



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1405-1435
revistaconvergencia@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Ramírez Martínez, Rosa María
Razón y Racionalidad. Una Dialéctica de la Modernidad
Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 7, núm. 21, enero-abril, 2000
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10502102>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Razón y Racionalidad. Una Dialéctica de la Modernidad

Rosa María Ramírez Martínez

Facultad de Ciencias de la Conducta-UAEM

Resumen: En este trabajo se discute acerca de la distinción entre razón y racionalidad, pues se le ha colmado con prejuicios, imaginarios y mitos. Sin embargo, la comprensión del concepto de racionalidad lleva a la interpretación moderna del mundo y debido a la conexión entre teoría de la racionalidad y de la modernidad se puede construir una teoría de la sociedad. Para el análisis se recuperan aquellos autores que han enfatizado la potencia crítica de la razón, para cuestionar como plantea Habermas las aporías de la razón y reivindicar el proyecto emancipador de la propia razón, rescatar el mundo de la vida de la racionalidad instrumental para crear la posibilidad de una sociedad verdaderamente humana.

Palabras clave: Teoría, razón, racionalidad, modernidad, Habermas.

Abstract: *In this paper, I discuss about of distinction between reason and rationality, this concepts have been full with myths or imaginaries. The concept of rationality could give a modern interpretation about of the world, that should be to the connection between rationality theory and modernity theory for to build a society theory.*

For that analysis, I have taken the scientists that whose have worked about reason's critical potential. Habermas has asked the question about the contradictions of the reason, he has insisted the free project of own reason and he rescues the vital world to instrumental rationality, it has built the possibility the human society.

Key words: *Theory, reason, rationality, modernity, Habermas.*

Introducción

La racionalidad es un tema fundamental que se ha tratado desde la filosofía hasta la ciencia política, jurídica y social, incluso se puede decir que el pensamiento filosófico de la modernidad nace de la reflexión del concepto de *razón*, una razón encarnada en el conocimiento, habla y acción de los sujetos (Habermas, 1989:15).

Sin embargo, existe una enorme confusión en su uso y sentido, de ahí que se le colme con prejuicios, imaginarios y mitos, por lo que ha adquirido una carga valorativa y un importante papel ideológico en las sociedades. Se ha utilizado y abusado del término, a veces para justificar acciones en las cuales la legitimidad de su aplicación bien podría discutirse. Otras tantas se le nombra para introducir la corrección de las acciones que presuponen errores o limitaciones. Es

por esto que se genera la necesidad de construir un trabajo que posibilite la disertación, acerca de la diferencia entre razón y racionalidad para posteriormente reflexionar sobre su conceptualización y con ello intentar aclarar algunas confusiones o establecer bajo qué criterios se utiliza y con qué otros conceptos y categorías se relaciona.

En este sentido, la discusión y comprensión del concepto de racionalidad ha llevado, paralelamente, a la interpretación moderna del mundo, por lo tanto existe una conexión evidente entre la teoría de la racionalidad y la de la modernidad, y cómo con estos elementos se puede construir una teoría de la sociedad. Una teoría social comprensiva que tiene relaciones con los conceptos de acción humana o bien, como diría Habermas, es la propuesta a partir de la argumentación para arribar a una teoría de la acción comunicativa, si se quiere abordar el problema de la racionalización social en nuestras sociedades (Habermas, 1989:23).

Razón y racionalidad

El entendimiento, el juicio y la razón son facultades del hombre cuando su pensamiento abandona el desencantamiento de las explicaciones míticas. Tal secularización pretendía disolver los mitos y derrocar la magia mediante la ciencia, un tipo de ciencia, el juicio y la razón que se convierten en las consignas del movimiento de Ilustración, agregando a ellas la idea de libertad y de progreso infinito. Kant y muchos ilustrados son incansables luchadores de su tiempo, la razón que invocan es la potencia crítica, la que se interesa por todas las actividades sociales, un racionalismo que se vuelve combativo hasta de lo que representa.

