

## **Temas relevantes en el pensamiento de Jürgen- Habermas\***

**Jana Elena Bosse\*\***

**Resumen:** Artículo que recapitula el pensamiento de uno de los autores más emblemáticos de la segunda generación de la escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas. La autora rastrea las fuentes filosóficas del pensamiento de este filósofo alemán, sus planteamientos más importantes en relación a su libro el discurso filosófico de la modernidad, sus críticas a Popper en relación a la lógica de las Ciencias Sociales, el concepto de racionalidad de Max Weber y finalmente recapitula los elementos básicos del concepto de acción comunicativa. El texto es una sugestiva convocatoria a profundizar en el pensamiento de Habermas.

**Palabras clave:** Habermas, modernidad, acción comunicativa

### **Perspectivas filosóficas, sociológicas, lingüísticas, etc. que aportan al pensamiento de Habermas**

HABERMAS NACIÓ EN DÜSSELDORF, ALEMANIA EN 1929. El punto de partida de su pensamiento es la ruptura con el pasado inmediato, la Segunda Guerra Mundial: “La razón, la libertad y la justicia no eran únicamente unas cuestiones teóricas que tenían que investigarse sino que eran unas tareas prácticas que había que realizar”.<sup>1</sup>

---

\* Este artículo es resultado del seminario sobre Filosofía de la Sociología impartido por el maestro Ricardo C. Villarreal A., en el Colegio de Sociología de la Facultad de Filosofía de la UANL.

\*\* Estudiante de Filosofía de la Universidad de Postdam, Alemania. Especialista en el pensamiento de Jürgen Habermas. Actualmente es estudiante de intercambio en la Universidad Autónoma de Nuevo León

<sup>1</sup> Giddens, Anthony, Habermas, Jürgen, Jay, Martin, Mc Carthz, Thomas, Rorty, Richard, Wellmer, Albrecht, Whitebook, Joel: *Habermas y la modernidad. Introducción de Richard J. Bernstein*, Madrid, España, Cátedra Teorema 1988, p. 15

Con el fin de desarrollar una comprensión crítica de la modernidad social y cultural intentó adquirir el conocimiento más amplio posible en los ámbitos de la sociología, filosofía, lingüística, literatura, psicología, antropología e historia.

Empezó sus estudios con la tradición hegeliana alemana, Hegel, Schelling, Fichte y Kant.<sup>2</sup> Luego estudió los pensadores pragmáticos americanos especialmente Peirce, Mead y Dewey influyeron su interés en la visión y comprensión pragmática de la democracia participativa radical. Enfocándose en la idea de una comunidad crítica falible y la dinámica de la intersubjetividad, empezó a desarrollar su teoría de la acción comunicativa, la acción orientada hacia una comprensión mutua.<sup>3</sup>

Más tarde continuó su investigación con los escritos filosóficos analíticos, incluyendo la nueva lingüística de Chomsky y las teorías de desarrollo psicológico y moral elaboradas por Freud, Piaget y Kohlberg. Los estudios y teorías de Marx, Weber, Durkheim, Mead y Parsons influyeron fuertemente su pensamiento teórico. Además ha investigado todas las corrientes importantes de la sociología, las complejidades del funcionalismo-estructuralista, la teoría de sistemas, la etnometodología, la hermenéutica y la ciencia social fenomenología.<sup>4</sup>

Los teóricos de la escuela de Frankfurt le dieron un impulso para las cuestiones que se encuentran en el núcleo del proyecto intelectual de Habermas: la elaboración de una teoría de la racionalización, y, sobre todo, su incorporación concreta en la vida social y cultural. Con vistas a su concepto general, la reconciliación con la modernidad que se está desintegrando, Habermas estaba buscando una justificación racional de los estándares normativos universales.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 15.

<sup>3</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 16.

<sup>4</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 16.

<sup>5</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, pp. 17-18.

Siguiendo este proyecto, contrario al positivismo (Positivismusstreit), que le pareció como el renegar de la reflexión, al relativismo y la *Zwerckrationalität* weberiana. La última, según Habermas, no logra conducir a la realización concreta de la libertad universal.<sup>6</sup>

Además se opone al pesimismo cultural como interpretación de Adorno y Horkheimer al pensamiento weberiano. Según él, para “justificar la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad viable, no se requería nada más que representar la cuestión de la racionalidad de los procesos de racionalización.”<sup>7</sup> Habermas criticó el planteamiento de la escuela de Frankfurt, que rechazó a desarrollar una ciencia social crítica y prefirió una dialéctica negativa como amenaza la función diagnóstico-explicativa de la teoría crítica. Sin embargo, se identificó con la promesa de la Teoría Crítica para especificar las potencialidades reales de una situación histórica concreta que pudiera fomentar los procesos de emancipación y superar el dominio y la represión.<sup>8</sup>

Para Habermas, “la tarea era apropiarse de los desarrollos más prometedores de las ciencias sociales e integrarlos en una ciencia social crítica.”<sup>9</sup> Para Habermas, una ciencia social crítica es una síntesis dialéctica de las disciplinas analítico-empíricas y de las hermenéutico-históricas, siguiendo el interés emancipatorio. La parte empírica e interpretativa tiene como meta el descubrimiento del conocimiento nomológico. Mediante la autorreflexión, que se determina por un interés cognitivo emancipatorio, el sujeto se libera de la dependencia de los poderes hipostasiados.<sup>10</sup>

Otro elemento importante del pensamiento de Habermas viene de la tradición socrática al vincular la autorreflexión con el diálogo.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, pp. 19-20.

