

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

# RAZÓN, COMUNICACIÓN E HISTORIA

Tesis para Optar al Grado de Magister en Filosofía

[Alumno:]

**MANUEL BASTIAS SAAVEDRA**

Profesor Guía: Raúl Villarroel

**Santiago, Chile, 2008**



<b>AGRADECIMIENTOS .</b>	<b>1</b>
<b>ÍNDICE DE ABREVIACIONES .</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN. Habermas y la filosofía práctica .</b>	<b>5</b>
1. La filosofía práctica en el mundo contemporáneo .	5
2. Hacia una mediación entre teoría y praxis . .	10
<b>CAPÍTULO I. Hacia una filosofía como ciencia reconstructiva .</b>	<b>17</b>
1. El problema de la fundamentación después del giro post-metafísico de la filosofía. . .	17
2. Ciencias Reconstructivas .	20
3. La filosofía de Habermas como ciencia reconstructiva .	25
<b>CAPÍTULO II. Pragmática Universal. Intento de fundamentación no-trascendental de la racionalidad comunicativa. .</b>	<b>29</b>
1. Pragmática Universal .	29
2. Teoría de los actos de habla .	32
3. Actos de habla y acción comunicativa . .	36
4. Teoría de la Argumentación . .	44
<b>CAPÍTULO III. Discurso Práctico y Ética del Discurso .</b>	<b>49</b>
1. De la argumentación al discurso . .	49
2. Discurso Teórico y Discurso Práctico .	51
3. La razón práctica como fundamento de la ética discursiva . .	57
4. Ética del Discurso . .	61
<b>CAPÍTULO IV. Mundo de la vida y evolución social .</b>	<b>71</b>
1. Mundo de la vida y sistema .	71
2. Mundo de la vida y competencia comunicativa . .	73
3. Componentes estructurales del mundo de la vida .	78
4. Lógica evolutiva del mundo de la vida .	82
<b>CONCLUSIÓN Política, socialización e historia .</b>	<b>89</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .</b>	<b>97</b>

LIBROS . . . . . 97

ARTÍCULOS: . . . . . 99

## AGRADECIMIENTOS

En el año 2001 fui introducido por primera vez a la obra de Jürgen Habermas. Desde entonces he recurrido innumerables veces a él en busca de perspectivas teóricas para comprender el mundo contemporáneo. Durante la redacción de mi tesis de licenciatura realicé el primer intento de sistematización de su pensamiento con resultados dispares. En retrospectiva, esa aproximación inicial no satisface las exigencias intelectuales que plantea un autor como Habermas, aunque no puede desestimarse del todo debido a que la referencia a su obra tenía un carácter más bien secundario. El presente estudio pretende suplir esas falencias y responde a una necesidad personal de sistematizar el pensamiento de un autor que ha sido tan influyente en mis propias reflexiones.

Una tarea semejante requiere del apoyo de muchas personas. Agradezco, en primer lugar, al profesor Raúl Villarroel por haberme iniciado en el pensamiento de Jürgen Habermas a través de su seminario de Ética del Discurso, el cual cursé siendo alumno de la Licenciatura en Historia en la Universidad de Chile, siendo uno de los elementos claves en mi decisión de seguir estudios de posgrado en filosofía. Por ello resulta importante contar con su apoyo para la realización de esta Tesis, la cual en alguna medida es la culminación de una línea de pensamiento iniciada por ese entonces.

Agradezco también el cariño y el apoyo de mi familia y mis amigos, quienes me han acompañado a lo largo de mi formación académica.

A los profesores Marcos García de la Huerta y Carlos Ruiz agradezco el haberme introducido a algunas ideas de la filosofía política contemporánea que se plasmaron en este estudio y que forman el piso para nuevas investigaciones a futuro.

Quisiera agradecer además a mis compañeros del Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile por el intercambio constante de ideas que hicieron posible condensar las líneas generales de esta investigación.

Por último, agradecer a todos aquellos que han acompañado la gestación y desarrollo de esta idea con compañerismo y amor.



## ÍNDICE DE ABREVIACIONES

**ACRT** Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

**AED** Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

**CMAC** Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1998.

**CI** Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990.

**DFM** Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

**EME** Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

**PU** Jürgen Habermas, “¿Qué significa Pragmática Universal?” en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 2001.

**PPM** Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.

**PLCT** Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.

**TAC I** Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 1999.

**TAC II** Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Taurus, Madrid, 2003.

**TP** Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2002.

**TMC** Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002.



# INTRODUCCIÓN. Habermas y la filosofía práctica

## 1. La filosofía práctica en el mundo contemporáneo

Con el advenimiento de la modernidad y las tendencias empiristas en la teoría del conocimiento, la filosofía práctica fue siendo postergada por el pensamiento filosófico. Los intentos de los filósofos ilustrados por dar cuenta de la racionalidad de la dimensión práctica sucumbieron, hacia fines del siglo XIX, ante las críticas del positivismo y del existencialismo a la filosofía de Hegel. La tradición de pensamiento iniciada por Kant, continuada por Hegel y transformada por Marx no pudo hacer frente a los ataques que negaban la posibilidad de dar cuenta de la racionalidad de las prácticas sociales y los comportamientos individuales.

A partir de la década de 1960 comienza a producirse una rehabilitación de la filosofía práctica.<sup>1</sup> Después de que el racionalismo crítico, la filosofía analítica y el existencialismo

<sup>1</sup> Coincide también con el auge de la filosofía política: "Luego del eclipse más o menos enigmático de la filosofía política, se estaría iniciando un retorno a esta disciplina abandonada y, paralelamente, una rehabilitación del derecho y de la filosofía moral." Miguel Abensour, "¿Por una filosofía política crítica?", en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2005, p. 23.

hayan planteado la imposibilidad de situar los problemas prácticos dentro del terreno del pensamiento racional,<sup>2</sup> surgieron varios intentos encaminados a pensar la filosofía práctica a partir de categorías post-metafísicas. “Podría afirmarse, hablando en términos muy generales, aunque no inexactos, que la preocupación principal de quienes por entonces participaban de esas inquietudes era hacer posible la reconciliación de la moralidad con la racionalidad.”<sup>3</sup> Dentro de esta corriente se ubica la influyente obra la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, publicada en 1971.

Es en este contexto que se inserta la filosofía de Jürgen Habermas, quien junto a Karl-Otto Apel defendería una filosofía práctica centrada en la comunicación, la cual se caracterizaría, frente a otras teorías morales, por plantear la posibilidad de entregar un principio de fundamentación racional. Mientras Apel defiende la posibilidad de fundamentación última, Habermas considera que la fundamentación procede más bien de la reconstrucción empírica de los presupuestos de la argumentación. Por ello se evidencia una distancia entre la teoría de Apel y la de Habermas; entre la noción de un apriorismo trascendental fuerte y un apriorismo semi-trascendental débil, respectivamente.

Esta arremetida de la filosofía práctica en el último medio siglo supone pensar el lugar de la moral, el derecho y la política en las sociedades del capitalismo tardío. Coincide con transformaciones sociales profundas que marcarían un quiebre en el transcurso del siglo XX. Las experiencias totalitarias del nazismo y el estalinismo iniciaron la reflexión sobre el lugar de la política en las sociedades modernas. Los ciudadanos devenidos en masa y los mecanismos perversos de control social habían hecho realidad los temores más grandes de la ciencia ficción.<sup>4</sup> La guerra fría, luego habría de sembrar dudas sobre la misma existencia del ser humano en la Tierra, dadas las consecuencias devastadoras que podían producirse en caso de hacer uso de los arsenales acumulados por las superpotencias. Y hacia mediados de 1960 comenzaba la oleada de dictaduras latinoamericanas y la aplicación sistemática del terrorismo de Estado. En este mismo contexto se produce, además, el resquebrajamiento del Estado social benefactor, que comienza a debilitarse progresivamente a partir de 1970. Las políticas económicas a nivel mundial se dirigen a desarmar la dirección económica desde el Estado, dando lugar a la implantación de la economía neoliberal.

Hoy, muchos de estos problemas han sido superados. Sin embargo, nos encontramos enfrentando las consecuencias del aumento descontrolado de las tecnologías. Las consecuencias más severas tienen que ver hoy con la escasez mundial de alimentos, el calentamiento global, el deterioro general de la vida natural del planeta y la distribución desigual de las riquezas. En suma, puede decirse que el progreso material

---

<sup>2</sup> Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992.

<sup>3</sup> Juan Carlos Velasco, “Introducción: La filosofía política de Otfried Höffe en el debate contemporáneo” en Otfried Höffe, *Justicia política*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 17.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1998; Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998.

experimentado en los dos últimos siglos no ha traído consigo un incremento del bienestar general. Es en este contexto en el que se rescata y desarrolla la filosofía práctica contemporánea. No se trata, entonces, de realizar un trabajo de anticuario, que observa con distancia los productos legados por generaciones anteriores para su simple admiración, sino que son exigencias introducidas históricamente las que dan cuenta de la necesidad de plantear una interpretación normativa de la sociedad contemporánea. La experiencia totalitaria, el aumento de la capacidad destructiva de los arsenales nucleares y bioquímicos, el calentamiento global, el terrorismo de Estado y la pobreza mundial, dentro del contexto de la globalización, han creado un escenario mundial que exige de la filosofía interpretaciones sobre su conformación y la posibilidad de superación de sus consecuencias adversas.<sup>5</sup>

Ante la pérdida de sentido que habría diagnosticado Weber como consecuencia de la racionalización, característica de la época moderna, y con la desintegración del marco de referencia que caracterizó el transcurso del siglo XX en la forma de los Estados-nación de impronta desarrollista, se puede pensar que la rehabilitación de la filosofía práctica ha llegado en un buen momento. Sin embargo, el decisionismo, el subjetivismo y el irracionalismo han dejado tal impronta en el sentido común que sus efectos aún no han podido ser quebrantados por el impulso racionalista de la filosofía práctica. De modo que se puede afirmar que la filosofía práctica dentro de este nuevo contexto mundial tiene aún un largo camino por recorrer.

Uno de los libros recientes que enfocó las condiciones socio-económicas actuales en una perspectiva normativa fue *La pobreza en el mundo y los Derechos Humanos* de Thomas Pogge.<sup>6</sup> Aquí Pogge intenta presentar el tema de la pobreza como un problema moral que no ha sido abordado con la seriedad necesaria. Plantea la necesidad de tomar la pobreza como un problema moral para que se puedan tomar medidas que se ajusten a la gravedad del asunto. Con ello Pogge encamina la reflexión sobre problemas específicos de la sociedad contemporánea desde la filosofía moral e incluso plantea algunas propuestas para su solución. Intenta, con ello, formular un principio de justicia que pueda ajustarse al pluralismo que manifiesta la sociedad global de hoy. En el primer capítulo señala lo siguiente: “Luego la tarea consiste en formular un criterio de justicia básica que sea moralmente plausible e internacionalmente aceptable, y que constituya el núcleo universal de todos los criterios de justicia.”<sup>7</sup>

La aceptabilidad de este principio que señala Pogge radica en que la generalidad de sus postulados la haga susceptible de ser aceptada independientemente de los contextos culturales a los que se aplique. Con esto pretende solucionar el problema de la

---

<sup>5</sup> Karl-Otto Apel, “Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia” y “La globalización y la necesidad de una Ética universal”, en Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007; Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

<sup>6</sup> Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los Derechos Humanos*, Paidós, Barcelona, 2005.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 56.

universalidad de los principios morales. Sin embargo, la razón por la cual se debiese aceptar dicho principio se funda en que se centra en mínimos morales desde los que sea posible pensar la justicia.<sup>8</sup> Con ello llega a un criterio nuclear de la justicia básica.

Lo que propone Pogge cae en una serie de insuficiencias que no permiten que su teoría cumpla con las exigencias que supone la filosofía práctica para con el mundo actual. En primer lugar, pretende enfrentar la universalidad de un postulado de justicia pasando por alto el momento de la fundamentación. Aún cuando se establezcan mínimos morales como punto de conjunción, no se justifica por qué una decisión semejante sería un criterio “justo”. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la ausencia de un fundamento de la justicia hace imposible evaluar los progresos sociales y morales que se han producido a lo largo de la historia. ¿Cómo evaluar la abolición de la esclavitud, los avances en los derechos civiles o las conquistas sociales de los movimientos de mujeres sin que ello signifique una mera autocomplacencia con los hechos que han llevado hasta el momento actual? En otras palabras, ¿cómo entender estos hechos como avances de la especie humana sin caer en un relativismo historicista? Al no dar cuenta de este aspecto, Pogge se enmarca dentro de la misma crítica que había hecho Hegel a Kant en tanto éste no había reconocido que los ideales de la sociedad burguesa eran el resultado de un proceso histórico específico. Para Hegel no era suficiente entonces establecer cuáles eran los principios que regían a la sociedad burguesa, sino por qué esos principios significaban un acercamiento a la libertad humana. Así Pogge cae por detrás de Hegel en su intento de plantear un principio de justicia que no contemple a la vez la posibilidad de fundamentación y la posibilidad de dar cuenta de la evolución social.

Cualquier teoría de la sociedad contemporánea que quiera comprender adecuadamente los problemas y las complejidades del mundo actual deberá hacer frente a la distancia que separa las manifestaciones sociales concretas y las concepciones de justicia o bien común a las que debieran remitirse esas realidades. En otras palabras, una adecuada comprensión de la realidad contemporánea debe enfrentarse con la diferencia que se ha establecido a lo largo de la historia de la filosofía entre teoría y praxis. ¿Cómo es posible conciliar lo normativo con lo empírico? ¿Cómo será posible fundamentar normas que no resulten del decisionismo o de la simple preferencia? ¿Cómo, y desde dónde, dirigir propuestas que orienten la acción de los individuos y los colectivos? Por último, ¿cómo interpretar las transformaciones que se producen en la realidad como avances o retrocesos sin caer en la concepción de una filosofía de la historia que absolutiza los fines? En suma, ¿cómo puede la filosofía práctica satisfacer las exigencias morales y políticas de las sociedades contemporáneas?

Mi intención en este estudio es presentar la obra filosófica de Habermas como una obra que se enfrenta productivamente a estas cuestiones. Por medio de una aproximación a la estructura argumentativa que presenta Habermas en su intento de fundar una racionalidad comunicativa y la idea de una sociedad que se reproduce por medio de la acción comunicativa, encontramos los fundamentos de una teoría que permite conciliar la diferencia entre lo empírico y lo normativo, satisfaciendo con ello las exigencias de fundamentación, de conocimiento y de crítica que demanda una filosofía

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 63.

práctica orientada a la realización de sociedades más justas.

Dedicar una investigación a la obra de un autor como Jürgen Habermas supone una serie de problemas. En primer lugar su obra es extensa tanto en la cantidad de textos que ha producido como en la amplitud de disciplinas que integra. Hay pocos autores que hayan intentado de manera sistemática la integración de disciplinas tan diversas como la sociología, la filosofía, la lingüística y la psicología; incluso dentro de estas disciplinas abarca una cantidad de sub-especialidades que acrecientan la complejidad de su obra. En sociología se desenvuelve sin problemas entre la teoría crítica, el funcionalismo de Parsons, la teoría de sistemas de Luhmann y la sociología de la acción, pasando por Weber y Durkheim. En filosofía hace un recorrido igualmente diverso. Partiendo desde Marx y Hegel, integra posteriormente la filosofía analítica, la fenomenología, el pragmatismo, la epistemología para posteriormente regresar a Kant. De modo que para interiorizarse con la obra de Habermas es necesario realizar un recorrido por diversas escuelas y corrientes de pensamiento, a menudo consideradas contrapuestas.

En segundo lugar Habermas es un autor cuyo pensamiento está aún en desarrollo y profundización. Apenas el año 2005 se editó en Alemania su último libro, compuesto por una serie de ensayos elaborados desde el año 2000.<sup>9</sup> Esto presenta la dificultad de que aún no es posible dar cuenta de su pensamiento de forma cabal. Ya Thomas McCarthy experimentó dificultades con este hecho en su texto *La teoría crítica de Jürgen Habermas*,<sup>10</sup> ya que una vez concluido, Habermas publicó la *Teoría de la Acción Comunicativa*, una de las obras centrales de su pensamiento, la cual quedó consignada en el texto de McCarthy únicamente como epílogo a la edición castellana. Este estudio, por tanto, corre el riesgo de tener la misma suerte que la investigación de McCarthy.

Por último, llevar a cabo el estudio de un autor tan profundamente auto-crítico como Habermas puede ser un problema a la hora de presentar un relato uniforme. Diversos autores concuerdan en que la obra de Habermas ha sufrido al menos dos transformaciones profundas, dividiendo de este modo su producción en tres etapas. Una primera etapa caracterizada por un intento de fundar una epistemología para la teoría crítica; una segunda etapa caracterizada por una refundación de la teoría crítica en términos de una teoría de la acción comunicativa; y una tercera etapa caracterizada por la aplicación práctica de su teoría del discurso caracterizada por la ética discursiva y una teoría discursiva del derecho. De modo que un estudio dedicado a la obra de Habermas debe enfrentarse a la transformación y reformulación del pensamiento del autor para no caer en lecturas parciales e incompletas.

La presente investigación pretende enfrentar estos problemas planteando la posibilidad de hacer una lectura profunda de la obra de Habermas. Sugiero que concentrando la atención en la estructura argumental de Habermas será posible pensar la unidad del pensamiento de Habermas en tanto que un intento de unificar filosofía social y filosofía práctica, es decir, un intento de resolver la distancia entre teoría y praxis. Esto

---

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

<sup>10</sup> Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002. La edición original en inglés corresponde al año 1978, es decir, se editó tres años antes de la publicación de la *Teoría de la Acción Comunicativa* en 1981.

se produce en dos etapas que si bien presentan diferencias en cuanto a los procedimientos y la forma de encarar el problema, éstas no se deberían tanto a un cambio en la idea de producir una teoría de la sociedad con intención práctica, como al reconocimiento de las limitaciones de sus primeras indagaciones. Por ello, el periodo que va desde *Historia y crítica de la opinión pública* hasta *Conocimiento e interés*, donde busca fundar una epistemología crítica, es superado por un doble distanciamiento de la Teoría Crítica en la forma que la había desarrollado la primera Escuela de Frankfurt adhiriendo, por un lado, al giro lingüístico, insertándose así en el paradigma de la comunicación, y, por otro lado, distanciándose de la filosofía de la historia en el sentido de Hegel, Marx y la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Estas dos nociones serán centrales en la estructura argumental que será expuesta en los próximos capítulos. El giro lingüístico de la filosofía de Habermas lo aproxima a la posibilidad de fundamentación racional de las normas, mientras que el distanciamiento de la filosofía de la historia le permite elaborar una teoría de la evolución social que permitiría responder a las intenciones emancipadoras de Hegel y Marx sin caer en una absolutización de los fines.

A continuación, a modo de introducción, presentaré los argumentos que permiten sostener que la filosofía de Habermas es antes que nada un intento por integrar filosofía social y filosofía práctica, lo cual atravesará las modificaciones y reformulaciones de su propia teoría.

## 2. Hacia una mediación entre teoría y praxis

La filosofía práctica es parte de una tradición que se remonta a Aristóteles y que perdura hasta entrado el siglo XIX. Sin embargo, con la especialización creciente a raíz de la entrada en escena de las ciencias sociales, ámbitos que habían sido privilegio de la filosofía práctica, se van trasladando al terreno de las disciplinas especializadas. Habermas indica que con Hobbes se producen los primeros indicios de este movimiento al transformar la política en una cuestión de filosofía social. A partir de entonces la política pierde su sentido aristotélico en tres aspectos:

- 1.- deja de ser considerada una continuación de la ética.
- 2.-se comienza a identificar con la *techné* antes que con la *praxis*.
- 3.-y, finalmente, es pensada en términos científicos como objeto, perdiendo con ello su ámbito de reflexión tradicional: lo justo y excelente.

La distancia que se produce entre la política aristotélica y la política moderna da cuenta de una tendencia del pensamiento que paulatinamente va asumiendo nociones objetivistas de la realidad, a medida que las cuestiones de justicia van siendo reemplazadas por la solución de problemas técnicos. “Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica, que

exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social.”<sup>11</sup> Esto se ve profundizado por el surgimiento y auge de las ciencias modernas. El prestigio que alcanzaron las ciencias naturales a lo largo de los siglos XVIII y XIX provocó un desplazamiento de la filosofía social y de las ciencias humanas hacia comprensiones crecientemente científicas de la sociedad. “Desde la aclaración realizada por Max Weber en la llamada disputa acerca de los juicios de valor, y desde la determinación más precisa de una <<lógica de la investigación>> positivista, las ciencias sociales se han separado totalmente de los elementos normativos, de la herencia ya olvidada de la política clásica”<sup>12</sup>

Desde entonces se produjo, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía, una tendencia encaminada a excluir elementos normativos de la reflexión posible. Cualquier intento de fundar valores o normas por medios racionales fue descartado, equiparándose, de este modo, las opciones valóricas con las preferencias subjetivas. Esto se tradujo en un “decisionismo elevado a concepción del mundo (que) no vacila ya en reducir las normas a decisiones. (...) Desde el momento en que determinados juicios de valor fundamentales se toman como axiomas, es posible analizar concluyentemente un nexo deductivo de proposiciones correspondiente a aquéllos; sin embargo, tales principios no son accesibles a una aprehensión racional: su aceptación descansa exclusivamente en decisión.”<sup>13</sup> Este es precisamente el aspecto que Popper ha preferido dejar sin resolver en su propia teoría de las ciencias. En su pensamiento, la racionalidad se ha establecido como un principio valioso para la construcción del conocimiento. Sin embargo, no es capaz de dar cuenta de cómo se llega a esa valoración de la racionalidad como principio; para Popper se trata simplemente de una elección, a saber, se trata de optar por una disposición racional del conocimiento.<sup>14</sup> Y sin duda esto no es simplemente producto de las desviaciones de un filósofo o una corriente filosófica en particular, sino que es una tendencia que se ha venido desarrollando de manera paulatina a lo largo de la evolución de la teoría moderna:

***“En este sistema, la ciencia, la técnica, la industria y la administración se fusionan en un proceso circular. En él la relación entre teoría y praxis no conserva otra validez que la utilización instrumental de técnicas garantizadas por la ciencia empírica. La potencia social de las ciencias queda reducida al poder de disposición técnica; ya no son tenidas en cuenta en su potencialidad de acción ilustrada. Las ciencias empírico-analíticas generan recomendaciones técnicas, pero no dan ya respuestas a cuestiones prácticas. La pretensión con la que una vez la teoría se vinculó a la praxis se ha tornado apócrifa. En lugar de una emancipación mediante la ilustración se presentan las instrucciones de disposición sobre procesos objetivos u objetivados. La teoría socialmente eficaz***

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 58.

<sup>12</sup> TP, pp. 51-52.

<sup>13</sup> TP, p. 299.

<sup>14</sup> Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2002.

***ya no se dirige a la conciencia de hombres que conviven y hablan entre sí, sino a la conducta de hombres volcados a la manipulación.”*<sup>15</sup>**

Es justamente esta comprensión de la ciencia y de la razón las que intenta conciliar Habermas. No puede tratarse de una mera elección para la cual, por cierto, no existen otros criterios que la misma subjetividad reducida a preferencia. Debe poder reconciliarse a un mismo tiempo la aspiración de las ciencias hacia la verdad con la posibilidad de fundar racionalmente esa inclinación. Pues no es justamente la tendencia cientificista del pensamiento social moderno lo que critica Habermas, sino la exclusión sistemática que se ha hecho de la posibilidad de dar un fundamento normativo tanto al conocimiento como a la política. “La dificultad específica de la relación entre teoría y praxis no surge ciertamente de esta nueva función de la ciencia, convertida en poder técnico, sino del hecho de que ya no podemos distinguir entre poder técnico y poder práctico.”<sup>16</sup> Pues, en último término, la posibilidad de fundar las ciencias en términos normativos también permitiría imponer intereses más enfáticos al mismo conocimiento. En la medida en que sea posible fundar racionalmente el conocimiento, será posible orientar ese conocimiento según los imperativos emancipatorios de una razón enfática.

Ya había señalado Habermas que la filosofía social en sus aspiraciones de cientificidad había dejado de lado las aspiraciones normativas de la política en sentido aristotélico. En vistas de que la tendencia a reducir los problemas prácticos a problemas técnicos constituía el problema de las ciencias sociales modernas, la problemática que plantea Habermas en un primer momento será la de conciliar filosofía social y filosofía práctica:

***“En nuestro contexto cabe retraducir esta pregunta del siguiente modo: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que una situación dada hay que hacer de modo correcto y justo, sin, por otra parte renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?, ¿y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social, sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica?”*<sup>17</sup>**

Este punto resulta crucial puesto que Habermas no ha abandonado las pretensiones de la teoría social marxiana en la medida en que es una teoría abocada a la transformación de la sociedad: una teoría de la sociedad con intención práctica.<sup>18</sup> En la década de 1960, cuando Habermas redactaba los textos que componen *Teoría y Praxis*, la impronta positivista –esto es antinormativa– de las ciencias sociales y la tendencia anti-racionalista

<sup>15</sup> TP, p. 289.

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> TP, p. 52.

<sup>18</sup> “Habermas ha tratado, con éxito, de combinar filosofía crítica y positiva. Esta combinación supone que la teoría crítica deja de ser dialéctica negativa y la filosofía positiva deja de ser positivismo.” Agnes Heller, “Habermas y el marxismo” en Heller, *Crítica de la Ilustración*, Ediciones Península, Barcelona, 1999.

de la filosofía existencialista dominaban el espectro del pensamiento social. Incluso la misma teoría crítica había planteado la imposibilidad de llevar adelante la idea marxiana de la transformación de la sociedad por medio del diagnóstico de las tensiones sociales existentes. Por ello, para Habermas el camino que debía emprender para una recuperación del modelo crítico debía asumir, por un lado, un concepto fuerte de razón y, por otro, un proyecto radical para las ciencias sociales y la filosofía. Ante el escenario en que se ubicaba la filosofía social contemporánea, en cuanto un distanciamiento radical de la filosofía práctica, el materialismo histórico de Marx aún conservaba algunas ventajas en tanto teoría práctica. Como teoría, el materialismo histórico se caracteriza –según Habermas– por ser reflexivo en dos direcciones. Por un lado, intenta ofrecer una explicación de la evolución social que da cuenta incluso de la formación del contexto en el que se inserta la propia teoría. Con ello genera un conocimiento que ilustra las condiciones históricas que han llevado a la conformación de la sociedad en la que la misma teoría se inserta. Por otro lado, nombra al destinatario que debe, en base a ese conocimiento, desplegar su rol histórico en vistas de la emancipación. “En un caso se trata de la praxis social que en tanto que síntesis social hace posible el conocimiento; en el otro, de una praxis política que conscientemente aspira a subvertir el sistema de instituciones existente.”<sup>19</sup>

Esta vocación del materialismo histórico de dar cuenta, a la vez, del conocimiento de la sociedad con las orientaciones prácticas para su superación, le da su carácter particular. Así, el materialismo histórico le da una primera intuición a Habermas sobre la posibilidad de integrar ambos momentos del pensamiento social. De este modo, “el materialismo histórico puede ser conceptualizado como una teoría de la sociedad proyectada con intención práctica que evita las debilidades complementarias de la política tradicional y de la filosofía social moderna, así pues, que liga la pretensión de cientificidad con una estructura teórica referida a la praxis.”<sup>20</sup>

La teoría social debe, de este modo, reasumir en alguna medida esta interacción que señalara Marx en la forma de un “conocimiento que afirme su vocación crítica y liberadora, es decir, dirigido a acrecentar el poder de los individuos para actuar sobre la historia.”<sup>21</sup> Sin embargo, esta aproximación al materialismo histórico debía ser reformulada en al menos dos sentidos. En primer lugar, había que transformar la concepción que hace del trabajo la esencia del ser humano, ya que al reducir la evolución social a la esfera de la producción se olvidan otros aspectos importantes de la reproducción social: aquello que Habermas en sus escritos tempranos denomina interacción y que más tarde será comprendido como acción comunicativa. En segundo lugar, el materialismo histórico reduce las ciencias sociales en un doble sentido: por un lado, le da un lugar demasiado preponderante a la ciencia económica en desmedro de otras disciplinas; por otro lado, no es capaz de concebir críticamente las limitaciones de la ciencia económica al equipararla inmediatamente con las ciencias experimentales. Se

---

<sup>19</sup> TP, p. 14.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Stéphane Haber, *Habermas y la sociología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1999, p. 26.

trata, entonces, de situar una teoría social que supere estas debilidades del materialismo histórico y se ponga a disposición de las ciencias en la forma de juez. Con ello, la transformación de la configuración científico-técnica de las ciencias sociales “sólo puede proceder de un cambio en la situación de la conciencia misma, es decir, del influjo práctico de una teoría que no trate ya de manipular mejor cosas y procesos cosificados, sino que, a través de los conceptos penetrantes de una crítica tenaz, impulse el interés de la razón en la independencia y la madurez, en la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo.”<sup>22</sup> La filosofía se sitúa en una perspectiva en la que debe poder orientar el proceso de formación del conocimiento con una idea clara de los intereses de la razón. “Como del cientificismo se derivan estructuras tecnocráticas de dominación, resulta decisivo mantener una filosofía de la ciencia, no sólo científicista, sino que combata los elementos científico-tecnocráticos, tanto en la teoría, como en la praxis social y política.”<sup>23</sup> Esta intención se resuelve en su texto de 1968, *Conocimiento e interés*,<sup>24</sup> en el cual Habermas intenta fundar una epistemología crítica capaz de orientar el conocimiento en sentido de la emancipación social.

Pronto esta tentativa mostró sus debilidades. El mismo Habermas fue consciente de las dificultades que contenía semejante proyecto. Lo que debía ser un programa de fundamentación en tres partes<sup>25</sup> fue pronto abandonado por la fuerte carga esencialista que contenía la elucidación de los componentes cuasi-trascendentales del conocimiento a los que había llegado en sus conclusiones: esto es, que todo conocimiento del presente tiene en esencia una vocación crítica, y que todas aquellas corrientes que no lo reconozcan resultan unilaterales e insuficientes. De modo que esta fundamentación representa “en el mejor de los casos una tentativa abstracta, y en el peor un intervencionismo filosófico que violenta el curso de los saberes empíricos que acumula los defectos inherentes <<de toda epistemología general>> con la pretensión de regentear a las ciencias en nombre de lo *a priori*.”<sup>26</sup> Con ello, las primeras conclusiones de Habermas pecaban de un fundamentalismo filosófico que terminaba por configurar su filosofía en la forma de un trascendentalismo concebido monológicamente.

Sin embargo, Habermas no perdió de vista el problema. Era necesario superar las limitaciones que contenía su primer intento de mediar teoría y praxis. Un giro fundamental fue el abandono de la opción de elaborar una epistemología crítica. Ello se debió a que la filosofía no debía abocarse a determinar los fundamentos del conocimiento desde sí

<sup>22</sup> TP, p. 290.

<sup>23</sup> Ignacio Sotelo, “El pensamiento político de Jürgen Habermas” en José Antonio Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 153.

<sup>24</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990.

<sup>25</sup> “En 1967 había elaborado un proyecto de tres libros, el primero de los cuales, *Conocimiento e interés*, debía servir de prolegómeno. No he llevado a cabo el plan en lo que se refiere a los dos libros siguientes, que debían contener una reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica.” CI, p. 299.

<sup>26</sup> Haber, op. cit., p. 40.

misma. En primer lugar, era necesario un desplazamiento desde la filosofía de la conciencia hacia la filosofía del lenguaje. Este desplazamiento resultó fundamental en lo que sería su segunda formulación de la teoría crítica. Los años de investigación en el Instituto Max Planck de Starnberg resultarían decisivos para este cometido. En segundo lugar, resultaba necesario asignarle un lugar más modesto a la filosofía. En adelante no podía asumir el rol de juez del conocimiento, sino que debía colaborar estrechamente con las ciencias empíricas para determinar su ámbito de pertinencia, esto es, transformarse en ciencia reconstructiva.