El siglo XVIII se caracteriza por los grandes cambios y construcciones derivadas de las últimas cosmogonías y su lucha con tra el pensamiento racional del siglo precedente: Galileo, Descartes, Spinoza, Hobbes. Contra ese estado de hechos se levantan los pensadores, la lucha que emprenden la organizan en función de los medios y lugares que les son propios, para ellos la cultura crítica es una primera naturaleza del pensamiento. A ello, se incorpora la filosofía de fines del siglo XVII en la que cobraban auge dos problemas ineludibles para ese momento: el del estatuto de las ciencias experimentales, que gracias a Newton, recibieron desde hacía un siglo la certeza de sus fundamentos; no por ello dejan de estar sometidas a interrogantes y

contradicciones que provienen de la tradición teológico-filosófica. Y el otro problema, es el que proviene de las cuestiones que, con Hume, plantea el “sentido común”.

Así, de Descartes a Leibniz la actividad filosófica, en sentido estricto, se desplegaba como una reflexión cuya finalidad última era la justificación de la existencia de esa ciencia que, como la naturaleza, se escribe en lenguaje matemático. La propuesta del proyecto ilustrado se matizará por la concepción de progreso: del hombre, de la sociedad y del conocimiento mismo. En ese sentido, estos pensadores que por exaltar la idea de razón como solución a la construcción del conocimiento se incorporan al movimiento de la Ilustración, dejan fuera, en otros ámbitos, los asuntos de la metafísica y entienden el progreso con relación a la búsqueda de un proyecto emancipador para la sociedad, que fue explicado de diversas formas, algunas de ellas contrarias entre sí.

Pensar la realidad era como un juego de espejos, indefinido aunque inteligible, que se reflejan unos en otros y con ello se identifica claramente la lógica de la modernidad: el uso de la razón. La razón que invocaban no era ya la encarnación del entendimiento de Dios en la Tierra, al contrario, es la secularización, es la potencia crítica que se interesa por todas las actividades del hombre y se preocupa por discutir un mal proceso y de criticar una doctrina pasada, tramada de metafísica. Aquella idea de saber a la que Aristóteles y Descartes se adherían, comienza a ser sustituida por la de un sistema abierto del conocimiento con la posibilidad de ser aprehendido y justificado y que, más tarde, será propicio para el uso ilimitado de la técnica.

En este sentido, el problema del pensamiento se matiza por la actividad científica y la realidad política, las posturas desenmascaran a la teología y su alcance efectivo, desplazando la cuestión filosófica-metafísica sustituyendo la ecuación: Dios/mundo/Hombre por la de sujeto cognoscente/naturaleza unificada/saber universal. El orden de las ideas claras y distintas y el de los encajonamientos mecánicos no bastaban para explicar experiencias que en adelante han de aclarar la reflexión y la crítica. Al modelo de causalidad se va oponiendo el de la acción a distancia.

La razón es la potencia crítica para construir un sistema abierto del conocimiento, de ahí la búsqueda de una nueva racionalidad en pro de la razón. Esta nueva racionalidad entra en liza contra el cartesianismo

en nombre del cartesianismo mismo; el trabajo ideológico de la Ilustración parece destruir los principios sobre los cuales se funda; generando, más tarde, sus antinomias expresadas en la conformación de ciertos dogmatismos, como el de concebir una sola idea, única, de construir el conocimiento científico.

Por lo tanto cabe aclarar y precisar la respuesta al cuestionamiento sobre ¿Qué es la Ilustración? Para lo cual Kant responde que es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Incapacidad que para él significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia, sin la guía de otro y es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! Es tan cómodo no estar emancipado. Para la Ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; libertad de hacer uso público de su razón íntegramente (Kant, 1979:25-28).

