

Conocimiento y crítica en la filosofía de Jürgen Habermas: desde los intereses rectores del conocimiento hacia la Teoría de la acción comunicativa

Resumen

En este trabajo, nos abocamos al análisis de la cuestión del conocimiento y de la posibilidad de la crítica en dos libros capitales de Jürgen Habermas: *Conocimiento e interés* [1968] y *Teoría de la acción comunicativa* [1981]. Procuramos así dilucidar las continuidades y los desplazamientos en el tránsito entre estas obras, bajo la hipótesis de lectura de que se produce una reorientación en el pensamiento habermasiano que remite a la manera de entender la crítica y sus fundamentos. De este modo, la temprana crítica ideológica se verá desplazada por la crítica entendida como dilucidación de los diferentes tipos de acciones y racionalidades que sustentan los ámbitos sociales, políticos y económicos. A la vez que, los fundamentos de la crítica se reorientarán desde los intereses rectores del conocimiento con un estatus cuasi-trascendental y sustentados en un sujeto de conocimiento hacia el horizonte pragmático-discursivo de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa. Estos dos movimientos, son los que habilitarían la potencialidad crítico-política de la perspectiva habermasiana desde un horizonte postmetafísico.

Palabras clave

Conocimiento; pragmática; discurso; racionalidad; mundo de la vida.

La cuestión del conocimiento y de la posibilidad de la crítica constituye un problema fundamental en la filosofía de Jürgen Habermas y especialmente en el tránsito desde *Conocimiento e interés*, publicado en 1968,¹ hasta su tratado de 1981 sobre la *Teoría de la acción comunicativa*.² Aunque la amplitud y la complejidad de la obra del filósofo alemán resultan manifiestas, procuramos delimitar y analizar su posicionamiento en ambos textos en función de dilucidar las continuidades, los desplazamientos y las perspectivas abiertas por su planteamiento. Es necesario advertir que el viraje entre estos libros no reside en la temática abordada, como podría esgrimirse desde los títulos con un énfasis en la teoría del conocimiento, en un caso, y en la teoría de la acción, en otro. Tampoco se trata de un desplazamiento desde una preocupación gno-

seológica hacia la problemática política, puesto que desde el comienzo Habermas concibe la elucidación del conocimiento como condición de posibilidad de una teoría crítica de la sociedad. Veamos al respecto las palabras del filósofo en el prefacio de su libro de 1968:

El análisis de la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento solo es posible en cuanto teoría de la sociedad [...] Esto tiene como consecuencia que solamente a nivel diletante podría anticiparse una teoría de la sociedad, a la que tan solo quiero llegar a través de la autorreflexión de la ciencia. Ahora damos el primer paso en esta dirección. En consecuencia, esta investigación no tiene otra pretensión que servir de prolegómeno (1989, p. 9).

De manera que, en la medida en que conocimiento e interés se encuentran imbricados, una crítica del conocimiento solo es posible como crítica de la sociedad, pero al mismo tiempo, como la crítica de la sociedad se realiza desde alguna posición de conocimiento, deberán esclarecerse previamente los fundamentos y las pretensiones de validez de tal conocimiento. En definitiva, una teoría crítica de la sociedad requiere una crítica previa del conocimiento, y por eso Habermas presenta su libro *Conocimiento e interés* como un prolegómeno. No debemos perder esto de vista, porque nos internaremos en complejas discusiones epistemológicas pero que tienen su razón de ser en la fundamentación de la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad.

Así, la tarea de la crítica nos remite a un problema epistemológico, pero a su vez habilita la posibilidad de desplegar una teoría crítica de la sociedad. Por ello, desde sus inicios la reflexión habermasiana está movida por una problemática política que en ningún momento estuvo relegada en su pensamiento. La hipótesis de lectura que guía nuestro trabajo es que la reorientación de Habermas entre estas obras remite a la manera de entender la crítica y sus fundamentos. De este modo, la temprana crítica ideológica se verá desplazada por la crítica entendida como dilucidación de los diferentes tipos de acciones y racionalidades que sustentan los ámbitos sociales, políticos y económicos; a la vez que los fundamentos de la crítica se reorientarán desde los intereses rectores del conocimiento con un estatus cuasi trascendental y sustentados en un sujeto de conocimiento, hacia el horizonte pragmático-discursivo de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa.³ Estos dos movimientos son los que habilitan la potencialidad crítico-política de la perspectiva habermasiana desde un horizonte posmetafísico.⁴ A continuación reconstruiremos los principales aportes de estas diferentes etapas del pensamiento de Habermas. En el primer apartado, nos centramos en los tipos de conocimiento y su vínculo con diversos intereses, así como delineamos las críticas que el propio filósofo hizo a su obra en el epílogo que escribió para la nueva

edición de 1973. En el segundo apartado analizamos, a partir de estos señalamientos críticos, los cambios introducidos por la teoría de la acción comunicativa, reparando también en los lineamientos que encuentran continuidad en el pensamiento habermasiano.

Intereses rectores del conocimiento y crítica de la sociedad

En las discusiones epistemológicas que recorren *Conocimiento e interés*, Habermas confronta particularmente con el positivismo, que reduce todo conocimiento legítimo al de las ciencias de la naturaleza que investigan regularidades nomológicas y las enarbolan como modelo de conocimiento. Frente a esto, Habermas (1989, p. 78) propone una concepción ampliada del conocimiento que desafía la perspectiva monista, a la vez que sitúa al conocimiento en un plexo de intereses constitutivos. La obra pretende así elucidar el marco social e histórico del conocimiento y el modo en que estos factores contribuyen a la objetivación de la realidad de acuerdo a ciertos intereses.

De este modo, Habermas (1989, p. 96) pone de manifiesto que no puede haber un conocimiento completamente desinteresado, porque el ámbito del conocimiento está indefectiblemente ligado al sujeto cognoscente y su interacción con la realidad, y por este motivo los hechos que se estudian siempre son constituidos a partir de ciertos intereses. Como es sabido, el filósofo distingue tres intereses irreductibles constitutivos del conocimiento: el técnico, el práctico y el emancipatorio. Estos intereses cognoscitivos son la base de tres formas de conocimiento distintas y de tres disciplinas: las ciencias analítico-empíricas, las ciencias hermenéutico-históricas y las ciencias críticas; cada una se caracteriza por estar arraigada en una dimensión particular de la existencia social: el trabajo, la interacción simbólica y el poder, respectivamente. Los intereses rectores del conocimiento remiten así a “orientaciones básicas” que resultan “inherentes a determina-

das condiciones fundamentales de la reproducción y de la autoconstitución posible de la especie humana” (Habermas, 1989, p. 199). Realizaremos una somera descripción de cómo estos tres tipos de conocimiento se sustentan en tres intereses constitutivos distintos.

Las ciencias empírico-analíticas tienen como propósito aislar objetos y acontecimientos en variables dependientes e independientes, con el fin de buscar regularidades nomológicas. Proceden mediante la formulación de hipótesis y teorías que luego deben ser contrastadas empíricamente, y que en caso de ser confirmadas sirven para realizar predicciones. Esta utilidad predictiva de las teorías revela el interés cognoscitivo técnico que guía dicho conocimiento, puesto que incrementan nuestra disponibilidad y control de procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad y de ahí que se inscriban en la dimensión social del trabajo (Habermas, 1997, p. 297). La acción y la racionalidad instrumentales obran como marcos trascendentales en la medida en que estas disciplinas se orientan a la delimitación de los medios más adecuados para producir un fin determinado, y excede su alcance la reflexión sobre los fines.