<sup>7</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 22.

<sup>8</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 23.

<sup>9</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 24.

<sup>10</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, pp. 27-29.

<sup>11</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 30.

La *Teoría de la Acción Comunicativa* reúne los diferentes lazos de su pensamiento, la racionalización (no la *Zwerckrationalität*), la comunicación, la reflexión, la emancipación y el intento de desarrollar una teoría social crítica de la modernidad que fusiona las dimensiones filosóficas y empírico-científicas del análisis. La obra se inspira principalmente por la filosofía del lenguaje, concretamente la teoría del acto de habla que se basa en el diálogo. “El acuerdo [con mutualidad intersubjetiva] se basa en el reconocimiento de los correspondientes requisitos de validez de comprensibilidad, verdad, veracidad y exactitud.”<sup>12</sup>

Para completar el análisis de la modernidad, Habermas introdujo la idea de la colonización del mundo vital o del mundo de la vida debido a un proceso selectivo de la racionalización. Esta idea surge de su distinción entre la racionalidad de los sistemas que es un tipo de racionalidad deliberado-racional y la racionalidad del mundo vital que es una racionalidad comunicativa.<sup>13</sup> “La estrategia conceptual de Habermas, que categóricamente diferencia lo racional-deliberativo y la racionalidad comunicativa, hace que pueda recuperar la promesa utópica del marxismo y la Teoría Crítica.”<sup>14</sup>

### **Planteamientos más importantes de Habermas en relación al discurso filosófico de la modernidad**

En su libro *El discurso filosófico de la modernidad*<sup>15</sup> Jürgen Habermas asume el desafío representado por la crítica neoestructuralista de la razón y, para ello, reconstruye paso a paso el discurso filosófico de la modernidad. Escribió una crítica de la modernidad, tomando en cuenta los problemas que la modernidad no logró resolver. Comparó a las diferentes corrientes para mostrar los cambios teóricos respecto al concepto de modernidad.

---

<sup>12</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 39.

<sup>13</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 46.

<sup>14</sup> Ver: Habermas y la modernidad., 1988, p. 52.

<sup>15</sup> Habermas, Jürgen: *el discurso de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid, España, Edición Taurus, 1989.

En la primera parte del libro hace referencia sobre todo al concepto hegeliano de la modernidad. Abraca así la relación entre modernidad, tiempo, conciencia, razón y subjetividad como temas centrales de la modernidad.

Habermas empieza su primer capítulo con la idea de modernidad de Max Weber, para quien la conexión no contingente entre modernidad y racionalismo occidental era todavía evidente, manifestada en la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático.<sup>16</sup>

Habermas confronta esa perspectiva con la idea actual de modernidad: La conexión interna entre modernidad y racionalismo está rota, las premisas de la ilustración resultaron vacías. Esa “modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica”.<sup>17</sup> Lo que queda es la razón desenmascarada, como voluntad de dominación instrumental.

Hegel, uno de los primero teóricos de la modernidad, “caracteriza la modernidad como un momento de tránsito que se consume en la conciencia de la aceleración del presente y en la expectativa de la heterogeneidad del futuro.”<sup>18</sup>

La modernidad como concepto nuevo ya no puede orientarse en modelos de otras épocas, sino que tiene que extraer su normatividad de sí misma. La discusión de la modernidad tiene sus orígenes en el ámbito del arte como categoría estética, para distinguir lo fugaz, lo transitorio de lo eterno.<sup>19</sup>

De ahí, que Walter Benjamin buscó la manera de retraducir esta experiencia estética en una relación histórica mediante el concepto de *Jetztzeit* (ahora).<sup>20</sup> Este concepto todavía estaba vinculado con la idea positiva del futuro y, sobre todo, con la conciencia del tiempo al futuro abierto. Eso lleva Koselleck a caracterizar la “conciencia moderna del tiempo, entre otras cosas, por la creciente diferencia entre el espacio de experiencia

---

<sup>16</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1989, p.11.

<sup>17</sup> Habermas, Jürgen, 1989, p.13.

<sup>18</sup> Habermas, Jürgen, 1989, pp.17.

<sup>19</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, pp.18-19.

<sup>20</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, pp. 21-22.

y el horizonte de expectativas.”<sup>21</sup> Este concepto se reencuentra otra vez en el planteamiento de Heidegger: “el horizonte de expectativas determinadas por la actualidad, abierto hacia el futuro, dirige hacia el futuro, dirige hacia el pasado nuestra intervención y acometida.”<sup>22</sup>

El pasado tiene una función importante, liberadora. Para la tradición de Hegel hasta Freud, la fuerza liberadora consiste en la disolución del poder sobre el presente, mientras que, para Benjamin consiste en el pago de una deuda que la actualidad tiene contraída con el pasado.<sup>23</sup> “La reparación anamnética de una injusticia que ciertamente no se puede deshacer pero que, a lo menos, puede reconciliarse virtualmente mediante el recuerdo, lo que liga la actualidad a la trama comunicativa de una solidaridad histórica universal.”<sup>24</sup>

Uno de los problemas centrales, en principio, de la teoría de la modernidad es el del auto-cercioramiento, la necesidad de la filosofía de aprehender a su tiempo en conceptos. El concepto central para Hegel en su tiempo era el de la subjetividad; en este contexto, tiene sobre todo cuatro connotaciones: individualismo, derecho de crítica, autonomía de acción y la propia filosofía idealista.<sup>25</sup>

En base a estos conceptos, Kant desarrolló su filosofía de la razón. Su concepto teórico formaba el núcleo para la diferenciación institucional de la ciencia, la moral y el arte como ámbitos independientes bajo un aspecto de validez distinto en cada uno de ellos. La cuestión ahora es si de la subjetividad y la autoconciencia pueden obtenerse criterios, extraídos del mundo moderno, que valgan para la crítica de la modernidad.<sup>26</sup> En este proceso, la razón juega un papel de mayor importancia.