En lo que sigue revisaré el pensamiento de Habermas a partir de este viraje de su obra. El primer capítulo consiste en una revisión de su concepto de ciencia reconstructiva. Esta noción hace posible determinar estructuras semi-trascendentales que hacen posible tanto el conocimiento como la acción y comprender la evolución social distanciándose de la filosofía de la historia. Con ello esta concepción de la filosofía como ciencia reconstructiva tiene el potencial de sintetizar la fundamentación de normas y dar la pauta para la evaluación de los procesos históricos como adelantos, retrocesos o desviaciones según ciertas pautas de racionalidad. El segundo capítulo está consagrado al concepto de pragmática universal como momento de fundamentación no-trascendental del conocimiento y la acción. El tercer capítulo es una continuación del segundo y se concentra en la teoría del discurso y la ética discursiva como momento de fundamentación de las normas morales. En el cuarto y último capítulo se desarrolla el concepto de mundo de la vida y se analizan las implicancias que tiene para la teoría de la evolución social de Habermas. Este capítulo tiene por función mostrar cómo el lenguaje no solamente actúa en la forma de fundamentación de normas sino que incide en la misma reproducción histórica de la especie humana. Por último, cabe señalar que este estudio no incluye un análisis detallado del texto de 1992 *Facticidad y validez*, por un lado, porque he estimado que no contribuye mayormente a aclarar la estructura argumental de la teoría de Habermas, ya que es más bien una aplicación práctica de la teoría del discurso a la política. Por otra parte, estimo que las consecuencias políticas que desprende Habermas de su teoría se enfocan centralmente en su teoría del discurso. En la conclusión sugiero –tentativamente– una lectura política de la obra de Habermas a partir de su concepción de evolución social, derivada de la teoría de la acción comunicativa.



# CAPÍTULO I. Hacia una filosofía como ciencia reconstructiva

## 1. El problema de la fundamentación después del giro post-metafísico de la filosofía.

Desde la crítica de Hegel a Kant, la Filosofía ha comenzado un paulatino proceso de des-transcendentalización. El intento hegeliano de situar la Razón en el devenir histórico de la humanidad había sido el primer gran intento de situar la razón en el mundo. Los pasos seguidos por Kierkegaard, Marx y Nietzsche condujeron a un rápido debilitamiento de las estructuras metafísicas sobre las que se sustentaba la fundamentación racional kantiana y, de paso, socavaron el paradigma cartesiano. El auge de las ciencias y el giro positivista de la filosofía terminaron por demoler el gran edificio de la metafísica occidental iniciado con Platón. Este tránsito antimetafísico de la filosofía se iba a consolidar en las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX. Habermas toma este momento de la filosofía como punto de partida para su fundamentación filosófica: el pensamiento post-metafísico es el pensamiento dominante del siglo XX y su propia filosofía es heredera de los avances hechos en este sentido.

Para Habermas, sin embargo, el desplazamiento de la filosofía hacia su perspectiva

post-metafísica no es auspicioso por el simple hecho de haber quebrado con la tradición metafísica occidental. Es más bien el hecho de que con el desplazamiento post-metafísico de la filosofía se comienzan a descubrir nuevas perspectivas que permiten superar las aporías tradicionales del pensamiento filosófico. El cambio fundamental que se produce no es la transformación de la filosofía en reflexión empirista sobre la realidad, sino más bien son cuatro motivos filosóficos que comienzan a manifestarse con fuerza en el pensamiento del siglo XX: el pensamiento post-metafísico, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la inversión de la primacía de la teoría sobre la praxis. Cada uno de estos motivos es esgrimido de forma aislada por una escuela filosófica diferente: la fenomenología, la filosofía analítica, el estructuralismo y el marxismo occidental representan, cada una a su manera, este giro post-metafísico de la filosofía. La teoría de Habermas se presenta como un intento de unificar, en un sólo modelo, los aspectos más fructíferos de estas escuelas de pensamiento.

La apuesta de Habermas radica en que el pensamiento post-metafísico, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la inversión de la relación entre teoría y praxis remiten a un trasfondo común que permitiría una refundación de la filosofía en la forma de una ciencia reconstructiva: la praxis histórico-social constituye el recurso desde el cual la filosofía puede reasumir un concepto enfático de razón. “No existe una razón pura que sólo a posteriori se vistiera trajes lingüísticos. La razón es *a nativitate* una razón encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida.”<sup>27</sup> La razón no es, entonces, para Habermas un ente que se impone a una realidad empírica desde lo inteligible, sino que, por el contrario, se constituye y manifiesta en prácticas sociales concretas, aunque no siempre de forma explícita. La influencia del pensamiento hegeliano en esta concepción es evidente; aunque aquí Habermas se desvincula del idealismo hegeliano y de la concepción de razón absoluta para abocarse a la intuición de que la historicidad concreta de las sociedades contiene en su seno muchas de las categorías que la metafísica tradicional había derivado de los conceptos puros. De modo que la inversión de la tradicional relación entre teoría y praxis le permite plantear que la teoría debe únicamente reconstruir lo que hay de racional en la praxis cotidiana. Esto supone la concepción de una razón situada. Como veremos, para Habermas esta razón se encarna en el lenguaje y fundamentalmente en la práctica comunicativa que reproduce los contenidos culturales del mundo social.

Habermas interpreta que muchas de las aporías de la tradición filosófica occidental radican en una comprensión distorsionada de la relación entre teoría y praxis y de una mirada despectiva del pensamiento sistemático hacia las prácticas cotidianas. Así, “el logocentrismo del pensamiento occidental, extremado en términos de filosofía de la conciencia, (debe ser concebido) como *abreviación* y *distorsión* sistemáticas de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa cotidiana pero del que sólo se hace un uso selectivo.”<sup>28</sup> De modo que la teoría de Habermas intenta revertir esta relación, situando el entendimiento intersubjetivo como aquello que la filosofía debe recuperar de las prácticas comunicativas básicas. Para ello, propone Habermas, se

---

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 381.

<sup>28</sup> DFM, p. 369.

requiere que la filosofía acometa un proceso de des-transcendentalización en tanto “conduce por un lado a la inserción del sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida y, por otro, al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar.”<sup>29</sup> En otras palabras, la filosofía no puede ya concebir un sujeto trascendental desvinculado de prácticas socio-históricas concretas, ni pensar el conocimiento como algo desvinculado de la comunicación y la acción.

La diferencia trascendental que había sostenido la tradición metafísica desde Platón a Kant, y que Hegel intentó salvar por medio de la historización de la razón, es superada por Habermas en la forma de una razón encarnada. De este modo, la des-transcendentalización se produce en la medida en que se mantiene la figura trascendental kantiana de <<condiciones de posibilidad>> pero en una relación interna entre razón y mundo. “En el proceso de des-transcendentalización, las ideas teóricas de la razón salen, por así decirlo, fuera del mundo estático de lo inteligible y desarrollan su dinámica *en el interior* del mundo de la vida. (...) Lo <<ideal>>, elevado y petrificado en un <<reino>> del más allá, se fluidifica en las operaciones de este mundo, sale del estado de trascendente y se sitúa en una <<trascendencia desde dentro>>.”<sup>30</sup>

Esto supone, además, un cambio en el rol de la filosofía. La concepción de Hegel de una fundamentación dialéctica surge del enfrentamiento con la fundamentación trascendental kantiana. Según Hegel, “Kant no ha conseguido demostrar que las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia sean <<necesarias>>”.<sup>31</sup> Ello porque Kant había derivado el fundamento racional de una conciencia aislada y con ello no había podido revelar la necesidad histórica de esa conciencia en particular. Para Hegel, la conciencia kantiana es *una* forma histórica posible de manifestación de la conciencia. Sin embargo, el análisis kantiano es incapaz de dar cuenta del proceso por medio del cual se ha formado esa conciencia específica. Hegel opondrá a ello una fundamentación dialéctica. “Hegel llama dialéctica a la reconstrucción de la elaboración de (una) experiencia repetida y de la que surgen de continuo estructuras más complejas.”<sup>32</sup> Sin embargo, esta reconstrucción dialéctica es susceptible de la misma crítica que había hecho Hegel a Kant: a partir de la reconstrucción de las etapas de desarrollo sucesivo no se prueba la *necesidad* de la etapa siguiente. Con esto se configura una doble crítica de la filosofía contemporánea: tanto a la posibilidad de entregar las condiciones de posibilidad para la experiencia posible como a la plausibilidad de concebir una lógica evolutiva que dé cuenta de un desarrollo orientado hacia un acrecentamiento de la racionalidad. La mayoría de las corrientes filosóficas contemporáneas se fundan en posiciones que cuestionan este papel de fundamentación de la filosofía sea en su vertiente kantiana o hegeliana

La filosofía se sitúa, de este modo, para Habermas en un plano intermedio entre

---

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 23.

<sup>30</sup> ACRT, pp. 31-32.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1998, p. 14.

<sup>32</sup> CMAC, p. 15.

intentos enfáticos de fundamentación (Kant, Hegel, y más recientemente Apel y Kuhlmann) y las tendencias filosóficas que niegan la necesidad de fundamentación (pragmatismo, racionalismo crítico, neo-historicismo, neo-aristotelismo o hermenéutica). Contra las tendencias que exigen una fundamentación fuerte del papel de la razón, Habermas considera que la filosofía debe asumir un rol más modesto en cuanto a su relación con las ciencias y la cultura, asumiendo el rol de *vigilante*, en una relación mucho más colaborativa con las ciencias empíricas. Los filósofos hoy “trabajan con la conciencia humilde de que aquello que la Filosofía pretendía conseguir antaño por sí sola, hoy sólo puede esperarse de la armonía feliz de diversos fragmentos teóricos.”<sup>33</sup> Para lograr este cometido –y contra las tendencias que niegan la posibilidad de una fundamentación filosófica– la filosofía debe reincorporar formas moderadas de fundamentación trascendental y dialéctica. La teoría de Habermas intentará presentar los elementos que hagan posible semejante intención sistemática para la filosofía: entregar la posibilidad de reintroducir en la filosofía formas débiles tanto del trascendentalismo kantiano como de la comprensión evolutiva hegeliana. Para ello, la filosofía debe comenzar a concebirse como una ciencia reconstructiva.

## 2. Ciencias Reconstructivas

La noción de ciencia reconstructiva la comienza a desarrollar Habermas hacia la década de 1970 a partir de las investigaciones realizadas en teoría lingüística por Noam Chomsky y en psicología evolutiva por Jean Piaget. Ambos modelos le servirán a Habermas para desmarcar un nuevo tipo de disciplina que aspira a la reconstrucción racional de las condiciones de la experiencia. Con este tipo de ciencias empírico-reconstructivas, Habermas pretende encontrar solución a las exigencias de fundamentación que la filosofía contemporánea niega rotundamente ya sea a favor del irracionalismo o del decisionismo. Una filosofía entendida en términos de ciencia reconstructiva entrega, además, la posibilidad de resguardar el rol de “guardiana de la razón” a la filosofía dentro del espectro de las ciencias empíricas, porque la razón resulta fundamental en el empeño por la fundamentación y la justificación de nuestro conocimiento y nuestras acciones. En este sentido, Habermas entronca en la tradición de la filosofía kantiana y hegeliana en tanto que aún conserva para la filosofía un fuerte interés por la razón.<sup>34</sup> Además, con el procedimiento reconstructivo pretende Habermas suplir la exigencia de fundamentación que la filosofía clásica había derivado del mundo inteligible, y que ni Kant ni Hegel fueron capaces de suplir:

<sup>33</sup> CMAC, p. 25.

<sup>34</sup> “En resumen, todo el proyecto de Habermas, desde la crítica del cientificismo contemporáneo a la reconstrucción del materialismo histórico, descansa en la posibilidad de proporcionar una explicación de la comunicación, que sea a la vez teórica y normativa, que vaya más allá de la pura hermenéutica sin ser reducible a una ciencia empírico-analítica estricta. En cierto modo esto no tiene nada de extraño. La teoría de la competencia comunicativa es una nueva forma de acometer una tarea familiar: la de articular y fundamentar una concepción más amplia de la racionalidad.” TMC, p. 315.

**“Lo que antaño competía a la filosofía trascendental, es decir, el análisis intuitivo de la autoconciencia, pasa ahora a la jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito el <<saber de reglas>> preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente, mediante un análisis de elocuciones o manifestaciones distorsionadas. Puesto que tales intentos de reconstrucción no se enderezan ya a un reino de lo inteligible allende los fenómenos, sino al saber <<de reglas>> efectivamente ejercitado, que se expresa en las manifestaciones generadas conforme a ellas, cae la separación ontológica entre lo trascendental y lo empírico.”<sup>35</sup>**

Habermas designa como ciencias reconstructivas “toda empresa que tenga por objeto la reconstrucción explícita, sistemática, de un conocimiento implícito, <<preteórico>>.”<sup>36</sup>

Las prácticas cotidianas se refieren siempre a un saber de fondo que se da por supuesto y que permanece incuestionado, el cual puede ser reconstruido racionalmente, es decir, explicitado para la teoría.

**“La idea de fondo es que los sujetos hablantes y agentes saben cómo llevar a cabo, realizar, ejecutar y producir una serie de cosas sin hacer referencia explícita, o sin ser capaces de dar una explicación explícita de los conceptos, reglas, criterios y esquemas en que se basan sus realizaciones. Así uno puede producir enunciados con sentido, argumentos correctos, buenas teorías, oraciones gramaticalmente correctas, basándose simplemente en el propio conocimiento y habilidades implícitas –esto es, sin saber que al hacer tales cosas uno está empleando ciertas operaciones, está aplicando ciertos criterios, y siguiendo determinadas reglas.”<sup>37</sup>**

En este sentido distingue Habermas, siguiendo a Ryle, por un lado, entre un *know-how* que consiste en la capacidad de los sujetos de efectuar determinadas operaciones de forma intuitiva y, por otro lado, un *know-that* que consiste en el saber explícito de cómo resulta posible que los sujetos lleven a cabo esas operaciones. Esta misma distinción le permite a Habermas asumir un apriorismo débil. En la medida en que para los sujetos que actúan e interactúan permanece oculto el sistema de reglas en el que se basan, puede hablarse de un sistema de reglas que se constituye *a priori* a las prácticas cotidianas. Sin embargo, la reconstrucción racional de esas reglas, en el paso del *know-how* al *know-that*, depende de un conocimiento *a posteriori*; no hay reconstrucción posible si no es a partir de prácticas que se dan efectivamente. “Por un lado, la conciencia de la regla de los hablantes competentes es para estos mismos un saber *a priori*; por otro lado, la reconstrucción de ese saber exige averiguaciones que se hacen recurriendo a sujetos empíricos –el lingüista se procura un saber *a posteriori*.”<sup>38</sup>

<sup>35</sup> DFM, p. 355.

<sup>36</sup> TMC, p. 320.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> Jürgen Habermas, “¿Qué significa Pragmática Universal?” en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 324.

De este modo, las ciencias reconstructivas se constituyen como un tipo especial de ciencia empírica; sobre todo se distinguen de las disciplinas empíricas que dan cuenta de fenómenos particulares ya que se pretende que los saberes reconstruidos racionalmente puedan dar cuenta de modos de funcionamiento o sistemas de reglas que puedan ser válidos como “competencias universales de la especie.”<sup>39</sup> En este sentido, son ciencias que pretenden el alcance y el estatus de teorías generales. Por ello, el objeto de las ciencias reconstructivas no puede ser cualquier tipo de práctica, sino que se refiere a un ámbito de *saberes intuitivamente acreditados*<sup>40</sup>. Esto se refiere a prácticas asumidas universalmente y que a lo largo del tiempo se han desempeñado con éxito siendo, en este sentido, prácticas *correctas*.

La reconstrucción de la competencia lingüística de Chomsky ofrece un excelente ejemplo en la medida en que reconstruye las reglas del desempeño gramatical de los sujetos dotados de lenguaje:

***“La teoría de la gramática tiene por objeto, dicho en términos generales, reconstruir la conciencia intuitiva de la regla que es común a todos los hablantes competentes, de suerte que las propuestas de reconstrucción representen aquel sistema de reglas que permite a los hablantes potenciales adquirir en una lengua particular L la competencia de producir y entender cualesquiera oraciones que en L deban considerarse gramaticalmente correctas, así como distinguir entre esas oraciones bien formadas por referencia a L y las que no pueden considerarse gramaticalmente correctas.”***<sup>41</sup>

La referencia a Chomsky le permite a Habermas mostrar cómo es posible descubrir y explicitar los sistemas de saber implícito que son *necesarios* para el desempeño lingüístico *correcto* de los hablantes. Esto además proporciona la posibilidad de entregar un criterio evaluativo en la medida en que pueden distinguirse formas correctas de formas incorrectas de aplicación de las reglas. “Al explicitar las condiciones de validez de las manifestaciones, las reconstrucciones racionales pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función crítica.”<sup>42</sup>

Aquí es preciso distinguir entre reconstrucción y crítica. La tarea crítica resulta fundamental como forma de reencausar acciones, formas de vida o falsas conciencias por medio de la apelación a estructuras normativas de fondo. Sin embargo, la crítica reflexiva se asienta en los resultados de las ciencias reconstructivas en tanto éstas proveen los sistemas de reglas que determinan la adecuación de un comportamiento, una acción o una emisión.<sup>43</sup> Así, las ciencias reconstructivas deben proporcionar los criterios

<sup>39</sup> TMC, p. 321.

<sup>40</sup> PU, p. 312.

<sup>41</sup> PU, p. 313.

<sup>42</sup> CMAC, p. 45.

<sup>43</sup> Para la diferencia entre reconstrucción racional y autocrítica ver J. Habermas, CI, pp. 333-337.

de evaluación para las ciencias empírico-críticas en su afán de reducir las distorsiones desencadenadas por los abusos del poder o de la ideología.

Ahora bien, la función de las ciencias reconstructivas no se limita a la reconstrucción de sistemas de reglas que se presentan como condición de posibilidad de prácticas sociales orientadas, sino que además deben dar cuenta del desenvolvimiento histórico de estas prácticas. “Así pues, Habermas considera la tarea de las ciencias reconstructivas en dos dimensiones: la reconstrucción <<horizontal>> de unas pocas competencias fundamentales y la reconstrucción <<vertical>> de la lógica evolutiva de estas competencias.”<sup>44</sup> Aquí entronca nuevamente Habermas con la estrategia de fundamentación dialéctica de Hegel para complementar su modelo trascendental débil derivado de Kant. La lógica evolutiva puede reconstruirse tomando como punto de referencia los resultados de la reconstrucción de las competencias básicas, del mismo modo que la crítica puede ejercer su función evaluativa. “Ambas tareas (de reconstrucción) están relacionadas entre sí, pero son distintas; aunque la (reconstrucción vertical) supone los resultados de la (horizontal), implica (...) problemas y métodos que son peculiares de las investigaciones genético-estructurales.”<sup>45</sup>

Como ejemplo de este segundo tipo de ciencia reconstructiva, Habermas recurre a la psicología evolutiva de Piaget, en tanto que une “la descripción estructural de competencias (al igual que la reconstrucción de los patrones de evolución de esas competencias) con hipótesis acerca de mecanismos causales.”<sup>46</sup>

***“Jean Piaget ofrece un modelo sumamente provechoso para los filósofos y para todos aquellos que quieran seguir siéndolo. Piaget entiende la abstracción reflexiva como el mecanismo de aprendizaje que puede aclarar el paso de una etapa cognitiva a la siguiente, en la ontogénesis en cuyo modelo la evolución cognitiva desemboca en una comprensión descentrada del mundo. La abstracción reflexiva se parece a la reflexión trascendental en el hecho de que representa la conciencia, distingue y reconstruye en la etapa reflexiva superior los elementos formales en cuanto esquemas de acción del sujeto cognoscente, elementos ocultos al principio en el contenido del conocimiento. Al propio tiempo, este mecanismo de aprendizaje tiene una función parecida a la que tiene en Hegel la fuerza de aquella negación que supera dialécticamente las formas de la conciencia, cuando éstas entran en contradicción consigo mismas.”***<sup>47</sup>

El modelo de un aprendizaje orientado expuesto en el esquema evolutivo de Piaget permite la evaluación de etapas sucesivas del desarrollo con un criterio de progreso. Es posible evaluar los avances o retrocesos producidos en el desarrollo cognitivo tomando como referencia un modelo que ha reconstruido racionalmente las etapas de ese desarrollo.

<sup>44</sup> TMC, p. 332.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> PU, p. 324.

<sup>47</sup> CMAC, p. 18.

Este mismo modelo evolutivo lo encuentra Habermas en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, la cual es una ampliación de la teoría del desarrollo cognitivo de Piaget hacia las competencias morales. “Ambos (Piaget y Kohlberg) explican la adquisición de competencias supuestamente universales en el marco de modelos de evolución invariantes e interculturales y estos modelos están determinados por lo que se entiende como lógica interna de los correspondientes procesos de aprendizaje.”<sup>48</sup> El modelo del aprendizaje supone además enlazar los sistemas de competencias con sistemas de acción. Esto debido a que las competencias no se adquieren *a priori*, sino que por medio de su práctica efectiva hasta alcanzar grados de desarrollo considerados suficientes. Entonces, las estructuras que los sujetos capaces de habla suponen como un *a priori* a cualquier proceso comunicativo, se adquieren por medio de un aprendizaje práctico y no teórico.

***“La universalidad de los sistemas de referencia dentro de los cuales objetivamos la realidad es producto del desarrollo de operaciones cognoscitivas relacionadas con la manipulación de los objetos físicos (cosas y sucesos). El niño aprende la lógica del uso de las expresiones denotativas por medio de operaciones concretas (...) y no inmediatamente con las funciones gramaticales.”***<sup>49</sup>

El desarrollo ontogenético de la cognición estudiado por Piaget sirve para establecer la conexión entre sistemas de acción y la adquisición de competencias universales; asimismo, Kohlberg aplica este esquema para la esfera del desarrollo moral. De modo que tanto la teoría de Piaget como la de Kohlberg intentan la reconstrucción de categorías generales que sirvan para describir el desarrollo cognitivo o el desarrollo socio-moral, respectivamente, a la vez que encauzar estas categorías generales en una dinámica que da cuenta de las etapas necesarias para el paso de un estadio de desarrollo al siguiente. Los estadios de desarrollo cognitivo o moral alcanzados dan cuenta de un proceso de formación y etapas de transición, aun cuando el paso de una etapa a la siguiente pueda no darse. En este sentido puede hablarse de niveles de desarrollo posibles, pero no necesarios.

Central resulta el concepto de aprendizaje pues da cuenta de la superación reflexiva de una etapa por la siguiente. Estos modelos evolutivos le permiten a Habermas reformular la fundamentación dialéctica de Hegel en términos de aprendizajes que responden a una lógica evolutiva que puede o no producirse, pero dentro de la cual los estadios alcanzados pueden ser evaluados como avances o retrocesos. Este paso será fundamental en la conexión que pretenderá establecer Habermas entre lenguaje y sistema social, pues la reproducción de las sociedades se realizará por un doble proceso de interacción. Por un lado, el proceso estudiado por Marx en la forma de materialismo histórico, reconstruye la reproducción material de la sociedad a través de acciones instrumentales ligadas a la forma socio-vital que representa el trabajo. Por otro lado, en lo que podríamos considerar la principal reformulación de Habermas al marxismo, la reproducción simbólica de las sociedades –que incluye los saberes, las creencias, los criterios estéticos, los sistemas de valores y de normas, la formación de las identidades

---

<sup>48</sup> CMAC, p. 49.

<sup>49</sup> Jürgen Habermas citado en TMC, pp. 344-345.

sociales e individuales, etc.– se realizaría por medio de acciones comunicativas regidas por la forma socio-vital que representa el lenguaje. En este sentido, las sociedades se pueden reproducir en dos niveles que responden a lógicas diferentes pero interrelacionadas que dan cuenta de procesos de aprendizaje social de manera análoga a como las teorías del desarrollo cognitivo y moral han explicado el aprendizaje en los individuos. Y esto lo extrae Habermas del hecho de que todas las sociedades, en todas las épocas, se han desarrollado dentro de sistemas productivos (economía, tecnología) y sistemas lingüísticos específicos (cosmovisiones, sistemas de normas). De este modo, tanto el trabajo como el lenguaje serán categorías que atraviesan la historia de la especie humana, representando, por ello, formas de acción susceptibles de ser universalizadas y competencias básicas susceptibles de ser reconstruidas racionalmente.

### 3. La filosofía de Habermas como ciencia reconstructiva

En este escenario, y a partir de los ejemplos de Chomsky, Piaget y Kohlberg, Habermas acomete la tarea de refundar la Teoría Crítica a partir de los resultados de un proyecto filosófico comprendido como ciencia reconstructiva. La teoría de la acción comunicativa será la forma en que la obra de Habermas intentará integrar, en una única teoría, una fundamentación trascendental que dé cuenta de las condiciones de posibilidad de la comunicación, una lógica evolutiva de los sistemas sociales que pueda dar cuenta de procesos de reproducción social diferenciados, un concepto de acción que establezca una mediación entre lenguaje y sociedad y, finalmente, los criterios para retomar el proyecto de desenmascaramiento ideológico propuesto por la Teoría Crítica.

La *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981, marca un punto de inflexión en la obra habermasiana no sólo por lo ambicioso del proyecto, sino por servir de síntesis de las reflexiones realizadas desde 1962 a partir de su ya clásica *Historia y crítica de la opinión pública*. El concepto de acción comunicativa representará el punto de unión entre sus reflexiones epistemológicas, sus investigaciones sobre las sociedades del capitalismo tardío, las precisiones metodológicas a las ciencias sociales y sus aproximaciones a una teoría de la competencia comunicativa. También abrirá el camino para sus intentos de fundar una ética discursiva y, más tarde, un concepto deliberativo de democracia –desarrollado fundamentalmente a partir de *Facticidad y validez*.

En primer lugar, entonces, se encuentra la profundización de lo que Habermas –siguiendo a Chomsky– había denominado una teoría de la competencia comunicativa. Esta denominación, que acuña a raíz de la discusión con Niklas Luhmann a comienzos de la década de 1970, es modificada por la noción de Pragmática Universal. Importante en este cambio conceptual es la influencia de las investigaciones en términos de hermenéutica trascendental llevadas a cabo a lo largo de esa misma década por Karl Otto Apel. Aquí Habermas emprenderá “la reconstrucción sistemática de las estructuras generales que aparecen en toda posible situación de habla”<sup>50</sup>, bajo la convicción de que

los sistemas de lenguaje empleados comunicativamente pueden dar cuenta de un tipo de racionalidad que se distingue enfáticamente de la racionalidad instrumental. Lo central de este planteamiento se condensa en un importante artículo de 1976 llamado “¿Qué significa Pragmática Universal?”, en el cual, por primera vez, acomete de modo sistemático la reconstrucción racional de los sistemas de habla que servirá de fundamento a su teoría de la acción comunicativa.

La pragmática universal produce un doble logro. Por un lado, revela una condición de racionalidad inherente a las estructuras comunicativas del lenguaje que le permite entregar un concepto de racionalidad enfático. Con ello, es posible recuperar un concepto de razón para refundar la teoría crítica de la sociedad, en tanto con él se superan muchas de las críticas y aporías que Adorno y Horkheimer habían visto en los ideales ilustrados.<sup>50</sup> Por otro lado, permite encontrar un fundamento cuasi-trascendental para la interacción comunicativa. A partir de ello se puede emprender la crítica de las distorsiones de la comunicación y las patologías sociales a lo que eso conlleva. Además, la función evaluativa que subyace a la crítica permite delinear los elementos para trabajar una ética discursiva, esto es, un sistema ético que sea capaz de entregar normas fundadas racionalmente (en sentido post-metafísico).

Al esclarecer un concepto de racionalidad comunicativa, Habermas ha revelado también que los sistemas de acción no se limitan únicamente a lógicas instrumentales, sino que por el contrario existe una teleología inmanente a los procesos de interacción colectiva que se orientan por el entendimiento. En otras palabras, los sujetos no actúan únicamente orientándose por fines individuales sino que deben, muchas veces, coordinar planes de acción colectivos en vistas de lograr resultados que sean satisfactorios para

<sup>50</sup> TMC, p. 319.

<sup>51</sup> La *Dialéctica de la Ilustración* pretende mostrar cómo esta categoría de Ilustración produce el positivismo en las ciencias y una sociedad alienada como resultado de su propia lógica interna. “La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza.” (Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, p. 184) La degeneración de la civilización en un nuevo género de barbarie es producto de la propia acción de la Ilustración que contiene en sí misma ambos momentos. Revelada así, la Ilustración antepone el poder, en tanto que dominio, como principio de todas las relaciones. El afán de liberar al hombre de la naturaleza a través de su dominio conlleva a la subjetivación de ésta. La diferencia, la división, es convertida en identidad; el hombre iguala la naturaleza a sí mismo. Sin embargo, con el tiempo, este principio de identidad es traspasado al hombre mismo. La Ilustración, entonces, no sólo crea la identidad de la naturaleza con el hombre, sino que crea la identidad del hombre consigo mismo, en la medida en que el dominio sobre la naturaleza, una vez conseguido, se vuelca hacia la sociedad. “A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *sí mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida.” (Theodor W. Adorno; Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 89) Con esto, la Ilustración se hace totalitaria. La razón instrumental se convierte de este modo en la condición de posibilidad tanto de la civilización como de la barbarie. Habermas, por el contrario, no ve en esto el fracaso definitivo del programa fundamental de la Teoría Crítica, sino que lo ve como una limitación del paradigma de la filosofía de la conciencia y de falencias en la realización de un proyecto de complementariedad *dentro* de la teoría del conocimiento. La filosofía de la conciencia y la filosofía del sujeto, así como la teoría del conocimiento planteada en términos de identidad, cierran el camino a un concepto de racionalidad que pueda hacer frente a los problemas de la racionalización unilateral de la racionalidad instrumental.

todos. Cuando se dan estas situaciones, se presenta una doble orientación teleológica: por un lado, conseguir efectivamente llevar a cabo con éxito el plan de acción propuesto por medio de la elección de medios adecuados; pero, por otro lado, el lograr un acuerdo que permita que el plan de acción se realice de manera coordinada. Este último corresponde a la finalidad del entendimiento y se alcanza por medio de acciones comunicativas orientadas a lograr una evaluación común de la situación.

Con el concepto de acción comunicativa Habermas lleva los descubrimientos de la pragmática universal a un nuevo nivel. Pues con ello inserta en las prácticas sociales los presupuestos que son válidos en las prácticas comunicativas y, ya que los sistemas de comunicación se insertan dentro de sistemas de acción, hace posible pensar que el medio del lenguaje es capaz de transformar el mundo de manera análoga a como lo transforman las acciones instrumentales. Si éstas transforman la realidad material por medio de intervenciones físicas en el mundo, las prácticas comunicativas transforman los patrones de interacción simbólica: la cultura, los procesos de socialización y la formación de la identidad individual. Con esto se llega al concepto de mundo de la vida, que es el mundo intersubjetivamente construido y que actúa como referente hermenéutico de los sujetos capaces de habla y acción. El mundo de la vida será también objeto de la ciencia reconstructiva en el revelamiento de sus elementos estructurales y sus procesos evolutivos.

Con estos tres pasos es posible explicitar la estrategia de fundamentación de la teoría de Habermas como un proceso que apela a un mismo tiempo a lo universal y lo particular por medio de la introducción de un esquema reconstructivo en la filosofía. Los capítulos siguientes tienen por objetivo una descripción de la estructura argumental sobre la que Habermas sustenta su obra, tal como ha sido descrita brevemente arriba.