En el párrafo 40 de su Crítica del Juicio, titulado “*Del gusto como una especie de sensus communis*”, Kant formula tres máximas de lo que él llama el “entendimiento humano común” que se refieren a la autonomía, a la validez intersubjetiva y a la coherencia del pensamiento y son:

Pensar por uno mismo.

Pensar poniéndonos en el lugar de todos los demás.

Pensar estando siempre de acuerdo con uno mismo (Kant, 1952:152).

Estas máximas pueden entenderse como la concepción normativa de la razón de Kant, al considerar no sólo la razón práctica, sino también una concepción de las exigencias bajo las cuales se encuentran los que poseen la facultad de razonar, esto es, los seres racionales con el uso correcto de esa facultad. Por lo tanto, estas máximas no proporcionan una receta para ser racionales, sino más bien otorgan una explicación de lo que significa ser racional.

Entonces, a partir de Kant, se puede afirmar que la preocupación fundamental de la Ilustración es el saber, asunto que prioriza respecto de la autonomía potencial de todos los seres racionales y al juicio reflexivo, es la de asegurar la validez intersubjetiva y mantenerlo dentro de los límites del *sensu communis*, que indica a su vez como:

...una facultad crítica que en su acto reflexivo toma en cuenta el modo de representación de cualquier otro para, por así decirlo, sopesar su juicio con la razón humana to tal... Esto sucede cuando sopesa su juicio, no tanto con el juicio real de los otros, cuanto más bien con el juicio meramente posible y, nos ponemos nosotros mismo en la posición de los demás, haciendo solamente abstracción de las limitaciones que contingentemente afectan nuestra propia valoración (Kant, 1982:151).

Es la ciencia la marcha segura para descifrar los enigmas de la naturaleza, la física de Newton se convierte en el paradigma del conocimiento en general, de ahí que Kant intente esclarecer los fundamentos del conocimiento metódico y con ello las condiciones de racionalidad de la ciencia. Pero además, se asocian los aspectos cognitivos del progreso científico con los práctico-morales, ya que el pensamiento ilustrado se interesa por todas las actividades del hombre, incluyendo las sociales, de una emancipación en el sentido de una liberación respecto del dogmatismo y de toda autoridad no transida por la reflexión, que presupone la unidad de la razón teórica con la razón práctica.

En este sentido, razón se entiende como el uso público del pensamiento y el juicio, que recupera al sujeto como constructor de su propia razón, es decir, es el sujeto el que puede destruir las diversas figuras míticas y edificar un saber validado por acuerdos. El uso público de la razón se relaciona con la intersubjetividad y posibilidad del consenso con el fin de ejercer la libertad de decisión, que emancipará al hombre de sus tutelas tanto materiales como ideológicas. Sentido que se va perdiendo con la discusión sobre racionalidad y que no es recuperado sino hasta con los representantes de la Teoría Crítica para convertirlo en un proyecto de liberación.

El proyecto ilustrado del uso de la razón quedaba articulado con el programa de modernidad que posibilitaría su concreción y que va generando desde sus propias contradicciones o aporías que se diluya dicho proyecto. La realización de la razón como tal, se convierte en un proceso de racionalización social en el cual domina un tipo de racionalidad, la instrumental, que colonizará el mundo bajo el dominio del capital y el poder. Este es el caso del capitalismo y los procesos de modernización. De ahí que la discusión sobre la razón se transmute por el de racionalidad.

Discusión del concepto de racionalidad de Weber

El concepto de racionalidad es elaborado por Max Weber para caracterizar la idea de razón, propia de la cultura occidental, al articular los componentes más significativos del capitalismo moderno: racionalización de la vida económica, organización capitalista racional del trabajo, contabilidad racional, burocracia y Estado constitucional. La moderna organización racional del capitalismo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes, por una parte, la separación de la economía doméstica y por la otra, la industria y contabilidad racional (Weber, 1974:7).

Es decir, con el concepto de racionalidad intenta capturar lo propio de esa sociedad moderna y representa el actuar dentro de una organización social que se basa en principios de cálculo, de las condiciones que posibilitan la realización de los fines y que no descansan en normas sustantivas derivadas de valores universalmente aceptados.