---

<sup>21</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p. 23.

<sup>22</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p. 25.

<sup>23</sup> Ver, Habermas, Jürgen, p. 26.

<sup>24</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p.27.

<sup>25</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, pp.28-29.

<sup>26</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, pp.32-33.

Después de esta vista general, Habermas dedica un capítulo al concepto de modernidad de Hegel. Importante de su pensamiento ilustrado es el enfoque en la razón como poder unificador.<sup>27</sup> La época de Hegel puede caracterizarse por el positivismo de la eticidad, un concepto que aplicó a la religión. “La razón solo adquiere forma objetiva en la religión bajo las condiciones de la libertad política. La religión popular que engendra y nutre los grandes pensamientos va de la mano de la libertad.”<sup>28</sup>

Lo ético entonces es un estado especial en que a todos los miembros les son reconocidos sus derechos y todos satisfacen sus necesidades, sin violar los intereses de los otros.<sup>29</sup> El poder unificador de la razón junto con una actitud ética logra la mediación mediante la comunicación de los sujetos entre sí.<sup>30</sup> El intento filosófico de Hegel, consiste en utilizar los medios de la filosofía del sujeto con la finalidad de superar la razón centrada en el sujeto, para desvelar la modernidad sin tener que referirse a otra cosa que al principio de subjetividad, que le es inmanente.<sup>31</sup>

Refiriéndose al ámbito político-económico, Hegel describe el tráfico mercantil como ámbito éticamente neutralizado para la prosecución de intereses. De esta manera se funda simultáneamente un sistema de dependencia multilateral. En la Filosofía del Derecho, Hegel describe a la sociedad como eticidad perdida en sus extremos por un lado y como creación del mundo moderno, por el otro.<sup>32</sup> La peculiaridad del Estado moderno es el principio de la sociedad civil como principio de asociación no estatal. En la esfera de la eticidad existe un predominio de la subjetividad de orden superior que el Estado, sobre la libertad subjetiva de los individuos.

---

<sup>27</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p. 37.

<sup>28</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p. 41.

<sup>29</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p. 43.

<sup>30</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p. 45.

<sup>31</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p.49.

<sup>32</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p.54.

“Un modelo distinto para la mediación de lo universal y lo particular, lo ofrece la intersubjetividad de orden superior que es el desarrollo y la formación no forzados de una voluntad colectiva en el seno de una comunidad de comunicación, sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones que conlleva la cooperación.”<sup>33</sup>

Habermas se refiere con mucha extensión a la concepción de Hegel, porque en su teoría, por primera vez, se hace visible la constelación conceptual entre la modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Hoy en día, los neoconservadores toman este planteamiento de la modernidad trivializando la conciencia moderna del tiempo; reduciendo la razón a entendimiento y la racionalidad, a racionalidad con arreglo a fines. Es decir, a racionalidad instrumental.

### **La crítica de Habermas sobre la polémica de Popper y Adorno en relación a la lógica de las ciencias sociales**

La polémica de Popper y Adorno sobre la lógica de las ciencias sociales se refiere a uno de los problemas fundamentales de la sociología. La posibilidad de que haya o no ciencia objetiva, el enfrentamiento del positivismo (o del racionalismo crítico) con una idea de sociología como ciencia dialéctica. Karl Popper era, junto con Hans Albert, representante del racionalismo crítico. Postulaba que el método para las ciencias sociales debe ser el mismo como el de las ciencias naturales. Por lo tanto considera el método de las ciencias sociales como instrumento para solucionar problemas sociales. Los representantes de la escuela de Frankfurt, en este caso Adorno, ven sobre todo la dialéctica dentro de lo social, para él, modificar el método no es la estrategia para entender la sociedad, porque la sociedad en sí es contradictoria.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Ver, Habermas, Jürgen, 1989, p.57.

<sup>34</sup> Ver: Adorno, Theodor W.: Sobre la lógica de las ciencias sociales en: Popper, Kart R., Adorno, Theodor W., Dahrendorf, Ralf, Habermas, Jürgen: La lógica de las ciencias sociales, México, D.F., Editorial Grijalbo, 1978, p.30.



El siguiente texto va abordar brevemente unos puntos cruciales de la polémica, enfocando la postura de Jürgen Habermas.

Habermas es, aunque no pertenece a la misma generación de Adorno y Horkheimer, un representante de la escuela de Frankfurt. Apoyando la postura de Adorno, Habermas dice que no existen datos incualificados, objetivos, como dice el positivismo, sino, “exclusivamente, datos estructurados en el contexto general de la totalidad social.”<sup>35</sup> Habermas se enfoca en la totalidad social y no, como por ejemplo Popper, en aspectos aislados. Es experiencia subjetiva de la sociedad se articula en una teoría que luego tiene que ser sometida al control del experiencia. El marco de la teoría dialéctica ha de justificarse la experiencia.<sup>36</sup> Con esta afirmación, Habermas pone énfasis a su convicción de que la ciencia social tiene que enfocarse en lo real, lo dado y no lo abstracto.