# CAPÍTULO II. Pragmática Universal. Intento de fundamentación no-trascendental de la racionalidad comunicativa.

## 1. Pragmática Universal

La intención sistemática que tiene la obra de Habermas puede describirse como el intento de entregar los fundamentos para una racionalidad alternativa a la racionalidad cognitivo-instrumental dominante hoy en día; una racionalidad cuyo imperativo no sea la dominación de situaciones, sino que contenga en sí misma el potencial para reproducir y potenciar una interacción social exenta de dominación. Como veremos, este imperativo sistemático que impone Habermas a su obra responde a la necesidad de demostrar que el principio de la emancipación y la reducción de la dominación es un fin que está inscrito en las mismas estructuras del lenguaje cotidiano; “el objetivo de una teoría crítica –una forma de vida exenta de dominación innecesaria en todas sus formas– es inherente a la noción de verdad; es decir, es anticipado a todo acto de comunicación.”<sup>52</sup> Esto señala

que el propósito de la obra de Habermas responde, en último término, a una exigencia normativa: establecer los criterios con los que podamos evaluar tanto la adquisición de conocimiento como las instituciones existentes, los marcos legales vigentes o las conductas colectivas y personales. Los criterios habrá que derivarlos del carácter normativo implícito en las estructuras generales de la comunicación debido a que para Habermas el postulado ilustrado de la emancipación se presenta como una noción que puede considerarse un *a priori* inserto en la estructura de la interacción comunicativa.<sup>53</sup> Por ello, el desarrollo programático de la pragmática universal del lenguaje adquiere un rol central en su teoría moral y política pues su tarea es hacer visibles los mecanismos por los cuales se desarrolla la comunicación cotidiana.

El sistema de la teoría filosófica y social de Habermas lo resume él mismo de la siguiente forma:

***“Si uno quiere aventurarse hoy todavía a defender el concepto de racionalidad comunicativa sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica, se ofrecen básicamente tres caminos. (...) El primer camino consiste en desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa (...). Es decir: la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje. (...) En segundo lugar, podemos intentar evaluar la fecundidad empírica de diversos elementos de la pragmática formal. Para ello puede recurrirse principalmente a tres ámbitos de investigación: a) la explicación de los patrones patológicos de comunicación, b) la evolución de las bases de las formas de vida socioculturales y c) la ontogénesis de las capacidades de acción. (Y), en tercer lugar, la reelaboración de los planteamientos sociológicos de teoría de la racionalización social que ya existen.”***<sup>54</sup>

De modo que los elementos que componen la teoría del lenguaje de Habermas constituyen el fundamento de su arquitectónica argumental y apuntan hacia la reconstrucción racional de las reglas universales implícitas en todo proceso de comunicación *efectiva* por medio de un análisis pragmático-universal del lenguaje. Al tratarse de reglas a las cuales todo hablante se refiere de modo intuitivo al entablar un proceso comunicativo, lo que se esclarecerá por medio de la pragmática universal tendrá un fuerte carácter normativo. Una vez que se han establecido las reglas pragmáticas a las que recurren *necesariamente* los hablantes, es posible evaluar los procesos comunicativos en el sentido de encontrar formas distorsionadas del uso del lenguaje o

<sup>52</sup> TMC, p. p. 316.

<sup>53</sup> En 1965 señalaba lo siguiente: “El interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos separa de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación. Con la primera frase que pronunciamos queda inequívocamente expresada la intención de un consenso común y sin restricciones.” Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 177.

<sup>54</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999, vol. I, pp. 192-194.

patologías sociales que se deriven de ello.

Habermas, como hemos dicho, establece ciertos paralelos entre su teoría de la competencia comunicativa y la teoría de la competencia lingüística desarrollada por Chomsky. Esta última tiene como propósito reconstruir el saber implícito que los hablantes competentes tienen de la estructura gramatical del lenguaje; la reconstrucción permite explicitar el sistema de reglas que están intuitivamente en la base de la formulación de oraciones gramaticalmente correctas. Esta reconstrucción apela al carácter universal que existe en la capacidad de los hablantes competentes de formar oraciones gramaticalmente correctas, pues ésta se da independiente de cual sea la lengua en la que esas oraciones se forman. Existiría, de este modo, un sistema universal de reglas inherente al lenguaje. Habermas, por su parte, toma el punto de partida contrario; no quiere solamente explorar las dimensiones de la formación correcta de oraciones, sino que explorar la posibilidad de realizar la reconstrucción racional de la competencia comunicativa, esto es, explicitar el sistema de reglas por las cuales se rige cualquier hablante competente al interactuar con otro.

La premisa de Habermas es que la competencia lingüística por sí sola no permite satisfacer las exigencias de la correcta aplicación de las reglas gramaticales a situaciones de comunicación en las cuales esa oración debe ser comprendida por un oyente. La pretensión universal de inteligibilidad que plantea Chomsky para su teoría de la competencia lingüística no basta para satisfacer todas las dimensiones de interpretación a las que se someten las emisiones comunicativas; pues de lo que se trata en última instancia para Habermas es analizar cómo se insertan las oraciones en los contextos interaccionales del lenguaje.<sup>55</sup> En otras palabras, como una oración correctamente articulada puede emitirse independiente del contexto e incluso sin necesidad de que sea oída por alguien, el ámbito de pertinencia de la oración pertenece únicamente al sustrato del lenguaje, fundando el primer requisito de la comunicación posible: la inteligibilidad. Sin embargo, la función del lenguaje no es únicamente la formulación de oraciones gramaticalmente correctas, sino que además debe establecer un medio por el cual los diferentes sujetos capaces de lenguaje sean capaces de interactuar con otros y con el mundo. “En las comunicaciones cotidianas una manifestación nunca tiene significado completo por sí misma, sino que recibe parte de su contenido semántico del contexto cuya comprensión el hablante supone en el oyente.”<sup>56</sup> De modo que la oración por sí misma no exige el contexto en el que se dan efectivamente las emisiones. Las emisiones lingüísticas no requieren únicamente que sean inteligibles para una determinada comunidad de lenguaje, sino que éstas se produzcan en los contextos adecuados.

***“Mientras que una oración gramaticalmente correcta satisface la pretensión de***

<sup>55</sup> “Para situar la pragmática en el mapa semiótico, la distinción clave es la distinción entre <<reglas para la generación de oraciones en cualquier lengua>> (teoría gramatical) y <<reglas para situar oraciones en cualquier acto de habla>> (pragmática universal), <<pues la generación de oraciones de acuerdo con reglas de la gramática es algo distinto de la utilización de oraciones de acuerdo con las reglas pragmáticas que constituyen la infraestructura de las situaciones de habla en general>>.” TMC, pp. 323-324.

<sup>56</sup> TAC, I, p. 175.

***inteligibilidad, una emisión o manifestación lograda ha de satisfacer tres pretensiones más de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas.***"<sup>57</sup>

Serán estas pretensiones de validez que se presentan en las situaciones de habla efectivas sobre las que se desarrollará la pretensión de la pragmática universal.

***“La teoría pragmática general tiene (...) por objeto la reconstrucción de sistemas de reglas que subyacen a la capacidad de un sujeto para emitir oraciones en cualquier situación. La pragmática universal plantea, por tanto, la pretensión de reconstruir la capacidad de los hablantes adultos de insertar de tal suerte oraciones en referencias a la realidad, que esas oraciones puedan asumir las funciones pragmáticas de exposición, autoexposición y establecimiento de relaciones interpersonales.”***<sup>58</sup>

Pues si bien las pretensiones de validez se presentan en procesos comunicativos que se dan en contextos temporal y culturalmente delimitados, y en comunidades de lenguaje específicas, representan funciones pragmáticas universales a las que todo hablante recurre al hacer una emisión, esto es, al introducir una oración bien formada en alguna relación con el mundo.

De modo que se plantea en primer término una distancia entre el nivel del lenguaje en tanto que tal (gramática, significado, sentido, etc.) y el lenguaje como *habla*. Es constitutivo a la pragmática que el desempeño comunicativo de los hablantes pueda ser analizado por ciencias empíricas como la psicolingüística o la sociolingüística. Sin embargo, a pesar de ello -plantea Habermas- pueden buscarse los elementos pragmáticos del habla no sólo en el análisis empírico de cómo se da el habla efectivamente, sino que el análisis empírico sirve para reconstruir las estructuras generales y necesarias que hacen posible la comunicación. Así, la “concepción de Habermas de una pragmática universal se basa en la pretensión de que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las *oraciones*, sino también ciertos rasgos pragmáticos de las *emisiones* –esto es, no sólo la lengua sino también el habla, no sólo la <<competencia lingüística>> sino también la <<competencia comunicativa>>– admiten una reconstrucción racional en términos universales.”<sup>59</sup>

## 2. Teoría de los actos de habla

Para fundamentar su teoría de la acción comunicativa, y con ello sentar las bases para

<sup>57</sup> PU, 328.

<sup>58</sup> PU, 332.

<sup>59</sup> TMC, p. 317.

una racionalidad comunicativa que justifique la validez de la acción orientada al entendimiento, Habermas recurre a elementos de la filosofía analítica, específicamente a los estudios que se refieren a la teoría del significado (Bühler, Frege, Carnap) y de los actos de habla (Austin, Searle). Sin embargo, descarta la posibilidad de apelar a la semántica intencional por los supuestos empiristas en los que se basa, fundándose sobre todo en el modelo de acción orientada por las consecuencias. La semántica intencional abandona la expectativa de comprender el significado simbólico de las oraciones intentando en cambio derivarlas a través de las intenciones indirectas de comunicación contenidas en la oración. De modo que para el desarrollo de “una teoría de la acción comunicativa solamente resultan instructivas aquellas teorías analíticas del significado que parten de la estructura de la expresión lingüística y no de las intenciones del hablante.”<sup>60</sup>

En un recorrido por algunas teorías de la comunicación, Habermas se aproxima a los elementos teóricos que le serán útiles para su propia formulación. El modelo orgánico de Karl Bühler le permite pasar de una concepción objetivista de la teoría del significado, reducida al estudio del traspaso de información entre un emisor y un receptor, hacia un concepto pragmático-formal de interacción comunicativa entre sujetos interactivamente competentes, posibilitando el análisis de una relación de comunicación recíproca. La teoría pragmatista del signo de Carnap, a su vez, permite introducir la referencia a objetos y estados de cosas a la teoría del significado. Sin embargo, la teoría de Carnap no permite establecer nexos evaluativos para los elementos semánticos en términos de los usos del lenguaje. Esto se soluciona con el desplazamiento de la semántica referencial hacia una semántica veritativa. Ahora la teoría del significado introduce la relación entre lenguaje y mundo. Ya no basta el nombrar los objetos sobre los cuales se produce la comunicación, en el sentido de Carnap, sino que el significado de las oraciones “no puede separarse de la relación interna que el lenguaje guarda con la validez de los enunciados. Hablante y oyente entienden el significado de una oración cuando saben bajo qué condiciones esa oración es verdadera.”<sup>61</sup> De modo que se introduce, por medio de la semántica veritativa, un criterio de validez de las emisiones; el significado de las oraciones es determinado por sus condiciones de verdad.

El esquema de las funciones propuesto por Karl Bühler en 1934 va a constituir el punto de partida de la apropiación crítica habermasiana de la teoría del significado. El esquema de Bühler plantea que la expresión lingüística supone una triple relación entre el hablante, el mundo y el oyente. Habermas sintetiza frecuentemente esta triple función lingüística en la característica del lenguaje como “entender(se) *con* (alguien) *sobre* (algo)”. El reflexivo denota la presencia de la primera persona, es decir, la postura subjetiva del hablante; “con alguien” refleja el carácter intersubjetivo de la emisión, mientras que “sobre algo” manifiesta la referencia al mundo al que deben recurrir los participantes de la comunicación. De modo que el esquema tripartito de Bühler sienta las bases de las relaciones semánticas que se establecen en cualquier emisión.

<sup>60</sup> TAC, I, p. 354.

<sup>61</sup> TAC, I, p. 356.

Después de Bühler, la teoría del significado se dirigió por diversos caminos presentando cada intento insuficiencias para una teoría de la acción comunicativa. Por un lado, la semántica intencional sitúa el lenguaje como medio de interacción entre hablantes y oyentes. Sin embargo, reduce el análisis semántico a lo que el hablante quiere comunicar por medio de su emisión, limitando la función lingüística a la comprensión de las intenciones subjetivas del hablante antes que a los efectos que produce la emisión en el oyente. La semántica formal, por otro lado, separa las emisiones lingüísticas del emisor. Ya no es relevante lo que el hablante quiso decir con su emisión, sino que se consideran las propiedades formales de la expresión misma. Esto hace que las emisiones sean retiradas de los contextos en los que se producen, para ser llevadas al plano del análisis lógico-formal. Lo que cabe analizar entonces no es la emisión y los efectos que produce, o que se intentan producir a través suya, sino que las propiedades mismas del lenguaje. Así, la semántica formal considera la oración antes que la emisión como unidad básica del análisis lingüístico.

Una tercera aproximación a la teoría del significado es aquella del segundo Wittgenstein y que luego amplió Austin a través del análisis de los verbos realizativos por medio de los cuales el hablante no sólo dice algo, sino que a la vez hace algo. Aquí se vuelve a poner el lenguaje en relación con hablantes y oyentes pero en un sentido distinto al de la semántica intencional: “La teoría del significado como uso no acentúa, como la semántica intencional, el carácter de instrumento que tiene el lenguaje, sino el entretimiento del lenguaje con una práctica interactiva en la que se refleja, al tiempo que se reproduce, una forma de vida.”<sup>62</sup> El sistema de referencia se reorganiza en las relaciones intersubjetivas que se pueden establecer entre hablantes y oyentes.

La semántica veritativa, por su parte, mostraba limitaciones al momento de aplicar los criterios de validez a enunciados que no son fácilmente clasificables bajo un criterio de verdad. Por ello, la pragmática formal de Habermas recurre a dar a las funciones apelativas y expresivas del lenguaje un estatus similar al que posee la función expositiva del lenguaje en la semántica veritativa.<sup>63</sup> La superación de las limitaciones exige una teoría de la comunicación que cumpla dos roles fundamentales. En primer lugar, hacer extensivo el concepto de validez más allá de la verdad de los enunciados, introduciendo de este modo la posibilidad de enjuiciar racionalmente las emisiones que se refieren a normas o estados de cosas en el mundo social y a las manifestaciones de la propia subjetividad. En segundo lugar, las condiciones de validez deben ampliarse desde el análisis semántico-formal de las oraciones y dirigirlo hacia el plano pragmático de las emisiones, esto es, evaluar su validez en contextos de emisión. “En esta dirección se mueve mi propuesta de no contraponer el papel ilocucionario como una fuerza irracional al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica qué pretensión de validez plantea el hablante con su emisión,

<sup>62</sup> Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 115.

<sup>63</sup> “La teoría del significado ampliada en términos pragmáticos supera esta fijación a la función representativa del lenguaje. Al igual que la semántica veritativa, la teoría del significado ampliada en términos pragmáticos afirma una interna relación entre significado y validez, pero no reduce esta última a la validez veritativa. Pues en correspondencia con las tres funciones fundamentales del lenguaje todo acto de habla puede cuestionarse bajo tres aspectos de validez distintos.” DFM, p. 371.

cómo la plantea y en defensa de qué lo hace.”<sup>64</sup>

Los pasos más claros en este sentido los emprendió Austin al intentar asociar las ideas de una semántica veritativa con la teoría del significado como uso. Con esto, Austin distingue dos tipos de actos de habla: los actos locucionarios que son emisiones constatativas empleadas para expresar estados de cosas en el mundo; y los actos ilocucionarios que no tendrían un contenido proposicional y cuya función consiste en producir determinadas relaciones intersubjetivas. Por ejemplo, “<<Hola>> no significa nada; antes es un saludo que el hablante puede ejecutar con esa expresión”<sup>65</sup>. De modo que los actos ilocucionarios constituyen acciones ejecutadas por medio lingüístico cuya finalidad es establecer una relación interpersonal y, por lo mismo, no pueden ser consideradas verdaderas ni falsas. Sin embargo, el dualismo que entraña la concepción de Austin resultaba insostenible para el enjuiciamiento de los actos de habla. Resultó evidente que las manifestaciones ilocucionarias no siempre se manifiestan de forma autónoma, sino que contienen siempre algún elemento de contenido proposicional. Austin intenta corregir los problemas que conllevaba la división entre los diferentes actos de habla reduciendo la distinción a una diferencia analítica, pero en ello sacrificaba el elemento evaluativo que había contenido su diferenciación inicial.

Searle intentará corregir esta relatividad de la validez de los actos de habla por medio de la introducción de una pretensión universal de validez claramente delimitada y del ordenamiento de los actos de habla por medio de la definición de formas básicas del habla. De modo que Searle profundiza el intento de Austin con una categorización detallada de cinco tipos básicos de actos de habla (constatativos, directivos, comisivos, expresivos y declarativos), pero no da en el blanco al someterlos exclusivamente al criterio de verdad. Así, su teoría de los actos de habla se remite a los criterios monológicos de la semántica veritativa y reduce la capacidad evaluativa de las emisiones a un único criterio de correspondencia. Esto resulta problemático para emisiones que no ponen en relación al hablante con el mundo, sino que establece relaciones *entre* hablantes o emisiones que se refieren al mundo *subjetivo* del hablante. Este procedimiento supone un paso atrás en la teoría de los actos de habla, ya que los aspectos de validez serían remitidos por Searle únicamente a la función proposicional. Si la validez puede situarse en los niveles de las relaciones interpersonales y la manifestación de intenciones, entonces se refuerza el componente cognitivo, esto es, racional de la comunicación en todos sus niveles. Habermas propone, entonces, que la validez de los actos de habla debe desvincularse de las nociones impuestas por el criterio de verdad -como correspondencia entre emisiones y hechos- para remitir las pretensiones de validez al esquema de las funciones del lenguaje propuesto por Bühler:

***“La interpretación del esquema funcional de Bühler en términos de una teoría de la validez se ofrece como salida de las dificultades de la teoría de los actos de habla, porque tal interpretación hace justicia a los tres aspectos del entender/se/con otro/sobre algo. Tal interpretación hace suya lo que tiene de verdad la teoría del significado como uso y supera a la vez las unilateralidades***

<sup>64</sup> TAC, I, p. 357.

<sup>65</sup> PPM, p. 121.

**específicas de la semántica intencional y de la semántica formal.”<sup>66</sup>**

Estas conclusiones serán el punto de partida de la teoría de la acción comunicativa. En primer lugar, la teoría de los actos de habla permite llevar el análisis del lenguaje lejos de su función lógica o gramatical para insertarlo en el nivel de la pragmática, esto es, en el uso comunicativo. En segundo lugar, la validez no queda sólo depositada en la relación entre oraciones y su correspondencia con estados de cosas en el mundo, sino que pueden distinguirse las pretensiones de validez según se haga referencia al mundo subjetivo, objetivo o social. Finalmente, la teoría de la acción comunicativa debe restaurar el contenido racional de las emisiones ilocucionarias que, en la teoría de Austin, constituían el componente irracional de la comunicación. El apartado siguiente tiene por objeto esclarecer estas relaciones.

### 3. Actos de habla y acción comunicativa

La distancia entre comunicación y racionalidad debiera quedar superada por la misma naturaleza de los actos de habla insertos en los procesos de interacción. Aquí Habermas recurrirá a la distinción establecida por Austin entre el contenido locucionario y la fuerza ilocucionaria de las emisiones, aunque reinterpreta el rol de las emisiones ilocucionarias: “Austin había entendido la fuerza ilocucionaria como el componente irracional (en sentido literal) de los actos de habla, mientras que el contenido racional quedaba monopolizado por el contenido de la oración asertórica”.<sup>67</sup> Sin embargo, un análisis de los actos de habla consecuente debiera invertir esta relación, situando la racionalidad en el componente ilocucionario de la emisión. Esto porque un análisis pragmático de los actos de habla no puede reducir la evaluación al contenido semántico de las oraciones, sino que deben poder analizarse en el vínculo intersubjetivo que han de establecer los sujetos por medio de actos de habla reales. No se trata simplemente de someter a juicio lo que la emisión *dice*, sino a la vez lo que el hablante *quiso* decir, aquello *sobre* lo cual dice algo y la *recepción* de la emisión por parte un oyente. Este giro pragmático será central para evaluar la racionalidad de las manifestaciones comunicativas.

Nuevamente hay que remitirse a Austin para entender lo que esto sugiere. Cada vez que se produce una emisión se ejecuta, al mismo tiempo, una acción. “Trato de *hacer* una promesa, de *hacer* una afirmación, de *hacer* una advertencia: hago cosas diciendo algo.”<sup>68</sup> En esto consiste la *fuerza ilocucionaria* de los actos de habla; se trata de producir una determinada interacción entre hablante y oyente, cuyo éxito depende de que ambos participantes entiendan la emisión o manifestación en el contexto en que es producida. Esto supone la actitud realizativa de los hablantes, es decir, que efectivamente se

<sup>66</sup> PPM, p. 126.

<sup>67</sup> PPM, p. 127.

<sup>68</sup> PU, p. 333.

desempeñen *como participantes* efectivos de la comunicación y no como meros espectadores. Aquí se privilegian las actitudes de primera y segunda persona por sobre la actitud de tercera persona propia del discurso científico. De este modo, toda “emisión explícitamente realizativa establece (y a la vez presenta y expone) en cierto modo una relación de interacción entre, a lo menos, dos sujetos capaces de lenguaje y de acción.”<sup>69</sup> Habermas no se conforma con esta definición de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla, pues no satisface a la teoría de la acción comunicativa la simple constatación de que los actos de habla constituyen acciones. Debe enfatizarse, además, la *fuerza generativa* que produce la emisión realizativa de modo tal que quede claro que la acción comunicativa depende de la correcta emisión de un hablante y de su adecuada recepción por un oyente para la coordinación y realización de los planes de acción deseados.<sup>70</sup>

A pesar de ello, el establecimiento de una relación interpersonal no resulta condición suficiente aún para la construcción de una teoría de la acción comunicativa. El procedimiento que sigue a continuación Habermas es el de establecer un acto de habla estándar en el cual se presenten todas las condiciones necesarias para la evaluación de los actos comunicativos. En primer lugar, se trata de un *acto de habla proposicionalmente diferenciado*. Se requiere que la emisión contenga tanto una parte ilocucionaria, realizada por medio de una oración realizativa, como una parte proposicional, emitida en la forma de una oración enunciativa. Los actos de habla proposicionalmente diferenciados se caracterizan por establecer a un mismo tiempo una relación interpersonal entre hablante y oyente y una relación entre el contenido de la emisión con el mundo al cual los participantes de la comunicación se pueden referir.

Sin embargo, esta distinción es aun insuficiente pues algunos actos de habla de este tipo corresponden a contextos específicos e institucionalmente delimitados. Actos de habla tales como “apostar”, bautizar” o “nombrar” a pesar de “su contenido proposicional diferenciado, están ligados a una única institución y pueden por tanto considerarse como equivalentes de acciones que cumplen normas presupuestas, bien sea de forma no lingüística, o ilocucionariamente abreviada.”<sup>71</sup> Aquí la limitación reside en que el contenido ilocucionario no viene dado por el acto de habla mismo, sino por la “ligazón institucional” al que el acto de habla responde. Por ello, un acto de habla estándar debe poder servir en cualquier contexto de comunicación y no únicamente donde exista un contexto institucional que garantice el vínculo interpersonal que las emisiones pueden establecer. Por ello, la unidad analítica propuesta por Habermas se amplía, en un segundo momento, a los *actos de habla proposicionalmente diferenciados e institucionalmente no ligados*.

<sup>69</sup> PU, p. 334.

<sup>70</sup> “Podemos decir que un acto de habla se logra cuando entre hablante y oyente se establece una relación, y por cierto la relación pretendida por el hablante, y cuando el oyente puede entender y aceptar el contenido emitido por el hablante en el sentido que viene indicado con el propio acto de habla, p. e. como una promesa, como afirmación, como consejo. La fuerza generativa consiste, pues, en que el hablante, en la ejecución de su acto de habla, obra de tal suerte sobre un oyente que éste puede entablar con él una relación interpersonal.” PU, p. 334.

<sup>71</sup> PU, p. 338.

Por último, la caracterización de la unidad analítica que busca Habermas concluye con el carácter explícito que han de asumir los actos de habla. Nuevamente el criterio es la posibilidad de comprender la emisión desvinculada de contextos específicos que determinen su comprensión posible (por ejemplo el tono de la voz, gesticulaciones, lenguaje corporal, etc.). La unidad analítica queda definida entonces de la siguiente forma: *actos de habla explícitos, institucionalmente no-ligados y proposicionalmente diferenciados*. Este largo prelude tiene por objeto sentar la unidad básica sobre la que puede hablarse de actos de habla, puesto que en este tipo de emisiones se puede realizar una evaluación tomando en cuenta únicamente los componentes estructurales de la comunicación. De acuerdo con esta distinción, es posible juzgar las emisiones apelando únicamente a las razones que ella contiene, es decir, son los actos de habla que mejor expresan la racionalidad implícita en toda emisión. Este tipo de actos de habla nos permite entonces retomar la distinción entre el componente ilocucionario y el componente proposicional de la oración para esclarecer dos niveles en los que se mueve simultáneamente la comunicación.

En los actos de habla estándar se da una diferencia entre el contenido proposicional de la emisión y su componente ilocucionario. Es posible hacer emisiones que se dirigen en cada caso a establecer diferentes formas de relación interpersonal, esto es, promesas, peticiones, interrogaciones, consejos, etc., pudiendo el contenido de la oración permanecer invariable en todo momento.<sup>72</sup> Esto indica que existe una doble estructura del habla sobre la que los hablantes deben entenderse en cada momento. Puede distinguirse, de este modo, entre “a) el plano de la intersubjetividad en que el hablante y oyente establecen mediante actos ilocucionarios relaciones que les permiten entenderse entre sí y b) el plano de las experiencias y estados de cosas, sobre los que hablante y oyente tratan de entenderse en el medio de la función comunicativa fijada por a).”<sup>73</sup> Esta diferenciación interna que contienen los actos de habla hace posible además una distinción en la recepción de la emisión. Si mediante el acto ilocucionario se intenta crear una determinada actitud en el oyente, éste no debe solamente hacer una correcta comprensión del contenido proposicional de la manifestación, sino que además debe comprender adecuadamente la relación interpersonal que el hablante intenta establecer con él. “Se puede decir que en ambos casos que el oyente llega a *entender algo*; pero la comprensión predicativa conduce a un entendimiento *acerca de algo* (en el mundo), mientras que la comprensión ilocucionaria produce un entendimiento de otro tipo –un resolverse *a algo*; a saber: a la aceptación de una relación interpersonal (que es una referencia al mundo).”<sup>74</sup>

El reconocimiento de la doble estructura del lenguaje es importante en tanto que no

<sup>72</sup> El ejemplo que para esto proporciona Habermas es el siguiente: “De este carácter invariante de los contenidos enunciativos o proposicionales; en o pese al cambio de modos, pueden aducirse cualesquiera ejemplos; para el caso del contenido proposicional <<Pedro fumando en pipa>> pueden darse los siguientes: <<Afirmo que Pedro fuma en pipa>> <<Te ruego (Pedro) que fumes en pipa>> <<Te pregunto, Pedro, si fumas en pipa>> <<Te advierto, Pedro, que has de fumar en pipa>>, etc.”. En PU, p. 341.

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> PU, p. 342.

sólo permite analizar los actos de habla o los enunciados como formas de transmitir información sino que, por medio de la función ilocucionaria, posibilita el análisis de la relación interpersonal que se busca por medio de las emisiones comunicativas. Así puede hablarse de una autonomía del componente ilocucionario respecto del contenido proposicional de los actos de habla. Y en el mismo sentido se revela la reflexividad inmanente al lenguaje pues los participantes de la comunicación no sólo se entienden sobre el contenido explícito de la emisión sino que, a la vez, en actitud realizativa, comprenden el sentido interpersonal en el que ha de entenderse ese contenido proposicional. En otras palabras, en la petición “Podrías (tú), por favor, fumar en otro lugar”, el oyente debe comprender que el hablante alude al *hecho* de que está fumando demasiado cerca suyo y que eso le causa molestias (contenido proposicional), mientras que, en un segundo nivel, es necesario que entienda que el hablante *hace* una petición que conlleva necesariamente establecer una relación interpersonal (componente ilocucionario). El oyente puede aceptar o no aceptar la petición, aunque no puede hacer lo uno o lo otro sin antes reconocer que se le *pide algo* y no que se le obliga, ni se le informa, ni se le promete algo frente a la situación.<sup>75</sup>

Con esta descripción de la estructura formal de los actos de habla estándar podemos comenzar a revisar el concepto de acción comunicativa. Al situarse en el plano pragmático del lenguaje, el proceso lingüístico no sólo supone un nivel comunicativo en tanto que transmisión de información o el establecimiento de relaciones interpersonales. Además, la comunicación pretende generar acciones, esto es, consecuencias prácticas que vienen mediadas por la relación con otro. En este caso, se pretende un efecto en el mundo objetivo que debe ser alcanzado por medios comunicativos: en esto consiste básicamente la acción comunicativa. El ejemplo “Podrías (tú), por favor, fumar en otro lugar”, pretende generar una acción –más allá del mismo acto de habla que entraña *hacer* una petición– en tanto que se trata que el oyente efectivamente realice la acción necesaria para *cumplir* con la petición del hablante. “El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso 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.”<sup>76</sup> Esto denota el componente reflexivo de las acciones comunicativas pues en todo momento las pretensiones de validez pueden ser puestas en duda y, por ello, requerir fundamentación, esto es, ser justificadas con razones.

Como vimos en el apartado anterior, todo acto de habla además de poseer una doble estructura, posee pretensiones de validez que aspiran al reconocimiento del oyente. Tomando nuevamente el ejemplo anterior, “Podrías (tú), por favor, fumar en otro lugar”, podemos aclarar la triple referencia al mundo de los actos de habla y sus correspondientes pretensiones de validez. La petición propuesta contiene tres referencias

<sup>75</sup> En su modelo para explicar los actos ilocucionarios en general, Searle recurre a la promesa como medio de análisis. John Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2001, capítulo III. Como aquí mis intenciones son simplemente las de ejemplificar la estructura de los actos de habla en la acción comunicación cotidiana, he recurrido, a diferencia de Searle, a un ejemplo concreto y no a uno abstracto.

<sup>76</sup> TAC, p. 143.

al mundo sobre las que el oyente puede evaluar su asentimiento. En primer lugar, indica la situación específica de que el oyente (O) está fumando en ese momento y de que el humo está al alcance del hablante (H). Esta es una referencia al mundo objetivo al que ambos participantes tienen acceso, y sobre el que se plantean pretensiones de verdad. O puede desestimar la petición de H poniendo en duda la *pretensión de verdad* que contiene la petición alegando, por ejemplo, que está a una distancia en la que el humo no lo alcanza. Aquí tanto H como O deben referirse a situaciones en el mundo objetivo para defender o rechazar la correspondiente pretensión de verdad. En segundo lugar, la petición indica que el humo incomoda a H. La referencia aquí es al mundo subjetivo de H, al cual éste tiene un acceso privilegiado. O podría cuestionar la *pretensión de veracidad* contenida en la petición, alegando que H está siendo deshonesto o inconsecuente pues el humo no le incomoda dado que también fuma. Aquí H debe demostrar que su petición es honesta introduciendo nuevas pretensiones de veracidad como, por ejemplo, que el humo en ese momento le incomoda debido a que está con algunos problemas respiratorios. Por último, la petición puede conllevar una referencia al mundo social y fundarse en *pretensiones de corrección* o rectitud normativa. En este caso la petición de H puede sustentarse en un marco normativo o social que haga plausible la petición como el encontrarse dentro de un hospital o en presencia de una mujer embarazada. El primer caso aludiría a normas legalmente institucionalizadas y sancionadas, mientras que el segundo caso tomaría en consideración los prejuicios que podría tener para el feto la exposición al humo del cigarrillo. Por supuesto O puede apelar a la pretensión de corrección que contiene la petición de H poniendo en duda –con razones– tanto el marco legal como el marco social que sostiene la pretensión de validez de H.<sup>77</sup> De modo que todo “acto de habla puede siempre criticarse en conjunto como no válido bajo tres aspectos: como no verdadero en lo que respecta al enunciado que se hace (...); como no veraz tocante a la intención que el hablante manifiesta, y como no correcto en lo tocante a los contextos normativos vigentes”<sup>78</sup>.