Por otra parte, las ciencias hermenéutico-históricas remiten al conocimiento metódico que se forja como continuación del proceso de comprensión (*Verstehen*) de los actores en la dimensión social de la interacción simbólica, tal y como se articula en el lenguaje ordinario. La principal diferencia con las ciencias empírico-analíticas no reside en los objetos que estudian —ambos son constituidos en el proceso de conocimiento—, sino más bien en “los ‘modos de comportamiento’ del sujeto cognoscente”, es decir, “en su actitud respecto de los objetos” (Habermas, 1989, p. 149). La comprensión hermenéutica liga necesariamente al intérprete al papel de interlocutor de un diálogo; por este motivo la relación sujeto-objeto es reemplazada por la relación entre un sujeto que participa y un sujeto que es interlocutor. De este modo, la comprensión se sitúa en el marco trascendental de la acción comunicativa (Habermas, 1989, p. 282), que remite a la interacción

entre grupos comunicantes en el lenguaje ordinario y se encuentra orientada por un interés práctico, que procede aceptando o rechazando normas “cuya pretensión de validez podemos apoyar o discutir con razones” (Habermas, 1997, p. 15). La noción de acción comunicativa desempeña un papel fundamental a lo largo de toda la concepción habermasiana y constituirá el núcleo de su posterior teoría social crítica. Esto se debe a que en la interacción que supone la acción comunicativa se plantea el problema de la justificación de las normas, cuyas pretensiones de validez⁵ pueden ser sustentadas o discutidas con razones, emergiendo de este modo una forma de racionalidad ampliada que resulta irreductible a la racionalidad instrumental dominante en la tradición.

Cabe destacar que Habermas sienta las bases de la diferenciación entre el interés técnico y el interés práctico en la recuperación de la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*.⁶ Mientras que la *poiesis* remite a la actividad de producción de algo siguiendo un modelo dado con antelación, la *praxis* constituye la forma distintiva de la interacción humana que se realiza a través de la comunicación y por eso resulta inseparable de la palabra (*lexis*). En este sentido, Habermas se sitúa en el horizonte de la denominada “rehabilitación de la filosofía práctica”⁷ y su caracterización de las ciencias hermenéutico-históricas se encuentra en sintonía con la corriente hermenéutica (Habermas, 1989, p. 194). A pesar de esta afinidad preliminar, el autor critica el historicismo propio de la hermenéutica en general, y de Gadamer en particular, lo que dio lugar a una controversia entre ambos filósofos.⁸ Las posiciones hermenéuticas han esclarecido el marco metodológico de las ciencias hermenéutico-históricas, así como los filósofos de la ciencia han caracterizado apropiadamente a las ciencias analítico-empíricas, pero ambos enfoques —según Habermas— presentan la limitación de adscribir una falsa universalidad a cada uno de estos ámbitos.⁹ De este modo, pretenden que la forma de conocimiento por ellos descrita constituye la única forma de conocimiento o al menos es la más fundamental.

Las denominadas ciencias críticas superan estas limitaciones, al presentarse como una “síntesis dialéctica” (Bernstein, 1991, p. 27) que incorpora —trascendiendo la unilateralidad de ambos enfoques— la investigación de regularidades de las ciencias empírico-analíticas y la comprensión del sentido de las hermenéutico-históricas. En este contexto, Habermas (1989, p. 335) presenta al psicoanálisis¹⁰ y a la teoría social como ejemplos de este tipo de ciencias críticas que, regidas por el interés cognoscitivo emancipatorio, tienden a la autorreflexión. En realidad, entre el psicoanálisis y la teoría social hay una diferencia: mientras que el primero constituye de hecho una disciplina que procede guiada por el interés emancipatorio,¹¹ una teoría social crítica como tal no existe, pero Habermas encuentra sus simientes en la crítica de la ideología de Marx. Es decir, en tanto que el psicoanálisis constituye un ejemplo de teoría crítica existente, respecto de la teoría social solo podemos afirmar su posibilidad como teoría crítica retomando los impulsos de Marx. Mediante la autorreflexión¹² el sujeto puede hacer conscientes las coerciones inconscientemente motivadas y las opresiones ideológicas que deforman la comunicación. La teoría social como ciencia crítica tiene por objeto discernir entre los enunciados teóricos que captan una regularidad en la acción social, y aquellos que solo expresan relaciones ideológicas sedimentadas.¹³ De esta manera, la autorreflexión está determinada por el interés emancipatorio y constituye el marco metodológico de las ciencias críticas. La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, porque en la medida que hacemos explícitas y conocemos las relaciones ideológicas, también podemos liberarnos de ellas.

La autorreflexión lleva a conciencia aquellos determinantes de un proceso de formación que condicionan ideológicamente una praxis presente de la acción y de la aprehensión del mundo [...] La autorreflexión conduce a la intelección por medio del hecho de que algo previamente inconsciente se hace consciente de una forma rica en consecuencias desde un punto de vista práctico (Habermas, 1997, p. 33).

Mediante la autorreflexión, entonces, las relaciones de poder que deforman la comunicación pueden ser aprehendidas a través de la crítica, de manera tal que conocimiento y emancipación terminan coincidiendo. Justamente por este interés emancipatorio, las ciencias críticas tienen mayor estatus y jerarquía que las empírico-analíticas y que las hermenéutico-históricas. Dado que estas ciencias también contienen, como advierte Bernstein (1991, p. 289), “una exigencia interna de comunicación abierta, libre, no coercitiva”, el interés técnico y práctico respectivo a cada una de ellas, presupone el interés emancipatorio que resulta ser más fundamental. Solo mediante la autorreflexión de las ciencias críticas podemos superar el objetivismo del positivismo y el historicismo de la hermenéutica, desentrañando la conexión primordial entre conocimiento e interés pero sin renunciar a la posibilidad de la crítica radical de los condicionamientos sociales e históricos. La autorreflexión nos permite descubrir y abolir los seudo *a priori* de los límites de la percepción y al mismo tiempo las coerciones de las acciones inconscientemente motivadas (Habermas, 1989, p. 214). De esta manera podemos disolver la pretendida objetividad positivista —que ahora se manifiesta como una pseudoobjetividad— poniendo al descubierto la trama indisoluble de conocimiento e interés a través de la autorreflexión que da cuenta críticamente de los motivos inconscientes e intereses reprimidos que subyacen a los objetos de conocimiento constituidos.

En relación con los intereses rectores del conocimiento, es necesario aclarar que no son susceptibles de una justificación en el sentido del discurso práctico y por eso tampoco son generalizables a partir de los procesos de formación de la voluntad. La universalidad de los intereses se sustenta, de acuerdo con Habermas (1989, p. 327), en las condiciones de reproducción de la especie y de las formas socioculturales de vida que pueden ser reconstruidas racionalmente como “condiciones de objetividad posible de las experiencias”. Por eso, los intereses cognoscitivos son identificados y analizados a través de la reflexión sobre la lógica de las ciencias, es decir, de una filosofía trascendental que

por medio del esclarecimiento de “la estructura categorial de los objetos de experiencia posible” pretende, como sostiene Habermas (1989, p. 331), identificar las “condiciones de la objetividad de la experiencia”. Así, Habermas retoma el legado de la filosofía trascendental kantiana pero operando al menos dos torsiones. Por un lado, el carácter “trascendental” ya no puede sustentarse en el análisis de la filosofía —puesto que a través de los intereses se reconocen las incidencias sociales en la constitución de las condiciones de objetividad—, sino en ciencias críticas, que proceden reconstructiva y empíricamente al mismo tiempo. De este modo, Habermas (1989, p. 336) propone una “pragmática universal” que procede reconstructivamente a partir de la reflexión de los presupuestos de los que hacemos uso en el habla racional como base teórica para poder dar cuenta de formas de comunicación “sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes”. Por otro lado, y como consecuencia de la inflexión previa, puede comprenderse que los intereses rectores del conocimiento tengan también un estatus ambivalente entre lo empírico y lo trascendental, por lo que Habermas finalmente los caracteriza como “cuasi trascendentales”.