El método sociológico entonces no puede ser deductivo, como lo propone Popper. Habermas subraya que los métodos no dependen del ideal metodológico, ajeno de la realidad social, sino de las características y exigencias del objeto de estudio. Tomando esa idea de Adorno, la específica: “la estructura del objeto, el propio mundo social de la vida, impone la restricción, una restricción en virtud de la cual no cabe esperar que los problemas prácticos puedan ser solucionados aduciendo, simplemente, una regla técnica, sino que, por el contrario, precisan de una interpretación que anule aquella abstracción por temor de las consecuencias práctico vitales”.

La base de esa afirmación es la discusión entre Popper y Adorno sobre la cuestión si el problema de la lógica de las ciencias sociales es uno de naturaleza epistemológico o si es más bien práctico.

---

<sup>35</sup> Habermas, Jürgen: *Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica*, en: Popper, Kart R., Adorno, Theodor W., Dahrendorf, Ralf, Habermas, Jürgen: *La lógica de las ciencias sociales*, México, D.F., Editorial Grijalbo, 1978, p.58.

<sup>36</sup> Ver: Habermas, 1978, p. 60.

Este aspecto tiene que ver sobre todo con el fin de la ciencia social: para Habermas no es la derivación de leyes universales, sino la explicación de acontecimientos individuales. Según Habermas, la teoría dialéctica afirma más bien la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad.<sup>37</sup>

Adorno, Popper y Habermas coinciden en la idea de que un marco teórico no solamente es necesario para la investigación social, sino también que siempre lleva consigo cierto aspecto normativo. Sin embargo, Habermas tiene otra perspectiva en respecto a la función y las implicaciones de la investigación social. Para Habermas no se trata de un proceso objetivo de examinar la realidad social, el enfoque es otro: “en el espíritu objetivo de un mundo social de la vida se articula el sentido al que la interpretación sociológica viene referido, de manera identificadora y crítica a un tiempo.”<sup>38</sup>

Habermas afirma que el proceso de investigación siempre está dirigido y, por eso, lleva consigo una determinada voluntad de reconfigurar la estructura de la ordenación social. Esa intención es la base de la investigación social y debe ser reflejada a su vez, según Habermas, a partir de ese mismo contexto objetivo cuyo análisis hace posible.<sup>39</sup>

Habermas distingue estrictamente entre la lógica de las ciencias naturales y la lógica de las ciencias sociales. Mientras que las ciencias naturales se basan en una lógica del conocimiento de hipótesis legales empíricamente conformadas que permiten prognosis condicionales, las ciencias sociales no forman un sistema repetitivo, se trata de conexiones más complejas con un grado superior de interdependencia que están en contextos vitales de orden histórico, y que se evaden de las ingerencias científicamente controladas.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Ver: Habermas, 1978, pp. 61-62.

<sup>38</sup> Habermas, 1978, p.63.

<sup>39</sup> Ver Habermas, 1978, pp. 64-65.

<sup>40</sup> Ver: Habermas, 1978, p.66.

Además, Habermas hace una fuerte crítica a la exigencia popperiana de la vigencia de teorías. Ambos coinciden que es imposible en las ciencias sociales verificar una teoría. Sin embargo, según Popper es suficiente falsificar una teoría para que pierda vigencia. Habermas contrapone que en “el proceso de la investigación todos los observadores que intervienen en los intentos de falsificación de unas determinadas teorías han de acceder a un consensus provisional y en todo momento revocable sobre unos anuncios observacionales relevantes: semejante acuerdo obedece, sin embargo, en última instancia, a una decisión; no puede ser exigido por razones lógicas ni empíricas.”<sup>41</sup>

El postulado de Popper le lleva a una contradicción entre práctica científica y exigencia teórica. Además deja a lado el hecho de que la investigación no es nada más que una institución de seres humanos que actúan juntos mediante la comunicación, lo que tiene implicaciones para el juego científico y sobre todo el problema de la base.<sup>42</sup>

Un punto crucial en la discusión de la lógica de las ciencias sociales es el postulado de la llamada neutralidad valorativa. Los tres autores, Popper, Adorno y Habermas toman como punto de partida la idea de un dualismo de hechos y decisiones. Según Habermas, al “dualismo de hechos y decisiones le corresponde, lógico-científicamente. La separación entre el conocer y el valorar, y metodológicamente, la exigencia de limitar el campo de las ciencias experimentales a las regularidades empíricas en los procesos naturales y sociales.”<sup>43</sup> Los juicios de valor no pueden asumir la forma de enunciados teóricos ni tienen correspondencia lógica con éstos. Habermas subraya, que la ciencia en el caso de las ciencias sociales no puede ser libre de decisiones, y esas a su vez con el contexto histórico-social determinado. Por eso acusa a Popper, haber salvado “el racionalismo al menos como profesión de fe”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Habermas, 1978, p.76.

<sup>42</sup> Ver: Habermas, 1978, p. 78-79.

<sup>43</sup> Habermas, 1978, p.69.

<sup>44</sup> Habermas, 1978, p.72.

Hablando de la totalidad del contexto histórico-social, las situaciones no pueden ser divididas en hechos y en valores, en medios axiológicamente neutrales y en fines cargados de valoraciones.<sup>45</sup>

Habermas llega a la conclusión de que los problemas prácticos no necesitan una dirección teórica, que exigen programas y no sólo prognosis. Con esa afirmación regresa a la base del problema, su idea utópica como base de la ciencia social. Parte de la convicción de que el análisis de lo existente solamente es posible en relación a un ideal.