La teoría de los actos de habla comienza a desvincularse de la semántica veritativa en la medida en que además del criterio de verdad se introducen los criterios análogos de veracidad y corrección. Pero en un segundo sentido se distancian de la tradición semántica por establecer que el criterio evaluativo no puede desvincularse del proceso de comunicación. Las pretensiones de validez no pueden justificarse a menos que consigan la aceptación del oyente en vista de una correcta interpretación del sentido que entraña la emisión. El éxito de la acción comunicativa se medirá en tanto que hablante y oyente puedan reconocer como válidas *todas* las pretensiones de validez que contiene el acto de habla. En esta situación puede decirse que se ha producido el entendimiento. Así, este

<sup>77</sup> “Al igual que los actos de habla constatativos, también las *acciones reguladas por normas* y las *autopresentaciones expresivas* tienen el carácter de manifestaciones provistas de sentido, inteligibles en su contexto, que van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica.” TAC, I, p. 34. Es interesante constatar que aquí los contenidos con los que se pueden cuestionar las pretensiones de validez resultan provistos por los recursos que provee el mundo de la vida (ver capítulo IV). Por ejemplo, hoy somos conscientes de los problemas que puede acarrear el humo para un feto en estado de gestación, por lo que este tipo de reclamo resulta verosímil. Cabría preguntarse si este tipo de cuestionamiento era posible –o siquiera pensado– hace un siglo.

<sup>78</sup> PPM, p.129.

“giro pragmático” de la semántica sitúa la racionalidad de los actos de habla en el componente ilocucionario de la emisión. “Con ello el componente ilocucionario se convierte en sede de una racionalidad que se presenta como una conexión estructural entre condiciones de validez, las pretensiones de validez referidas a ellas y las razones para el desempeño discursivo de tales pretensiones. Así las condiciones de validez ya no quedan fijadas al contenido proposicional; y surge un espacio para la introducción de otras pretensiones de validez, que no se dirigen a las condiciones de verdad.”<sup>79</sup>

Con esto fija Habermas el contenido de racionalidad en el proceso de comunicación: ya no reside en la capacidad de comprobar la verdad del contenido de una oración mediante la contrastación con los hechos a los que se refiere sino que, más bien, en una correcta formulación de pretensiones de validez y la capacidad de fundamentarlas adecuadamente (de ser necesario). Habermas lo plantea del siguiente modo:

**“Con este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción movilizan expresamente el potencial de racionalidad que, de acuerdo con los análisis que hemos realizado hasta aquí, encierran las tres relaciones del actor con el mundo, con el propósito, cooperativamente seguido, de llegar a entenderse.”**<sup>80</sup>

Los participantes de los procesos de comunicación comienzan suponiendo contextos determinados y razones por las cuales sus afirmaciones en cada caso pueden justificarse. Esto denota un componente cognitivo que se manifiesta de modo intuitivo en la comunicación cotidiana, la cual, a su vez, lleva inscrito un momento de racionalidad.<sup>81</sup>

Toda práctica comunicativa, al estar asociada a pretensiones universales de validez, es depositaria de razón.

**“Nuestras consideraciones pueden resumirse diciendo que la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez.”**<sup>82</sup>

<sup>79</sup> PPM, p. 84.

<sup>80</sup> TAC, I, p. 144.

<sup>81</sup> “Con su afirmación, A se refiere a algo que como cuestión de hecho *tiene lugar* en el mundo objetivo. Con su actividad teleológica, B se refiere a algo que *ha de tener lugar* en el mundo objetivo. Y al hacerlo así, ambos plantean con sus manifestaciones simbólicas *pretensiones* de validez que pueden ser criticadas o defendidas, esto es, que pueden *fundamentarse*. La racionalidad de sus emisiones o manifestaciones se mide por las reacciones internas que entre sí guardan el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones, en favor de la verdad del enunciado o de la eficacia de la regla de acción. Estas consideraciones tienen por objeto el reducir la racionalidad de una emisión o manifestación a su susceptibilidad de crítica o de fundamentación.” TAC, I, pp. 25-26.

<sup>82</sup> TAC, I, pp.42-43.

Ahora, si bien el establecer la racionalidad como la susceptibilidad de crítica de los discursos o los planes de acción es una reducción en la definición que puede generar algunos problemas, es a la vez una toma de postura a favor de un concepto más amplio de razón. Con esto Habermas se distancia de la concepción instrumental de la razón que evalúa la racionalidad por la capacidad de adaptación y dominio exitoso del entorno de las acciones efectivamente llevadas a cabo, y se dirige a una comprensión de la razón ampliada a la esfera del lenguaje. En este segundo sentido, la racionalidad basada en la susceptibilidad de crítica y fundamentación aboga por una racionalidad comunicativa que apela a la capacidad de los sujetos de generar consensos intersubjetivos por medio del habla argumentativa. “A una afirmación sólo se le puede llamar racional si el hablante cumple las condiciones que son necesarias para la consecución del fin ilocucionario de entenderse sobre algo en el mundo al menos con otro participante en la comunicación”<sup>83</sup> De este modo, la racionalidad comunicativa, exige que las emisiones o las acciones se ajusten al marco lingüístico de la fundamentación, pues no dejan de ser racionales aún cuando el acto comunicativo no genere entendimiento, ya que a pesar de que no se obtengan los resultados deseados, el fracaso puede ser explicado.

Con este giro lingüístico de la teoría de la racionalidad, Habermas intenta desvincular “lo racional” de la consecución de fines. De modo que incluso acciones que bajo los parámetros de la racionalidad cognitivo-instrumental pueden ser eficaces y, por tanto, racionales, no podrían ser justificables según una mirada racional comunicativa. Y en la medida en que tal justificación escape a los parámetros comunicativos de la crítica, fundamentación, explicación y coordinación de los actos, la acción no podría ser considerada racional. Además, la comprensión comunicativa va más allá de la comprensión empirista de la racionalidad, al ir por detrás del supuesto ontológico de un mundo objetivo dado, preguntándose por las “condiciones bajo las que se constituye para los miembros de una comunidad de comunicación la unidad de un mundo objetivo.”<sup>84</sup> No es posible intervenir el mundo objetivo sin más; las razones que justifican tal intervención no son invariables a los contextos histórico-sociales en los que se presentan, por lo que las definiciones de la situación y los posibles cursos de acción no se llevan a cabo en una relación aséptica entre un individuo y su entorno físico o social; más bien se presenta la situación contraria según parámetros comunicativos. “Según este modelo, las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, con las que el actor se refiere a algo en el mundo objetivo. Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación.”<sup>85</sup> En el concepto de racionalidad ampliado hacia la competencia comunicativa es capaz de integrarse también el concepto de racionalidad cognitivo-instrumental, quedando éste supeditado a aquél.<sup>86</sup>

Así las acciones teleológicas y las emisiones constatativas se refieren a un mundo objetivo asociado a pretensiones de verdad. Como ni las acciones reguladas por normas

<sup>83</sup> TAC, I, p. 28.

<sup>84</sup> TAC, I, p. 30.

<sup>85</sup> TAC, I, p. 31.

o la expresión de manifestaciones subjetivas se refieren a estados de cosas en el mundo objetivo, tampoco pueden aspirar a cumplir con una pretensión de verdad de la misma forma que los actos de habla constatativos. Sin embargo, este tipo de emisiones refieren a mundos diferentes que llevan anejas sus propias pretensiones de validez. Análogamente a las pretensiones de verdad, que se refieren a estados de cosas en el mundo objetivo, las acciones reguladas por normas se refieren a algo en un mundo social, de las que se desprenden pretensiones de rectitud o corrección. A su vez, las manifestaciones de vivencias subjetivas se refieren a estados anímicos o intencionales propios de cada uno que, al verbalizarse, formulan pretensiones de veracidad, esto es, la pretensión de que lo que afirmo corresponde efectivamente con aquello que siento o creo.<sup>87</sup> Las pretensiones de validez diferenciadas permiten establecer criterios de racionalidad para ámbitos de la comunicación y la realidad que el positivismo o la semántica veritativa consideraban inadmisibles. Esta diferenciación establece la posibilidad de enjuiciar críticamente tanto los contenidos de la emisión como los resultados que de ella se esperan. Así, la ampliación del criterio de racionalidad hacia el nivel de las normas y de las vivencias hace posible la evaluación racional de todos los componentes de la comunicación (y, consiguientemente, de la realidad social).<sup>88</sup>

Así, el criterio de racionalidad radica en la existencia de pretensiones de validez diferenciadas para diferentes ámbitos de aplicación. Cualquier acto de habla emitido que pueda ser comprendido por otros miembros de su mundo de la vida puede ser reconocido como racional siempre y cuando cumpla con los criterios de fundamentación y susceptibilidad a crítica. Sin embargo, esto debe desempeñarse comunicativamente, es decir, el oyente está capacitado para aceptar o poner en duda cualquiera de las pretensiones de validez contenidas en la emisión del hablante. La aceptación señala que ha comprendido como verdadera, correcta y veraz la emisión de su interlocutor. El no aceptar la emisión del hablante puede recaer en la puesta en duda de cualquier

<sup>86</sup> “Podemos decir, en resumen, que las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones. Y la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa se mide por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones en las circunstancias apropiadas. La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder.” TAC, I, p. 36.

<sup>87</sup> Aunque cabe precisar que el valor argumentativo de esta pretensión de validez se ve limitada porque su demostración no se liga directamente a razones. “La veracidad de las emisiones expresivas no puede fundamentarse, sino sólo mostrarse. La no veracidad puede delatarse en la falta de consistencia entre una manifestación y las acciones vinculadas internamente a ella.” TAC, I, p. 67.

<sup>88</sup> Las “emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, de forma similar a como otros actos llevan asociada una pretensión de verdad proposicional o de eficiencia, satisfacen el requisito esencial para la racionalidad: son susceptibles de fundamentación y de crítica.” TAC, I, p. 34.

componente del acto de habla, pero debe además hacerlo presentando las razones de su negativa. A su vez, el hablante debe ser capaz de justificar con razones tanto el contenido como la forma de su emisión para conseguir la aceptación del oyente. Y este proceso comunicativo sólo puede realizarse en actitud realizativa, esto es, situándose como un participante de la comunicación y no como mero espectador. Cuando el oyente acepta todas las pretensiones del hablante es posible decir que se ha alcanzado el entendimiento.<sup>89</sup> Resumiendo, la racionalidad de la acción comunicativa no consiste en que los efectos esperados de la acción se lleven a cabo con éxito, sino en que los sujetos de la comunicación sean capaces de ponerse de acuerdo en la interpretación de la situación de acción por medio de la aceptación de las correspondientes pretensiones de validez susceptibles de crítica.

## 4. Teoría de la Argumentación

La racionalidad comunicativa immanente a las estructuras cotidianas de la comunicación, manifestada por las diferentes pretensiones de validez articuladas en la interacción lingüística, solamente permite elucidar las manifestaciones no problemáticas de la comunicación. En otras palabras, la racionalidad intuitiva de la comunicación cotidiana descansa en un consenso *a priori* que proviene de las tradiciones culturales o sociales que no suponen un impedimento para la comunicación. Cuando ese consenso previo sobre el que descansan los actos de habla se ve distorsionado, es necesario recurrir a la argumentación de modo de recomponer las visiones en conflicto. La argumentación se transforma así en un nivel especializado de la racionalidad comunicativa, en un medio a través del cual la práctica comunicativa intuitiva cotidiana de la fundamentación se institucionaliza. De modo que la acción comunicativa exige el desarrollo de una teoría de la argumentación que permita establecer la conexión y la sistematización de las diferentes pretensiones de validez.<sup>90</sup>

Habermas define argumentación como el “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 forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizada.”<sup>91</sup> Y como la argumentación intenta recomponer los consensos que se han vuelto problemáticos, se debe recurrir

<sup>89</sup> El siguiente esquema puede resumir lo expuesto: Caracterización de la estructura racional interna de los procesos de entendimiento: a) Las relaciones de los actores con el mundo y los correspondientes conceptos de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo. b) las pretensiones de validez que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad o autenticidad, c) el concepto de un acuerdo racionalmente motivado, es decir, de un acuerdo basado en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y d) el proceso de entendimiento como negociación cooperativa de definiciones de situación a)-d) poseen, en un determinado sentido, una validez universal. En TAC, I, pp. 191-192.

<sup>90</sup> “Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere un forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación.” TAC, I, p. 43.

necesariamente a razones y fundamentos. Éstos apelan a un interlocutor que debe aceptar o rechazar el contenido de la emisión y, por ello, todo participante de la argumentación debe exponerse a la crítica y estar dispuesto a reformular sus planteamientos. Así la argumentación está muy ligada al aprendizaje: la argumentación es racional cuando los participantes son capaces de reconocer sus errores y, en consecuencia, modificar sus posturas iniciales tomando en consideración las críticas de otros.

En la teoría de la argumentación se incluye la forma especializada de comunicación que representan los discursos teóricos y los discursos prácticos. Ambos son formas institucionalizadas de argumentación que apelan respectivamente a las pretensiones de verdad y de rectitud normativa que se han vuelto problemáticas. Aquí también se circunscriben formas menos explícitas de la argumentación, pero igualmente reflexivas –en oposición a intuitivas– como lo son las críticas estética (adecuación a los estándares de valor) y terapéutica (veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas), y el discurso explicativo (de carácter hermenéutico). Sobre éstas últimas no nos detendremos pues no responden a las exigencias de rigurosidad argumental que poseen los discursos teóricos y prácticos. Éstos, por su parte, serán discutidos en detalle en el siguiente capítulo.

Habermas distingue tres características del habla argumentativa. En primer lugar, es un proceso raro e infrecuente ya que es un tipo de comunicación que intenta aproximarse lo más posible a las condiciones ideales.<sup>92</sup> Hay una serie de exigencias que deben cumplirse para que pueda darse este tipo de interacción argumentativa, tales como las relaciones de simetría entre los participantes y la exclusión de todas las coacciones que no provengan de la fuerza del mejor argumento, lo cual hace que este tipo de proceso comunicativo se dé en condiciones sumamente particulares. “Bajo este aspecto la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipo reflexivo, de la acción orientada al entendimiento.”<sup>93</sup> (TAC, I, p. 46) En segundo lugar, si se considera la argumentación como procedimiento, estamos frente a un tipo de comunicación que se somete a una regulación especial. Ésta exige una división cooperativa del trabajo en la cual los participantes:

- tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y,
- exonerados de la presión de la acción y la experiencia, adoptando una actitud hipotética,

<sup>91</sup> TAC, I, p. 37.

<sup>92</sup> “Con la entrada en una argumentación los participantes no pueden menos de suponerse recíprocamente un cumplimiento suficiente de las condiciones de una situación ideal de habla. Y sin embargo, saben que el discurso nunca puede quedar definitivamente <<purificado>> de motivos que siguen operando en el trasfondo ni de coacciones ejercidas por la acción. De modo que en los discursos no podemos prescindir de la suposición de estarnos moviendo en un habla totalmente purificada y, sin embargo, tenemos que contentarnos con un habla <<impura>>.” DFM, p. 383.

<sup>93</sup> TAC, I, p. 46.

- examinan con razones, y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente.<sup>94</sup>

Por último, la argumentación tiene por objeto producir argumentos con los cuales se pueda aceptar o rechazar pretensiones de validez. Por medio de estos argumentos las opiniones se someten a revisión y pueden ser juzgadas de modo tal que puedan convertirse en un saber intersubjetivamente reconocido.

Los tres aspectos analíticos descritos arriba responden a su vez a tres estructuras diferenciadas de la argumentación. La primera permite revelar la estructura de una situación ideal de habla que excluye la represión y la desigualdad; la segunda, muestra la estructura de una competencia regulada por la fuerza de los mejores argumentos; y, por último, se revela la estructura que delimita la forma interna de los argumentos y las relaciones que pueden establecerse entre ellos. Estos aspectos deben ser considerados en conjunto de modo que puedan expresar la idea que la interacción comunicativa conlleva. En el nivel del proceso lo que se establece es la vinculación de los argumentos con la intención de convencer a un *auditorio universal* y de alcanzar para las emisiones un asentimiento general. Como procedimiento, se manifiesta la intención de llegar a conclusiones discursivas fundadas en un acuerdo *racionalmente motivado*. Finalmente, como producto, se intenta fundar pretensiones de validez por medio de argumentos, con exclusión de otros medios de coacción. Fundamental resulta en este desglose analítico de los aspectos estructurales de la argumentación llamar la atención sobre lo siguiente: si bien esta división puede ser establecida analíticamente, no es posible sostener una teoría de la argumentación que se limite a considerar sólo *uno* de estos aspectos.<sup>95</sup> “Las formas de argumentación se diferencian según pretensiones universales de validez que con frecuencia sólo nos resultan *reconocibles* a partir del contexto de una manifestación, pero que no vienen *constituidas* como tales por los contextos y ámbitos de acción.”<sup>96</sup> Estas delimitaciones estructurales de la argumentación permiten superar las miradas empiristas ya sea centradas en las formas efectivas en las que se da la argumentación –que excluye la pregunta por la validez de las razones– o en la institucionalización de los argumentos según los contextos en los que se presentan. Más importante que eso es reconocer los elementos universales y racionales, así como la presencia inherente de pretensiones de validez que son propias a cualquier interacción argumentativa.

La tarea que emprende a continuación Habermas consiste en un intento de subsanar los problemas de una teoría de la argumentación que escinde los aspectos estructurales de la argumentación por medio de un “sistema de pretensiones de validez”. Como hemos visto, las pretensiones de validez están en la base de los actos comunicativos y son los componentes fundamentales a la hora de determinar la racionalidad de las emisiones. La comunicación cotidiana aparece atravesada por diversas pretensiones de validez, mezclándose muchas veces unas con otras. Así los hablantes se refieren, a la vez e indistintamente, a situaciones en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo

<sup>94</sup> TAC, I, p. 62.

<sup>95</sup> Ver la crítica de Habermas a W. Klein y a St. Toulmin en TAC, I, pp. 50-62.

<sup>96</sup> TAC, I, p. 62.

alguna de estas pretensiones se ha vuelto problemática, ya sea por cambios producidos en alguno de los mundos (objetivo, social, subjetivo) o por situaciones en las cuales los mundos de la vida se han visto perturbados y exigen un análisis reflexivo de las pretensiones subyacentes al mundo objetivo o social. De modo que las pretensiones de validez que se manifestaban intuitiva e implícitamente en las situaciones cotidianas de comunicación, constituyen el fundamento de la argumentación pues son las premisas que pueden ser criticadas, rechazadas, aceptadas o reformuladas.

Toda pretensión de validez debe ser presentada por un hablante frente a al menos un oyente. Las pretensiones de validez, como hemos señalado, pueden ser explícitas o implícitas dentro del contenido argumental. El oyente, frente a una pretensión de validez, puede bien aceptarla, rechazarla o dejarla en suspenso por el momento. De modo que las reacciones que le son permitidas al oyente son las de aceptación, rechazo o abstención. Estas reacciones admisibles poseen un carácter particular, pues no se admite que la decisión provenga de elementos externos a los mismos argumentos; “las posturas de afirmación o negación frente a las pretensiones de validez significan que el oyente asiente con razones, o no asiente, a una pretensión de validez susceptible de crítica.”<sup>97</sup> Lo que permite esta sistematización de las pretensiones de validez es superar las limitaciones formales de un análisis semántico ajustado únicamente a la validez interna de las oraciones, dirigiendo el análisis a las posibilidades de fundamentación de la validez, en términos de verdad, rectitud o veracidad, revelando, de este modo, “las implicaciones pragmáticas del concepto de validez.”<sup>98</sup> Por ello, el análisis de las pretensiones de validez permite examinar los enunciados más allá de sus implicancias lógico-semánticas, para evaluar su contenido por medio del examen de sus pretensiones de validez implícitas o explícitas.

El camino abierto por la teoría de la argumentación conduce a la formación de discursos diferenciados en cuanto a su referencia a los tres mundos y sus correspondientes pretensiones de validez. Los discursos son la variante institucionalizada de la comunicación cotidiana mediante los cuales se vuelven reflexivos los contenidos de las pretensiones de validez puestas en duda.

***“Sólo la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de expresiones simbólicas son, por su propio sentido, pretensiones universales de validez que pueden someterse a examen en discursos. Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes de la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla. Sólo hablaré, pues, de <<discursos>> cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí <<en principio>> la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente.”<sup>99</sup>***

<sup>97</sup> TAC, I, pp. 63-64.

<sup>98</sup> TAC, I, p. 65.

El discurso es, de este modo, la forma en que la acción comunicativa se hace extensiva en el tiempo y donde la argumentación constituye la única posibilidad de alcanzar los acuerdos.

Este examen de la teoría del lenguaje contenida en la obra de Habermas ha tenido el propósito de mostrar cómo se va construyendo un sistema encaminado a la evaluación racional de las normas morales. El nivel de la moralidad se va constituyendo, de este modo, en la posibilidad de plantear y criticar pretensiones universales de rectitud normativa. La universalidad exigida por la moralidad kantiana se traslada desde la conciencia subjetiva de los sujetos morales, enraizándose en la dimensión pragmática del habla. Sin embargo, la moralidad aún debe constituirse en un proceso reflexivo de segundo nivel. La argumentación ha introducido este nexo que se verá reforzado por los discursos prácticos en los que se institucionaliza la práctica comunicativa centrada en la fuerza de los mejores argumentos. La teoría de la argumentación será el modelo por el cual se guiará la ética discursiva de Habermas y por medio de la cual debieran alcanzarse las normas con estatus moral. El capítulo siguiente tiene por objeto mostrar el paso del discurso práctico a la ética discursiva y por ende de la comunicación a la fundamentación de normas morales.

---

<sup>99</sup> TAC, I, p. 69.

# CAPÍTULO III. Discurso Práctico y Ética del Discurso

## 1. De la argumentación al discurso

Como vimos, la argumentación constituye un medio riguroso para la justificación de pretensiones de validez que se han vuelto dudosas. Esta práctica argumentativa que se produce espontáneamente en los procesos de interacción comunicativa contiene el potencial para convertirse en una práctica discursiva. El discurso es la forma de comunicación institucionalizada –y, por ello, extensiva en el tiempo, esto es, desvinculada del contexto inmediato que caracteriza a la acción comunicativa– que se orienta exclusivamente a la justificación racional de las pretensiones de validez. Aquí racional hace referencia a la posibilidad de proponer, aceptar y rechazar argumentos con exclusión de cualquier medio de coacción que no sea la fuerza del mejor argumento. En los discursos, por tanto, se ponen en suspenso el intercambio de información o la coordinación de planes de acción, pues de lo que se trata es de intercambiar argumentos en busca de fundamentación.

***“El discurso (...) sirve para la fundamentación de pretensiones problemáticas de validez de opiniones y normas. En esta medida, el sistema de acción y***

***experiencia remite obligatoriamente a una forma de la comunicación en la que los participantes no intercambian ninguna información, ni modulan ni llevan a cabo acciones, ni realizan ni proporcionan experiencias, sino que buscan argumentos y fundamentaciones.***"<sup>100</sup>

Los discursos son la forma en que se salda la validez de las pretensiones universales que se esgrimen intuitivamente en las acciones comunicativas cotidianas. De las tres pretensiones universales que se dan en el nivel de la comunicación, sólo las pretensiones de verdad y de corrección pueden aspirar a legitimarse discursivamente. Esto debido a que la pretensión de veracidad –que el hablante es sincero respecto de sus intenciones– sólo puede comprobarse en tanto sus acciones sean consecuentes con su emisión. En la medida en que actúe de forma tal que no contradiga la pretensión de veracidad contenida en su emisión, su sinceridad es comprobada. “Otra cosa sucede con la pretensión asertórica de verdad de los enunciados y con la pretensión de corrección de las normas de acción, o bien de la adecuación de las normas valorativas que debemos seguir. Estas son pretensiones de validez cuya justificación sólo puede comprobarse en discursos.”<sup>101</sup> De modo que la comprobación de las pretensiones de verdad y de corrección exige que la argumentación se estructure dentro de diálogos intersubjetivos de largo aliento pues éste constituye el único medio por el cual es posible dar cuenta de la validez de las emisiones. De modo que se puede distinguir entre el discurso teórico, cuyo ámbito de pertinencia son las relaciones con el mundo objetivo y cuya pretensión de validez corresponde con la verdad, y el discurso práctico, centrado en el mundo social y encargado de evaluar la corrección de las normas.

Antes de entrar en las diferencias entre ambos tipos de discursos, es pertinente revisar las condiciones que los distinguen de las acciones comunicativas cotidianas. Mientras éstas refieren, de una vez e indiferenciadamente, a las tres pretensiones de validez de referencia al mundo, los discursos, por el contrario, tematizan *un* aspecto de la comunicación referida al mundo. Los discursos producen, de este modo, una *virtualización* de las pretensiones de validez en tanto que deben distinguir la pretensión cuestionada de las demás; en otras palabras, el discurso supone una relación de segundo nivel con la comunicación cotidiana, ya que debe despejar una pretensión de validez (verdad o corrección) de la imbricación en la que se encuentra en “estado natural”. Este proceso de distinción y diferenciación es un proceso que escasamente se produce en la interacción cotidiana.

En un segundo momento se produce una divergencia con la estructura teleológica de las acciones comunicativas. Si en las acciones comunicativas se da como finalidad el alcanzar el entendimiento y, a partir de eso, la consecución de los fines prácticos de la acción, los discursos ponen en suspenso ambos momentos. Lo que se persigue no es una intervención en el mundo, sino que formas de fundamentar la validez de los enunciados o las acciones. Por ello, lo que persigue en primera instancia en un discurso no es necesariamente el consenso –el cual es una de las finalidades, pero no la última– sino que se busca que ese consenso esté fundado racionalmente. Los discursos se

<sup>100</sup> TP, p. 29.

<sup>101</sup> TP, p. 28.

constituyen, así, como una práctica colectiva de interpretaciones y reinterpretaciones que buscan zanjarse únicamente cuando se ha alcanzado la mejor interpretación de la situación, esto es, cuando una norma puede ser considerada correcta o justa, y una teoría científica puede tomarse por verdadera. Así, “el discurso es esa forma <<peculiarmente improbable>> de comunicación en que todos los participantes se someten a la <<coacción no coactiva del mejor argumento>> con la finalidad de llegar a un acuerdo sobre la validez o no validez de las pretensiones problemáticas.”<sup>102</sup> La búsqueda de consenso a cualquier costo entorpecería este cometido pues pueden darse casos en los que el consenso carezca de legitimidad. De este modo, tanto el discurso teórico como el discurso práctico persiguen, respectivamente y por medio de argumentos, la verdad y la corrección como fines últimos.

## 2. Discurso Teórico y Discurso Práctico

Una correcta comprensión del discurso práctico exige comprender en qué medida se asemeja y se diferencia del discurso teórico. La tradición filosófica y, más tarde, las ciencias han estructurado una forma institucionalizada que ha otorgado un lugar central a la categoría de “verdad”. El concepto de verdad que a lo largo de la historia ha tenido una relevancia central en las problemáticas relacionadas con el conocimiento del mundo, es situado por Habermas dentro de la estructura del lenguaje. Lo que se demuestra, según Habermas, en las disciplinas orientadas por la verdad no es, inmediatamente, una adecuada correspondencia con un estado de cosas, sino interpretaciones manifestadas por medio del lenguaje de esa realidad. Por ello, el discurso teórico se conforma en torno a las pretensiones de verdad en los enunciados teóricos antes que en la realidad a la que hacen referencia aquellos enunciados. “La lógica del discurso teórico es un análisis de las estructuras y condiciones de esa forma de comunicación en que las pretensiones de verdad (hipotéticas) son examinadas argumentativamente y rechazadas, revisadas o aceptadas.”<sup>103</sup> De este modo, la demostración de la verdad contenida en los enunciados teóricos debe corroborarse discursivamente antes que por medio de la simple percepción.

Habermas proporciona argumentos interesantes en contra de las concepciones de la verdad como correspondencia. Lo que la historia de las ciencias ha revelado como el desarrollo de diferentes teorías y su superación por otras más adecuadas da cuenta de un proceso de aprendizaje que puede ser medido discursivamente. El esclarecimiento de las etapas del desarrollo científico ha puesto en evidencia fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, que es posible concebir el conocimiento dentro de una lógica evolutiva que responde a la formación del conocimiento adquirido, como un proceso de ensayo y error desempeñado discursivamente. En segundo lugar, y fundamental para lo que nos compete aquí, demuestra que la argumentación es el medio irrecusable por el cual se confirman las pretensiones de verdad contenidas en las teorías filosóficas o científicas.

<sup>102</sup> TMC, p. 338.

<sup>103</sup> TMC, p. 346.

“Si la pretensión de verdad (...) no fuera resuelta mediante argumentación, sino mediante experiencias, entonces el progreso teórico sólo sería concebible como producción de nuevas experiencias y no como una nueva interpretación de *las mismas* experiencias.”<sup>104</sup>

La teoría de la verdad de Habermas es una reformulación de la teoría consensual de la verdad de Peirce. Habermas sostiene que la verdad puede determinarse por medio de un proceso discursivo que remite a la argumentación. Su formulación es la siguiente:

**“puedo atribuir un predicado a un sujeto si y sólo si cualquier otro que pudiera entrar en un diálogo conmigo atribuyera el mismo predicado al mismo objeto. Para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos hago referencia a juicios de otros –al juicio de todos los otros con los que yo pudiera entrar en un diálogo (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición de verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros.”**<sup>105</sup>

De modo que aquí la experiencia sensorial no constituye el fundamento último de la verdad; ni siquiera la experimentación y la corroboración científica de las hipótesis de investigación puede corroborar de forma inmediata la verdad de los enunciados. A lo sumo pueden suministrar un trasfondo de certeza que en las prácticas cotidianas permanece incuestionado y que en el desempeño científico se presentan como hipótesis susceptibles de comprobación. Importante para esto resulta distinguir entre estados de cosas y hechos. Los primeros son aquellos sobre los que se construyen los enunciados aseverativos, es decir, son el contenido proposicional de las emisiones constatativas. Los hechos, en cambio, son estados de cosas que han pasado por el proceso de corroboración discursiva y, por tanto, son considerados verdaderos, es decir, han podido fundamentarse racionalmente. Siguiendo a Strawson, Habermas propone que “los hechos son aquello que las afirmaciones (cuando son verdaderas) afirman”.<sup>106</sup> Aquí la diferencia radica, nuevamente, en la capacidad de fundamentar la verdad de los enunciados. Existe una distancia entre la verdad de lo que se afirma y las razones que justifican por qué es verdadero. Un enunciado puede emitirse como verdadero sin que necesariamente se puedan dar argumentos racionales para fundamentar por qué es verdadero. Con los estados de cosas sucede esto; el hablante posee la certeza de que lo que afirma es verdadero, pero no necesariamente puede dar una justificación racional de ello. Con esto, la certeza del hablante permanece como una manifestación subjetiva. “Una pretensión basada en la experiencia no es todavía, en modo alguno, una pretensión fundada.”<sup>107</sup> Los hechos, por el contrario, han pasado por el proceso de argumentación en discursos teóricos, en la medida en que ha podido sostenerse como pretensión de verdad frente a las objeciones resultantes, y, por ello, pueden ser considerados verdaderos. “La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño

<sup>104</sup> CI, pp. 330-331.

<sup>105</sup> Jürgen Habermas citado en TMC, p. 347.

<sup>106</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 341.