En la medida en que los intereses cognoscitivos son identificados y analizados por la vía de la reflexión sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu pueden pretender un estatuto «trascendental»; pero en la medida en que como resultado de la historia natural se los concibe, por así decirlo, en las perspectivas de una antropología del conocimiento tienen un estatuto «empírico» (Habermas, 1989, p. 332).

La publicación de *Conocimiento e interés* en 1968 generó numerosas repercusiones y críticas. En el Epílogo que Habermas escribió en 1973 con ocasión de una nueva aparición de su libro, responde a muchas de estas críticas y reconoce, al mismo tiempo, la pertinencia de otras. Retomaremos algunas de estas críticas para comenzar a delinear los desplazamientos más relevantes en la posición habermasiana, que conducirán a la

Teoría de la acción comunicativa. En primer lugar, Habermas admite que a lo largo de *Conocimiento e interés* ha utilizado indistintamente la noción de reflexión para referirse a dos actitudes diferentes que se encuentran caracterizadas en el idealismo alemán. Por una parte, la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento, entendida en términos de elucidación del sujeto de conocimiento mismo; por otra parte, la reflexión acerca de los “angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete determinado sujeto en cada caso” (Habermas, 1989, p. 333). El primer sentido de la noción de reflexión puede denominarse más apropiadamente *reconstrucción* y consiste en la capacidad de la razón de reflexionar sobre sí para reconstruir las condiciones universales y necesarias de la posibilidad misma del conocimiento. Por otro lado, Habermas propone reservar el término *autorreflexión* para referirse al segundo sentido de la noción de reflexión, que remite a la capacidad de la razón de poner al descubierto la malla de poderes hipostasiados que limitan la libertad del individuo. Aunque destaca que ambas nociones de reflexión —entendida como reconstrucción y como autorreflexión— pueden encontrarse en la filosofía kantiana,¹⁴ resulta manifiesto que el segundo sentido se inspira, como hemos visto, en la crítica marxista de la ideología y en la tarea del psicoanálisis freudiano.

En segundo lugar, Habermas parece sostener que la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad se funda en los intereses cuasi trascendentales que rigen el conocimiento y más específicamente del interés emancipatorio. Sin embargo, *Conocimiento e interés* no constituye en sí mismo una teoría reconstructiva que pueda dar cuenta al mismo tiempo racional y empíricamente de la constitución de esos intereses cognoscitivos. Por lo cual, la fundamentación habermasiana del estatus cuasi trascendental de los intereses cognoscitivos resulta sumamente precaria y con ello la posibilidad misma de una crítica emancipatoria. En tercer lugar, y en estrecha vinculación con el punto anterior, se presentan numerosos problemas al plantear la fundamentación de la teoría social en térmi-

nos de crítica ideológica. Esta crítica tiene por objeto hacer conscientes las opresiones sedimentadas que deforman la comunicación. Sin embargo, al remitirnos al ‘hacer conscientes’ se muestra la dependencia de esta crítica de un sujeto determinado; y al mismo tiempo, como este sujeto puede desenmascarar las relaciones de dominación sedimentadas, tiene que —de algún modo— poder sustraerse de esas relaciones de dominación. En la perspectiva de Habermas esto es posible porque supone un sujeto trascendental, o al menos cuasi trascendental. Sin embargo, el filósofo no esclarece —tal como sería necesario para evitar los problemas de la filosofía idealista— cómo es posible que este sujeto trascendental se constituya al mismo tiempo bajo condiciones empíricas. Por eso, la concepción de Habermas de los intereses rectores del conocimiento se sustenta todavía en una “filosofía del sujeto” que ha recibido posteriormente demasiados embates como para constituir un punto de partida no problematizado. Habermas (1989, p. 145) concibe los intereses cognoscitivos en el marco de “un sujeto trascendental que se forma en condiciones empíricas”:

Un interés de este género [cognoscitivo técnico] puede ser atribuido a un sujeto que aúna el carácter empírico de una especie emergida de la historia natural con el carácter inteligible de una comunidad que constituye el mundo bajo puntos de vista trascendentales: éste sería el sujeto del proceso de aprendizaje e investigación que hasta el momento del conocimiento definitivo y completo de la realidad seguiría totalmente implicado en un proceso de formación (p. 143).

Si bien en esta cita puede apreciarse que al hablar de comunidad rescata una perspectiva intersubjetiva, y aquí tal vez podría encontrarse una manera de escapar a las limitaciones de la filosofía del sujeto, resulta notorio que está pensando la intersubjetividad como el problema de cómo pueden interrelacionarse sujetos previamente constituidos, y este abordaje no permite analizar —como advierte Bernstein (1991, p. 33)— la cuestión más fundamental de cómo se constituyen los sujetos mismos a través de la trama de las interaccio-

nes sociales. Por lo cual puede decirse que, finalmente, el enfoque de *Conocimiento e interés* sigue moviéndose en torno a la primacía del sujeto y a un enfoque trascendental, que obtura la posibilidad de tematizar con su debida complejidad la cuestión de la intersubjetividad en su dimensión histórica y política.

Redefinición de la crítica en el marco de la *Teoría de la acción comunicativa*

Hasta ahora no solo no tenemos una teoría crítica, sino que incluso las objeciones precedentes han puesto en duda su misma posibilidad. Trataremos de reconstruir someramente cómo hace frente Habermas a estas dificultades en la *Teoría de la acción comunicativa* para restablecer la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad. En el camino encontraremos rupturas definitivas y profundas con las posiciones de *Conocimiento e interés*, pero también importantes líneas de continuidad. La *Teoría de la acción comunicativa* es una obra sumamente compleja y extensa —reunida en dos tomos de más de 500 páginas cada uno— de la que no pretendemos dar cuenta en su integridad, sino solo reconstruir algunos de los motivos fundamentales que la atraviesan. Para comenzar necesitamos esclarecer la noción de acción comunicativa en contraste con la acción teleológica.

Habermas realiza una tipología que consta de cuatro tipos de acción: teleológica, regulada por normas, dramaturgica y comunicativa. Para nuestro análisis únicamente retomaremos la caracterización de la acción teleológica y de la acción comunicativa, dado que esta última también incorpora las dimensiones que son propias de los otros tipos, puesto que en la acción comunicativa se suponen contenidos proposicionales del mundo objetivo (acción teleológica), se tematiza el mundo social (acción regulada por normas) y se abordan las particularidades del mundo subjetivo (acción dramaturgica). En la acción comunicativa, los hablantes integran en un sistema los conceptos de los

tres mundos (objetivo, social y subjetivo) que en los otros conceptos de acción solo aparecían solitarios o de a pares, y presuponen ese sistema como un marco general de interpretación que todos comparten y que les posibilita el entendimiento. En este sentido, la acción comunicativa vuelve a oficiar como instancia de síntesis dialéctica de manera análoga a como lo hacían las ciencias críticas basadas en el interés emancipatorio en su libro *Conocimiento e interés*.