### **El concepto weberiano de “Racionalidad” a la luz de los planteamientos de Habermas**

Jürgen Habermas empieza su libro *Teoría de la acción comunicativa* con una reflexión sobre la racionalidad como tema tradicional de la filosofía. Sin embargo, según su perspectiva es la sociología que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad.<sup>46</sup> Esa problemática es especialmente importante para la comprensión de las orientaciones de acción. Max Weber, en su obra, explica la relación entre las tres dimensiones de la racionalidad: “a) la cuestión metateórica de un marco de teoría de la acción concebido con vistas a los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización, b) la cuestión metodológica de una teoría de comprensión que esclarezca las relaciones internas entre significado y validez [...], c) la cuestión empírica de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social.”<sup>47</sup>

El concepto de Weber consta en una jerarquía de conceptos de acción, en la que todas las acciones pueden ser interpretadas como desviaciones específicas de la acción racional con arreglo a fines.

---

<sup>45</sup> Ver: Habermas, 1978, p.85.

<sup>46</sup> Ver: Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de acción y racionalización social. Madrid, España, Taurus, 1992, p. 18.

<sup>47</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 22.

Según Habermas son razones sistemáticas las que llevan a Weber a tratar la cuestión del racionalismo occidental.<sup>48</sup>

El autor discute el concepto de racionalidad bajo cuatro condiciones: lo sitúa en la modernidad, tratando de mostrar la conexión interna entre la teoría de la sociedad y la teoría de la racionalidad, mostrando en el plano metodológico las implicaciones para la comprensión al ámbito objetual de la sociología, precisándolo con vista a la concepción weberiana.<sup>49</sup>

La racionalidad en la concepción de Habermas se refiere sobre todo a la forma en la que “los sujetos, capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento.”<sup>50</sup> La racionalidad está vinculada con la acción si la manifestación se encarna un saber falible guardando así una relación con el mundo objetivo. El concepto de Habermas hablando de la racionalidad de la práctica comunicativa, sin embargo, es más amplio y pretende ser menos abstracto.<sup>51</sup>

A partir de la versión cognitiva en el sentido estricto del concepto de la racionalidad, Habermas desarrolla el concepto en dos direcciones: la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas sigue el concepto de racionalidad cognitiva instrumental (posición realista). La utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla en cambio se refiere a un concepto más amplio de racionalidad comunicativa (posición fenomenológica).<sup>52</sup>

Los dos permiten el análisis de la racionalidad a partir de los conceptos de saber proposicional y de mundo objetivo, pero se distinguen por el tipo de utilización del saber proposicional: “Bajo el primer aspecto es la manipulación instrumental, bajo el segundo es el entendimiento comunicativo lo que aparece como telos inmanente a la racionalidad.”<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 23.

<sup>49</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 23.

<sup>50</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 24.

<sup>51</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 26.

<sup>52</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 27.

<sup>53</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 29.

El concepto realista tiene que limitarse a analizar las condiciones que un sujeto agente tiene que cumplir para poder proponerse fines y realizarlos. “De acuerdo con este modelo, las acciones racionales tienen fundamentalmente el carácter de las intervenciones efectuadas con vistas a la consecución de un propósito y controladas por su eficacia.”<sup>54</sup> Eso implica un uso derivativo del término racional.

El concepto fenomenológico no parte simplemente del supuesto ontológico de un mundo objetivo sino que convierte este presupuesto en problema. Pregunta por las condiciones bajo las que se constituye para los miembros de una comunidad de comunicación la unidad de un mundo objetivo. La objetividad de este mundo (mundo de la vida intersubjetivo) se construye mediante el hecho de ser reconocido y considerado como uno por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción.<sup>55</sup>

Esos dos conceptos tienen implicaciones para el significado de la racionalidad. En el caso de la racionalidad realista, el éxito de las intervenciones dirigidas a la consecución de un propósito se mide exigiendo que puedan elegir entre alternativas y controlar condiciones del entorno. En el caso de la racionalidad fenomenológica, en los contextos de la acción comunicativa, puede ser considerado capaz de responder de sus actos aquél que sea capaz de orientar su acción por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas.

Según este criterio y su definición amplia de racionalidad, Habermas sostiene como acción racional no solamente hacer afirmaciones y ser capaz de defenderlas frente a un crítico, sino también aquél actor que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento y aquél que expresa verazmente un deseo o un estado de ánimo y convence a un crítico de su autenticidad.<sup>56</sup> Habermas entonces concluye que “las acciones reguladas por

---

<sup>54</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 29.

<sup>55</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 30.

<sup>56</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, pp. 32-33.

normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativos vienen a completar los actos de habla constativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de validez susceptibles de crítica”<sup>57</sup> y que, por eso, tienen una racionalidad inmanente.

Obviamente, con esa conclusión modifica el concepto clásico weberiano de racionalidad para poder ampliarlo y aplicarlo también a acciones reguladas por normas y autopresentaciones expresivas. Eso es importante para poder liberar la racionalidad de las exigencias del saber o conocimiento absoluto. Su marco de referencia es la intersubjetividad dentro de un mundo de vida.

### **Elementos básicos del concepto de “Acción comunicativa”**

El concepto de la acción comunicativa parte de la consideración de que la capacidad de comunicarse es el núcleo universal de la existencia humana, que existen estructuras básicas y reglas fundamentales que todos los sujetos dominan.<sup>58</sup> Eso permite a los individuos ponerse en relación con el mundo físico que los rodea, con los demás sujetos, y con sus intenciones, sentimientos y deseos. Para llegar al fin de obtener un acuerdo, los individuos tienen que hacer uso de razones con qué llegar a un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles a la crítica.<sup>59</sup>

Habermas basa su teoría de la acción comunicativa con vistas al problema de la racionalidad en tres planos distintos: el plano metateórico de las implicaciones que los conceptos de acción social introducen en esa cuestión; luego el plano metodológico de las implicaciones que tiene el acceso al objeto de

---

<sup>57</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 36.