<sup>107</sup> J. Habermas citado en TMC, p. 349.

discursivo de pretensiones de validez.”<sup>108</sup>

Aun cuando Habermas funda todo el intento de una corroboración racional de la verdad en el logro de un consenso discursivamente alcanzado, debe, sin embargo, salir al paso de las posibles objeciones en torno a la posibilidad de que se den consensos no necesariamente racionales. Es decir, debe responder a la pregunta, ¿cómo distinguir los consensos verdaderos de los falsos? Esta pregunta resulta fundamental pues se juega toda la teoría de la verdad y, de paso, la posibilidad de fundar una ética discursiva. La salida a este problema, como veremos, reside en aquello que hace que el discurso sea el medio adecuado para la consecución de acuerdos racionalmente motivados. La solución presentada por Habermas a este dilema –que puede aun generar suspicacias en otro sentido– tiene que ver con la misma lógica que contienen los discursos.

**“La única presión permitida en el discurso es la del mejor argumento; y el único motivo admitido, el de la búsqueda cooperativa de la verdad. Debido a su estructura comunicativa, los discursos están libres de las coerciones de la acción; tampoco dejan lugar para procesos de obtención de informaciones; los discursos están exentos de la coerción interior de la acción y la experiencia. Se introducen informaciones en el interior de los discursos, y el resultado de éstos consiste en la admisión (reconocimiento) o disolución (rechazo) de pretensiones de validez problematizadas.”**<sup>109</sup>

Se entiende que los discursos constituyen un procedimiento riguroso que puede ser evaluado en cuanto procedimiento, esto es, si se cumplen las <<propiedades formales del discurso>>. Según se desprende de lo anterior, existe un consenso <<racionalmente motivado>> únicamente cuando se ejerce una presión argumentativa –que el peso de los argumentos sea lo que conduzca a su aceptación– con exclusión de cualquier otro medio no-discursivo de presión externa. Además no puede existir otra motivación personal que el de alcanzar un consenso racional encauzado a la verdad. En otras palabras, los participantes de la discusión deben poner en suspenso cualquier otro interés que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad. Así, la pretensión de verdad puede validarse por dos vías complementarias: por un lado, por medio del esclarecimiento de las propiedades formales de la argumentación; y, por otro lado, por el análisis de una <<situación ideal del habla>> que presupone cualquier discurso.

Siguiendo a Toulmin, Habermas distingue entre los diferentes niveles en que se puede descomponer un argumento.

**“Habermas analiza la estructura de un argumento descomponiéndolo en la conclusión que ha de fundamentarse (conclusion); los datos que se aducen con ese fin (data); la garantía (warrant), que establece la conexión entre los datos y la conclusión (por ejemplo, una ley o un principio general); y el respaldo (backing) con que cuenta esa garantía (por ejemplo, el respaldo observacional o experimental con que cuenta una hipótesis).”**<sup>110</sup>

<sup>108</sup> TMC, p. 351.

<sup>109</sup> CI, p. 313.

<sup>110</sup> TMC, p. 353.

Esta descripción de los niveles de argumentación debe complementarse con niveles de reflexión posible dentro del discurso. Esto hace posible una radicalización de la argumentación en tanto no sólo hace posible que los argumentos queden lo suficientemente respaldados, sino que puedan ser evaluados en distintos niveles de profundidad. El proceso puede describirse de la siguiente forma: “En el discurso teórico debe haber libertad para participar del discurso; corroborar pretensiones puestas en duda; evaluar las explicaciones; modificar los marcos teóricos dados; y reflexionar sobre la naturaleza del conocimiento como tal.”<sup>111</sup> No debe haber sólo la libertad para participar de los discursos, sino que además debe haber libertad para pasar de un nivel reflexivo a otro. “Sólo en la medida en que exista libertad para pasar de un nivel a otro del discurso estamos justificados para juzgar un eventual consenso como <<racionalmente motivado>>.”<sup>112</sup>

<u>Pasos en la radicalización</u>	<u>Discurso Teórico</u>	<u>Discurso Práctico</u>
Acciones	Afirmaciones	Órdenes / prohibiciones
Fundamentos	Explicaciones teóricas	Justificaciones teóricas
Crítica lingüística sustantiva	Meta-teórica	Meta-ética / Meta-política
	↓ Transformación de los sistemas conceptuales y de lenguaje	
Auto-reflexión	Crítica del conocimiento	Formación de la voluntad crítica y racional

Todo este procedimiento, para Habermas, puede encontrarse en la misma estructura pragmática del lenguaje en la forma de <<situación de comunicación ideal>>. Esto responde a condiciones estructurales del habla que permiten desprender una serie de supuestos que tendrían que presentarse si la comunicación se diera de forma pura, esto es, sin las distorsiones que se presentan en la práctica efectiva de la comunicación. Los discursos serían la forma que más se acercan a esta práctica ideal y, en cierta medida, aspiran a que se cumplan, de la forma más cercana posible, las condiciones ideales de la comunicación. Estas se realizan en una situación ideal de habla “en la cual existe el entendimiento mutuo entre los participantes, igualdad de oportunidades en la elección y el empleo de actos de habla, el reconocimiento de la legitimidad de todos de participar en el diálogo como un otro igual y autónomo, y donde el consenso resultante se debe simplemente a la fuerza del mejor argumento.”<sup>113</sup> La situación de habla ideal, por tanto, contiene la libertad de participar en la comunicación, la libertad de elegir los argumentos que se estimen convenientes, la igualdad entre los participantes y la exclusión de cualquier medio de presión que no sea el propio del habla argumentativa. Con esto se

<sup>111</sup> David Held (op. cit., p. 343) ofrece un esquema de los niveles reflexivos para la radicalización de la argumentación:

<sup>112</sup> TMC, p. 354.

<sup>113</sup> D. Held, op. cit., p. 343.

configuran los elementos que se intentan reivindicar en los discursos racionales de modo de alcanzar consensos justificados.

Las condiciones ideales de la comunicación representan un ideal a la vez que un presupuesto irrecusable de la comunicación cotidiana.

***“Fácticamente, en modo alguno podemos cumplir siempre (y ni siquiera a menudo) esos inverosímiles presupuestos de los que, sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana no tenemos más remedio que partir –y por cierto en el sentido de una coerción trascendental. De ahí que las formas socioculturales de vida estén bajo las restricciones estructurales de una razón comunicativa siempre desmentida, a la que simultáneamente, empero, no tenemos más remedio que suponer.”***<sup>114</sup>

Al mismo tiempo estas condiciones son “una suposición inevitable en el discurso” que actúa contrafácticamente en la medida en que está presente como una anticipación. Además, el recurso de la situación ideal de habla se presenta como un estándar crítico contra el cual se pueden cuestionar y probar los consensos alcanzados. De modo que los discursos debieran aspirar a la institucionalización de formas de comunicación que se asemejen lo más posible a estas condicionantes pragmáticas de la comunicación de modo de producir situaciones de habla libre de distorsiones garantizando, con ello, la racionalidad de los acuerdos.

Por medio del análisis de los discursos teóricos nos acercamos a muchos de los elementos presentes en los discursos prácticos. A pesar de que el discurso práctico sostiene cierta autonomía frente al discurso teórico, resguarda un modo de funcionamiento análogo. Mientras que el discurso teórico se funda en la comprobación de la verdad de afirmaciones constatativas que exigen explicación por parte de un oponente, el discurso práctico debe poder justificar normas en base a justificaciones. En este sentido el discurso práctico exige que la argumentación se lleve a cabo bajo las exigentes condiciones que impone la argumentación, tanto en la forma de los niveles de argumentación en la que deben poder moverse libremente los participantes, como en la apelación contrafáctica a una situación ideal de habla. Aquí el consenso es racional en tanto es posible justificar la corrección de las normas, usando como criterio la comprobación de los medios por los cuales se ha conseguido el consenso. En otras palabras, podrán justificarse las normas que hayan sido obtenidas por medio de las propiedades formales de la argumentación, esto es, a través del discurso práctico.

A Habermas le interesa, fundamentalmente, demostrar que los asuntos prácticos se pueden fundamentar racionalmente de manera análoga a como los hechos se demuestran por medio de la corroboración científica. Esta es la pretensión de cognitivismo moral que defiende enfáticamente Habermas como parte del programa de su filosofía práctica. En contra de los relativistas y los escépticos morales, Habermas intenta sentar las bases para la resolución de dilemas prácticos por medio de la forma de fundamentación rigurosa que representa el discurso práctico. “Si la rectitud puede considerarse, junto con la verdad, como una pretensión de validez sobre la que cabe resolver en el discurso entonces se sigue que las normas correctas tienen que poder

<sup>114</sup> DFM, p. 385.

fundamentarse de forma similar a como se fundamentan los enunciados verdaderos.”<sup>115</sup>  
Esta intuición es el punto de partida para la posibilidad de establecer una práctica discursiva orientada al esclarecimiento de la validez de las normas y decisiones prácticas en general.

**“Sospecho que la justificación de la pretensión de validez contenida en las normas de acción o de normas de evaluación es tan susceptible de examen discursivo como la justificación de la pretensión de validez contenida en las afirmaciones. Ciertamente que la fundamentación de preceptos o de evaluaciones correctas se distingue en su estructura argumentativa de la fundamentación de enunciados verdaderos; en los discursos prácticos, las condiciones lógicas bajo las que puede alcanzarse un consenso racional son distintas de las de los discursos teóricos.”**<sup>116</sup>

Esto es sumamente comprensible pues la referencia de los discursos teóricos son cuestiones existentes en el mundo objetivo. En el ámbito de las normas, no es posible remitir su legitimidad o validez a su existencia fáctica o su práctica efectiva. Por el contrario, muchas veces las normas existentes pueden ser ilegítimas. De la misma forma que en los discursos teóricos se establecía la diferencia entre la certeza sensible y los hechos como la distancia entre relaciones con el mundo consideradas objetivas o verdaderas, respectivamente, en el nivel de los problemas prácticos se presenta la diferencia entre aquellas normas que existen y aquellas que están racionalmente fundadas. En este sentido podemos retomar la figura de esa distancia alegando que la existencia de una norma no implica necesariamente que esa norma esté fundada; en otras palabras, el que sigamos una norma no conlleva que sepamos por qué esa norma debiera ser seguida. “La validez *de facto* ya no se considera garantía suficiente de corrección, por cuanto esa validez es considerada ahora como hipotética; las normas son consideradas como <<recomendadas>> y, por tanto, como <<sustituibles>>. Y lo que se discute es, precisamente, si puede justificarse su pretensión de validez.”<sup>117</sup> La distancia trascendental entre ser y deber-ser se expresa en los discursos prácticos como aquello que precisamente debe quedar saldado: las normas que se instituyan deben ser aquellas que estén efectivamente fundadas racionalmente.

De modo que la lógica de la argumentación debe ser modificada en el sentido de que la información presentada, el respaldo y la garantía se ajusten a los criterios de una racionalidad práctica. Esto puesto ahora en la perspectiva de alcanzar un consenso donde la única motivación admisible es la búsqueda cooperativa de normas o evaluaciones correctas. Si, como hemos dicho, las normas o las evaluaciones vitales no pueden remitir a situaciones en el mundo objetivo, el discurso práctico posee la peculiar característica de ser capaz de saldar por sí mismo, únicamente por el medio discursivo, las garantías de un consenso racionalmente alcanzado.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> J. Habermas citado en TMC, p. 360.

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> TMC, p. 362.

### 3. La razón práctica como fundamento de la ética discursiva

La división de los mundos que establece Habermas y sus pretensiones de validez correspondientes, permite distinguir tres esferas de acción cada una con su propia racionalidad. Las relaciones sujeto-mundo, ajustadas a la pretensión de verdad, se orientan por criterios estratégicos, configurando lo que podríamos llamar una racionalidad cognitivo-instrumental. Las acciones comunicativas, por su parte, se guían por los criterios de una razón práctico-moral que intenta introducir pretensiones de corrección o rectitud normativa en el mundo social. Finalmente, las acciones representativas, configuran una racionalidad práctico-estética que responde a la representación de subjetividades en un nivel superior. Así se va acercando Habermas a un concepto ampliado de racionalidad que supera la simple racionalidad instrumental en la medida en que incorpora las diferentes formas de referencia al mundo como componentes reflexivos que es posible evaluar. Así propone “un concepto procedimental de racionalidad que, al incluir tanto lo práctico-moral como lo estético-expresivo, es más rico que el concepto de racionalidad con arreglo a fines cortado al talle de lo cognitivo-instrumental.”<sup>119</sup>

La ética del discurso responde, pues, a este concepto ampliado de razón. Se centra en la esfera de un discurso práctico que tematiza reflexivamente los problemas que surgen en la esfera de las normas y valores socialmente aceptados. Ahora bien, el discurso práctico debe servir a la fundamentación de las normas por las cuales los sujetos actúan, ya que al haber entrado en el proceso de argumentación se asume que hay un consenso que se ha perturbado y que es necesario reestablecer por medios racionales. El discurso entra cuando los modos de vida y actitudes morales aceptados como válidos por la sociedad han sido cuestionados y se exige una recomposición de las estructuras normativas. Aquí el discurso práctico sirve como modo de fundamentación de las normas morales cuestionadas. Ahora, la ética del discurso responde a una exigencia ulterior. No basta ya con la presentación de argumentos frente a las pretensiones de corrección que han sido cuestionadas; más bien se hace necesaria una estructura de fundamentación que dé a los argumentos un carácter *moral*. Es decir, que las normas no sirvan simplemente a los contextos en los que fueron formuladas, sino que, por el

<sup>118</sup> David Held ha propuesto un cuadro que sintetiza las diferencias entre la lógica de los discursos teóricos y de los discursos prácticos (D. Held, op. cit., p. 342. Original en inglés, la traducción es propia): **Discurso teórico-empírico** **Discurso Práctico** Conclusiones Afirmaciones Normas/evaluaciones Pretensión de validez controvertida Verdad Corrección/Rectitud Exigencia del oponente Explicaciones Justificaciones Información Causas (de acontecimientos) Motivos (de comportamiento) Fundamentos Garantía Uniformidades empíricas, Leyes hipotéticas, etc. Normas o principios de comportamiento Respaldo Observaciones, resultados de encuestas, etc. Interpretación de necesidades (valores), inferencias, implicancias secundarias, etc

<sup>119</sup> DFM, p. 373.

contrario, que aquellas normas sean susceptibles de una aceptación universal. Aquí se produce el paso del discurso práctico a la ética del discurso: cuando las normas trascienden los contextos históricos y culturales determinados, adquieren un carácter moral.

La ética del discurso se configura como un modo especial del discurso práctico, sobre todo referido a los aspectos morales, esto es universales, de la justificación de normas. Es preciso distinguir en este lugar entre dos tipos de preguntas que pueden darse como problemas prácticos pero que conducen a resultados normativos diferentes configurando, consiguientemente, dos niveles de reflexión ética. Para Habermas es fundamental distinguir entre preguntas *morales* y preguntas *evaluativas*. Las primeras se refieren a aquellas cuestiones sobre las que se orientan por principios universales y que, por ello, pueden ser justificadas racionalmente. Las preguntas evaluativas se refieren fundamentalmente a cuestiones que responden a formas de vida concretas e históricamente delimitadas o a planes de vida individuales, sobre las que no cabe posibilidad o necesidad de garantías universalistas. Éstas remiten sobre todo a las cuestiones de <<vida buena>>. La ética del discurso, por tanto, no aspira a justificar formas de vida o concepciones de la vida buena que correspondan a determinados individuos o a comunidades particulares. Antes intenta justificar aquellas normas que pudiesen ser en principio universalizables; que posean validez racional para todos los sujetos capaces de lenguaje y acción. Este tipo de distinción se desprende del hecho de que el discurso práctico puede funcionar en diversos niveles y que sirve no sólo para responder a los problemas relativos al cuestionamiento de normas de carácter general. Esto tiene relación con los ámbitos de referencia que posee la racionalidad práctica.

La razón práctica interviene siempre que los sujetos quieran actuar de alguna forma en el mundo. Responde a situaciones problemáticas que los actores enfrentan y entrega una forma de concebir las posibles soluciones a esas situaciones. Aquí se pueden distinguir tres tipos de problemas que pueden surgir y sus respectivos imperativos: los problemas prácticos, los problemas éticos y los problemas morales. En lo que sigue revisaremos estos tres planos en detalle.

Los problemas prácticos surgen cuando se presenta un problema que exige solución. Así, por ejemplo, ser atrapado desprevenido por una lluvia repentina requiere adoptar una decisión de cómo resolver el problema. Las soluciones pueden fluctuar entre comprar un paraguas en la tienda más cercana, guarecerse de la lluvia hasta que pase o bien decidir caminar bajo la lluvia a pesar de terminar empapado. Aquí intervienen en la decisión algunos elementos externos tales como el tener dinero suficiente para comprar un paraguas, el disponer de tiempo suficiente para esperar bajo alguna cornisa a que pase el chaparrón o, el tener que ir a una reunión o entrevista donde sea imposible aparecer mojado de pies a cabeza. Aquí lo que opera es un tipo de racionalidad que determina los medios adecuados –de acuerdo con los medios disponibles– para un fin dado (por ejemplo, llegar seco y a tiempo a una importante reunión). En este tipo de casos los fines están dados de antemano y al sujeto lo único que le cabe determinar son los medios y los planes de acción a adoptar para no mojarse o no gastar dinero. En casos más complejos, pueden resultar necesarios procedimientos adicionales como “efectuar observaciones e indagaciones (o) comparaciones y ponderaciones con base en datos empíricos.”<sup>120</sup> En

todo caso, la reflexión se mueve en el terreno de la racionalidad instrumental con el fin de encontrar procedimientos, técnicas o estrategias adecuadas para la solución de los problemas. Este tipo de decisiones conllevan un tipo de imperativo que impone un *deber relativo* en la forma de sugerencias o recomendaciones. Así el imperativo en nuestro ejemplo jamás podría formularse como “debes esperar hasta que pase la lluvia”, sino en la forma de un imperativo práctico “debieras evitar empaparte”.

En cuanto el problema se desplaza del horizonte de los medios hacia los fines o las esferas de valor en las que se asientan algunas de nuestras preferencias, la razón práctica se dirige en otra dirección. En el caso anterior las decisiones debían adoptarse en vista de las circunstancias específicas y bajo ciertos criterios de eficacia. Incluso la decisión misma no se basaba en los fines de la acción, sino en el adecuado éxito de la acción, esto es, cómo ejecutar un exitoso plan de acción en vista de los fines deseados. Ahora la situación se torna un tanto más compleja puesto que el énfasis no se dirige hacia casos simples de desempeño adecuado de tareas o exigencias de acción específicas. Más bien se trata de la determinación de los fines, sean estos individuales o sociales. Problemas como la elección de una profesión, una forma de vida, de prácticas sociales asumidas, las preferencias, etc. Resolver este tipo de problemas requiere que se defina claramente el *contenido* de estos fines antes de pensar en los medios. Pero no sólo se queda en la adecuada determinación de los fines, sino que se hace necesaria una fundamentación de su pertinencia. “Esta circunstancia da a las decisiones existenciales no sólo su peso, sino también un contexto en el que están tan necesitadas de fundamentación como susceptibles son de ella.”<sup>121</sup>

Este tipo de decisiones vitales no se refieren a problemas que determinen el éxito o fracaso de determinadas situaciones de acción, sino que más bien se dirigen a determinadas concepciones de la vida buena. Así, se trata de problemas éticos que se refieren a la identidad personal, es decir, “cómo se ve uno a sí mismo y cómo quisiera verse, quién se encuentra uno siendo y con referencia a qué ideales se proyecta a sí mismo y su vida.”<sup>122</sup> Este tipo de valoraciones no pueden resolverse por medio de las inclinaciones simples, sino que exigen alguna fundamentación que dé cuenta de las razones para preferir un proyecto de vida por sobre otro. La autocomprensión hermenéutica resuelve este problema. Las valoraciones fuertes como las que se presentan en los problemas éticos suelen resultar en imperativos que son deberes fundados, pero no absolutos. De modo que el imperativo resultante se presenta como “tienes que optar por tal camino”, debiera leerse en el sentido de “es *bueno* para ti optar por tal camino”.

Ahora bien, es posible pensar aún un tercer tipo de problema. Hasta ahora los problemas prácticos y los problemas éticos se han estructurado en torno a la necesidad de resolver situaciones que ponen en juego ciertas preferencias o valoraciones

---

<sup>120</sup> Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 111.

<sup>121</sup> AED, p. 112.

<sup>122</sup> AED, p. 113.

vinculadas, sobre todo, a la perspectiva egocéntrica del actor que evalúa el contexto y el horizonte de posibilidades que están a su alcance. Los problemas morales, en cambio, modifican esta relación sujeto-mundo en tanto se presentan escenarios en los cuales “mis acciones afecten a los intereses de los demás”. La inclusión de las perspectivas de una segunda persona produce un cambio cualitativo en la naturaleza de los problemas prácticos. Sin duda no basta con que el contexto en el que se presenta el conflicto incluya más actores que aquél que debe asumir una perspectiva de acción. Más bien se requiere un cambio radical de actitud hacia el manejo de la situación. El conflicto no puede presentarse como un problema moral a menos que las partes involucradas lo reconozcan como tal. Esto debido a que en cualquier caso un problema moral puede ser resuelto por medios egocéntricos, esto es, como un problema práctico. Del mismo modo, la fundamentación de los problemas de vida buena no basta para justificar la aplicación universal de las máximas de acción hermenéuticamente alcanzadas. Para ello es necesario recurrir a máximas que puedan ser universalizables, esto es, que asuma la perspectiva de todos los posibles afectados por la acción y sus consecuencias.

***“La pregunta <<¿qué debo hacer?>> se responde moralmente haciendo referencia a lo que se debe hacer. Los mandatos morales son imperativos categóricos o incondicionados que expresan normas válidas o hacen referencia a ellas implícitamente. (...) Sólo el sentido imperativo de estos mandatos se puede entender como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivos, ni tampoco del fin, para mí absoluto, de una vida buena, lograda o no malograda. Aquí lo que se <<debe>> o <<hay que>> hacer tiene más bien el sentido de que es justo y por tanto un deber actuar así.”***<sup>123</sup>

Este largo prelude tiene por objeto mostrar que en el ámbito de las decisiones prácticas es posible encontrar situaciones de diversa naturaleza, ya sea por el carácter egocéntrico de las decisiones adoptadas, o sea por la necesidad de fundamentación que ellas presentan. En el caso de la solución de problemas prácticos se presenta como la facultad de elección racional en vista de los resultados exitosos de la acción. En los problemas éticos se presenta como la capacidad de decidir sobre la propia existencia en base a los aprendizajes y experiencias propios. En el caso de los problemas morales, la razón práctica ya no se guía por convicciones personales o por contextos específicos, sino que se orienta por convicciones morales y, por ello, debe dar una respuesta que considere a todos los posibles afectados por las consecuencias de la acción.<sup>124</sup>

La crítica de Habermas a las tradiciones filosóficas de la razón práctica le lleva a la conclusión de que en cada una de estas tradiciones se comprende la razón práctica como perteneciente a *uno* sólo de estos aspectos. Kant la había asimilado a la moralidad;

<sup>123</sup> AED, pp. 116-117.

<sup>124</sup> “Aquí aparece un elemento pragmático. Puesto que cuando la forma de acción precisada de fundamentación es de carácter colectivo, los elementos componentes de esta colectividad tienen que tomar una decisión colectiva. Tienen que intentar convencerse mutuamente de que está en interés de cada uno de ellos que todos actúen de una forma determinada. En este proceso, cada uno de ellos expondrá a los otros las razones por las que puede querer que se haga obligatoria en sociedad una forma de acción. Toda persona afectada debe poder convencerse de que, en las circunstancias dadas, la norma propuesta es <<igualmente buena para todos>>. Precisamente, este tipo de proceso es el que llamamos discurso práctico.” CMAC, p. 92.

el empirismo con el uso pragmático de la razón; y, finalmente, la tradición aristotélica había reducido la razón práctica a su rol de juez de las prácticas éticas. Habermas subraya que esta separación responde a los usos que se hacen de la razón práctica, la cual debe ajustarse a situaciones de diferente naturaleza y en cada caso debe responder a expectativas heterogéneas. Esto mismo se refleja en el nivel de los discursos que se emplean para fundamentar las decisiones en los distintos niveles. Así el discurso pragmático permite fundamentar las recomendaciones técnicas, que pueden o no ser consideradas por los agentes. En los discursos ético-existenciales se llega a enunciados evaluativos sobre qué es bueno para una determinada persona en un determinado contexto. Sin embargo, estos enunciados no pueden ser extrapolados más allá de las situaciones concretas para las que son producidos. Los discursos moral-prácticos, en cambio, “exigen la ruptura con todas las obviedades de la eticidad concreta asimilada por acostumbramiento, así como el distanciamiento respecto de los contextos vitales con los cuales la propia identidad está entretejida inevitablemente.”<sup>125</sup>

Por el momento se ha podido vislumbrar la exigencia de universalidad del discurso moral. Es decir, el discurso práctico debe fundamentar normas que puedan ser reconocidas y aceptadas por todos los posibles afectados en vistas de su validez no ligada a contextos específicos. Esto se ve favorecido por las mismas estructuras del discurso dirigido a la fundamentación y aclaración de conflictos de naturaleza moral. Como hemos visto en el capítulo referido a la pragmática universal, existen una serie de presupuestos discursivos que deben ser considerados a la hora de argumentar racionalmente. Estos presupuestos consisten en la participación ilimitada y sin coacciones de todos los posiblemente afectados, quienes deben tomar postura mediante argumentos frente a las pretensiones de validez de las normas y valores que se han vuelto problemáticos. Esto nos conduce a la Ética del Discurso como el sistema que permite sistematizar los procesos de fundamentación de normas realizados de forma argumentativa en el discurso práctico. Se trata, en suma, de suministrar validez moral a los resultados discursivos producidos en los discursos prácticos reales.

## 4. Ética del Discurso

La Ética del Discurso más que constituir un sistema independiente de la teoría del lenguaje de Habermas, representa una forma de mediar y regular los discursos prácticos en vistas de alcanzar el reconocimiento y la validez universal de las normas morales. A diferencia de otros proyectos éticos, el modelo de Habermas propone exigencias débiles tanto para la teoría ética como para el papel que debe desempeñar el filósofo moral. En este sentido se desvincula de proyectos éticos como los de Rawls o Apel<sup>126</sup> que, aun cuando constituyen modelos éticos cognitivistas, exageran el papel del filósofo en la justificación de normas morales. Habermas, por el contrario, dejará en manos del filósofo únicamente la posibilidad de alcanzar el principio de universalización —el cual en ninguna medida *garantiza* que los acuerdos morales se alcancen—, mientras que el contenido y la

---

<sup>125</sup> AED, p. 121.

justificación deben conseguirse en el desempeño de discursos prácticos *efectivos*, es decir, constituye un tarea que se debe llevar a cabo con la participación y la intervención de todos los sujetos racionales.

Al filósofo moral, en el nivel del discurso práctico, únicamente le compete plantear argumentos en calidad de participante de diálogos sociales más amplios en los cuales, como cualquier otro argumentante, debe ser capaz de reconocer sus errores y la validez de los argumentos de otros. Esto se conecta con la crítica de Habermas a los intentos de fundamentación última de la ética.<sup>127</sup> Al revisar su programa para las ciencias reconstructivas, la ausencia de un fundamento trascendental representaba una postura a favor del conocimiento pre-teórico e intuitivo que se manifiesta en la comunicación cotidiana y del potencial de fundamentación ya presente en ese nivel.<sup>128</sup> Por ello, la tarea del filósofo no es entregar el fundamento último de un determinado sistema moral; ni siquiera puede entregar los contenidos básicos de los sistemas normativos, sino que, por el contrario, debe ilustrar el procedimiento mediante el cual resulta posible justificar las normas morales.<sup>129</sup>

La discusión comienza con la distinción entre las condiciones que deben cumplir los enunciados morales y los enunciados aseverativos. El enunciado aseverativo debe apelar

<sup>126</sup> La principal duda que plantea Apel al sistema de Habermas es el peligro de relativismo que presenta su sistema moral. Habermas intenta derivar el principio de fundamentación moral de las mismas estructuras sobre las que se fundan la argumentación y la comunicación en general. Así se pregunta Apel: “¿Puede y debe, pues, el discurso filosófico (...) *con esta perspectiva relativista recurrir al mismo tiempo a nuevos presupuestos de trasfondo?* ¿Presupuestos de trasfondo no histórico-contingentes sino presupuestos universales incuestionables del entendimiento que (...) constituyen aquéllos que trascienden los relativizables recursos de trasfondo de las formas de vida y, en esta medida, son *trascendentales en el sentido de la fundamentación última filosófica de las pretensiones de validez?*” K.O. Apel, “Pensar con Habermas contra Habermas” en Enrique Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1994, p. 209.

<sup>127</sup> Las intenciones de Apel de proporcionar una fundamentación última resultan en extremo insatisfactorias para Habermas porque, por un lado, le entregan a la filosofía un rol demasiado preponderante en la formulación de principios morales. Es comprensible que Habermas asuma esta aproximación en vistas de los resultados fundamentalistas a los que llegó en *Conocimiento e interés*. Por otro lado, la opción de Apel presenta el peligro de transformarse en una nueva forma de filosofía de la conciencia al no asumir críticamente las objeciones que se le han hecho a la filosofía trascendental desde Fichte en adelante.

<sup>128</sup> “El intento de fundamentar la ética en la forma de una lógica de la argumentación moral, únicamente tiene perspectivas de éxito cuando podemos identificar una pretensión de validez especial, unida a los mandatos y normas y podemos hacerlo en la esfera en que surgen los dilemas morales: en el horizonte del mundo vital”. CMAC, p. 77.

<sup>129</sup> Complementariamente, el filósofo moral debe revertir ciertos procesos que la misma filosofía y el saber especializado han generado: “Tampoco tenemos que aferrarnos a la aspiración de fundamentación última de la ética, porque pueda ser relevante para el mundo vital. Las intuiciones *morales* cotidianas no precisan de la ilustración del filósofo. (...) La ética filosófica tiene una función ilustradora, al menos frente a las confusiones que ha suscitado en la conciencia de las personas cultas, esto es, únicamente en la medida en que el escepticismo sobre los valores y el positivismo jurídico se han afianzado como ideologías profesionales y se han impuesto en la conciencia cotidiana por medio del sistema educativo. Ambos han neutralizado con interpretaciones falsas las intuiciones que surgen de modo natural en el proceso de socialización.” CMAC, p. 122.

necesariamente a ciertas condiciones objetivas para que corresponda con la pretensión de verdad que entraña. De modo que un enunciado como “Está lloviendo” mantiene su fuerza locucionaria en la medida en que el enunciado corresponda con un estado de cosas real, es decir, en tanto que efectivamente esté lloviendo. Los enunciados normativos, por el contrario, no responden a este tipo de justificación. Un enunciado del tipo “No debes robar”, no encuentra su validez en el mismo acto de habla como ocurre con las emisiones constatativas. Por el contrario, “una norma moral tiene sentido y validez con independencia de que haya sido promulgada y de que se la utilice en uno u otro sentido”<sup>130</sup>, es decir, la validez de la norma moral no viene sancionada ni por ser formulada como acto de habla ni por la comprobación de su adecuación a un “estado de cosas”.

Esta es la distancia ontológica representada por las nociones de “ser” y “deber-ser”: la norma no constata modos reales de acción, sino que prescribe formas correctas de actuar.<sup>131</sup> Pero la distancia trascendental, que en teorías éticas anteriores no había podido ser conciliada, Habermas la supera por medio del concepto de acción comunicativa; la acción comunicativa interviene constantemente en el planteamiento de problemas morales y su correspondiente justificación. De modo que, la realidad social construida por medio de la acumulación de acciones comunicativas “se encuentra desde el inicio en una relación interna con las pretensiones normativas de validez.”<sup>132</sup> Esto explica por qué para la fundamentación de normas morales se requiere la actuación del discurso práctico. Al no poder ser comprobadas remitiéndonos a condiciones objetivas o fácticas, las normas morales deben buscar su validez en un plano distinto al del funcionamiento efectivo de las normas y valores en el mundo social. Un procedimiento de esta naturaleza neutralizaría la legitimidad intersubjetiva de la norma y trasladaría el fundamento de la norma hacia planos exentos de comunicación como son los privilegios sociales, la fuerza física u otro tipo de coacciones no-rationales. Así, la fundamentación de normas morales se debe a su desempeño en procesos de argumentación en discursos prácticos. La argumentación constituye el medio por el cual se realiza la fundamentación de las normas y el discurso práctico donde la fundamentación es puesta a prueba por medio de la crítica. De modo que las normas morales sólo pueden cobrar validez en la medida en que sean *reconocidas* como intersubjetivamente vinculantes, es decir, la *moralidad* de la norma reside en el reconocimiento universal de sus *razones*.