Comencemos por la acción teleológica, que ha acaparado el centro de atención en los abordajes filosóficos tradicionales de la acción, y que consiste en que el actor elige los medios más adecuados para conseguir un fin o realizar un estado de cosas en el mundo. Dentro de lo que genéricamente denominamos acción teleológica es posible distinguir entre la acción instrumental y la acción estratégica. Mientras que la primera se restringe a la elección de los medios más adecuados para la consecución de un fin, en la acción estratégica el cálculo que hace el agente para alcanzar el fin tiene en cuenta, además, la expectativa de las decisiones de al menos otro agente que persigue sus propios fines —interpretado a menudo en términos utilitaristas—. De todas formas, en ambos casos el concepto central es el de decisión entre alternativas de acción. En el marco de la acción teleológica, el actor establece relaciones con el mundo que son susceptibles de un enjuiciamiento objetivo¹⁵ desde dos perspectivas complementarias: en un caso, se analiza si el actor se ha formado opiniones acordes al estado de cosas existentes (verdaderas o falsas); en el otro, si ha intervenido de manera adecuada para lograr sus fines (eficacia o ineficacia). Además de esta relación entre actor y mundo, en la acción estratégica el actor también establece una relación con otro actor, pero lo considera como un medio para la realización de sus propios fines, por eso no puede hablarse —en sentido estricto— de intersubjetividad en este tipo de acciones. En la base de ellas se encuentra la racionalidad instrumental, que consiste precisamente en el cálculo de los medios más adecuados para la obtención de un fin.

Por otra parte, el concepto de acción comunicativa remite a la relación interpersonal entre dos o más sujetos capaces de lenguaje y de acción, que interactúan buscando entenderse respecto de una situación para coordinar sus planes de acción. En este modelo ocupan un lugar central el lenguaje y la interpretación como formas de interrelación en situaciones susceptibles de consenso. En los otros conceptos de acción el lenguaje también desempeña una función importante, pero en cada uno de los tipos de acción se desarrolla unilateralmente una sola función del lenguaje: ajustarse a la verdad y producir efectos (acción teleológica), establecer relaciones interpersonales (acción regulada por normas), o expresar vivencias (acción dramaturgíca). En cambio, en la acción comunicativa se tematizan todas las funciones del lenguaje, debido a que los actos de habla simultáneamente expresan un contenido proposicional enjuiciable según la verdad —mundo objetivo—, una posibilidad de relación interpersonal enjuiciable según la rectitud normativa —mundo social—, y una intención del hablante enjuiciable según la veracidad expresiva —mundo subjetivo—.

Solo el concepto de acción comunicativa presupone al lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de la pragmática formal [...] Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción solo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros” (Habermas, 1999a, pp. 137-143).

De tal modo, en la acción comunicativa el actor tiene que plantear la pretensión de que el enunciado sea

verdadero, de que su acto de habla esté correctamente formado y de que la intención que expresa coincida con lo que piensa. Por lo tanto, toda acción comunicativa se basa en el reconocimiento de estos requisitos de validez por parte de los participantes; y, al mismo tiempo, en el contexto comunicativo los actores hacen surgir la tematización de estos requisitos de validez de manera tal que pueden cumplirse y/o ser justificados. Cuando Habermas desarrolla la noción de acción comunicativa como una acción orientada al entendimiento supone una situación ideal de habla, exenta de cualquier tipo de coacción, en la cual prevalece la fuerza del mejor argumento. Estas acciones implican, entonces, una racionalidad comunicativa que se caracteriza por la tematización de las pretensiones de validez en un proceso tendiente al entendimiento mutuo. En este sentido, Habermas considera que la racionalidad comunicativa, como advierte Wellmer (1991, p. 90), está contenida o más bien supuesta en la estructura del habla —en la medida en que la hace posible—, y remite a estándares compartidos por los hablantes competentes. A su vez, en esta racionalidad los requisitos de validez solo pueden surgir del ámbito de la comunicación, por lo que nunca pueden remitir a una dimensión externa a la esfera del discurso (Habermas se ha desembarazado así de los resquicios del sujeto trascendental que persistían en *Conocimiento e interés*). Asimismo, al minar el recurso a fuentes o criterios externos al habla, en la racionalidad comunicativa todos los requisitos de validez se encuentran potencialmente sujetos a revisión y crítica. Así, la reflexión (o autorreflexión) que previamente se vinculaba en especial con las ciencias críticas y su interés emancipatorio, ahora resulta más bien inscripta en una “concepción reflexiva de la comunicación humana” (Wellmer, 1991, p. 92).

Por otra parte, en las discusiones que se producen en el ámbito científico en torno a la validez de programas de investigación en competencia, los participantes se comprometen a discutir argumentativamente sin coerciones externas; de modo que pueden comprenderse a través de la racionalidad comunicati-

va. Aunque en la vida cotidiana, la mayoría de las veces resulta difícil encontrar una situación comunicativa ideal, tampoco por eso podemos reducir su racionalidad a un marco instrumental, puesto que entonces no podríamos explicar las acciones que suponen una colaboración solidaria y desinteresada entre pares, como es el caso de las relaciones interpersonales de amistad y de amor. La trama de nuestro mundo de la vida (*Lebenswelt*) es sumamente compleja y sin lugar a dudas no puede reducirse a la racionalidad instrumental. Incluso sin acciones comunicativas que otorguen sentido a las interacciones humanas más allá del interés estratégico, no puede concebirse que se mantenga el plexo de la vida social, ni tampoco la permanencia de consensos que permiten llevar adelante acciones políticas.

En el mundo de la vida, entendido como ese ámbito en donde se producen relaciones de socialización primaria —es decir, relaciones interpersonales que se forjan en la familia, a través de la amistad y de los vínculos amorosos—, se dan las condiciones para la acción comunicativa. Asimismo, siguiendo la tradición fenomenológica,¹⁶ Habermas (1999b, p. 119) también entiende la noción de mundo de la vida como un conjunto de creencias, reglas y prácticas de carácter implícito y no problematizadas que constituyen el marco de sentido de nuestras prácticas cotidianas. El mundo de la vida en estos dos sentidos, tanto el amplio como el restringido, constituye el sustrato donde se manifiesta la acción comunicativa.

En principio, puede advertirse que se presenta una tensión entre las tendencias del entendimiento y del mundo de la vida. Mientras que el entendimiento implica un proceso cooperativo de interpretación que tiene por meta obtener definiciones de situaciones compartidas intersubjetivamente, el mundo de la vida puede definirse como el trasfondo que nos dota de definiciones aporéticas de las situaciones que se nos presentan. De manera que el mundo de la vida es el contrapeso conservador al avance de los procesos cooperativos del entendimiento. Sin embargo, a medida que el proceso de racionalización se profun-

dice, tanto menor será la necesidad de un mundo de la vida definido previamente y no problematizado, y cada vez cobrarán mayor relevancia los procesos del entendimiento. En este sentido, uno de los procesos de *racionalización comunicativa* —característicos de la modernidad— consiste en el paulatino avance del entendimiento alcanzado comunicativamente en contraposición con los acuerdos normativos del mundo de la vida. A medida que avanza la descentralización, los agentes se sirven de acciones comunicativas que se estructuran a partir de los conceptos diferenciados de mundo y sus respectivas pretensiones de validez, para afrontar las situaciones que se han tornado problemáticas porque ya no se fundan en el mundo de la vida. Así, ámbitos que antes se estructuraban en torno a creencias y tradiciones no tematizadas son ahora objeto de tratamientos comunicativos. Pensemos en los procesos de transformación de la familia, de los lazos en su interior, de las relaciones de pareja, del vínculo entre alumnos y maestros, entre otros. Esta paulatina racionalización comunicativa del mundo de la vida propia de la modernidad constituye una forma positiva de realización de la autorreflexión, en el sentido de la crítica de las condiciones y los poderes que limitan nuestra libertad y nuestra capacidad de juzgar por nosotros mismos. Al avanzar la racionalidad comunicativa va desarticulando las creencias y reglas sedimentadas que constituyen el mundo de la vida; con el ello, el sentido mismo de nuestras prácticas se vuelve problemático y debe ser abordado intersubjetivamente a través de la acción comunicativa.