En este sentido, Weber configura su concepto de racionalidad en directa polémica con el concepto que de razón se ofrece a partir de la discusión entre Ilustración e Historicismo. La relación que él ve en el tiempo moderno occidental entre razón e historia, no es la de “*raison*” ni la de “*vernunft*”, sino la de un ejercicio racional que, para romper con los términos de su tradición alemana, llamará con un barbarismo inédito “*zweckrationalität*” (racionalidad respecto a fines), mucho más cercana al “*verstand*” nomológico y al “*verstehen*” hermenéutico que a la razón ilustrada o dialéctica de Kant y Hegel (Aguilar, citado en Olivé, 1988:78).

Las reducciones que Weber infringe al concepto de racionalidad han sido criticadas desde ópticas diversas, además de caracterizarlo, como toda su obra, en términos dicotómicos. Así, racionalismo puede significar una cosa cuando se considera el tipo de racionalización con el que un pensador sistemático elabora la imagen del mundo: un progresivo dominio teórico de la realidad a través de conceptos cada vez más abstractos y precisos. Racionalismo también puede significar otra cosa, cuando se toma en cuenta el logro metódico de un fin práctico y rigurosamente determinado, por medio de un cálculo cada vez más refinado de los medios (Weber, 1978:43).

Así pues, una acción racionalmente comprensible se encuentra vinculada a su conexión de sentido, es decir, que sea captable intelectualmente de un modo unívoco. Además, el término racional puede significar “planificación metódica”, de ahí que proponga distinguir entre la racionalidad formal y la material, en la primera se ponderan los medios, fines y consecuencias, su instrumentalidad; mientras que en la segunda se sopesa la influencia de los valores.

La modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social, con imposición de un tipo de racionalidad que con sidera medios y fines, como ya lo indicaba Weber. Este autor aborda la cuestión del racionalismo occidental, el significado de la modernidad y las causas y consecuencias colaterales de la modernización capitalista, bajo las consideraciones de la acción racional del comportamiento en la vida y de la racionalización de las imágenes del mundo.

Con estos elementos se pueden apreciar a través de la obra de Weber diversas acepciones del término; así el actuar racional significa la conexión entre los medios, lo que implica ciertas condiciones para su elaboración. Con base en esto, se define la acción racional con arreglo a fines; como aquella acción que sopesa racionalmente los medios con los fines y éstos con las consecuencias o los diferentes objetivos entre sí. Mientras que la acción racional con arreglo a valores se define como la acción que está de acuerdo con mandatos o exigencias determinadas por la creencia en el valor o convicción valorativa (Weber, 1983:20).

Si la racionalidad formal es el grado de cálculo técnicamente posible, aplicado realmente, entonces la procuración esencial en toda economía puede expresarse mediante reflexiones sujetas a *número y cálculo*. En este sentido, el capital representa el máximo de calculabilidad, es el medio de cálculo económico más perfecto y racional. En tanto la racionalidad material es el grado en que el abastecimiento de bienes tiene lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por postulados de valor; de tal manera que la acción es contemplada desde la perspectiva de esos postulados (Weber, 1983:64-65).

El racionalismo es un concepto histórico, que encierra un mundo de contradicciones y muestra un desarrollo no siempre acorde con un mismo patrón en los diversos aspectos de la vida, ya que ella misma se racionaliza de acuerdo con sus propias condiciones objetivas. Dos han

sido los criterios que indican el nivel de racionalización: por una parte, el grado que se ha despojado de la magia y por la otra, el grado de unidad sistemática en relación con Dios y Mundo y, por lo tanto, en la relación ética con respecto al mundo (Weber, 1987:505). Al principio la religión asumió la tarea de racionalizar ética y universalmente la vida cotidiana, más tarde el avance del racionalismo en la ciencia ha ido alejando a la religión de la esfera racional y ha pretendido ser la única explicación posible del mundo. A partir del siglo XVI, el tipo de racionalismo occidental se ha conformado como elemento de racionalización de la vida cívica, como esa búsqueda ilimitada de lo material bajo un pensamiento calculador.