El recurso al discurso práctico, sin embargo, no resuelve de inmediato el problema de la justificación de normas. Los enunciados aseverativos y los discursos teóricos disponen de un sistema de referencia claro al cual se puede acudir para comprobar su validez. Los procesos de deducción e inducción permiten establecer los contrastes necesarios para comprobar la verdad de las emisiones constatativas. Sin embargo, no

<sup>130</sup> CMAC, p. 79.

<sup>131</sup> “Aunque haya una relación inequívoca entre las realidades existentes y los enunciados verdaderos, la <<existencia>> o la vigencia social de las normas no nos dice nada acerca de si éstas son válidas. Tenemos que distinguir entre el hecho social del reconocimiento intersubjetivo y la aspiración de una norma al reconocimiento.” CMAC, p. 81.

<sup>132</sup> CMAC, p. 80.

existe un sistema semejante para los enunciados normativos. Aquí es donde Habermas introduce el elemento central de su teoría moral: un principio puente que cumpla en el discurso práctico una función análoga al de la inducción en el discurso científico. Este principio puente se constituye entonces como un criterio de comprobación de enunciados generales; si se ha de comprobar la validez de las normas alcanzadas por medio de los discursos prácticos, debe existir un criterio que garantice su carácter moral y semejante criterio debe ser aplicable a todos los contenidos posibles. De este modo se acerca al principio de universalización (U).

Explícitamente reconocido como una reformulación del imperativo categórico kantiano, (U) presenta una serie de características que lo diferencian del planteamiento de Kant y de otras éticas cognitivistas que se remiten a él como fundamento. Todas las formulaciones y apropiaciones del imperativo categórico se remiten a la misma intuición fundamental: que la universalización de máximas implica que una norma válida debe ser reconocida como tal por todos los afectados. Sin embargo, muchas de ellas caen en la insuficiencia de no considerar la perspectiva de todos los posibles afectados. Así el universalizar pensando en lo que todos podrían querer estando en mi situación resulta ser una generalización parcial que no considera la posición de los afectados.<sup>133</sup> Para superar esta limitación, Habermas introduce -con Mead- el planteamiento inicial de (U):

***“La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a cada cual en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de todos los demás a la hora de sopesar los intereses. El postulado de la universalidad ha de conseguir aquel cambio universal de funciones que ha descrito G. H. Mead como ideal role-taking o universal discourse. Así, cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación).”***<sup>134</sup>

(U) es introducido, de este modo, como un principio de mediación entre argumentación y

<sup>133</sup> Esto responde en alguna medida a la idea de la posición originaria de Rawls. La diferencia radica en que mientras Rawls construye un sistema ético basado en una situación hipotética de imparcialidad, la idea de aplicación de Habermas es que cada quien desde su propio contexto material y cultural sea capaz de asumir una perspectiva general *a la hora de argumentar*. Es decir que los principios se formen en discursos prácticos reales y no ficticios. Muchas críticas se le han formulado a Habermas porque esta teoría ética exige sujetos con un elevado desarrollo moral. Ver Victoria Camps, “Comunicación, democracia y conflicto” en K.O. Apel (et. al.), *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991; Christopher McMahon, “Discourse and Morality”, en *Ethics*, nº 110, University of Chicago, 2000. Lo que se podría argüir en contra de estas posturas es que semejantes discusiones se llevan a cabo en la práctica en los discursos altamente institucionalizados como son la ciencia o la filosofía. Además muchas de estas críticas no consideran el rol que juega la lógica evolutiva como un complemento importante a la ética del discurso: los progresos culturales que ha traído la diferenciación, por ejemplo, de ética, ley y moralidad hacen posible que los principios morales tengan perspectivas cada vez más universales. Ejemplo de ello sería la Declaración Universal de Derechos Humanos y la formulación de los Derechos del Niño. Se manifiesta un grado creciente de inclusión, primero mujeres luego niños, en la medida en que los contenidos culturales sobre los que se fundan las sociedades contemporáneas tienden a la universalización.

<sup>134</sup> *CMAC*, pp. 85-86.

validez de las normas. Pero (U) como principio complementario al del discurso práctico indica una nueva separación de la teoría ética de Habermas de otras éticas fundadas en el imperativo categórico. El principio de complementación funciona exclusivamente como un procedimiento mediante el cual las normas pueden reclamar validez general. Esto excluye la posibilidad de que el filósofo alcance por sí mismo el contenido de las normas. No queda a disposición de la conciencia individual –como ocurría en el imperativo categórico kantiano– el determinar la universalidad y por ello la moralidad de la máxima. Por el contrario, la ética discursiva al estar fundada en la argumentación debe someter las pretensiones de validez normativa a su desempeño discursivo en discursos prácticos *reales*.<sup>135</sup> “No basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto. Antes bien, lo necesario es una argumentación <<real>> en la que participen de modo cooperativo los afectados. Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces, pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo.”<sup>136</sup> Este componente reflexivo denota el proceso argumental por medio del cual se debe alcanzar la justificación de las normas.<sup>137</sup>

Una ética del discurso además se distancia de las éticas de la vida buena, que descansan en el reconocimiento de las normas en función de su vigencia e integración en formas de vida particulares; semejantes éticas desconocen el componente cognitivo que existe para el reconocimiento y cumplimiento de las normas. El componente cognitivo permite que las decisiones prácticas y morales puedan ser racionalmente justificadas de la misma forma que los enunciados constatativos. Sin embargo, la introducción del principio de universalización levanta dos sospechas fundamentales en contra del sistema habermasiano. Por un lado la sospecha de que el recurso a la universalización no sea más que mero decisionismo. En segundo lugar, se acusa –en una crítica que es generalizable a todas las éticas cognitivistas– el marcado etnocentrismo que contiene recurrir a conceptos de racionalidad o fundamentación en términos morales. Ambas sospechas las resuelve Habermas recurriendo a las investigaciones realizadas por Karl-Otto Apel en términos de pragmática-trascendental.

El argumento consiste fundamentalmente en que el principio de universalización está encarnado en la misma naturaleza del habla argumentativa. Tanto Habermas como Apel llegan a conclusiones similares aunque con procedimientos diferentes. Apel, por medio de un análisis pragmático trascendental del lenguaje, establece la naturaleza aporética de los intentos de refutación del principio de argumentación contenido en cualquier proceso de justificación. Esto es lo que ha denominado autocontradicción preformativa. Tomando como punto de partida la sentencia cartesiana “Pienso, luego existo” deduce que

<sup>135</sup> “Las argumentaciones llevadas a cabo in foro interno no son empero sustitutos válidos para los discursos reales no cumplidos; permanecen bajo reserva, por ser celebraciones meramente virtuales, que simulan un procedimiento, el cual a veces, bajo ciertas circunstancias es irrealizable. Esta reserva puede ser mantenida tanto más cuanto que también los discursos que se llevan a cabo están sometidos a limitaciones sociales y espacio temporales que permiten solamente una satisfacción aproximativa de las presuposiciones, en gran medida contrafácticas, de la argumentación.” (AED, p. 67) Es por ello que se debe suponer la falibilidad de las convicciones morales y la posibilidad de su reformulación.

<sup>136</sup> CMAC, p. 88.

semejante afirmación cae en autocontradicción preformativa pues el mismo acto de emitir la afirmación no puede hacer que la afirmación sea correcta. En un segundo momento, recurre al principio de argumentación. Cualquier intento de rechazar el principio de argumentación por medios argumentales produce una aporía pues se expresa el rechazo recurriendo al mismo medio que se rechaza. De modo que no es posible recusar del principio de argumentación y de los principios normativos que impone a los hablantes. Este sería el principio trascendental *a priori* que debe reconocer cualquier argumentante que quiera argumentar en serio.<sup>137</sup>

<sup>137</sup> Este procedimiento además asegura la imparcialidad de la norma en un sentido diferente al planteado por otras éticas universalistas. Para Rawls, Tugendhat o Apel la imparcialidad se constituye como el punto de partida de la justificación de normas. En otras palabras, se intenta hacer abstracción del desequilibrio de poderes que existe en la sociedad para *suponer* la imparcialidad de las posturas al enfrentarse a dilemas de carácter moral. En este sentido, Habermas sitúa la imparcialidad como el resultado de un proceso; como el resultado de una serie de acuerdos y desacuerdos, elaboraciones y reelaboraciones de posturas en los discursos prácticos. Una norma moral es imparcial en la medida en que es resultado de procesos de argumentación en la que los sujetos se han convencido mutuamente. Por ello, no puede reducirse la imparcialidad a un equilibrio ficticio de poderes. Más bien debe responder al resultado de procesos de argumentación, llevado a cabo de forma rigurosa, que desemboquen en el convencimiento racional de todos. “De este modo se comprobará que la idea de la imparcialidad está enraizada en las estructuras de la misma argumentación, y no es preciso que se introduzca en ella como un contenido normativo suplementario.” (CMAC, p. 97) Cuando se inicia el proceso de argumentación, se supone imparcialidad pues los argumentantes entablan los procesos de fundamentación desde perspectivas diferentes. No obstante, esto no limita la posibilidad de alcanzar *normas imparciales*, pues la imparcialidad no se evalúa en la condición de los argumentantes, sino que en las normas alcanzadas como resultado de los discursos prácticos. En otro sentido, la apelación a los discursos prácticos efectivamente llevados a cabo supera la teoría de la justicia de Rawls en tanto que el contenido intersubjetivo de la inclusión de los intereses de todos los afectados se realiza en una actitud hipotética. Para Rawls uno debe *suponer* –y en cierta medida adivinar– cuál podría ser la postura de los demás afectados frente a los problemas morales. La ética del discurso, por el contrario, evita este recurso egocéntrico para recurrir a un principio dialógico fuerte en el que los implicados deben presentar sus posturas (afirmativas, negativas o de indecisión) frente a los planteamientos morales y entregar los argumentos que justifican su posición. Christopher McMahon pone en duda la plausibilidad de un principio dialógico fuerte en tanto “habrían obstáculos prácticos insuperables para la creación de un juicio colectivo que involucre a todos los sujetos morales” (McMahon, op. cit., p. 523. Original en inglés; la traducción es propia). Esta perspectiva no es capaz de vislumbrar el sentido que tiene establecer un principio dialógico para la fundamentación de normas, pues no aprehende el factor histórico que tiene la formación de normas y valores. No se trata tanto llegar a un acuerdo cada vez que surge alguna discrepancia sobre cómo actuar en determinadas circunstancias como de fundar principios que terminen por integrarse al entramado socio-cultural de la vida cotidiana. Por ello McMahon es capaz de afirmar con algo de ingenuidad que un principio dialógico fuerte “niega que un individuo pueda llegar a conclusiones justificadas por medio de la consideración de la verdadera fuerza de las razones, aún cuando otros estén en desacuerdo.” (McMahon, op. cit., p. 526). Esta posición surge de una comprensión iusnaturalista del individuo que difiere de aquella que propone Habermas. Según Honneth el modelo según el cual Habermas representa al sujeto moral “no lo da la persona atomizada que calcula su interés individual, sino el individuo que ha alcanzado su autonomía por vía comunicativa (...) el problema clave de la teoría de la justicia, al que indirectamente hace referencia la ética discursiva, lo representa la estructura de relaciones sociales de reconocimiento y no la distribución de los bienes.” (A. Honneth, “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación para la discusión”, en K.O. Apel (et. al.), *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., p. 172)

<sup>138</sup> K.O. Apel, “El problema de la fundamentación última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, en Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad*, op. cit., pp. 21-60; K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998.

Habermas, por su parte, reconstruye una pragmática universal de los actos de habla de donde extrae los elementos a los que todo hablante recurre necesariamente, esto es, en el caso de que pretenda entablar alguna relación interpersonal. Esto lo hemos revisado en detalle en el capítulo anterior, pero podemos resumir el planteamiento alegando que todo acto comunicativo supone un componente racional en tanto esté fundado en pretensiones universales de validez, y tal fundamento es irrecusable. Todo sujeto que entabla alguna relación interpersonal recurre contrafácticamente a esta forma de habla, aun cuando sus intenciones sean distintas a las de alcanzar un entendimiento.<sup>139</sup> Así, el componente cognitivo garantiza, a la vez, la posibilidad de refutar y rechazar normas que no estén debidamente justificadas, esto es, asegura que la legitimidad de las normas descansa en algo más que su existencia fáctica. Una ética cognitiva de esta naturaleza se enfrenta con serias posibilidades de éxito frente a las éticas empiristas y las éticas relativistas.

Y sus posibilidades de éxito no residen en la fundamentación que de ella hace Habermas, sino en sus posibilidades de aplicación. Otras éticas fallan porque prescriben los contenidos morales y luego quedan cortos en la posibilidad de su aplicación. No existe vinculación entre la norma y la motivación que lleve a cumplirla. En otro sentido, no dan en el blanco en tanto que aquello que se pretende prescribir como mandato moral puede carecer de sentido en contextos culturales diferentes de aquel donde fue pensado. Por ello, Habermas insiste en el carácter procedimental de la ética del discurso, pero en un sentido más enfático que Apel. Otras éticas procedimentales, incluso la kantiana, insisten en situar como deber del filósofo el alcanzar las normas que deben ser reconocidas como morales. En otras palabras, atribuyen al filósofo moral la labor no sólo de fundamentar los procedimientos por los cuales se alcanzan las normas morales, sino que ellos mismos son los encargados de formularlas por medio de la correcta aplicación del procedimiento, es decir, prescribir los contenidos. En este sentido, Habermas intenta distinguir entre el principio de fundamentación de la norma, (U), y los contenidos sobre los que ese principio puede ser aplicado.

Así, mientras que para Apel las *normas* son aquellas que responderían a un criterio pragmático-trascendental, para Habermas sólo el principio de universalización derivado de las estructuras universales del lenguaje puede poseer un estatus análogo.

***“Las normas fundamentales del derecho y de la moral no forman parte en modo alguno del campo de la teoría moral; deben considerarse como contenidos precisados de fundamentación en los discursos prácticos; dado que las circunstancias históricas varían, cada época arroja su propia luz sobre las ideas fundamentales práctico-morales. En todo caso, en tales discursos hacemos uso***

<sup>139</sup> Habermas señala que las formas de manipulación que utilizan el lenguaje como medio serían formas distorsionadas de comunicación que, sin embargo, utilizan los presupuestos pragmáticos del lenguaje precisamente porque los oyentes esperan un uso adecuado de ellos. De otro modo, la utilización estratégica no tendría sentido. Por ejemplo, si yo deseo engañar a alguien por medio de una mentira, mi interlocutor debe suponer que estoy siendo sincero; de lo contrario, mi intención de engaño carecería de sentido, pues si la contraparte supone de antemano la posibilidad de engaño mi acto de habla sería formulado en vano. Como puede observarse, con la teoría de la acción comunicativa, Habermas puede reformular el ejemplo kantiano del Imperativo Categórico.

***siempre de las reglas de argumentación de contenido normativo; y éstas son las que pueden deducirse de modo pragmático-trascendental.***<sup>140</sup>

De este modo, lo único que compete al filósofo moral es la explicitación de las reglas de la argumentación; el contenido debe dejarse a la discusión pública ejercida como discurso práctico.

De modo que el principio de universalidad debe obtenerse de la reconstrucción de los presupuestos pragmáticos necesarios en toda comunicación; no se constituye entonces en un principio pragmático-trascendental, previo al desempeño comunicativo cotidiano, sino que se extrae de la reconstrucción racional de los presupuestos universales de la comunicación.<sup>141</sup> Y al llevarse a cabo dentro del contexto de los discursos prácticos, caracterizados por un uso explícito de la argumentación, la comunicación se encuentra próxima a un desempeño bajo condiciones completamente racionales.<sup>142</sup> “En el discurso argumentativo se muestran estructuras de una situación de habla que se encuentra inmunizada de forma especial contra la represión y la desigualdad: se presenta como una forma de la comunicación suficientemente próxima a las condiciones ideales.”<sup>143</sup> Este recurso a la argumentación discursiva plantea una cuestión interesante, pues Habermas afirma que ya que la argumentación y la práctica discursiva en cierta medida incluye la aplicación de (U)<sup>144</sup>, la ética del discurso podría sintetizarse en el postulado aún más sintético del discurso, <<D>>:

***“únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto***

<sup>140</sup> CMAC, p. 109.

<sup>141</sup> “En tanto que las reglas del ajedrez *determinan* una praxis de juego verdadera, las reglas del discurso son únicamente una forma de *representación* de presupuestos pragmáticos de una praxis de discurso concreta que se aceptan tácitamente y se conocen de modo intuitivo. (...) Si se pretende conseguir una práctica de la argumentación sin errores es necesario cumplir *de verdad* estas reglas.” CMAC, p. 115.

<sup>142</sup> Alexy explicitó un sistema de reglas para el nivel del discurso argumentativo que permiten reducir al máximo las coacciones ajenas a la argumentación: 3.1. Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión. 3.2.a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación. b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso. c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades. 3.3.A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso. (3.1) garantiza la inclusión de todos los potenciales participantes en la discusión; (3.2) garantiza la igualdad de oportunidades; y (3.3) asegura que la inclusión y la igualdad de oportunidades no sean suprimidas por medio de la represión. (CMAC, pp. 112-113) Este esquema representa un ejemplo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación y las condiciones ideales de su desempeño.

<sup>143</sup> CMAC, p. 112.

<sup>144</sup> Una segunda formulación del principio es sintetizada del siguiente modo: “cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*.” (CMAC, p. 116) Si se observa detenidamente, los tres componentes centrales de la oración: general, cada uno y libremente se ven representados en las reglas de la argumentación (3.1), (3.2) y (3.3), respectivamente, expuestas en la nota 142.

**participantes de un discurso práctico.”<sup>145</sup>**

Nótese que “discurso práctico” alude a las reglas que deben satisfacerse para que pueda cumplirse efectivamente con los presupuestos de la argumentación. Estas responden a la misma intuición que se manifestaba en el imperativo categórico kantiano, pero son derivadas de principios pragmáticos universales que pueden ser reconstruidos empíricamente. Salva así, Habermas, el recurso a la trascendentalidad sin tener que recurrir al *factum* de la razón que postulaba el principio moral kantiano.<sup>146</sup>

El postulado <<D>>, al cual se ha llegado por medio de la explicitación de las reglas de argumentación, constituirá el centro de la ética discursiva. Aunque se distingue sustancialmente de la argumentación, puesto que no es posible pasar inmediatamente de las reglas implícitas en cualquier argumentación a las reglas normativas que permiten validar las normas. Este paso exige cargar de contenido normativo el principio de universalidad implícito en la práctica comunicativa, lo cual no significa que ese principio sea en sí mismo normativo. En este nivel se distancia Habermas de Apel. Mientras Apel deriva inmediatamente el principio ético discursivo de la pragmática trascendental del lenguaje, Habermas advierte que es necesario establecer distinciones entre los diferentes niveles de fundamentación y aquello que le compete al filósofo moral. “Debe diferenciarse cuidadosamente a <<U>>

- de cualesquiera principios o normas fundamentales de contenido que únicamente puede constituir el objeto de las argumentaciones morales;
- del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación que se pueden exponer en forma de reglas (...);
- de <<D>>, el postulado de la ética discursiva, que expresa la idea fundamental de

<sup>145</sup> CMAC, p. 117.

<sup>146</sup> En la interpretación de K.O. Apel del *factum* de razón puede considerarse que este recurso kantiano es problemático para la fundamentación. Dice Apel: “Con respecto a la fundamentación de la norma ética básica, puede verse en este apriori situacional una explicación del <<hecho de la razón>> postulado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* en lugar de toda otra fundamentación de la ley ética; pero aquí hay que completar lo dicho en el sentido de que el a priori situacional al que queremos recurrir no es ningún <<hecho>> -empírico o metafísico- del cual no puede derivarse ninguna norma sin cometer la <<naturalistic fallacy>> sino (...) una condición normativa de la posibilidad de la argumentación que, al mismo tiempo, es fundamento normativo de la derivación de todas las normas éticas.” (K.O. Apel, *Estudios éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, pp. 160-161) Sin embargo, la interpretación que propone Otfried Höffe del “hecho de la razón” sugiere interesantes similitudes con la teoría habermasiana expuesta hasta ahora. Según Höffe, con el hecho de razón, “Kant quiere señalar que la moralidad realmente existe.” Con ello Kant quiere demostrar que su teoría no consiste simplemente en plantear obligaciones morales abstractas que resultan, finalmente, imposibles de poner en práctica. Por el contrario, Kant sugiere que la razón pura práctica existe antes incluso de la aplicación del imperativo categórico o del actuar moral. “Ya que todos hemos experimentado juicios que nos llevan a actuar en contra de nuestras inclinaciones, no necesitamos ir demasiado para encontrar la razón pura. El hecho de la razón, dice Kant, ha estado incorporado desde hace tiempo en el ser de todos los hombres. Está <<inscrito en el alma humana con la letra más basta y clara>>.” (Höffe, *Kant*, op. cit., pp. 160-161) En este sentido, la postura de Habermas es más cercana a Kant que a Apel. Lo que este último parece no considerar es que ni el hecho de la razón, según la interpretación de Höffe, ni la acción comunicativa sirven para la *fundamentación* de normas; antes bien dan cuenta de el entrelazamiento indisoluble entre razón y acción, es decir, cómo la razón está encarnada en la misma vida humana.

una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación.”<sup>147</sup>

Se desprende entonces que mientras la apelación intuitiva a (U) es inevitable para cualquier tipo de comunicación argumentativa –incluso la científica –, el recurso a <<D>> constituye el principio por el cual es posible fundamentar normas morales. <<D>> es el único principio que puede entregar el filósofo moral; lo demás queda en manos de la práctica argumentativa de los ciudadanos en los discursos prácticos.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> CMAC, p. 117.

<sup>148</sup> “Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción fundamentales, han de hacerse dependientes de discursos reales (...). El teórico moral puede participar de ellos como afectado, y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos. Una teoría que se extiende a ámbitos de contenido, como la teoría de la justicia de Rawls, debe entenderse como una aportación al discurso que se da entre los ciudadanos.” CMAC, p. 118.

# CAPÍTULO IV. Mundo de la vida y evolución social

## 1. Mundo de la vida y sistema

En el texto de 1973, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*,<sup>149</sup> Habermas expone los lineamientos centrales de lo que será su comprensión de la modernidad. Se trata de situar la teoría de la crisis descrita por Marx dentro los problemas que surgen a raíz de la transformación post-industrial del capitalismo. El estudio se presenta como una síntesis de algunas de las investigaciones llevadas a cabo por Habermas y sus colaboradores en el Instituto Max Planck de Starnberg. Gran parte del texto está estructurado en torno a la discusión entre Habermas y N. Luhmann de 1971 en la cual defienden una teoría crítica de la sociedad y una teoría de sistemas respectivamente. La principal crítica de Habermas a la teoría de sistemas defendida por Luhmann es que la evolución social es proyectada por la teoría de sistemas en un único plano, a saber, en el del “acrecentamiento de poder por reducción de la complejidad del ambiente”.<sup>150</sup> Aquí

<sup>149</sup> Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.

<sup>150</sup> PLCT, pp. 26-27.

Luhmann pierde de vista que la reproducción de los sistemas sociales puede fundarse en otras relaciones que no responden a imperativos de poder. Habermas critica la reducción empirista de la teoría de Luhmann la cual, en última instancia, presenta una imagen demasiado simplificada de los procesos de reproducción social. Por ello, la teoría de sistemas adolece de que “sólo puede admitir en su campo de objetos acontecimientos y estados empíricos” y, por ello, “tiene que trasponer los problemas de validez en problemas de comportamiento.”<sup>151</sup> Es decir, la teoría de sistemas resulta incapaz de cuestionar los imperativos sistémicos en términos de crisis o legitimidad; lo único que permite es la constatación de estados de cosas.

A pesar de las críticas a la teoría de sistemas, Habermas integra en su propia teoría la división de la sociedad en sistemas que habría propuesto Luhmann. La variación la introduce al dotar al mundo de la vida de capacidades de reproducción que responden a imperativos no-funcionalistas. Mientras que los sistemas económico y político se reproducen según dinámicas que responden a sus propias lógicas sistémicas, el mundo de la vida se reproduce por medio de la acción comunicativa ejercida por los seres humanos. En otras palabras, el mundo de la vida responde a la acción individual y colectiva de actores que se orientan según pretensiones de validez, y en la medida en que estas acciones comunicativas se van produciendo, el mundo de la vida se reproduce. Por el contrario, los sistemas económico y político se rigen por una lógica funcionalista en la que no incide tanto la acción individual como las exigencias que el mismo sistema determina. Esto se produce debido a que estos sistemas han alcanzado tal desarrollo y complejidad que, en cierta medida, se han independizado de las estructuras comunicativas tradicionales. Los medios que reproducen el sistema económico y político son el dinero y el poder, respectivamente.

El problema con el que se encuentra Habermas no es simplemente demostrar que la teoría de Luhmann adolece de una fuerte carga empirista y que desestima los procesos intersubjetivos como parte fundamental de la reproducción social. Más bien se enfrenta a un problema mayor, pues lo que intenta no es sólo introducir un concepto de mundo de la vida *en contra* de la teoría de sistemas, sino que *integrarlo* en la teoría de sistemas. Si lo planteamos en otros términos, su intención es relacionar integración social con integración sistémica, estructuras normativas con estructuras autorregulativas, y acción comunicativa con acción instrumental.

Primero distingue Habermas entre producción y socialización. Aquella es la forma en que los sistemas se apropian de la naturaleza exterior, esto es, de los recursos materiales no-humanos. La socialización, por su parte, se encarga de la apropiación de la naturaleza interna, esto es, de la formación de miembros del sistema capaces de lenguaje y de acción. Esto ocurre simultáneamente en tres niveles: a nivel cultural, a nivel social y a nivel individual. Los sistemas enfrentan la naturaleza exterior de acuerdo a un saber técnico mediante el cual organizan la fuerza de trabajo y desarrollan estrategias de intervención. El nivel de las relaciones interpersonales es afrontado de forma diferente en tanto que la apropiación ocurre de acuerdo a estructuras normativas. “Los sistemas de sociedad pueden mantenerse frente a la naturaleza exterior mediante acciones

---

<sup>151</sup> PLCT, p. 27.

instrumentales (siguiendo reglas técnicas) y, frente a la naturaleza interior, mediante acciones comunicativas (siguiendo normas de validez).”<sup>152</sup>

Sin embargo, el problema no se resuelve allí. Habermas introduce un elemento más dentro de la comprensión de la apropiación instrumental: las acciones instrumentales se validan no sólo en términos de la eficacia de sus resultados, sino que además contienen pretensiones de verdad que pueden ser corroboradas discursivamente y que están sujetas a crítica. Las estructuras normativas, en cambio, cumplen con la integración social por medio de la inclusión de pretensiones de corrección que requieren de justificación. Aquí el elemento discursivo agrega la posibilidad de distinguir, a nivel del lenguaje, los contenidos de los sistemas en cuanto referencias al mundo y el nivel de relaciones interpersonales de sujetos que se desenvuelven comunicativamente en el mundo. De modo que se reproduce en el nivel de la teoría de la sociedad la estructura doble del lenguaje que Habermas había señalado en términos de los contenidos locucionarios e ilocucionarios de las emisiones: la comunicación se realiza a la vez sobre contenidos proposicionales y sobre relaciones interpersonales que los actos de habla intentan establecer. “Aquí se expresa el entrelazamiento, específico del ser humano, entre operaciones cognitivas y motivos de acción, por un lado, y la intersubjetividad lingüística, por otro.”<sup>153</sup> Así, el problema de la integración de mundo de la vida y sistema se resuelve en el nivel de las emisiones lingüísticas. “Las estructuras de la intersubjetividad lingüística son tan constitutivas para las experiencias y el actuar instrumental como para las actitudes y el actuar comunicativo”.<sup>154</sup>

En suma, la relación entre sistema y mundo de la vida es posible comprenderla dentro de las relaciones que se producen entre ser humano y entorno por medio del lenguaje. Son pretensiones de validez insertas en la comunicación las que se revelan en todo momento como aquello que da continuidad y sentido a los procesos sociales. Al nivel de las fuerzas productivas se producen pretensiones de verdad que aseguran y velan por la objetividad del conocimiento, y a través de las cuales es posible reconstruir el desarrollo científico; mientras que al nivel de las normas se asegura su legitimidad por medio de pretensiones universales de corrección. El contenido de universalidad es lo que garantiza la continuidad de ambos dominios de la realidad. En lo que sigue revisaremos en profundidad la relación entre lenguaje y mundo de la vida.

## 2. Mundo de la vida y competencia comunicativa

Ante la creciente complejidad de las sociedades modernas, por medio de la diferenciación de subsistemas sociales como el Mercado o el Estado, los mecanismos de

<sup>152</sup> PLCT, p. 33.

<sup>153</sup> Idem.

<sup>154</sup> PLCT, p. 34.

integración social se ven paulatinamente reestructurados o socavados. Los efectos de dispersión que ocasiona esta disociación sistémica obliga a pensar en los mecanismos que se ponen en marcha sea como elementos de desarticulación o como elementos de integración social. En este proceso se manifiestan, por un lado, aquellos mecanismos de coordinación de la acción que armonizan las orientaciones de acción de los sujetos por medio de prácticas de acción intencionadas y orientadas comunicativamente, mientras, por otro lado, actúan aquellos mecanismos que resultan de la conjunción de las consecuencias de la acción y que producen efectos no-intencionados. “La integración de un sistema de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente, y, en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores.”<sup>155</sup> Al primero corresponde la integración social, como medio de socialización de fondo, fundada en las propias acciones, mientras el segundo corresponde a la integración sistémica, que escapa la conducción consciente de los sujetos, conducente a la diferenciación de los sistemas sociales. La interrelación de ambos mecanismos de integración produce una dialéctica que a la vez potencia y quebranta las formas de interacción cotidiana. Esta problemática la desarrolla Habermas en el capítulo VI de su *Teoría de la Acción Comunicativa*, con la intención de presentar un concepto de sociedad entendida a la vez como sistema y mundo de la vida. En lo que sigue, me concentraré en el concepto de Mundo de la Vida como concepto complementario a su teoría de la comunicación de modo de dejar en evidencia los elementos de integración social que permitan, por un lado, profundizar las consideraciones sobre los tres conceptos formales de mundo sobre los que se articula la acción comunicativa, y plantear el potencial de racionalización de los mundos de la vida que permita reconstruir un sistema de la eticidad bajo la perspectiva de una racionalidad comunicativa, por otro.

La introducción del mundo de la vida en la teoría Habermasiana responde a la necesidad de entregar un nuevo punto de referencia para las acciones sociales. Una vez que se ha ampliado el espectro de las relaciones entre mundo y lenguaje, es necesario un concepto de mundo que incluya no sólo la esfera de los hechos, sino que integre los elementos que se generan por medio de la acción colectiva como aquellas representaciones subjetivas a las que cada ser humano se refiere de modo directo. De este modo el mundo de la vida responde a la exigencia de responder a un concepto de mundo “no sólo para lo objetivo con que nos topamos en una actitud de tercera persona, sino también un mundo para lo normativo, a lo que nos sentimos obligados en actitud de destinatarios, así como un mundo para lo subjetivo que en actitud de primera persona descubrimos u ocultamos ante un público.”<sup>156</sup> Este concepto de mundo de la vida constituye un conjunto “de plexos intramundanos de remisiones que constituyen, a espaldas de los participantes en la interacción, el contexto incuestionado de los procesos de entendimiento. Los participantes extraen de este mundo de la vida no sólo patrones de interpretación cuya común aceptación se da por descontada (...), sino también patrones

---

<sup>155</sup> TAC, II, p. 167.