Ahora bien, la acción comunicativa que se desarrolla en el mundo de la vida no puede dar cuenta de la complejidad de las interacciones presentes en nuestras sociedades. Para comprender a la sociedad no podemos solo valernos de la noción de mundo de la vida, sino que también es necesario considerar los sistemas de la economía y de la política (Habermas, 1999b, p. 161). Mientras que el mundo de la vida es un ámbito estructurado simbólicamente que otorga primacía a la capacidad de los actores sociales de construir los sentidos de sus prácticas, los sistemas son ámbitos

de acción formalmente estructurados, en donde las estructuras subyacentes así como los imperativos sistemáticos desempeñan un rol protagónico y relegan a los actores a un plano subsidiario. Sustentadas en esta disyunción entre mundo de vida y sistemas se forjaron sociologías contrapuestas: por un lado, las de corte hermenéutico-comprensivo que centran sus análisis en las interacciones del mundo de la vida (Habermas, 1999b, p. 169); por otro lado, las sociologías de corte funcionalista y sistémico, que abordan el estudio de la sociedad como un sistema complejo que tiende a reproducirse (Habermas, 1999b, p. 281). Por su parte, Habermas considera que una teoría social crítica debe incorporar ambas dimensiones al análisis de lo social. Tenemos, entonces, por un lado, el mundo de la vida regido por una racionalidad comunicativa que incluye a la esfera de la vida privada y a la esfera de la opinión pública, que se orientan hacia la integración social; y por otro, los ámbitos sistémicos que incluyen al subsistema económico y al político-administrativo, que se rigen por una racionalidad instrumental y que se orientan hacia la integración sistémica.

De alguna manera, con la diferenciación de la economía y de la política como sistemas autónomos, en la modernidad se produjo el “desacoplamiento” entre sistema y mundo de la vida (Habermas, 1999b, p. 261). Pero al concebir como inevitable e irreversible este desacoplamiento, Habermas rechaza aquellas posturas críticas respecto de la diferenciación de esferas de la modernidad que guardan la esperanza de una reunificación de los ámbitos de la vida. Por el contrario, no cree que sea posible que nuestras sociedades puedan estructurarse completamente sobre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida basándose en la negación de los ámbitos sistémicos de la economía y de la política. La integración sistémica es asegurada a través del dinero y del poder, que son los medios de intercambio propios de los subsistemas económico y político-administrativo respecto de los actores individuales y de la opinión pública. Dada la complejidad de nuestras sociedades, la acción comunicativa resulta, como advierte Wellmer (1989, p. 94), “un mecanismo

de coordinación de la acción demasiado frágil”, que no puede prescindir de la integración sistémica de la economía y de la política como subsistemas diferenciados.

El funcionamiento de nuestras sociedades se sustenta así en una complementariedad e interrelación entre los ámbitos del mundo de la vida, simbólicamente estructurados en torno a la acción comunicativa, y los sistemas, formalmente estructurados y regidos por una racionalidad instrumental y calculadora en torno a los medios del dinero y del poder.

Las relaciones que se establecen entre el mundo de la vida y los subsistemas pueden esquemáticamente caracterizarse mediante cuatro figuras clave: trabajador y consumidor expresan la relación de la economía con la esfera privada, mientras que cliente y ciudadano remiten a relación de la política con la opinión pública.¹⁷ El subsistema económico, a través del medio ‘dinero’, ofrece salarios a cambio de la fuerza de trabajo de los individuos, a la vez que brinda bienes y servicios en respuesta a sus demandas como consumidores. Por su parte el subsistema político-administrativo, a través del medio ‘poder’, toma decisiones políticas a cambio de la lealtad de los ciudadanos, y a cambio de sus impuestos —que los convierten en clientes— les ofrece rendimientos organizativos. Sin embargo, estas interrelaciones entre los órdenes institucionales del mundo de la vida y los sistemas se han mostrado históricamente poco estables y más bien proclives a generar graves desequilibrios, principalmente en el ámbito privado y en la esfera de la opinión pública.

De este modo, a partir de esta distinción y contraposición entre el mundo de la vida y la racionalidad comunicativa, por una parte, y los sistemas y la racionalidad instrumental, por otra parte, Habermas sustenta una nueva lectura de las relaciones entre los procesos de racionalidad y la modernidad. Hay dos tendencias de racionalización que conviven en nuestras sociedades: por un lado, la racionalización comunicativa del mundo de la vida que posibilita una reapropiación comunicativa por parte de los actores de cuestiones que

antes se estructuraban aporoblemáticamente en torno a la tradición; por otro lado, la racionalización sistémica o instrumental que amenaza la estructuración del mundo de la vida en torno a la acción comunicativa. Precisamente la mayor amenaza que enfrentan nuestras sociedades consiste en esta “*colonización del mundo de la vida*” (Habermas, 1999b, p. 451) por parte de la racionalidad instrumental. Este avance de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida tiene diversas formas de manifestación, tales como la cosificación e instrumentalización de las relaciones personales, la manipulación de la esfera de la opinión pública por parte de los medios masivos de comunicación, la insuficiencia de los salarios para cubrir las necesidades del consumo, la expansión de la motivación exclusivamente económica como estilo de vida, entre otros.

A medida que el sistema económico somete a sus imperativos la forma de vida doméstica y el modo de vida de consumidores y empleados, el consumismo y el individualismo posesivo y las motivaciones relacionadas con el rendimiento y la competitividad adquieren una fuerza configuradora. La práctica comunicativa cotidiana experimenta un proceso de racionalización unilateral que tiene como consecuencias un estilo de vida marcado por un utilitarismo centrado en torno a la especialización; y este cambio a orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, que los medios de control sistémico inducen, provoca como reacción un hedonismo que descarga esa presión que la racionalidad ejerce. Lo mismo que la esfera de la vida privada queda socavada por el sistema económico, la esfera de la opinión pública se ve socavada por el sistema administrativo (Habermas, 1999b, p. 461).

El diagnóstico habermasiano de una doble vertiente de la racionalización le permite tener una mirada matizada de la modernidad, que distingue avances en la racionalización comunicativa del mundo de la vida a la vez que observa procesos de socavamiento de esta racionalidad por parte de los subsistemas económico y político-administrativo. La acción comunicativa como

forma de interacción propia del ámbito privado y de la opinión pública se ve erosionada por el avance de los medios de integración sistémicos —el dinero y el poder—. El consumismo, el individualismo posesivo y la competitividad adquieren así fuerza en la configuración de las relaciones interpersonales; a la vez que la esfera pública, que se afianzó en la época moderna con sus preceptos de igualdad y accesibilidad, se erosiona con los medios masivos de comunicación y su acoplamiento a las exigencias del subsistema político-administrativo. De esta manera, la crítica de la modernidad ya no procede en términos de crítica de la ideología como en su obra más temprana, sino analizando los efectos de la colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad instrumental. Esta lectura crítica ya no supone una realidad distorsionada ni algún tipo de encubrimiento, ni un punto de vista privilegiado externo, puesto que la crítica se sustenta en una concepción comunicativa de la racionalidad que se encuentra implícita en la estructura del habla, en la medida en que el lenguaje humano se basa en un conjunto de pretensiones de validez que están supuestas en toda comunicación. La posibilidad de la crítica no remite, entonces, a una realidad no distorsionada sino a las condiciones que hacen posible la comunicación. De ahí que el concepto de acción comunicativa sea esclarecido provisionalmente en la teoría habermasiana a través del análisis sociológico, pero también se sustenta en una pragmática universal orientada a la reconstrucción de las reglas que dan forma y hacen posibles las relaciones de entendimiento.