<sup>58</sup> Ver: McCarty, Thomas: La teoría crítica de Jürgen Habermas, Madrid, España, Edición Tecnos, 1987, p. 449.

<sup>59</sup> Ver: McCarty, Thomas, 1987, p. 450.

conocimiento (comprensión *versus* explicación); y el plano empírico, enfrentarse a la cuestión sustantiva de la relación entre modernidad y racionalización.<sup>60</sup>

Entiende por acción comunicativa “la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de acciones de habla en que los hablantes pretenden *inteligibilidad* para lo que dicen, *verdad* para el contenido de lo que dicen o para las presuposiciones de existencia de lo que dicen cuando la acción del habla no es un acto de aserción; *rectitud* para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente e, indirectamente, para este contexto normativo, y *veracidad* para sus actos de habla como expresión de los que piensan.”<sup>61</sup>

Con esa definición abraza ya los principios básicos para el empleo del lenguaje orientado al entendimiento. Inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad son los principios básicos para garantizar el cumplimiento de ciertas normas para lograr el fin de la acción comunicativa, el entendimiento.

Además distingue entre diferentes pretensiones y entre diferentes criterios de validez dentro de la acción comunicativa para luego lograr un análisis formal de los contenidos y las formas del habla.

En cada una de las tres dimensiones de comunicación, con el mundo físico, con los demás sujetos y con los sentimientos y deseos subjetivos, es posible llegar a un acuerdo sobre las pretensiones de validez, por vía de argumentación e intelección sin recurrir a otra fuerza que la de las razones y argumentos. Como las pretensiones de validez son susceptibles de crítica, es posible identificar y corregir los errores, es decir, aprender de ellos.<sup>62</sup> De esa manera, el concepto está abierto al desarrollo del conocimiento.

Junto con el concepto del mundo de la vida el de acción comunicativa sirve como teoría para describir y criticar la

---

<sup>60</sup> Ver: Habermas, Jürgen: Escritos sobre moralidad y eticidad. Introducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1991, p. 9.

<sup>61</sup> Habermas, Jürgen, 1991, pp. 9-10.

<sup>62</sup> Ver: McCarty, Thomas, 1987, pp. 450-451.



sociedad en el sentido de la tradición de la escuela de Frankfurt, pero sin llegar a la conclusión nihilista de Adorno. Los cuatro puntos de referencia de la acción comunicativa, inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, permiten, como resultado de una comunicación libre de influencias y poderes a resultados racionales, una verdad intersubjetiva. Habermas se refiere a una situación de habla ideal para llegar a la emancipación de los individuos.

### **Algunos elementos que caracterizan la comprensión moderna y la comprensión mítica del mundo**

En su libro *Teoría de la acción comunicativa*<sup>63</sup> Jürgen Habermas distingue, dos maneras de comprensión del mundo, la comprensión moderna y la comprensión mítica.

En principio expone una interpretación de los rasgos fundamentales del pensamiento mítico. Mitos contienen informaciones abundantes sobre el entorno natural y social, organizados de forma que cada fenómeno individual se asemeja en sus aspectos típicos a todos los demás fenómenos o contrasta con ellos. “A través de estas relaciones de semejanza y contraste la diversidad de observaciones se combina en una totalidad.”<sup>64</sup> En esta totalidad, el mundo entero adquiere sentido mediante la analogía. Dentro de un orden simbólico todo se torna significativo o puede ser significado.

Habermas subraya la necesidad de un análisis sociológico de las categorías o conceptos básicos de las imágenes míticas porque provienen de áreas de experiencia, constan de seres análogos al hombre, aunque le son superiores.<sup>65</sup>

Una característica del pensamiento mítico es la nivelación de los distintos ámbitos de la realidad; la naturaleza y la cultura queden proyectadas sobre un mismo plano. De eso surge una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos y una cultura que se proyecta en la trama causal objetiva de poderes anónimos.

---

<sup>63</sup> Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de acción y racionalización social. Madrid, España, Taurus, 1992.

<sup>64</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 74.

<sup>65</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 74-75.

Eso permite que todo fenómeno esté en correspondencia con todos los demás fenómenos por la acción de poderes míticos. Así surge una teoría que explica y hace plausible narrativamente el mundo y una práctica con que el mundo puede ser controlado de forma imaginaria<sup>66</sup> Desde una perspectiva moderna, lo más confuso de la interpretación mítica del mundo es la ausencia de categorías fijas, fundamentales para la interpretación moderna: el mito no permite una clara distinción entre cosas y personas en el sentido de objetos que pueden manipularse y sujetos capaces de lenguaje y acción. Además, el concepto mítico de poderes impide sistemáticamente la separación entre la actitud objetiva frente a un mundo de estados de cosas existentes y la actitud de conformidad o no conformidad frente a un mundo de relaciones interpersonales.<sup>67</sup>

Otra consecuencia de esa confusión categórica es la ausencia de una distinción clara entre el medio de comunicación lenguaje y aquello sobre lo que una comunicación lingüística puede llevar a un entendimiento. “Las relaciones mágicas entre el hombre y los objetos designados, la relación concretista entre el significado de las expresiones y los contenidos y estados de cosas representados por ella, confirman la confusión sistemática entre nexos internos del sentido y nexos objetivos externos.”<sup>68</sup>

En el pensamiento mítico el mundo constituido lingüísticamente puede ser idéntico hasta tal punto con el mismo del mundo, que no pueda ser reconocido como tal, debido a la ausencia de la diferenciación entre las diversas formas de validez, que son: la proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva. De esa manera, la interpretación del mundo no puede ser sometido a la crítica.