La racionalidad ejerce su poder sobre el hombre y se traduce en un tipo de dominación que entra en conflicto con otros poderes de la vida histórica; de ahí la necesidad de legitimar ese poder mediante la razón técnica. Conforme ésta progresa, se propaga en todas las relaciones: económicas, políticas, sociales y culturales, además de buscar el beneficio renovado y la maximización de los rendimientos como un fin en sí mismo.

Así se puede concluir, el racionalismo se entiende al crecimiento tal de la productividad del trabajo sometido a puntos de vista científicos, que en la esfera de la técnica y la economía influyen sobre el *ideal de vida* de la moderna sociedad burguesa, la idea de que el trabajo es un medio al servicio de una racionalización del abasto de bienes materiales a la humanidad. Por lo que, el racionalismo práctico es el modo de conducta que refiere conscientemente al mundo de los intereses terrenales, del yo individual y hace de ellos la medida de toda valoración (Weber, 1974:31-80).

Con base en esta concepción determinista, Weber indica que la racionalidad formal es el final de todo tipo de civilización, que impregna todos los ámbitos: la ciencia y su organización, la ley y el orden, la filosofía, el arte, el Estado y las formas dominantes de vida pública y privada. Finalmente se convierte en una jaula de hierro, sin salida. Los avances de la técnica y la ciencia determinan una parte fundamental de los ideales del capitalismo moderno y constituyen la manera más acabada de expresión y contenido del racionalismo que legitima un tipo de dominación, la legal burocrática, que no es otra cosa más que una forma de imposición de una misma razón en todos los campos. La victoria de la racionalidad formal determinó la aparición de

la dominación de tipo legal, donde el gobierno burocrático es la forma más pura de autoridad legal; la cual se ha convertido en característica y condición de la organización social moderna.

La interpretación de la Escuela de Frankfurt al concepto Weberiano de racionalidad

Marcuse hace una revisión crítica de la interpretación weberiana de la razón que se materializa en la industrialización capitalista y denuncia como falsa la supuesta neutralidad valorativa de la economía y la técnica que impulsaron la civilización occidental. Pues una vez que la razón instrumental tecnicista se ha convertido en universal con la producción económica ha invadido todas las esferas de la vida social y configurado a su vez un proyecto histórico determinado de sociedad humana que proyecta un mundo matizado por la racionalidad y la dominación (Ureña, 1978:52).

La racionalidad formal es la del cálculo sistemático y metódico del impulso de adquisición, cálculo que resulta técnicamente factible cuando es condición para la rentabilidad y se transforma en una racionalidad eficiente. Es la resultante de la “*matematización universal*” que consiste en la transformación de la calidad en cantidad. Se trata de la dominación sobre las singularidades reducidas a cantidades y valores de cambio, es decir, convertidas en mercancías cosificadas. Esta razón occidental se vuelve la razón que caracteriza al capitalismo, que aspira a lograr el beneficio constantemente renovado y permanente, en otras palabras: la acumulación en escala ampliada. Al implantarla en la sociedad se genera un tipo de dominación política y social, ya que presupone la dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre mismo con un poder y control característico. La racionalidad abstracta o teórica transita hacia una racionalidad concreta y práctica (Marcuse, 1968:126-127).

Con esta reinterpretación del concepto weberiano de racionalidad, Marcuse pretende analizar la razón articulándola con la idea de verdad y la noción de realidad, uniendo necesariamente el mundo objetivo con el subjetivo. El concepto de verdad expresado por la lógica formal sirve de modelo para la racionalidad pretecnológica y ésta se convierte en el antecedente del pensamiento científico; pues la lógica formal ofrece el esquema de la calculabilidad del mundo, el anhelo de toda desmitologización es el uso del número, que se convirtió en el canon de la Ilustración. La razón pretecnológica y tecnológica se vincula a los

elementos del pensamiento que se ajustan a las reglas del control y dominación. El dominio es la forma moderna de racionalidad (Marcuse, 1968:155-161).