Consideraciones finales

A partir de esta presentación de algunas cuestiones de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, nos encontramos en condiciones de examinar algunos de los desplazamientos que se han producido respecto de *Conocimiento e interés*. Lo primero que tenemos que advertir es que en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas no habla más de intereses rectores

del conocimiento. Estos intereses constitutivos del conocimiento se anclaban en una indagación trascendental que de alguna manera fondeaba aún a la perspectiva habermasiana en el marco de la filosofía moderna del sujeto. El conocimiento se encontraba así constituido por intereses que detentaban un estatus “cuasi trascendental” porque, por un lado, eran trascendentales en cuanto condición de posibilidad de todo conocimiento; pero, por otro lado, estaban constituidos históricamente, por lo que requerían ser explicados por vía empírica a través de la evolución de la especie. Advertido de las encrucijadas a las que conducían estas suposiciones, en su obra de 1981 Habermas se desembarazó de lo que persistía en su enfoque de una filosofía del sujeto, dio cuenta acabadamente del giro lingüístico, para sentar las bases de una filosofía dialógica que toma como punto de partida a la intersubjetividad.

Así, mientras que los intereses constitutivos del conocimiento suponían un sujeto que también se encontraba alcanzado por estas pretensiones cuasi trascendentales en la medida en que se sustentaba en una teoría de la evolución de la especie, en su abordaje de la acción comunicativa se produce un descentramiento respecto de la cuestión del sujeto y una refocalización más radical en torno al lenguaje. A partir de este giro, Habermas despliega una concepción ampliada de la racionalidad, que se inscribe en un plexo intersubjetivo y se desarrolla dentro del ámbito del lenguaje como modo de interacción dialógico. Esta racionalidad comunicativa en su funcionamiento implica la tematización de los requisitos de validez, en tanto que toda interacción supone la disposición a entender lo que los participantes de la comunicación sostienen a través de la argumentación y sin coaccionar al otro.

Por otra parte, resulta llamativo —mas no casual, como ya hemos advertido— que el psicoanálisis, erigido como modelo de las ciencias críticas en *Conocimiento e interés*, ocupe un lugar bastante marginal en la *Teoría de la acción comunicativa*. Asimismo, la cuestión de la crítica ideológica de Marx que senta-

ba las bases para una teoría crítica de la sociedad en la primera etapa de Habermas, tampoco se encuentra presente en sus desarrollos posteriores. En estos desplazamientos se sitúa un punto clave de su cambio de perspectiva. Tempranamente, y en continuidad con *La lógica de las ciencias sociales* (1967), Habermas parecía profundizar la hermenéutica de Gadamer a través de la conceptualización de intereses rectores del conocimiento, para dar lugar a una perspectiva radicalmente crítica que aspiraba a no quedar sumida en la pretendida universalidad de la hermenéutica y su consecuente contextualismo.¹⁸ En cambio, los desarrollos más tardíos apuntan a desarrollar una pragmática universal¹⁹ que ponga de manifiesto las condiciones de posibilidad de la acción orientada al entendimiento mutuo. De este modo, la cuestión de fondo para comprender el desplazamiento operado entre ambos momentos reside en que, mientras que en su primera etapa Habermas sustentaba la posibilidad de la crítica en un interés cognoscitivo emancipatorio cuasi trascendental, posteriormente procura basarla en la acción comunicativa misma y en los requisitos de validez implicados en ella que detentan un estatus que ya no es cuasi trascendental sino universal —aunque esto también siga resultando problemático—. Esto implica que ya no considera que la teoría social pueda pensarse como crítica de la ideología, sino como crítica de la tendencia a la colonización del mundo de la vida.²⁰ Esta tendencia permite identificar las patologías de la modernidad, pero estas patologías no suponen un encubrimiento ni la realización deformada de la acción comunicativa (que resulta inexorable), sino el solapamiento del mundo de la vida estructurado comunicativamente bajo el avance de la racionalidad instrumental propia de los sistemas. Por eso, el punto desde el cual Habermas puede afirmar esta teoría crítica es la acción y la racionalidad comunicativa misma.

En este contexto, Habermas sustenta un “nuevo paradigma” de racionalidad (Dragomirescu, 2012, p. 35) que le permite poner de manifiesto la afinidad que guarda el positivismo con la estrecha concepción tradicional de la razón, al mismo tiempo que interpelar

matizadamente a las sociedades modernas. Así, mientras que el imperio de la racionalidad instrumental condujo al aumento de la dominación, la racionalidad comunicativa permite la problematización del mundo de la vida al tiempo que se presenta como el bastión desde el cual es posible advertir los avances de la racionalidad instrumental sobre los ámbitos comunicativamente estructurados. La racionalidad comunicativa es un concepto puramente procedimental, puesto que solo señala condiciones formales de la vida racional, pero permite criticar a las sociedades occidentales, en tanto supeditaron los imperativos de la cultura y de la sociedad a una racionalidad unilateral y restringida: la racionalidad cognitivo-instrumental. De esta forma, los procesos de racionalización —y en particular, el predominio de la racionalización instrumental sobre la comunicativa— requieren ser explicados históricamente y no se encuentran inscriptos de ninguna manera en la lógica histórica. A través de la racionalidad comunicativa, Habermas puede recuperar parte del legado de la Ilustración, que depositaba en la razón las potencialidades críticas que ampliarían los cotos de libertad, y al mismo tiempo puede diagnosticar las patologías que produce el avance de la racionalidad instrumental sobre los ámbitos comunicativos.

Por último, quisiéramos señalar que el concepto de acción comunicativa se presenta provisionalmente a partir de una indagación sociológica, en la cual el lenguaje adquiere relevancia desde un punto de vista pragmático a través de la consideración de sujetos hablantes que mediante un proceso de entendimiento coordinan cursos de acción y contraen relaciones con el mundo de un modo reflexivo. Asimismo, el otro sustento de la racionalidad comunicativa remite a una pragmática universal que reconstruye las reglas que dan forma y hacen posible las relaciones de entendimiento. Aunque en *Conocimiento e interés* Habermas ya había esbozado su programa de una pragmática universal, esta se encontraba en relación con los intereses constitutivos del conocimiento, mientras que ahora remite a las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa tal como de hecho se despliega en el mundo

de la vida. En este marco, el filósofo alemán sostiene que la noción de racionalidad comunicativa está contenida implícitamente en la estructura del habla, en tanto los requisitos de validez operan en los hablantes y pueden ser explicitados para someterse a revisión. De este modo, entre las dos obras se produce un desplazamiento desde las ciencias crítico-emancipatorias basadas en criterios cuasi trascendentales hacia una concepción crítica de la teoría social sustentada en criterios inmanentes relativos a la acción comunicativa.²¹ En este sentido, la posición más tardía de Habermas

pone el énfasis en que la posibilidad del entendimiento mismo, que de hecho se produce, reside en que los hablantes se pongan de acuerdo respecto de las pretensiones de validez que reconocen para sus emisiones, y que pueden ser susceptibles de crítica. El conocimiento y la crítica resultan así transfigurados a lo largo de la obra habermasiana, y, aunque renuncian a su fundamento cuasi trascendental, persisten en pretensiones de validez universales que a su vez hacen posible una crítica radical —pero al mismo tiempo matizada— del derrotero de la modernidad y de nuestras sociedades.