En el mundo moderno, las pretensiones de validez resultan susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales del mundo. Parten de un concepto del mundo idéntico para todos o un mundo intersubjetivamente compartido por todos los

---

<sup>66</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 76.

<sup>67</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 77.

<sup>68</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 78.

miembros de un grupo. “Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que supone al mundo.”<sup>69</sup> Eso es la base para una tradición cultural de una cultura temporalizada.

La confusión entre cultura y naturaleza externa en el mundo mítico tiene su analogía en la confusión entre cultura y naturaleza interna o subjetiva. Las imágenes míticas dominan el ámbito del conocimiento, las intenciones, y los motivos quedan separados de las acciones y, en consecuencia, los sentimientos subjetivos no tienen validez independiente.<sup>70</sup>

Luego discute las características de una interpretación del mundo moderno. El concepto más importante es el de la racionalidad, que, junto a la idea de aprendizaje permite una percepción del mundo abierta, a distinción de la interpretación mítica. Sin juzgarlo, Habermas contrapone esas dos interpretaciones del mundo. La apertura a la crítica del mundo moderno por medio de la distinción teórica entre cultura y naturaleza, la ‘desmitologización’ de la imagen del mundo significa a la vez una ‘desocialización’ de la naturaleza y una desnaturalización de la sociedad.<sup>71</sup>

Para Habermas, la distinción entre la comprensión moderna u la comprensión mítica del mundo sirve para plantear un concepto de propiedades, formas que han de poseer las tradiciones culturales para que en un mundo de la vida interpretado de conformidad con ellas resulten posibles las orientaciones racionales de acción.<sup>72</sup> Refiriéndose a la racionalidad discursiva o comunicativa como núcleo de su concepción, intenta dejar de lado los errores cometidos por la modernidad. Habermas quiere mostrar “que la descentración de

---

<sup>69</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 80.

<sup>70</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, pp. 80-81.

<sup>71</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 77.

<sup>72</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 105.

la comprensión del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada.”<sup>73</sup>

### **Tipos y formas de argumentación, según Habermas**

Jürgen Habermas analiza en su libro *Teoría de la acción comunicativa*<sup>74</sup> diferentes tipos y formas de argumentación como parte de la acción comunicativa. En su primer capítulo da una definición de lo que es, para él, la argumentación: “Llamo argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de una forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizada.”<sup>75</sup> La argumentación está conectada con su idea de racionalidad, que se demuestra (o no) en la argumentación por la forma en que actúa y responde el agente a las razones que se le ofrecen en pro o en contra.<sup>76</sup>

La lógica de este tipo de argumentación que plantea, se refiere a las relaciones internas entre las unidades pragmáticas de que se componen los argumentos.<sup>77</sup>

Así es posible distinguir cinco formas de argumentación a las cuales corresponden como objeto de la argumentación ciertas manifestaciones o emisiones problemáticas y diferentes pretensiones de validez controvertidas.

El discurso teórico se enfoca en problemáticas cognitivo-instrumentales pretendiendo la verdad de las proposiciones y la eficacia de las acciones teleológicas. El discurso práctico se refiere a problemáticas práctico-morales, pretensión de validez es la rectitud de las normas de acción. La crítica estética tiene

---

<sup>73</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 110.

<sup>74</sup> Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de acción y racionalización social. Madrid, España, Taurus, 1992.

<sup>75</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 37.

<sup>76</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 37.

<sup>77</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 43.

que ver con manifestaciones evaluativas, criterio de validez es la adecuación de los estándares de valor. La crítica tiene como objeto de argumentación, manifestaciones expresivas cuya validez depende de la veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas. La última dimensión de la argumentación es el discurso explicativo que no tiene objeto determinado y cuya validez depende solamente de la inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos.

Esas cinco formas de argumentación se refieren al nivel del contenido. No hacen ninguna afirmación respecto a la situación de habla. El autor plantea tipos ideales en los que las intenciones del agente son claras y se dejan calificar según los criterios de validez establecidos.

Según Habermas, las argumentaciones se distinguen por el tipo de pretensión que el proponente trata de defender, y esos varían según los contextos de acción. Del contexto dependen también el *status* y la fuerza de los argumentos, así como de su función.<sup>78</sup> De eso surgen los diferentes tipos o campos de argumentación que distingue en el esquema. Siguiendo el concepto de Toulmin, los cinco campos de argumentación se pueden entender “como diferenciaciones institucionales de un marco conceptual general válido para todos los argumentos en general. Según esta lectura, la tarea de la lógica de la argumentación se reduciría a desarrollar un marco para todas las argumentaciones posibles”.<sup>79</sup>

En contra de esa interpretación universalista, Toulmin luego pone en tela de juicio la posibilidad de que nos podamos hacer directamente con un marco fundamental e inmutable de la racionalidad.<sup>80</sup> Eso significa que la lógica de la argumentación habría de versar ante todo aquellas concepciones que en historia fueron las que empezaron definiendo y constituyendo la racionalidad propia de empresas.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 55.

<sup>79</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 57.

<sup>80</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 57.

<sup>81</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 58.

