundo de la vida dentro del nivel lingüístico de la actividad comunicativa. Así, al criticar la teoría sistémica de Talcott Parsons y destacar la “aprobriaticidad” del mundo de la vida, dice que “la idea de que las estructuras simbólicas del mundo de la vida se

22. *Teoría de la acción comunicativa*, VI (“Interludio segundo: Sistema y mundo de la vida”), 1.1.

reproducen a través de la acción comunicativa puede servir de guía para un prometedor análisis de *la conexión entre cultura, sociedad y personalidad*²³. Es decir, el mundo de la vida está constituido por estructuras simbólicas, entre las cuales el lenguaje disfruta de un claro protagonismo, que componen los acervos de patrones significativos que condicionan su referencia a las situaciones de que se habla. Lo reitera en las “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”²⁴ cuando advierte, polemizando con Husserl, que “una teoría de la sociedad, planteada en términos de comunicación, no hace derivar el mundo de la vida de una corriente de vivencias intencionales, sino que lo concibe como plexo de productos simbólicos en el sentido de un entrelazamiento de acciones comunicativas”.

Nada hay que reprochar a Habermas que se haya situado en la línea de los pensadores que, como Humboldt y el propio Husserl, han enfatizado la importancia del lenguaje para la comprensión de la actividad humana en su conjunto y su consiguiente relevancia en la constitución de los objetos y de las situaciones que integran el mundo. Cualquier actividad humana es de suyo significativa, tanto porque se produce haciéndose expresiva mediante locuciones explícitas o implícitas, como por está enderezada hacia situaciones objetivas que poseen un sentido que forma parte esencial de las expresiones que revisten su manifestación. Por consiguiente, es plenamente legítimo plantear el problema del mundo de la vida indagando qué plexos significativos funcionan en el lenguaje que condiciona su presencia y que están impresos en su trama objetiva. No es posible dar cuenta del mundo de la vida sin realzar su dimensión temporal, por ejemplo. Pero ello arrastra consigo la necesidad de poner de manifiesto el “plexo de significaciones” que constituyen la “cronología” y que hacen que el mundo sea un universo de sucesos que discurren temporalmente en tanto que “hablados”. Las significaciones temporales se funden, por tanto, con la presencia de las situaciones mundanas y forman el “acervo semántico” de que vale el lenguaje de la mundanidad.

Sin embargo, esa relevancia del lenguaje y de las formas simbólicas en la constitución del mundo de la vida no quiere decir que éste se pueda ni deba reducir a la estricta trama verbal o simbólica. Lo impide la misma índole “referencial” del lenguaje. O la “significatividad” del lenguaje mismo. Los “plexos de significación” que forman la función lingüística son nada si no cuentan con objetos o situaciones mundanas que sean significados, hablados y constituidos significativamente en tanto que en ellos incide la actividad verbal. El mundo de la vida no puede reducirse a un plexo de funciones estrictamente verbales, poseedoras de significaciones que, por decirlo así, no rebasan el plano del lenguaje. Es

23. *Ibid.*, VII, 2, c.

24. Segunda Lección, b.

cierto que no se puede considerar un mundo que no sea hablado. Pero un mundo hablado no es un puro plexo de significaciones que queden adscritas a las palabras. Si éstas hacen “referencia” hay que contar con objetos, cosas, mundo, que son lo “referido” y cuya entidad desborda el lenguaje que los reviste. Por supuesto, no hace falta (ni es recomendable) pensar en una trascendencia ontológica que estuviera albergada en las cosas y que quedase más allá de lo que de ellas se dice. Basta con admitir que las cosas que forman la realidad del mundo poseen una presencia empírica conjugada con lo que de ellas se dice, pero que no es sin más el juego de palabras que las reviste y que condiciona su objetividad.

Lo que con todo ello se está sugiriendo es que, si bien es enteramente legítimo indagar lo que sea el mundo de la vida en tanto que hablado y, por tanto, integrado por plexos de significaciones que hacen posible que se hable de él en diversas actividades comunicativas, no es lícito reducirlo a esos plexos de significaciones olvidando que, por su misma índole referencial, son constituyentes (o “realizativos”, en la acepción de Austin) de un mundo y de unas situaciones mundanas que son algo más que símbolos lingüísticos. Todo el enorme e innegable interés que tienen las indagaciones de Habermas sobre el mundo de la vida dentro de las formas sociales de una acción comunicativa no impiden que su teoría adolezca de una grave insuficiencia: El mundo de la vida no puede quedar restringido a plexos de significaciones cuya referencia termina en el vacío. Una significación es una entidad fantasmal si no se considera qué es lo significado, cual es el objeto o la situación o el mundo en que esa significación incide. Y, sobre todo, cual es la constitución significativa de ese objeto o del mundo. Con otras palabras, qué hay en ellos que se preste a que sean “hablados”, qué estructura posean que pueda recibir o sostener la función significativa del lenguaje, fundiendo su sentido objetivo con el que el lenguaje articula y enriquece con sus plexos significativos. Y como candidato privilegiado de esa constitución de los objetos o del mundo, que rebase la mera función significativa adscrita a las palabras, está el componente empírico de las cosas que, en opinión de Kant y de Husserl, es el que “realiza” la referencia y cumple la significación que opera en el lenguaje.