Notas

¹ Quisiéramos mencionar otras obras tempranas de Habermas en las cuales la reflexión sobre el conocimiento ocupa un lugar central y que fueron publicadas en ese mismo período: *La lógica de las ciencias sociales* (1967) y *Ciencia y técnica como ideología* (1968). En la nota al pie número 3 realizamos algunas especificaciones respecto del primer libro mencionado, mientras que acerca del segundo, podríamos decir someramente que la discusión con Marcuse le permite a Habermas (1986) sentar las bases de su diferenciación de tipos de conocimientos. En este sentido, podemos afirmar que en esos años su concepción epistemológica se encuentra desarrollada de forma sistemática en *Conocimiento e interés*, por lo que aquí nos concentraremos fundamentalmente en este texto.

² Galán Vélez (2014, p. 117) distingue tres períodos en el abordaje epistemológico de Habermas a lo largo de su producción: *Conocimiento e interés* (1968), *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y los textos reunidos en *Verdad y justificación* (1999). En este trabajo, nos restringimos a la elucidación de algunas cuestiones relativas a los dos primeros períodos mencionados.

³ Como el propio Habermas (1999^a, p. 9) advierte al comienzo de su *Teoría de la acción comunicativa*, en el prefacio a *La lógica de las ciencias sociales* ya había concebido la tarea de fundamentación del conocimiento en relación con una teoría de la acción comunicativa que, por entonces, recién estaba empezando a esbozar. Sin embargo, ese prefacio al que nos remite, no corresponde a la edición original del libro de 1967, sino a una reedición de 1970, es decir, dos años después de la publicación de *Conocimiento e interés*. De manera que debemos matizar esta remisión retrospectiva que tiende a arrojar mayor conti-

nuidad en el desarrollo de su proyecto filosófico de lo que surge de la lectura atenta de cada una de sus obras. De hecho, en ese prefacio Habermas (1993^a, p. 17) explica que se había resistido hasta entonces a reeditar ese texto —que considera como “un informe bibliográfico”— porque temía que se confundieran “los procesos de autoaclaramiento con los resultados que se obtienen de ellos”. Sin embargo, como el libro circulaba en ediciones clandestinas, se decidió a aceptar su nueva publicación con este prefacio aclaratorio respecto del carácter provisional de las reflexiones allí contenidas, y explicitando que “el libro contiene fragmentos de un proceso de clarificación que [...] hoy quisiera proseguir en otra dirección”. Por tanto, las referencias a la teoría de la acción comunicativa corresponden a esa “otra dirección” que Habermas comenzaba a transitar y de la que ya encontramos algunas pistas en su libro *Conocimiento e interés*, en la medida en que, como él mismo señala (Habermas, 1993^a, p. 17), concebía al “psicoanálisis como análisis del lenguaje”.

⁴ En 1988, Habermas (1990, p. 39) publica su libro *Pensamiento postmetafísico*, en donde señala tres características del pensamiento metafísico predominantes en la historia de la filosofía: es un “pensamiento «identitario»”, basado en el “motivo de la unidad” característico de la filosofía primera, y sustentado en “un concepto fuerte de teoría” en detrimento de la vida práctica. Habermas (1993b, pp. 197-225) ya había analizado con antelación algunas de estas cuestiones —por ejemplo, la crítica de la filosofía primera— en *El discurso filosófico de la modernidad* publicado en 1985.

⁵ Estas pretensiones de validez son: inteligibilidad de lo que se dice, verdad del contenido proposicional, intenciones veraces del hablante y

corrección respecto de las normas. De este modo, como señala Díaz Montiel (2007, p. 49), “en el proyecto habermasiano de la teoría social sustentada en las presuposiciones pragmático-formales del habla, la acción comunicativa como pragmática universal nos remite a una reconstrucción racional de la competencia comunicativa inherente a la racionalidad del habla, que se deduce de las condiciones generales del uso del lenguaje, más allá, de las limitaciones socio-culturales impuestas por un *ethos*”.

⁶ En este sentido Habermas parece estar retomando el camino emprendido previamente por Arendt, tal como el mismo lo advierte posteriormente en un ensayo sobre “El concepto de poder de Hannah Arendt” de 1976: “La principal obra filosófica de Hannah Arendt (*The Human Condition*, 1958) tiene por objeto una renovación sistemática del concepto aristotélico de *praxis*” (2000, p. 209). En 1980, en un ensayo sobre “Alfred Schütz” explicita más detenidamente la relevancia de esta tentativa arendtiana: “Cuando Hannah Arendt, en su libro *The Human Condition* (en alemán, *Vita activa*, Stuttgart 1960), que sigo considerando como su obra filosófica más importante, recupera la venerable distinción entre *poiesis* y *praxis*, no estaba interesada en primer término en una renovación de la teoría aristotélica. Su intención inmediata era sistemática y no filológica: quería disolver elementales confusiones conceptuales que resultan de la tentativa específicamente moderna de reducir la práctica política de los ciudadanos a un tipo de acción instrumental o estratégica” (2000, p. 357).

⁷ La expresión “rehabilitación de la filosofía práctica” se debe al libro del mismo nombre compilado por el alemán Manfred Riedel (1972-1974) publicado en dos volúmenes a comienzos de los años setenta. Franco Volpi (1999, p. 316) propone distinguir dos momentos del debate germano: el primero hacia comienzos de 1960, vinculado a algunos filósofos políticos alemanes exiliados en Estados Unidos —especialmente Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt—; y el segundo hacia la década de 1970, con una amplia repercusión en las diversas escuelas y corrientes del pensamiento alemán —la Escuela de Frankfurt, el racionalismo crítico, la hermenéutica filosófica, entre otras—.

⁸ Para un análisis de esta controversia remitimos al trabajo de P. Karczmarczyk (2010, pp. 61-70): “El debate entre Habermas y Gadamer o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la crítica social?”; a la contribución de A. Velasco Gómez (2009, pp. 85-106) “Controversias entre tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales”; al libro de A. How (1995) *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*; y al apartado “Lenguaje, hermenéutica y crítica de la ideología” del libro ya clásico de T. McCarthy (1998, pp. 198-230), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*.

⁹ Habermas (1993a, pp. 277-306) presenta sus críticas a Gadamer especialmente en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, trabajo reunido y publicado posteriormente en *La lógica de las Ciencias Sociales*.

¹⁰ Respecto del papel del psicoanálisis en el análisis habermasiano y su vínculo con el interés emancipatorio, véase “Habermas, Psychoanalysis, and Emancipation” de G. Madison (2005, pp. 208-220).

¹¹ Por esta razón, en el prefacio de *Conocimiento e interés*, Habermas (1989, p. 10) advierte: “En esta concepción el psicoanálisis, como ejemplo, ocupa un lugar importante. Me parece necesario aclarar que mi conocimiento y familiaridad con él se limita al estudio de los escritos de Freud, y que no puedo apoyarme en experiencias prácticas de un análisis”.

¹² El vínculo entre autorreflexión y psicoanálisis constituye uno de los pilares del análisis de Habermas (1989, p. 308), quien en el apéndice de su libro señala “que, finalmente, el psicoanálisis establece una ciencia que, a pesar de la seudocomprensión científicista de su propio fundador, utiliza por primera vez la autorreflexión de un modo metódico. Aquí autorreflexión significa el descubrimiento y la abolición analítica de los seudo *a priori* de los límites de la percepción y las coerciones de la acción motivadas inconscientemente”.

¹³ Habermas (1989, p. 329) sostiene una “teoría consensual de la verdad” en la cual “el consenso fundamentado discursivamente no ha de obtenerse, en modo alguno, «en la realización de una acción común», sino bajo las condiciones bien precisas de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación exonerada de coerciones de la acción”. Posteriormente, en *Verdad y justificación*, Habermas (2002) abandona esta teoría consensual para sustentar una concepción “pragmática” de la verdad. Al respecto véase “Verdad pragmática y verdad consensual en Habermas: una lectura lonerganeana” de Galán Vélez (2014, pp. 113-145).