Sin embargo, Habermas subraya que todas las argumentaciones exijan la misma forma de organización básica en búsqueda cooperativa de la verdad, o sea el objetivo de obtener convicciones intersubjetivas basadas en los mejores argumentos.<sup>82</sup>

En un siguiente paso, refiriéndose a otro nivel de abstracción, distingue tres aspectos en el habla argumentativa: el proceso, como una forma de comunicación que ha de aproximarse suficientemente a condiciones ideales de la acción orientada al entendimiento. El segundo aspecto considera la argumentación como procedimiento, se trata de una forma de interacción sometida a una regulación especial. El tercer aspecto se refiere a la argumentación que tiene como objeto producir argumentos, medios para obtener un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea.<sup>83</sup> Esos tres aspectos analíticos pueden suministrar los puntos de vista teóricos: “La Retórica se ocupa de la argumentación como proceso; la Dialéctica, de los procedimientos pragmáticos de la argumentación, y la Lógica, de los productos de argumentación.”<sup>84</sup>

Además distingue diferentes estructuras: las de una situación ideal de habla, las de una situación competitiva, y las estructuras que definen la forma interna que los argumentos guardan entre sí. Solamente el conjunto de esos tres planos corresponde a la idea del habla comunicativa.<sup>85</sup>

Habermas logra con su modelo analizar diferentes situaciones de habla a diferentes niveles con vistas a forma y contenido. Introduce criterios de validez que permiten objetivar afirmaciones de diferentes tipos; hasta juicios de valor. Habermas recurre sobre todo a la filosofía y la lingüística para llegar a este concepto amplio del análisis de la argumentación.

---

<sup>82</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 60.

<sup>83</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, pp. 46-47.

<sup>84</sup> Habermas, Jürgen, 1992, p. 48.

<sup>85</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1992, p. 48.

### **El concepto de “Mundo de la Vida” utilizado por Habermas**

El concepto de “Mundo de la Vida” es un concepto complementario al concepto de la Acción Comunicativa en la teoría de Jürgen Habermas. Este concepto tiene varias funciones dentro de su teoría basándose en la tradición hegeliano-marxista.

Habermas lo introduce para referirse a un saber de fondo, un saber implícito de los miembros de un grupo, sobre él que se sostiene la normalidad de una situación de habla. Además implica el trasfondo de lo sabido y familiar y funciona como suelo o fundamento del saber explícito.

La segunda dimensión del mundo de la vida es la del saber horizonte; el actor ya no aparece como iniciador, sino como producto de las tradiciones, los procesos de socialización y aprendizaje; la interacción de los agentes parece desde esta perspectiva como el medio de la reproducción de un mundo sociocultural. “El mundo de la vida son los mundos socioculturales de la Antropología Cultural”<sup>86</sup>

La tercera dimensión abarca la objetividad del saber como problema metodológico. Habermas se refiere al concepto de la gramática universal de Chomsky, convirtiéndolo en la pragmática universal, para planear luego la existencia de competencias universales de la especie en la perspectiva de una lógica evolutiva. “Los supuestos de la acción comunicativa quedan entonces interpretados como núcleo universal de esa competencia de interacción y el sistema de las cuatro pretensiones, como base de validez de habla.”<sup>87</sup>

Este giro le permite a Habermas, conectando sus dos conceptos del mundo de la vida y acción comunicativa, introducir un elemento de validez universal objetiva dentro de una teoría que se refiere nada más a la intersubjetividad de los agentes.

---

<sup>86</sup> Habermas, Jürgen: Escritos sobre moralidad y eticidad. Introducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1991, p. 13.

<sup>87</sup> Habermas, Jürgen, 1991, p.15.

La cuarta dimensión se refiere e a la estructura de la producción y reproducción del mundo de la vida. La estructura de esas competencias permite dos interpretaciones: como competencias individuales que permiten a los implicados integrarse por vía de la socialización, y como infraestructura de los propios sistemas de acción. Aquí, Habermas toma referencia a la teoría de sistemas de Parsons, en la cual el individuo ocupa un contexto cultural de tres sistemas de acción, relacionado entre ellos pero independientes al nivel de análisis, para lograr sus metas. Habermas necesita la idea de núcleo universalista de los sistemas de acción para responder a la cuestión en qué sentido el proceso de la modernización puede ser analizado como proceso de racionalización. Transforma los conceptos de Webner de proceso de racionalización y de Durkheim en la idea de la racionalización del mundo de la vida con vistas a la modernidad.<sup>88</sup> Como respuesta a esa problemática, Habermas habla de la colonización del mundo de la vida.

La quinta y última dimensión del concepto mundo de la vida tiene como fin reformular el concepto de eticidad de Hegel, recuperando el concepto de sociedad articulado en dos niveles: eticidad y sistema. Habermas conecta el concepto mundo de la vida con lo que Hegel llama eticidad. Con esa operación quiere lograr dos fines: evitar la reducción del concepto de sociedad a un solo nivel (teología crítica de Theodor W. Adorno) sin llegar al moralismo abstracto hegeliano. En este intento recurre a medios kantianos para reconstruir una categoría hegeliana para luego llegar a una teoría emancipadora.

El concepto mundo de la vida es sobre todo un modelo abstracto para mantener la lógica interna del concepto de la acción comunicativa. La teoría sirve para el análisis de los problemas de la modernidad, sus promesas incumplidas, pero es sobre todo, un planteamiento utópico-idealista.

---

<sup>88</sup> Ver: Habermas, Jürgen, 1991, p. 16.