<sup>156</sup> DFM, p. 372.

de interacción normativamente fiables (...) y las competencias adquiridas en el proceso de socialización.”<sup>157</sup>

Al igual que el modelo empleado por su teoría del lenguaje, Habermas recurre a un análisis pragmático-formal del mundo de la vida. Esto significa que más allá de las acuñaciones históricas concretas que pueden manifestarse en los diversos mundos de la vida, el objetivo consiste en revelar las estructuras que se presentan como históricamente invariables. De lo que se trata es establecer una separación entre los aspectos formales, invariables y constantes, y aquellos aspectos de contenido, que son las representaciones particulares que pueden adoptar los diferentes mundos de la vida; se trata, en suma, de aprehender “las estructuras del mundo de la vida en general”.<sup>158</sup> En términos de pragmática formal lo que interesa a Habermas es establecer un trasfondo de sentido que escape de posibles lecturas relativistas. De modo que el concepto de mundo de la vida si bien es complementario al de pragmática universal, queda supeditado a ésta en tanto debe cumplir con los requisitos necesarios para una interpretación universalista de la interacción social. El recurso a revelar los aspectos formales o estructurales del mundo de la vida se dirige por ese imperativo. Resulta interesante cómo Habermas asienta su teoría de la acción comunicativa en contextos claramente definidos sin, por ello, renunciar a la pretensión de juzgar su potencial racional. Por ello, ante los alegatos relativistas o contextualistas, que suponen que no es posible enjuiciar las situaciones particulares por carecer de criterios válidos, la complementación formal de la teoría de la comunicación con la categoría de mundo de la vida, permite establecer una relación crítica y reflexiva entre los mundos de la vida particulares y criterios universales de validez. Aquellos mundos de la vida que abriguen en su seno las condiciones estructurales necesarias para una comunicación libre de distorsiones serán, en términos de pragmática formal, aquellos que presenten mayor potencial racional.<sup>159</sup>

El análisis del concepto formal de mundo de la vida exige que se lo complemente con

<sup>157</sup> Idem.

<sup>158</sup> TAC, II, p. 170.

<sup>159</sup> Para que puedan presentarse las pretensiones de validez de forma diferenciada se exige una determinada comprensión del mundo. Habermas distingue para ello entre la comprensión moderna y la imagen mítica del mundo. En esta última no se presentarían las distinciones necesarias entre Naturaleza y Cultura, de modo que las distinciones entre pretensiones de verdad y pretensiones de rectitud, o las nociones de mundo objetivo y mundo social, resultan infructuosas. Las pretensiones de validez que se manifiestan se refieren a un único mundo que engloba todos los aspectos de la vida biológica y social del ser humano. De forma semejante, no existe una diferenciación suficiente entre Cultura y Naturaleza Interna o mundo subjetivo. Así, las pretensiones de rectitud están entremezcladas con las pretensiones de veracidad, en el caso de que éstas siquiera se presenten. Esto supone que no es posible, por medios lingüísticos, establecer medios reflexivos en torno a las pretensiones de validez diferenciadas. Incluso hace imposible establecer procesos auto-reflexivos en torno a las mismas imágenes de mundo. Por ello, la estructura de las pretensiones de validez, y la creciente racionalidad que se manifiesta en ellas exige una imagen descentrada de mundo en la cual los diferentes “mundos” sobre los cuales se articulan las pretensiones de validez estén suficientemente diferenciados. “Sólo en la medida en que se diferencia el sistema formal de referencia que constituyen los tres mundos puede formarse un concepto reflexivo de mundo y con ello obtenerse acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación.” TAC, I, p. 103.

la referencia a los tres mundos de la acción comunicativa.<sup>160</sup> Como hemos señalado, los sujetos de la interacción comunicativa pueden entablar diferentes relaciones con el mundo: los actores pueden referirse a estados de cosas que pueden producirse o existen en un mundo objetivo; a algo que es reconocido como correcto en un mundo social compartido con otros; o a algo en el mundo subjetivo del hablante. Habermas indica con reiteración que en la acción comunicativa los casos en que los actos de habla aparecen en estado puro, esto es, cuando las manifestaciones comunicativas se refieren sólo a *uno* de estos mundos, son casos límites. En realidad, en los procesos comunicativos cotidianos, se trata de procesos cooperativos de interpretación en que los participantes se refieren *al mismo tiempo* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. Aun cuando sólo uno de éstos mundos sea tematizado, hablantes y oyentes se entienden en y suponen la referencia a los demás mundos. “Así, en la acción comunicativa rige la regla de que un oyente asiente la pretensión de validez que en concreto se tematiza, reconoce también las otras dos pretensiones de validez que sólo se plantean implícitamente; y si no es así, es menester que explique su disentimiento.”<sup>161</sup> El acuerdo sólo se produce cuando el oyente acepta todas las pretensiones de validez contenidas en el acto de habla emitido. Por ello, aún cuando los actos de habla solamente se refieran, por ejemplo, a algo en el mundo objetivo, el oyente puede manifestar su desacuerdo con la validez normativa o con la veracidad de la emisión, a pesar de que estas sólo se presentan de modo implícito.

Esto configura un trasfondo de definiciones de situación que los participantes de la comunicación deben presuponer. Ya que no es posible hablar de todo a la vez, es necesario partir de ciertas definiciones comunes de la situación que permanecen veladas por el *tema* del acto de habla. Sin embargo, estos elementos que permanecen implícitos por el acto de habla inicial pueden ir apareciendo como *temas* en la medida en que se plantee el rechazo de alguno de los participantes a los supuestos de fondo sobre los que se plantea la situación.

Tomemos como ejemplo el siguiente caso: por no quedar más asientos disponibles, una mujer le pide a un joven que le ceda el asiento a un anciano que recién sube al bus. El *tema* es la no disponibilidad de asientos. La expectativa de que el joven ceda el asiento al hombre anciano conforma un *marco normativo* informal. El ceder el asiento constituye la *acción* deseada con la que se lograría el éxito de la comunicación. El joven puede reconocer el hecho de que no existan más asientos disponibles como definición de la situación (mundo objetivo), pero apelar la *validez normativa* de la exigencia aduciendo que él está agotado por una larga jornada de trabajo y que el hecho de ser más joven no constituye razón suficiente para tener que ceder el asiento. De modo que el *tema* se desplaza desde la no disponibilidad de asientos, hacia el supuesto normativo sobre el que se fundaba la exigencia de ceder el asiento. Del mismo modo, el anciano podría intervenir alegando que se siente en perfecto estado, por lo que no es necesario que le

<sup>160</sup> “Es precisamente este concepto de mundo de la vida, que a través de los análisis del saber de fondo estimulados por Wittgenstein puede introducirse como concepto complementario del de acción comunicativa, el que asegura la conexión de la teoría de la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad.” TAC, I, p. 359.

<sup>161</sup> TAC, II, p. 172.

cedan el asiento. Con ello, el supuesto *subjetivo* de la señora, de que el anciano necesita el asiento, es puesto en duda. Así la situación puede redefinirse constantemente en vista del desplazamiento de las definiciones de situación y el cuestionamiento de los supuestos empleados por los participantes de la comunicación. Pero la situación puede desplazarse y ampliarse en la medida en que se incorporen nuevos elementos y contextos más amplios. Por ejemplo, más que apelar al hecho de la diferencia de edades como marco normativo, se puede apelar a la *vigencia legal* de que el asiento que ocupa el joven está reservado para ancianos y personas con discapacidad. De este modo, el tema comienza a ampliarse más allá de la situación temporal concreta, al desplazarse el marco normativo desde la informalidad de la exigencia por edad, a un marco normativo institucionalizado por medio de una disposición legal de seguridad. Las redefiniciones que se producen en la situación y los temas posibles que apelan a los tres mundos, sin embargo, se forman en un plexo de relaciones más amplio que constituye el mundo de la vida. Estos contextos en los que se produce la acción comunicativa no son sino fragmentos tematizables del mundo de la vida.

**“En estos casos el tema se desplaza y con él el horizonte de la situación, es decir: el fragmento de mundo de la vida relevante para la situación, para el que surge una necesidad de entendimiento en relación con las posibilidades actualizadas de acción; las situaciones tienen unos límites que pueden traspasarse en todo momento; de ahí la imagen introducida por Husserl de un horizonte que se desplaza al cambiar el lugar donde uno se sitúa, y que cuando uno se mueve en un paisaje que no es llano puede dilatarse o contraerse.”**<sup>162</sup>

Las situaciones en las que se produce la acción comunicativa constituyen *en cada caso* el centro de los respectivos mundos de la vida. De todas las referencias posibles que pueden hacerse sobre el mundo de la vida, es aquello que, por así decirlo, se vuelve visible para los hablantes. La posibilidad de que los horizontes del mundo de la vida se desplacen en la interacción comunicativa da cuenta de que siempre existe un trasfondo situacional más amplio al cual podemos recurrir en caso de que se presenten situaciones que exijan una redefinición. “En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes de la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) *trasfondo* de una escena actual.”<sup>163</sup> Los participantes de la comunicación siempre deben entenderse sobre algo en un mundo objetivo, un mundo social y un mundo subjetivo cuyo contenido no viene, sin embargo, determinado en cada caso por la situación, sino que por un trasfondo no-problemático de definiciones de situación ya establecidas. El *tema* de la acción comunicativa se establece por algún problema que se produce en la interpretación común de la situación. “Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo.”<sup>164</sup>

<sup>162</sup> TAC, II, p. 175.

<sup>163</sup> TAC, II, p. 176.

<sup>164</sup> TAC, I, p. 104.

La constante tensión existente en la comunicación provocada por la posibilidad de problematizar los supuestos sobre los que se articulan las pretensiones de validez, como en el ejemplo que vimos, hace pensar que la acción comunicativa se manifiesta más bien como un elemento de disrupción del entendimiento. Ahora bien, el consenso previo que proveen los saberes de fondo del mundo de la vida para los hablantes se muestra como el piso sobre el cual pueden articular libremente sus pretensiones de validez. Pero en la medida en que estas pretensiones puedan rechazarse apelando a alguno (o a todos) los conceptos formales de mundo, la problematización puede extenderse hacia círculos temáticos cada vez más amplios. De modo que aquí debemos señalar un segundo elemento que el mundo de la vida proporciona a la acción comunicativa, a saber, la capacidad que provee para absorber y regular el riesgo de disentimiento que se presenta en las situaciones problematizadas por la práctica cotidiana. El mundo de la vida no sólo provee de las referencias de base y previas desde las que los hablantes comienzan cualquier interacción comunicativa, sino que además neutraliza la posibilidad de que la problematización degenera en un disentimiento que haga imposible proseguir la interacción por vía comunicativa.

### 3. Componentes estructurales del mundo de la vida

Frente a las definiciones proporcionadas al mundo de la vida desde la fenomenología de Husserl y la sociología por Schütz y Luckmann,<sup>165</sup> Habermas va a intentar delimitar una noción cuasi-trascendental del concepto de mundo de la vida que supere las limitaciones conceptuales de la filosofía de la conciencia.<sup>166</sup> Por ello, una vez más, el paradigma de una filosofía centrada en el lenguaje va a proporcionar a Habermas del marco teórico adecuado para acometer la tarea de definir un concepto de mundo de la vida que permita dar cabida a elementos intersubjetivos, fundamentales, a mi parecer, para establecer la conexión necesaria entre moralidad y eticidad.

Como hemos visto en el apartado referido a la pragmática formal, Habermas atribuye al lenguaje una cualidad cuasi-trascendental. En la acción comunicativa, las referencias al mundo y los procesos cooperativos de interpretación, el lenguaje constituye el medio por el cual los acuerdos deben alcanzarse. De todas las situaciones sobre las que pueden entablarse estos procesos conducentes a la generación de consensos, el lenguaje jamás aparece como *tema*; es, por el contrario, el medio incuestionado por el cual los participantes de la comunicación plantean sus pretensiones de validez sobre algo

<sup>165</sup> Alfred Schütz; Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

<sup>166</sup> “Schütz no hace profesión de un planteamiento en términos de teoría de la comunicación, sino que se atiene al método intuitivo de Husserl e incluso adopta la arquitectónica de la fenomenología trascendental entendiendo en tal marco su propia empresa como una ontología regional de la sociedad. Esto explica que Schütz y Luckmann no aprehendan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario. En el marco de la filosofía de la conciencia, el <<sujeto vivenciante>> sigue siendo el punto de referencia último.” TAC, II, p. 185.

en cualquiera de los conceptos formales de mundo.

**“Al realizar o al entender un acto de habla, los participantes en la comunicación se están moviendo tan dentro de su lenguaje, que no pueden poner ante sí como <<algo intersubjetivo>> la emisión que están realizando. (...) El medio del entendimiento permanece en una peculiar semi-trascendencia. Mientras los participantes de la interacción mantengan su actitud realizativa, el lenguaje que actualmente están utilizando permanece a sus espaldas. Frente a él los hablantes no pueden adoptar una posición extramundana.”**<sup>167</sup>

Algo similar ocurre con la categoría de mundo de la vida, aunque en un sentido más amplio, ya que incluye las categorías de lenguaje y cultura.

Mientras cultura y lenguaje son los *medios* a través de los que se transmiten las imágenes de mundo y se actualizan los consensos de base, el mundo de la vida es el *espacio* donde eso se desarrolla, al cual los sujetos permanecen vinculados de modo inevitable: “los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse.”<sup>168</sup> Pero más importante que la función que cumple como el lugar de comienzo de toda acción comunicativa, es su función como fundadora de intersubjetividad. El mundo de la vida es el sustento intersubjetivo que hace posible tanto la comunicación como el entendimiento. “Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. A ellas deben los participantes en la comunicación su posición extramundana frente a lo intramundano sobre que pueden entenderse. El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro.”<sup>169</sup> Esta figura no es menor, pues contiene los elementos centrales que justifican la importancia del desglose estructural del mundo de la vida, a saber, el mundo de la vida determina los límites de la comunicación, de aquello sobre lo que podemos hablar. En este sentido, y recordando los elementos de la comprensión mítica del mundo,<sup>170</sup> un mundo de la vida que no permita diferenciar de manera clara entre los conceptos formales de mundo no hace posible entablar procesos reflexivos tendientes a la definición y redefinición de situaciones problemáticas. El entendimiento posible se ve limitado por las condiciones estructurales del mundo de la vida en el sentido de que se ve perjudicada la posibilidad de establecer condiciones racionales que sustenten los consensos de base. Se configura, de este modo, la centralidad de la categoría de mundo de la vida en la teoría de la comunicación de Habermas, pues sin este complemento estructural, los procesos tendientes a acrecentar la racionalidad comunicativa no podrían llevarse a cabo. La función de situar el entendimiento posible lleva aneja la función de fundar la racionalidad posible, y asimismo, veremos, el concepto de moralidad debe apelar a estas mismas condiciones estructurales del mundo de la vida que la hagan posible.

<sup>167</sup> TAC, II, p. 177.

<sup>168</sup> TAC, II, p. 179.

<sup>169</sup> Idem.

<sup>170</sup> Ver nota 159.

En un primer momento, Habermas define el mundo de la vida según su composición cultural. Esto será complementado en un segundo momento por la introducción de nuevos elementos estructurales en vistas de entender el mundo de la vida como un sistema de reproducción cultural, social y de la personalidad. La definición cultural pretende entregar los elementos necesarios que permiten entender el mundo de la vida como un sistema de referencia del cual los sujetos no pueden desentenderse. En primer lugar, el mundo de la vida se le presenta a los sujetos aporoblemáticamente, es decir, los sujetos poseen una familiaridad intuitiva con los recursos de fondo que se le presentan en el mundo de la vida. Todo aquello sobre lo que se pueda hablar está inserto en este contexto asumido de *antemano* de manera irreflexiva; sólo cuando se convierte en tema de la acción comunicativa el saber intuitivo de fondo se vuelve explícito. Sin embargo, “sólo ese fragmento directamente tematizado puede verse arrastrado en cada caso por el remolino problematizador de la acción comunicativa, mientras que el mundo de la vida en cuanto tal permanece siempre en el trasfondo.” Algo similar ocurre, en segundo lugar, con la certeza que poseen los miembros de un mundo de la vida de la validez de su composición. “Esta certeza la debe el mundo de la vida a un *a priori* social inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico.” Aquí los miembros poseen una confianza ingenua en los ingredientes culturales de su mundo de la vida, es decir, confían en que su *comprensión culturalmente compartida* del mundo posee validez frente a otras comprensiones posibles y perdurará en el tiempo como sistema de referencia. Por último, el mundo de la vida posee inmunidad contra revisiones totales; este rasgo enlaza con los anteriores en tanto configura su componente de irrebabilidad. Al cobrar relevancia o problematizarse algún fragmento del mundo de la vida, el mundo de la vida siempre permanecerá como trasfondo de la situación, nunca como tema. En otras palabras, los horizontes del mundo de la vida se desplazan y se amplían para cubrir las exigencias de contenido de la situación tematizada, pero no es posible salirse de sus límites al punto de poder plantear el mundo de la vida como tema; “las situaciones cambian, pero los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse.”<sup>171</sup> Estas tres características configuran el marco cuasi-trascendental del mundo de la vida, en la medida en que son los elementos que lo mantienen como sistema de referencia intersubjetivamente necesario.

Hasta ahora hemos visto los rasgos que componen la estructura cultural del mundo de la vida. Sin embargo, en contra de una lectura culturalista del mundo de la vida, Habermas introduce además como componentes estructurales los procesos de diferenciación que Durkheim había propuesto para su concepto de conciencia colectiva. Así Habermas, intenta superar la comprensión fenomenológica clásica –que tendía a reducir el mundo de la vida a la cultura– por medio de la distinción de los elementos estructurales del mundo de la vida en los conceptos de cultura, sociedad y personalidad. Se propone así reconstruir un concepto de mundo de la vida que plantea una elaborada interrelación de componentes de base por medio de los cuales el mundo de la vida se reproduce o puede reproducirse. Para Habermas, resulta importante diferenciar la cultura del mundo de la vida pues es necesario distinguir conceptualmente entre los componentes contextuales de aquellos elementos formales universales. Mundo de la vida no es lo mismo que cultura en el siguiente sentido: mientras que los hechos culturales

---

<sup>171</sup> Las citas corresponden a TAC, II, pp. 186-188.

pueden manifestarse como recursos de fondo posibles de ser tematizados, también pueden configurarse como elementos que perturben o restrinjan los procesos de entendimiento. En este sentido, incluso el componente cultural podría ser sometido a revisión y, por tanto, ser reelaborado o modificado de modo que cumpla con las exigencias de la comunicación. A esto respondería la transformación histórica de los acervos culturales de fondo. Pero mientras la cultura se modifica, se reelabora y está sujeta a la contingencia histórica, el mundo de la vida como trasfondo de recursos permanece intacto, conservando de este modo su carácter semi-trascendental. Pues de lo contrario los sujetos no podrían comunicarse en referencia a los conceptos formales de mundo; los contenidos del mundo de la vida pueden modificarse, mas sus características formales permanecen inalteradas.

La cultura posee una estructura similar a la del mundo de la vida en tanto rara vez aparece tematizada como problema. Constituye un trasfondo de recursos cargado de contenido y que, sin embargo, se presenta aproblemático, familiar y constante. Sin embargo, los “elementos del mundo de la vida que han dejado de responder como recursos tienen por fuerza que ser identificados entonces como hechos culturales que restringen el espacio con que la acción cuenta.”<sup>172</sup> A diferencia del mundo de la vida, la cultura presenta contenidos fuertes que, en determinadas ocasiones, pueden interrumpir los procesos de comunicación. En estos casos, la cultura aparece como *tema* de la discusión, de modo que aquellos elementos que entran en conflicto puedan ser modificados. La diferencia consiste en que el mundo de la vida, en tanto que tal, jamás puede ser tematizado (o superado), ya que sirve de garante del consenso previo desde el cual los sujetos pueden relacionarse comunicativamente; mientras se cuestione la validez, legitimidad o pertinencia de uno u otro aspecto de la cultura, en el fondo permanecerán otros elementos como saberes incuestionados de fondo y asumidos como supuestos por todos los participantes de la comunicación.

Con los componentes de sociedad y personalidad ocurre algo distinto. Mientras la cultura solamente aparece como tema en circunstancias muy particulares, sociedad y personalidad se presentan como problema o como componentes de la situación de forma constante. A pesar de ello, estos componentes estructurales sirven de recursos de trasfondo normativos y de competencias individuales. Nuevamente, no importa tanto cuáles sean los conocimientos, las normas o las competencias personales de las que se trate, como de que los sujetos comunicativos reconozcan intuitivamente su existencia; es por ello que la distinción entre los componentes formales y los aspectos de contenido resulte tan necesaria. Para evitar que los sujetos de la comunicación tengan que definir constantemente la situación sobre la que se entabla la interacción comunicativa es que la comunicación exige suponer elementos contextuales intersubjetivamente compartidos como los que constituyen los componentes estructurales del mundo de la vida. Esto podría resultar en una tarea fatigosa e inconducente, pues se tendría que llegar a un acuerdo de la situación antes de siquiera poder comenzar a discutir sobre aquello de lo que se quiere hablar. De modo que el mundo de la vida presenta ese trasfondo de definiciones previas sobre la que se articula la situación y que los participantes de la comunicación comparten.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> TAC, II, 191.

## 4. Lógica evolutiva del mundo de la vida

Cuando hablamos de la pragmática universal vimos que el medio lingüístico era el medio por el cual se manifestaba la racionalidad comunicativa. Esto es, el lenguaje contiene en sí mismo el *telos* del entendimiento. Por ello, la estrategia argumental de Habermas en lo que se refiere a pragmática universal y teoría de la comunicación consiste en establecer las condiciones estructurales que posee una comunicación libre de distorsiones. En ese caso, la teoría de la racionalidad comunicativa aspira a restablecer la conexión interna entre lenguaje y racionalidad, en vistas de la desconexión histórica que se ha ido produciendo entre ambas dimensiones.

En lo que se refiere al fundamento del mundo de la vida la lógica es algo diferente. El revelar la estructura del mundo de la vida permite entregar claridad sobre la presuposición de un medio de recursos que determina los límites de la comunicación posible, proporcionando, así, el contexto común e intersubjetivamente fundado dentro del cual los hablantes pueden interactuar. Ahora, si bien en la raíz del principio del lenguaje aparece como finalidad el establecer las condiciones básicas que debieran ser institucionalizadas como principios formales, en el mundo de la vida aparecen dos dimensiones de fundamentación. Por un lado, el recurso fenomenológico-hermenéutico de fundar un trasfondo de saberes, normas y capacidades personales que todo hablante presupone al momento de hablar; pero, por otro lado, sirve para determinar las condiciones estructurales que *debe tener* un mundo de la vida para favorecer procesos racionales de formación de consenso. De modo que aquí la discusión se dirige hacia la reproducción del mundo de la vida como un proceso de aprendizaje tendiente a dar sustento a interacciones comunicativas cada vez más racionales. En lo que queda, discutiremos los elementos centrales que componen la lógica evolutiva que introduce Habermas en relación con el concepto de mundo de la vida.

En la reconstrucción histórica de las ciencias es posible examinar una dinámica que da cuenta de un avance progresivo hacia formas cada vez más eficaces de dominio de la naturaleza. En este sentido Habermas habla de una lógica evolutiva de las ciencias en las que se analizan los éxitos en esta esfera de acuerdo a pretensiones de verdad. Se trata de procesos discontinuos y acumulativos que se han generado a largo plazo y que dan cuenta de una racionalización cada vez más amplia de las técnicas y estrategias de control de la naturaleza. Aquí el desarrollo se evalúa de acuerdo al criterio de verdad. Del

<sup>173</sup> La definición de mundo de la vida de Schütz ya contenía esta característica: "El mundo de la vida cotidiana es (...) la realidad fundamental y eminente del hombre. Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable; para nosotros, todo estado de cosas es aporoblemático hasta nuevo aviso. (...) En la actitud natural, siempre me encuentro en un mundo que presupongo y considero evidentemente <<real>>. (...) Es el fundamento incuestionado de todo lo dado en mi experiencia, el marco presupuesto por así decir, en el cual se colocan todos los problemas que debo resolver." Schütz y Luckmann, op. cit., p. 25.

mismo modo, el proceso de apropiación de la naturaleza interior corresponde a un proceso orientado que es posible evaluar de acuerdo a criterios de validez normativa. Con esto se señala que la integración social contiene un componente cognitivo que es susceptible de reconstrucción histórica. “En ambas dimensiones, la evolución se cumple en la forma de procesos de aprendizaje orientados, que transcurren según pretensiones de validez corroborables discursivamente: el despliegue de las fuerzas productivas y la transformación de las estructuras normativas siguen, en cada caso, una lógica de creciente comprensión teórica o práctica.”<sup>174</sup>

Fundamental en este proceso evolutivo es la posibilidad de corroborar discursivamente los contenidos normativos a los que se recurre como pretensión universal. El fondo de recursos que constituye el mundo de la vida dota a los hablantes de comprensiones previas intersubjetivamente alcanzadas. Sin embargo, estos consensos de base pueden ser modificados a través de la problematización de los supuestos que los sustentan. Aquí cabe distinguir entonces una doble articulación de la intersubjetividad en el mundo de la vida. En primer lugar, como trasfondo de recursos para los participantes de la interacción comunicativa, el mundo de la vida provee de saberes aproblemáticos que no exigen tematización, pues escapan del ámbito de pertinencia directa de la situación en cuestión. Esto es, en la medida en que los participantes de la comunicación no cuestionen alguno de los supuestos aceptados implícitamente por ellos, el mundo de la vida se encarga de suministrar esos supuestos prerreflexivos. Estos consensos de base vienen validados y quedan fijados por procesos intersubjetivos que temporalmente preceden las situaciones de habla contingentes. Es decir, aquello que asumimos como comprensiones previas aproblemáticas es fruto de procesos comunicativos anteriores y que han resistido exitosamente el paso del tiempo. Sin embargo, en segundo lugar, cuando estas comprensiones dejan de actuar como fondo aproblemático y se convierten en elementos que distorsionan la comunicación, deben convertirse en el tema de la discusión y con ello cuestionarse. Cuando esto ocurre, comienza la apropiación reflexiva de los supuestos sobre los que se fundan las comprensiones sociales vigentes para que la acción comunicativa actúe con miras a restablecerlas críticamente. De modo que la intersubjetividad cumple con el doble papel de ser, por un lado, fuente de saberes culturales, sociales o subjetivos inmediatos y legados por la tradición, y, por otro lado, iniciar procesos comunicativos orientados a establecer definiciones compartidas de la situación. “Entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desapercibido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno.”<sup>175</sup> A esta distinción responde la diferencia conceptual entre acciones de habla consensuales y acción (comunicativa) orientada al entendimiento. Mientras la primera es el estado actual de la situación de entendimiento de la que los sujetos parten cualquier acción comunicativa, la segunda es el proceso de definiciones de situación colectivamente generadas en torno a acciones colectivas necesitadas de entendimiento.

<sup>174</sup> PLCT, p. 40.

<sup>175</sup> PPM, p. 54.

Mas la práctica comunicativa no se agota en la función de generar procesos de entendimiento sobre hechos o estados de cosas en el mundo objetivo. También se dirige a la generación y consolidación de normas e identidades personales.

***“Lo que de los recursos del trasfondo que es el mundo de la vida penetra en la acción comunicativa, pasa por las esclusas de la tematización y hace posible el dominio de situaciones, constituye el stock de un saber acreditado en la práctica. Por las vías que representan los procesos de interpretación, éste se consolida en forma de patrones de interpretación que pueden transmitirse; se adensa en la red de interacción de los grupos generando valores y normas, y por la vía de procesos de socialización se transforma en actitudes, competencias, formas de percepción e identidades. Los componentes del mundo de la vida resultan de, a la vez que mantienen, la continuidad que cobra el saber válido, la estabilización que experimentan las solidaridades grupales y la formación y educación de actores capaces de responder de sus actos. La red de la práctica comunicativa cotidiana se extiende sobre el campo semántico de los contenidos simbólicos, así como sobre las dimensiones del espacio social y del tiempo histórico, y constituye el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad.”***<sup>176</sup>

Así la acción comunicativa no solamente responde a determinadas situaciones que requieren de un acuerdo racionalmente motivado para llevar a cabo planes de acción, sino que, a la vez, va construyendo un tejido social y colectivo que se hace cada vez más extensivo y abarcante. Las prácticas comunicativas reproducen el mundo de la vida regenerando sus contenidos y ampliando sus límites. De modo que a cada uno de los componentes estructurales del mundo de la vida le corresponde un proceso de reproducción que sirve para enlazar nuevas situaciones con las estructuras simbólicas ya constituidas. Al componente cultural corresponde la reproducción cultural del mundo de la vida que “asegura la *continuidad* de la tradición y una *coherencia* del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana. Esta continuidad y esta coherencia tienen su medida en la racionalidad del saber aceptado como válido.” La sociedad, por su lado, se reproduce por medio de la integración social, la cual “cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana.” Mientras que a la personalidad le corresponde la socialización por medio de la cual se “asegura a las generaciones siguientes la adquisición de capacidades generalizadas de acción y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectivas.”<sup>177</sup> Estos tres procesos de reproducción no deben entenderse como sistemas autosuficientes a los que es posible recurrir cuando se presenten problemas referidos al conocimiento aceptado como verdadero, a las instituciones consideradas legítimas o a las manifestaciones personales intersubjetivamente compartidas; antes bien deben pensarse como componentes del mundo de la vida “*entrelazados* entre sí por el medio común que representa el lenguaje ordinario.”<sup>178</sup>

<sup>176</sup> PPM, p. 99.

<sup>177</sup> Las citas corresponden a TAC, II, pp. 200-201.

Se da así un proceso circular en la relación entre acción comunicativa y mundo de la vida. Mientras que la acción comunicativa se dirige a introducir nuevos elementos en los mundos de la vida ya constituidos, el mundo de la vida actúa como fuente de recursos y depositaria de la acción comunicativa, en tanto entrega los elementos aporéticos que los actores dan por supuestos y se transforma en la medida que los límites de la comunicación posible se ven ampliados.

**“Por cierto que entonces los participantes en la interacción no pueden aparecer ya como autores que con la ayuda de acciones imputables dominan situaciones, sino como productos de las tradiciones en que están, de los grupos a que pertenecen y de los procesos de socialización en que han crecido. Pues el mundo de la vida se reproduce en la medida en que se cumplen estas tres funciones que rebasan la perspectiva del actor, a saber: la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de cada generación siguiente. Lo que así obtenemos son propiedades de los mundos de la vida comunicativamente estructurados, en general.”**<sup>179</sup>

Por ello el mundo de la vida contiene una relación intrínseca con las prácticas comunicativas y los sujetos sólo pueden participar de los procesos comunicativos en tanto miembros de un mundo de la vida. “El mundo de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción. El sujeto sólo puede tener acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a sí mismo en un miembro por lo menos potencial.”<sup>180</sup>

Estas prácticas discursivas, que regeneran y amplían el horizonte temático del mundo de la vida, revelan elementos que manifiestan un progresivo aumento del potencial racional del mundo de la vida. “Al igual que el conocimiento de la naturaleza, y que las tecnologías, las imágenes del mundo se desarrollan según un modelo que permite reconstruir racionalmente las siguientes regularidades, expresadas en términos descriptivos:

- 1) Expansión del ámbito de lo profano a expensas de la esfera sagrada.
- 2) Tendencia a pasar de una amplia heteronomía a una autonomía creciente.
- 3) Las imágenes del mundo se vacían de contenidos cognitivos (desde la cosmología hasta un sistema moral puro).
- 4) Desde el particularismo étnico se pasa a orientaciones universalistas y, al mismo tiempo, individualistas.
- 5) El modo de la creencia cobra una reflexividad creciente.”<sup>181</sup>

<sup>178</sup> PPM, p. 102.