¹⁴ Mientras que la primera se encuentra fundamentalmente en la *Crítica de la razón pura*, la segunda remite a las reflexiones en torno de “¿Qué es la Ilustración?” sobre la salida de la minoría de edad y la posibilidad de hacer un uso crítico de la razón.

¹⁵ La susceptibilidad de enjuiciamiento objetivo reside en la posibilidad de que un tercero juzgue racionalmente la verdad o falsedad, por un lado, y la eficacia o ineficacia, por otro.

¹⁶ Habermas recupera la noción husserliana de mundo de la vida a través de Alfred Schütz. Así, en un ensayo dedicado al sociólogo alemán sostiene: “A nadie le sorprenderá que en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido. Permítanme que me refiera a tres aportaciones de fundamental importancia: a la reconstrucción del concepto aristotélico de ‘praxis’ para la teoría política, a la introducción del concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ en teoría de la sociedad y al redescubrimiento

de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad” (Habermas, 2000, pp. 356-357). Mientras que el segundo aporte mencionado corresponde a Schütz, el primero y el tercero corresponden a Arendt, por lo que Habermas (2000, p. 358) en la página siguiente manifiesta sin rodeos: “De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa”. Frente a este reconocimiento realizado en 1980, resulta sumamente llamativo que en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por primera vez en 1981, no sea posible encontrar prácticamente referencias a Hannah Arendt en relación con el concepto de acción comunicativa. Así, en el primer tomo, aparece una referencia a *The Life of the Mind* de Arendt, vinculada con la distinción *vita activa* y *vita contemplativa* (Habermas, 1999a, p. 279).

¹⁷ Véase en Habermas (1999b, p. 454) un cuadro que resulta esclarecedor de las relaciones entre mundo de la vida y sistemas con especificación de las figuras y de los medios (dinero y poder) que rigen los diversos intercambios.

¹⁸ Brewster y Buchner (1979, p. 18) pusieron de manifiesto que en esta radicalización de la hermenéutica que Habermas lleva a cabo resulta fundamental la reapropiación del legado de Walter Benjamin. El ensayo de Habermas (2000, p. 332) “Walter Benjamin: Crítica conscienciosa o crítica redentora” de 1972 constituiría el eslabón necesario para comprender en qué medida se distancia de la hermenéutica y de su concepción de la tradición, para situarse en el horizonte benjaminiano de la ruptura de la tradición y de la tarea crítica que esto implica.

¹⁹ Ya en *Conocimiento e interés*, Habermas había esbozado su programa de una “pragmática universal” pero en relación con los intereses constitutivos del conocimiento, que todavía suponen un sujeto con intereses cuasi trascendentales.

²⁰ En este sentido, Cook (2000, p. 85) señala que Habermas, particularmente en su *Teoría de la acción comunicativa*, proclama el fin de la ideología; en cambio, Finlayson responde que el filósofo alemán propone una reconceptualización de la crítica ideológica en términos de colonización del mundo de la vida. Así, por ejemplo, sostiene: “*On a Habermasian analysis, the neoliberal demand for flexibility can thus be unmasked as ideological to the extent that can be shown to be a concealed instrumental or strategic demand that has infiltrated the lifeworld domain of communicative action*” (Finlayson, 2003, p. 181). Por su parte, Jütten (2011, p. 702) interpreta la tesis habermasiana de la colonización como una reformulación de la teoría de la reificación de Lukács, que ofrece una explicación funcionalista de la reificación pero que se sustenta en un criticismo normativo implícito que resulta insuficientemente tematizado. De este modo, se evidencia que la colonización del mundo de la vida constituye un reposicionamiento respecto de los enfoques marxistas que sustentan la crítica en la noción de ideología o en la teoría de la reificación. En cualquier caso, tal como hemos señalado, se observa un desplazamiento en la propia perspectiva habermasiana desde sus obras más tempranas hasta su tratado sobre la acción comunicativa.

²¹ Diversos intérpretes consideran así que en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas sustenta una concepción inmanente de la crítica. Al respecto cabe destacar el trabajo de Stahl (2013), “Habermas and the Project of Immanent Critique”, y también la afirmación de Gondon (2011, p. 393) respecto de que el fundamento del conocimiento y de la crítica “lo ofrece la teoría del lenguaje pos-Wittgensteniana” que constituye “un *anclaje* inmanente a la propia acción comunicativa”. No obstante, es preciso advertir que el mismo Habermas no acepta esta caracterización de su posición.

Referencias Bibliográficas

- Bernstein, R. (1991). Introducción. En AA.VV. *Habermas y la modernidad* (pp. 13-61). (Trad. de F. Rodríguez Martín). Madrid: Cátedra.
- Brewster, P. & Buchner, C. H. (1979). Language and Critique: Jürgen Habermas on Walter Benjamin. *New German Critique*, 17, 15-29.
- Cook, D. (2000). Critical Stratagems in Adorno and Habermas: Theories of Ideology and the Ideology of Theory. *Historical Materialism*, 6, 67-87.
- Díaz Montiel, Z. C. (2007). J. Habermas: Lenguaje y diálogo, el rol del entendimiento intersubjetivo en la sociedad moderna. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 12(39), 47-72.
- Dragomirescu, B. (2012). The Evolution of Critical Theory. Habermas on Reason and the Lifeworld. *Scientific Journal of Humanistic Studies*, 4(6), 33-43.

- Finlayson, J. G. (2003). The Theory of Ideology and the Ideology of Theory: Habermas contra Adorno. *Historical Materialism*, 11(2), 165–187.
- Galán Vélez, F. V. (2014). Verdad pragmática y verdad consensual en Habermas: una lectura Ionerganeana. *Universitas Philosophica*, 31(62), 113-145.
- Giddens, A. (1991). ¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas. En AA.VV. *Habermas y la modernidad* (pp. 153-192). (Trad. de F. Rodríguez Martín). Madrid: Cátedra.
- Gondon, A. (2011). El debate en torno a la fundamentación del conocimiento en Habermas, y la discusión acerca del saber experto y la participación pública en el campo CTS. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 20(3), 389-407.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. (Trads. de M. Jiménez Redondo, J. F. Ivars y L. M. Santos). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). México: Taurus.
- Habermas, J. (1993a). *La lógica de las ciencias sociales*. (Trad. M. Jiménez Redondo). México: Rei.
- Habermas, J. (1993b). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1997). *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. (Trads. de S. Mas Torres y C. Moya Espí). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999a). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. (Trad. de M. Jiménez Redondo.) Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación: Ensayos filosóficos*. (Trads. de P. Fabra y L. Díez). Madrid: Trotta.
- How, A. (1995). *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*. Aldershot: Avebury.
- Jütten, T. (2011). The Colonization Thesis: Habermas on Reification. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(5), 701–727.
- Karczmarczyk, P. (2010). El debate entre Habermas y Gadamer o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la crítica social? En J. C. Moran (Comp.). *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad* (pp. 61-70). La Plata: De la campana.
- Madison, G. (2005). Habermas, Psychoanalysis, and Emancipation. *Existential Analysis*, 16(2), 208-220.
- McCarthy, T. (1998). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos.
- Riedel, M. (Comp.). (1972-1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben* (Vols. 1-2). Freiburg: Rombach. Volumen 1.
- Stahl, T. (2013). Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, 20(4), 533-552.
- Velasco Gómez, A. (2009). Controversias entre tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales. En O. Nudler (Comp.). *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico* (pp. 85-106). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico. Universidad de Navarra*, 32, 315-342.
- Wellmer, A. (1991). Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración. En AA.VV. *Habermas y la modernidad* (pp. 65-110). (Trad. de F. Rodríguez Martín). Madrid: Cátedra.