Esto nos retrotrae a los mundos de la vida originario y primordial de Husserl. Como ya se indicó anteriormente, son mundos fundamentalmente empíricos, constituidos por la trama sensible de las experiencias que generan y cumplen las funciones significativas del juicio. Es decir, forman el contrapunto necesario para ese mundo de la vida habermasiano constituido por plexos simbólicos o lingüísticos. Y satisfacen el requisito primario del término “mundo”: El de aludir a ámbitos de la experiencia. Pues, se mire como se quiera, por mucho que se dé realce a la vida social en que se teje el lenguaje y se organiza la acción comunicativa, el mundo es primariamente el horizonte de las experiencias en que se dan situaciones formadas básicamente por realidades empíricas. Dicho con términos

husserlianos, todo el indudable interés que tiene la investigación de las funciones verbales que constituyen por medio del juicio o del enunciado y del discurso lingüístico la trama inteligible de los mundos de la vida concretos que se forman en los ámbitos sociales de la convivencia humana, no puede impedir que su examen culmine en la exploración del mundo de la vida originario y del mundo primordial que deparan las formas empíricas que dan realidad al mundo y que facilitan los complejos sensibles que suscitan la objetivación racional del mundo o le dan cumplimiento. De otra forma, todo el aparato sociológico que arrope la investigación del mundo de la vida no puede impedir que este se convierta en una entidad puramente verbal, en un *flatus vocis*.

Y, como colofón, habría que añadir que la versión del mundo de Heidegger escapa también del monopolio del lenguaje que domina en la interpretación de Habermas. Aunque Heidegger omita una apelación a las experiencias que forman el mundo, centra la significación en la constitución de las cosas que tenemos “a mano”, es decir, que forman los ámbitos de nuestra conducta práctica, en la “remisión” (*Verweisung*) que unas cosas enderezan hacia otras²⁵. Remitiendo a aquellas cosas que son medio o término de una conducta práctica, cada cosa “remitente” vale como “signo” de aquellas a las que remite, las *significa*. Y, a través de ellas, remite a las situaciones pragmáticas en que una cosa se halla o al mundo como horizonte último de toda situación. Pues bien, el lenguaje se apropia de esa significación primaria de las cosas, la articula y la enriquece, pero se basa en ella²⁶.

Esta alusión a la teoría del “mundo” expuesta en *Ser y Tiempo* de Heidegger ofrece un doble interés. En primer lugar porque, lo mismo que el de Husserl, el de Heidegger es un mundo que no se reduce a meros juegos de palabras o plexos de significaciones que floten en el aire. Es un mundo de cosas significativas que se hace “patente” (*erschlossen*) en y con la conducta humana, que fundamenta el lenguaje pero que no se disuelve en sistemas de símbolos. Y, en segundo lugar, interesa su mención porque en su planteamiento del problema del mundo aparece el mismo término “*Verweisung*” utilizado por Habermas. Sin embargo, su acepción es muy distinta. Por ello he traducido la “*Verweisung*” de Heidegger como “remisión”, reservando para Habermas el término “referencia”. Es decir, en el caso de Habermas se trata de la “referencia” del lenguaje hacia el mundo, mientras que en el de Heidegger estamos ante una “remisión” significativa de las cosas hacia las situaciones mundanas en que opera la conducta práctica del hombre.

25. *Ser y tiempo*, párrafos 14 a 18.

26. *Ibid.*, párrafos 31 a 34.

Ahora bien, en la teoría de Habermas, la “referencia” del lenguaje hacia el mundo queda frustrada. Su mundo comienza y termina con el uso del lenguaje. O, con otras palabras, su rechazo de la fenomenología de la experiencia le impidió advertir que la mundanidad del lenguaje debe culminar con el análisis de las experiencias que ponen delante el mundo que vale como real. Y, una vez se hubo ceñido a una versión del mundo restringido al análisis de las formas simbólicas que se manifiestan en la sociabilidad humana, se creyó dispensado del examen de la constitución de las cosas que llenan el mundo y que, por su propia índole significativa, han de dar pie a los juegos del lenguaje que en ellas incide referencialmente. Admitiendo la riqueza de sus análisis de las situaciones sociales en que desemboca la crisis de la modernidad, es de temer que esos análisis queden desfondados si sólo cuentan con un mundo reducido a “plexos significativos” que parecen flotar en el aire al negárseles toda vinculación con el mundo originario y primordial de las experiencias que deben justificar su función referencial. Sólo desde la perspectiva de una fenomenología de la experiencia, en la que se dilucide a la vez la individualidad y la intersubjetividad de la conciencia, se pueden comprender las posibilidades del mundo para mantener el entendimiento entre las gentes o para originar las situaciones en que falle la comunicación humana.