<sup>179</sup> DFM, p. 356.

<sup>180</sup> TAC, I, p. 160.

<sup>181</sup> PLCT, pp. 35-36.

Entre sistema y mundo de la vida se presenta un cierto paralelismo en cuanto pueden reconstruirse los avances que se han hecho para ampliar el alcance de la razón en la integración del mundo social. La evolución tecnológica y científica exige que el conocimiento se distancie de las imágenes de mundo que configuraban una concepción mística de la naturaleza. En ese mismo sentido el sistema de las fuerzas productivas debe lentamente diferenciarse del sistema de creación de la identidad que representa el mundo de la vida. Esta diferenciación sistémica conlleva una diferenciación en las pretensiones de validez: verdad y corrección se desvinculan progresivamente. La comprensión del mundo, en la medida en que se rige por criterios de verdad, abandona toda carga vinculante con los sistemas de creencias. Este progreso se traduce en la expansión de la racionalidad a costas de formas concretas de pensamiento, como quedó descrito en el esquema anterior. La diferenciación de pretensiones de validez que orientan la evolución sistémica repercute con una ampliación del horizonte discursivo del mundo de la vida. Esto, sin embargo, se ve truncado por la imposición de imperativos sistémicos de verdad en la reproducción del mundo de la vida; en otras palabras, la verdad fue introducida como único criterio de evaluación sin consideración de si se trataba de problemas prácticos o teóricos. Ante esto, Habermas plantea que la lógica sistémica de acrecentamiento del poder que siguen los sistemas sociales autonomizados no puede regir la evolución del mundo de la vida. Ésta tendría una lógica de evolución propia “cuyas estructuras están determinadas por una intersubjetividad producida lingüísticamente”<sup>182</sup> y que, más bien, se rige según criterios prácticos.

Si la evolución del mundo de la vida es un proceso orientado y de contenido cognitivo, es posible determinar las formas en que *debiera* evolucionar para favorecer un mundo de la vida ampliamente racionalizado. Aquí nuevamente es conveniente señalar que el criterio de racionalidad para Habermas es comunicativo y no depende necesariamente de que se den condiciones materiales específicas.<sup>183</sup> Antes es un mundo de la vida que ha podido contrarrestar los imperativos sistémicos de la economía y el poder estatal, asentando prácticas comunicativas libre de distorsiones. Un mundo de la vida que aspire a contener estos elementos debe producir una lógica evolutiva que

<sup>182</sup> PLCT, p. 40.

<sup>183</sup> Axel Honneth en 1991 planteaba que a pesar de que la ética discursiva no plantea una anticipación teórica de una forma de vida particular, sí habría implícitamente un principio de justicia social. La observación reza del modo siguiente: la ética discursiva “debería distinguir (...) con su procedimiento de la formación discursiva de la voluntad también los condicionamientos socio-culturales, que posibilitan recién la puesta en vigor de aquellas formas de formación de la voluntad. (...) Por eso la ética discursiva apunta de modo necesario más allá de un mero principio formal, hacia un concepto teórico intersubjetivamente ampliado de justicia material”. (A. Honneth, op. cit., pp. 169-170) Esta crítica es válida para la ética discursiva de Apel, pero únicamente en parte para Habermas por las razones que hemos expuesto en este capítulo. Para Habermas la garantía de la motivación ética reside en que exista un mundo de la vida que contenga un trasfondo normativa presupuesto. Con esto se acerca a la idea de “infraestructura normativa” de Honneth, la cual “fija las condiciones de justicia social, bajo las cuales surgen y se reproducen las convenciones culturales y las instituciones sociales; tales reglamentaciones normativas determinan en cierto modo el margen social de libertad y justicia del que una sociedad dispone para la formación y creación de modelos de personalidad y de prácticas culturales y, por consiguiente, para sus relaciones morales. Las reglamentaciones normativas de esta naturaleza representan en su totalidad la infraestructura ética de la totalidad moral de una sociedad.” (Idem)

produzca niveles de aprendizaje de nivel superior.

Vimos que los sistemas se diferenciaban entre pretensiones de validez teóricas y prácticas; pero, esta diferenciación requiere además la distinción entre su potencial cognitivo. Mientras que se producen aprendizajes no-reflexivos a través del reconocimiento explícito de las pretensiones de validez del lenguaje, las cuales no son tematizadas en discursos, el aprendizaje reflexivo se logra por medio de la tematización de las pretensiones de validez implícitas en las cuestiones prácticas y que pueden ser corroboradas o rechazadas discursivamente. Con esto, Habermas reconoce que el “nivel de aprendizaje posibilitado por una formación social podría depender de si el principio de organización de esta sociedad admite a) la diferenciación entre cuestiones teóricas y prácticas, y b) el paso del aprendizaje no reflexivo (precientífico) al reflexivo.”<sup>184</sup>

La posibilidad de lograr una racionalidad comunicativa amplia dependerá de cuantas de las prácticas y normas que se siguen cotidianamente residan en un reconocimiento intersubjetivamente alcanzado por medio de prácticas argumentales. Por ello, la racionalización del mundo de la vida puede caracterizarse ante todo en la dimensión <<acuerdo normativamente adscrito>> versus <<entendimiento alcanzado comunicativamente>>.<sup>185</sup> Esto puede alcanzarse únicamente en la medida en que las imágenes de mundo se distingan suficientemente de precomprensiones aceptadas de manera pre-discursiva, ya que la “razón comunicativa se expresa en una comprensión descentrada del mundo.”<sup>186</sup> Esto se refleja en que el mundo de la vida proporciona los límites de aquello sobre lo que nos podemos entender. En este sentido, el mundo de la vida amplía o reduce el horizonte de nuestra comprensión posible, de modo que, la “institucionalización de discursos prácticos universales significaría (...) un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad.”<sup>187</sup>

Esta institucionalización del discurso práctico, por ejemplo, en la forma de una ética discursiva, podría suponer avances en las mismas estructuras del mundo de la vida que harían posible la integración de la motivación racional en la formación de orientaciones de acción. Es así como Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa* entrega los elementos necesarios para formas de vida racionales capaces de hacer frente a los imperativos sistémicos en el ámbito de las decisiones prácticas:

“Sobre este trasfondo, queda claro qué propiedades formales 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. Y sobre todo para que estas orientaciones puedan condensarse en un modo de vida racional:

**a) La tradición cultural tiene que poner a disposición de los agentes los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, tiene**

<sup>184</sup> PLCT, p. 41.

<sup>185</sup> TAC, I, p. 105.

<sup>186</sup> DFM, pp. 373-374.

<sup>187</sup> PLCT, p. 43.

**que permitir pretensiones de validez diferenciadas (...) e incitar a la correspondiente diferenciación de actitudes básicas (...). Sólo entonces pueden generarse manifestaciones simbólicas a un nivel formal en que pueden quedar sistemáticamente conectadas con razones y ser accesibles a un enjuiciamiento objetivo. b) La tradición cultural tiene que permitir una relación reflexiva consigo misma; tiene que despojarse de su dogmática hasta el punto de que las interpretaciones nutridas por la tradición puedan quedar puestas en cuestión y ser sometidas a una revisión crítica. (...) c) La tradición cultural tiene que permitir en lo que concierne a sus componentes cognitivos y evaluativos, una conexión retroalimentativa con formas especializadas de argumentación hasta el punto de que los correspondientes procesos de aprendizaje puedan institucionalizarse socialmente. (...) d) La tradición cultural tiene, finalmente, que interpretar el mundo de la vida de modo que la acción orientada al éxito quede exenta de los imperativos a que la supeditaría un entendimiento que fuera menester renovar comunicativamente de forma incesante y quede desconectada, a lo menos parcialmente, de la acción orientada al entendimiento. (...)"<sup>188</sup>**

De modo que la conexión entre mundo de la vida y acción comunicativa indica el sentido en que debieran desarrollarse las prácticas sociales y culturales. En la medida en que se impongan la lógica inscrita en la comunicación, esclarecida a través de la pragmática universal, frente a las lógicas sistémicas dominadas por la racionalidad técnico-instrumental, podrá producirse un desarrollo del mundo de la vida que sea capaz de conservar su independencia como ámbito de reproducción social. En lo que queda, intentaré establecer las potencialidades que contiene la teoría crítica de Habermas entendida en términos de fundamentación normativa y aprendizaje social.

---

<sup>188</sup> TAC, I, pp. 105-106.

# CONCLUSIÓN Política, socialización e historia

Max Weber había indicado el descentramiento del mundo como una de las características centrales de la modernidad. La fundamentación se distanciaba de las concepciones teístas y las explicaciones de los fenómenos dependían cada vez más de las ciencias. Y mientras las ciencias daban cuenta de los aspectos materiales de la realidad mediante la formulación de hipótesis y leyes, la filosofía se encargaba de justificar aquello que no podría ser objeto de investigación empírica. Este doble movimiento hacia la razón cuestionaba sistemáticamente el dogmatismo de la teología. El mismo Descartes habría hecho la crítica radical del escolasticismo en tanto la razón debía ser capaz de dar cuenta de los principios del conocimiento y de la metafísica; “ningún sistema, científico o metafísico, tenía derecho a reconocimiento sin la ayuda de tales principios”.<sup>189</sup>

En la filosofía moral este distanciamiento introdujo, sin embargo, un nuevo problema, sobre todo en el ámbito de la validez normativa. Si el derecho medieval había podido postular la divinidad del soberano como fundamento de la ley, la modernidad iba a tener que enfrentar el problema de fundamentación en una perspectiva crítica. La autocomprensión burguesa concibió el dominio de la ley como aquello que permitía la disolución del dominio en general. En este sentido el dominio de la ley se diferenciaba del dominio estatal en tanto que poseían fundamentos diferentes. Mientras éste provenía de

---

<sup>189</sup> Roger Scruton, *Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein*, Ediciones Península, Barcelona, 1983, p. 33.

la voluntad política –muchas veces arbitraria por ser emanación del rey-, el poder de la legislación era considerado emanación de un convenio racional. De este modo, la legislación es, según la autocomprensión burguesa, “una ordenación en la que la dominación general se disuelve: *veritas non auctoritas facit legem*. (...) El *pouvoir* como tal debe ser puesto a debate por una publicidad políticamente activa. Ese debate está encargado de reconducir la voluntad a *ratio*, *ratio* que se elabora en la concurrencia pública de argumentos privados en calidad de consenso acerca de lo prácticamente necesario en el interés general.”<sup>190</sup>

De este modo, el problema de la fundamentación de las leyes era reconducido desde la soberanía del monarca a la soberanía popular; la voluntad general se convertía en el principio fundamental de la legitimidad. Sin embargo, si bien esta fórmula resolvía de forma convincente la sustitución del poder basado en la autoridad por el poder impersonal que emana de las leyes, no era aún capaz de entregar claridad sobre la validez moral de las leyes.<sup>191</sup> En otras palabras, la “participación del individuo en la omnipotencia del soberano no proporciona ninguna claridad sobre lo que es correcto y lo que no.”<sup>192</sup> Así se planteó el problema ético fundamental de la filosofía occidental: “1. La eticidad de los individuos ya no está garantizada por el hecho de que integren las instituciones y normas de la comunidad: separación de legalidad y moralidad (...). 2. Y las normas e instituciones de la sociedad ya no obtienen su legitimidad por su facticidad natural: separación de legalidad y legitimidad.”<sup>193</sup> La superación del fundamento teológico, por un lado, y del empírico, por otro, configuraron la necesidad de introducir un nuevo fundamento que permitiera llenar ese vacío.

La filosofía moral de la modernidad se abocó a esta tarea. La idea de ley universalmente válida dio tanto a la ciencia como a la filosofía la posibilidad de fundar el conocimiento considerado válido. Sin embargo, las tensiones existentes entre la realidad y las normas, es decir, entre el ser y el deber-ser, reveló que el problema de la fundamentación de la razón práctica iba a seguir un decurso diferente al de las ciencias empíricas.

**“Ciertamente la idea del <<derecho natural>> logró todavía proporcionar los impulsos morales para las revoluciones americanas y francesas; pero era en sí misma tan ambigua con respecto a las relaciones de sus componentes**

<sup>190</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2006, p. 118.

<sup>191</sup> Según Bobbio, el *iusnaturalismo*, surgido hacia el siglo XVII, consistiría básicamente en el intento de construir una “ética racional, separada definitivamente de la teología y capaz por sí misma de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana, precisamente porque está basada finalmente sobre un análisis y una crítica racional de los fundamentos, mucho más que la teología perdida en contrastes de opinión irresolubles.” Norberto Bobbio; Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 20-21.

<sup>192</sup> Claus Offe; Ulrico Preuß, “Instituciones democráticas y recursos morales” en *Isegoría*, n° 2, 1992, pp. 49-50.

<sup>193</sup> Albrecht Wellmer, “Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx”, en K.O. Apel, *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., p. 16.

***normativamente obligatorios y naturalistamente verificables que no pudo evitar la transformación del movimiento europeo-occidental de la Ilustración en una corriente del cientificismo-positivismo valorativamente neutro.***"<sup>194</sup>

La distancia trascendental entre ser y deber-ser se constituyó como el paradigma del pensamiento moderno, concluyendo finalmente en la superación de la racionalidad práctica por parte de la racionalidad cognitivo-instrumental. Hacia fines del siglo XIX, el positivismo y el existencialismo dieron por descontada la posibilidad de pensar la fundamentación normativa, relegando la filosofía práctica a la trivialidad.<sup>195</sup>

La filosofía práctica, revitalizada a partir de la década de 1960, ha hecho algunos progresos en cuanto a plantear la reconsideración de la dimensión normativa de la realidad. A pesar de ello, muchos de los autores que se han sumado a estos esfuerzos, han dedicado escasa reflexión a la posibilidad de justificación racional de las decisiones morales, prefiriendo por el contrario dar por sentadas las normas de igualdad, respeto mutuo y tolerancia.<sup>196</sup> En otras palabras, no han acometido la tarea de superación de la diferencia trascendental establecida entre ser y deber-ser; más bien han prescrito aquello que se debe hacer, pero no han establecido por qué sería correcto actuar así y no de otra forma. Es precisamente aquí donde la filosofía crítica de filósofos como Jürgen Habermas consigue asegurar una base más firme para la prescripción de normas. A lo largo de este estudio se ha intentado delinear, de forma detallada, la estrategia de fundamentación de Habermas a partir de su teoría de la acción comunicativa.

En este cometido ha sido fundamental la necesidad de integrar la idea de fundamentación trascendental kantiana con la fundamentación dialéctica hegeliana. Al situar la racionalidad en la comunicación, Habermas ha podido elaborar una teoría que se dirige, al mismo tiempo, a justificar la validez de las normas morales y a situar su existencia concreta en el proceso histórico de la humanidad. Esto porque la comunicación no solamente entrega las reglas para determinar la racionalidad normativa de las acciones, sino que ha estructurado un mundo de la vida que contiene las prescripciones legadas por generaciones anteriores. Si el resultado de los procesos comunicativos es la configuración de valores y acciones colectivas *practicadas* correctamente, entonces se puede pensar que estas prácticas son consideradas legítimas.

Sin embargo, la realidad social presenta en su seno contradicciones que muestran la tensión latente entre libertad y dominación. Muchas de las prácticas culturales se alimentan de la permanencia de elementos de dominación que se han grabado profundamente en las relaciones sociales. Ya Horkheimer señalaba que era tal "la imbricación de las relaciones de dominación y de la cultura" que "la autoridad, en última instancia, puede definirse como un estado de dependencia aceptada, o como un estado de dependencia interiorizada."<sup>197</sup> La Escuela de Frankfurt fue clara en señalar que la teoría crítica de la sociedad debía ser capaz de revelar estas tensiones y orientar los

<sup>194</sup> K.O. Apel, *Estudios éticos*, op. cit., p. 110.

<sup>195</sup> Ibid., pp. 105-124.

<sup>196</sup> Thomas McCarthy, "Book Review: *The recent work of Jürgen Habermas* by Stephen K. White", *The Philosophical Review*, vol. 100, nº 3, July 1991, pp. 530-533.

procesos tendientes a su superación, recuperando con ello el concepto marxiano de emancipación.

**“Si la teoría crítica, en medio del desaliento actual, recuerda que la felicidad y la libertad de los individuos son lo que está en el centro de la organización de la realidad que ella propugna, no hace más que seguir las implicaciones de sus conceptos económicos. Estos son conceptos constructivos que no comprenden solamente la realidad existente, sino también la supresión de ésta y su reemplazo por una nueva realidad. En la reconstrucción teórica de las relaciones sociales, los elementos que se relacionan con el futuro son también componentes necesarios de la crítica de la situación actual y del análisis de sus tendencias.”**<sup>198</sup>

Las intenciones sistemáticas de la primera teoría crítica referida a la tensión dominación/emancipación fueron abandonadas hacia el periodo de la *Dialéctica de la Ilustración*. El análisis de la historia de la razón les reveló que si bien la Ilustración generaba el movimiento hacia la civilización, contenía al mismo tiempo la posibilidad de sucumbir en un nuevo género de barbarie. Dominación y emancipación estaban inevitablemente entrelazadas. Con ello, la teoría crítica hacia fines de la década de 1940 abandonaba la perspectiva utópica de la teoría.

Habermas retoma la problemática iniciada por la teoría crítica para superar, por medio del concepto de acción comunicativa, el diagnóstico aporético de Adorno y Horkheimer. La modernidad se desarrolla en un proceso de generalización de la razón a todas las esferas de la vida. Sin embargo, el proceso que Adorno y Horkheimer identificaron con la Ilustración, para Habermas es simplemente el decurso unilateral de la racionalización instrumental. La primera teoría crítica no había podido ir más allá de las conclusiones alcanzadas por Weber en cuanto a la pérdida de autonomía y de sentido. La acción comunicativa, por su parte, vuelve a ubicar el problema de la emancipación dentro de la reflexión sobre la modernidad por medio de la introducción de un concepto enfático de razón, lo cual conduce a la posibilidad de concebir procesos de racionalización sistémicamente diferenciados. Si la racionalidad instrumental reproduce los sistemas de la economía y del Estado, conllevando, ciertamente, la explotación y la dominación como sus expresiones perversas, entonces la racionalidad comunicativa, que reproduce el mundo de la vida, contiene en su seno un potencial emancipatorio.

De este modo, el análisis de Horkheimer sobre la autoridad es retomado por Habermas en un sentido paralelo. Horkheimer había establecido que las estructuras culturales permitían que la dominación se enquistara, por así decirlo, en la propia disposición individual. Esto explicaría la aceptación del sometimiento por parte de los individuos, al mismo tiempo que la permanencia de la dominación en el tiempo; “no es únicamente la violencia inmediata lo que ha permitido mantener el orden, sino que los hombres mismos aprendieron a aprobarla.”<sup>199</sup> Este recurso de Horkheimer no es retraducido a la emancipación, por lo cual no habría una acuñación institucional

<sup>197</sup> M. Abensour, op. cit., p. 37.

<sup>198</sup> Herbert Marcuse citado por M. Abensour, op. cit., p. 40.

<sup>199</sup> M. Horkheimer citado en M. Abensour, op. cit., p. 37.

semejante para la reproducción de la libertad.

Habermas, por el contrario, introduce la posibilidad de articular la emancipación con su concepto de mundo de la vida y los procesos de socialización que en ella se llevan a cabo: “una moral universalista, para no quedarse colgada del delgado y enrarecido aire de las buenas intenciones y opiniones, depende del auxilio que la eficacia socializadora del entorno le preste,”<sup>200</sup> ya que la articulación de las normas en el mundo de la vida garantiza que las prácticas correctas se reproduzcan y sean seguidas por los agentes, pues las acciones individuales son siempre procesos que ocurren dentro de determinaciones sociales preexistentes. La misma conformación del individuo responde a un proceso de socialización. Siguiendo a Mead, Habermas considera que “la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente en sí misma.”<sup>201</sup> Esto porque el sujeto participa del proceso de socialización actuando e identificándose con aquello que los demás esperan de él, para luego regular su propio comportamiento según la generalización y abstracción de las expectativas que se tienen de él. “La individuación de la persona resulta de la variedad y el alcance de las acciones voluntarias que realiza. Incluye la realidad de la decisión individual y la responsabilidad general de las elecciones personales.”<sup>202</sup>

Con esta idea cobra fuerza la noción de un mundo de la vida racionalizado. Si los sujetos han de determinarse autónomamente, deben garantizarse las condiciones de esa autonomía en las mismas instituciones sociales en las cuales los sujetos se individualizan. De modo que, Habermas concibe la libertad como componente de las estructuras racionales presentes en el mundo de la vida, de la misma forma que Horkheimer identificaba la interiorización individual de la autoridad como fundamento de la dominación.

Ya Strawson había entregado algunos indicios de las estructuras normativas implícitas en las prácticas cotidianas:

***“La práctica de elogiar, censurar y considerar a las personas como responsables no es un ejercicio intelectual para el que llevamos a cabo un estudio sobre el comportamiento de cada cual para, a continuación, hallar las respuestas más adecuadas. Es algo que llevamos impreso en nuestras reacciones más elementales para con los demás, como cuando nos mostramos resentidos por el daño que alguien nos causa, o agradecidos por el bien que otros nos procuran. También se pone de manifiesto en la indignación que sentimos cuando otros son maltratados por terceras personas, o en la aprobación que otorgamos, en su nombre cuando reciben un buen trato. Pero, en todos los casos, se trata de algo que tiene que ver tanto con la sensibilidad como con el conocimiento y el juicio. Dicha forma de actuar está profundamente enraizada en la estructura de nuestra***

<sup>200</sup> Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 89.

<sup>201</sup> PPM, p. 192.

<sup>202</sup> PPM, p. 191.

**psicología, y guarda relación con algunas de nuestras emociones más genuinas.”<sup>203</sup>**

Son este tipo de prácticas las que dan cuenta de la inserción de valores y normas dentro de la misma estructura interna de los individuos y las sociedades. De modo que la acción moral no responde a procesos de reflexión o evaluación subjetiva; es más bien el resultado de procesos intersubjetivos que se han producido a lo largo de la historia y que encuentran su aceptación en la conformidad aproblemática por parte de los sujetos. La dicotomía entre ser y deber-ser encuentra su punto de unión en la medida que el fundamento es historizado y situado en el devenir de la humanidad. El deber-ser se encuentra como parte constitutiva del ser, en la medida en que está contenido en las estructuras básicas de la comunicación.

Para Habermas, entonces, la superación de la dominación y la explotación reside en la explicitación de las normas implícitas en las que se desenvuelven los sujetos socializados. Ya no se trata simplemente de comportarse correctamente en función de coacciones sociales predeterminadas, sino de que semejante comportamiento sea sistemáticamente institucionalizado.

**“El <<punto>> de una versión abstracta de las relaciones solidarias consiste en desligar de la eticidad concreta de relaciones de interacción cuasi-naturales e históricamente sedimentadas, a esas relaciones simétricas de reconocimiento mutuo que la acción comunicativa presupone y que son las que empiezan posibilitando la autonomía y la individuación de los sujetos socializados, en generalizarlas en las formas reflexivas que son el entendimiento intersubjetivo y el compromiso, y en institucionalizarlas jurídicamente.”<sup>204</sup>**

Esta idea sólo es posible en la medida en que el derecho natural deja de ser el paradigma que la sustenta. La deficiencia de las teorías deontológicas contemporáneas ha radicado en su concepción atomista del sujeto, es decir, en la medida en que “han partido de la autonomía de los sujetos privados, y no de las relaciones de reconocimiento recíproco en las cuales ellos adquieren y afirman intersubjetivamente su libertad.”<sup>205</sup> Esto porque hasta el momento estas filosofías no han podido responder por la posibilidad de la aplicación, ni por la posibilidad de la generalización, de un sistema de normas universales.

En ello consiste finalmente la idea de la racionalización del mundo de la vida. Si la racionalización instrumental del mundo moderno diagnosticado por Weber puede ser contrarrestado por una racionalización alternativa, las ideas emancipadoras de la modernidad podrán finalmente realizarse. Si la acción comunicativa deja de ser simplemente el medio por el cual se reproduce el mundo de la vida y es utilizado por los sujetos para determinar reflexivamente los contenidos normativos de la realidad social,

---

<sup>203</sup> Philip Pettit, *Una teoría de la libertad*, Losada, Buenos Aires, 2006, p. 36.

<sup>204</sup> Jürgen Habermas, “¿Qué significa hoy socialismo? Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda”, en Robin Blackburn (ed.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.

<sup>205</sup> AED, p. 72.

entonces podrá hablarse de un mundo de la vida racional, en la misma forma en que la economía y el Estado son sistemas altamente racionalizados. “La perspectiva utópica inherente en la concepción de la racionalización comunicativa es, por tanto, la idea de un estado de la sociedad en el que <<la reproducción del mundo vital no esté ya canalizado sólo a través del medio de la acción comunicativa>>, sino que esta reproducción se realice a través de los actos comunicativos e interpretativos de los individuos.”<sup>206</sup>

Con ello supera Habermas los problemas de aplicación y de generalización de un sistema de normas universales. La universalización corresponde de *antemano* al proceso de descentramiento de la modernidad, lo que debe procurarse ahora –en vistas de que la racionalización comunicativa no sigue una evolución *natural* ni es un estadio *necesario* de la evolución social– es orientar el proceso de racionalización del mundo de la vida según los estándares de un nivel de desarrollo moral posconvencional (Kohlberg).<sup>207</sup> Así, la evolución social puede evaluarse según el grado de reflexividad y legitimidad que posean las normas rectoras de la sociedad. Con ello será posible “enjuiciar la racionalidad de una forma de vida atendiendo a si constituye un contexto que permite a los participantes desarrollar convicciones morales gobernadas por los mencionados principios universalistas y fomenta la traducción de esos principios a la práctica.”<sup>208</sup>

Es precisamente en este sentido en que debe tomarse en serio la teoría habermasiana. Pues no solamente entrega los elementos para fundamentar normas morales universalmente válidas, sino que es capaz de justificar la evolución social orientada por el principio de la libertad, retomando así la idea fundamental de la Ilustración.

***“En particular, la teoría de Habermas hace en primer lugar de puente entre el vacío existente entre una perspectiva <<hegeliana>> sobre los diferentes procesos de diferenciación de las sociedades modernas, por un lado, y la perspectiva utópica, por otro, de la crítica que hace Marx de la economía política. Esto hace posible que podamos comprender el problema marxista de la emancipación como el problema histórico de una nueva institucionalización de la libertad en el mundo moderno, mientras que hace inteligible al mismo tiempo la perspectiva utópica inherente en este proyecto histórico. Y la teoría hace de puente, en segundo lugar, entre el vacío existente entre una perspectiva weberiana, por un lado, y la idea de Marx del progreso histórico por otro. Pues ésta establece un vínculo inteligible entre la dinámica negativa que existe en el progreso del capitalismo actual y un proyecto histórico emancipatorio en sentido marxista.”***<sup>209</sup>

<sup>206</sup> Albrecht Wellmer, “Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración”, en Anthony Giddens (et. al.), op. cit., p. 98.

<sup>207</sup> “Todos los que se ubican en un nivel de juicio posconvencional se destacan ciertamente por el hecho de que adoptan una actitud hipotética frente a las instituciones y máximas regulativas de la acción y juzgan las normas vigentes, es decir, fácticamente reconocidas, a la luz de normas abstractas, criticándolas incluso, dado el caso.” AED, p. 56.

<sup>208</sup> EME, pp. 84-85.

<sup>209</sup> Wellmer, “Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración”, op. cit., p. 99.

Las intenciones prácticas de la teoría de Habermas se cumplen en la medida en que se concilian los momentos de fundamentación trascendental y dialéctica por medio del concepto de acción comunicativa. Al insertar el contenido emancipatorio en la estructura del lenguaje, se desprende de las dificultades de la filosofía de la historia de Hegel, Marx, Weber, Adorno y Horkheimer, debido a que el *telos* no está situado en los contenidos de una sociedad del futuro, sino que los principios de una sociedad emancipada se revelan en la misma estructura de la comunicación ya practicada por los seres humanos. Habermas no desconoce las consecuencias negativas que ha producido la racionalización unilateral que ha seguido la modernidad. Sin embargo, por medio de la recuperación de un concepto enfático de razón es capaz de recobrar el espacio crítico que únicamente proporciona una perspectiva normativa. Con ello, puede rescatarse la perspectiva utópica orientada a la superación de la contradicción que se ha dado históricamente entre la idea de la Ilustración y la realidad.

---

# BIBLIOGRAFÍA

## LIBROS

Theodor W. Adorno; Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

Karl-Otto Apel (et. al.), *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

Karl-Otto Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998.

Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1998.

Robert P. Badillo, *The emancipative theory of Jürgen Habermas and metaphysics*, Culture and Values, vol. 13, 1991.

Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992.

Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

- Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1989.
- Norberto Bobbio; Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Manuel Castells, *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 2006.
- Enrique Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1994.
- Anthony Giddens (et. al.), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1994.
- José Antonio Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- Esperanza Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Stéphane Haber, *Habermas y la sociología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
- Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990.
- Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2006.
- Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992.
- Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 1999.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Taurus, Madrid, 2003.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.

- 
- David Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1980.
- Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, State University of New York Press, New York, 1994.
- Otfried Höffe, *Justicia política*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Otfried Höffe, Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
- Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963.
- Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, 2003.
- Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.
- Philip Pettit, *Una teoría de la libertad*, Losada, Buenos Aires, 2006.
- Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los Derechos Humanos*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.
- Alfred Schütz; Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Roger Scruton, *Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein*, Ediciones Península, Barcelona, 1983.
- John Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2001.
- John F. Sitton, *Habermas y la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

## ARTÍCULOS:

- Miguel Abensour, “¿Por una filosofía política crítica?”, en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2005.
- K.O. Apel, “El problema de la fundamentación última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, en Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- K.O. Apel, “La globalización y la necesidad de una Ética universal”, en Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

- Karl-Otto Apel, "Pensar con Habermas contra Habermas" en Enrique Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1994.
- Karl-Otto Apel, "Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia", en Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- Fred Dallmayr, "The Discourse of Modernity: Hegel and Habermas", *The Journal of Philosophy*, vol. 84, nº 11, Eighty-Forth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, November 1987, pp. 682-692.
- Jürgen Habermas, "¿Qué significa hoy socialismo? Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda", en Robin Blackburn (ed.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- Jürgen Habermas, "¿Qué significa Pragmática Universal?" en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Agnes Heller, "Habermas y el marxismo" en Heller, *Crítica de la Ilustración*, Ediciones Península, Barcelona, 1999.
- Axel Honneth, "Enlightenment and Rationality", *The Journal of Philosophy*, vol. 84, nº 11, Eighty-Forth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, November 1987, pp. 692-699.
- Axel Honneth, "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación para la discusión", en K.O. Apel (et. al.), *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.
- Thomas McCarthy, "Book Review: *The recent work of Jürgen Habermas* by Stephen K. White", *The Philosophical Review*, vol. 100, nº 3, July 1991, pp. 530-533.
- Christopher McMahon, "Discourse and Morality", en *Ethics*, nº 110, University of Chicago, 2000.
- Javier Muguerza, "Habermas en el <<reino de los fines>>. (Variaciones sobre un tema kantiano)" en Esperanza Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, B
- Fredrick A. Olafson, "Review: Habermas as a Philosopher", *Ethics*, vol. 100, nº 3, April 1990, pp. 641-657.
- Claus Offe; Ulrich Preuß, "Instituciones democráticas y recursos morales" en *Isegoría*, nº 2, 1992, pp. 45-74.
- Ignacio Sotelo, "El pensamiento político de Jürgen Habermas" en José Antonio Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- Albrecht Wellmer, "Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx", en K.O. Apel, *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.
- Albrecht Wellmer, "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración", en Anthony Giddens (et. al.), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1994.