Los derechos y libertades vitales al comienzo de la sociedad industrial se debilitan, perdiendo su racionalidad y contenidos tradicionales. En las sociedades “subdesarrolladas” donde las necesidades más urgentes están lejos de ser satisfechas, el peso de las tradiciones, costumbres y condiciones pretecnológicas y preburguesas ofrecen una fuerte resistencia a los procesos de racionalización. De ahí que en estas condiciones el progreso técnico requiera de la destrucción de los valores tradicionales, puesto que en la sociedad capitalista dominan los procesos que aparecen como equivalentes, por ejemplo, la justicia, el intercambio de mercancías, la libertad (Marcuse, 1968:68).

Es la ciencia de lo natural la que provee el método científico para el control del hombre por el hombre, a través de la dominación de la naturaleza. Ésta es explicada y dominada científicamente y reaparece en el aparato técnico (Marcuse, 1968:175). La ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo el *apriori* tecnológico que es un *apriori* político, por cuanto que su transformación y dominación implica a su vez la del hombre. La tecnología *a priori*, como forma de control social, es una racionalidad que otorga la legitimación necesaria para ejercer el poder político. La razón técnica y científica se convierte en razón política subordinada a la de dominio, que se convierte en la ideología que legitima a la burocracia total, característica de nuestro tiempo. Por tanto, la ciencia y la técnica de orden empírico operacionista se convierten en los fundamentos de la administración planificada y la evaluación, que no son asuntos académicos sino políticos (Marcuse, 1968:170).

Es esa burocracia total, la administración, la que encarna el dominio político como expresión de esa racionalidad y que asegura su continuidad, a partir de la imposición del cálculo y el número a fin de obtener sus beneficios e intereses particulares, que se ponen en el juego político para el dominio y su propia preservación.

Del aumento institucionalizado de las fuerzas productivas por el progreso técnico y científico se extrae el marco organizativo institucional y sus nuevas oportunidades de legitimación. La idea de que las relaciones de producción pudieran encontrar su instancia crítica en el potencial de las fuerzas productivas desarrolladas queda

cercenada, por el hecho de que dichas relaciones se presentan como la forma de organización técnicamente necesaria de una sociedad racionalizada. La racionalidad muestra su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pudiera quedar desenmascarada la represión superflua, sino que es al mismo tiempo un criterio apologético en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas en un marco institucional funcionalmente necesario (Marcuse citado en Habermas, 1993:56-57).

El mundo (capitalista y de la planificación centralizada) se caracteriza por la absolutización de lo rentable, de lo calculado y calculante, de lo que asegura un dominio sobre la naturaleza y los hombres. Esa unidimensionalidad de la razón técnica, que destierra toda valoración práctica moral, es prueba de su estilo totalitario y opresor. La técnica que engendró la sociedad capitalista es esencialmente política, precisamente por su condición de opresión. El desarrollo de las fuerzas productivas ya no sirve como en la Ilustración, a manera de impulsor de la crítica de las relaciones de producción ya caducas; al contrario, se convierte en validación de la organización social existente (Ureña, 1978:53).

Los hombres se someten a la razón técnica, porque no son conscientes de este yugo, ya que el orden que los esclaviza se presenta como una imposición extremadamente racional; a la vez, son los mismos hombres los que reproducen su propia opresión. Sin embargo, esta razón, de nueva cuenta, genera paradójicamente las condiciones materiales para su crítica y para una nueva forma de sociedad que rescate la razón de su propia contradicción y sinrazón. Es así como Marcuse da cuenta del extravío del proyecto de la razón como emancipación del hombre y se convierte en racionalización que impone un tipo de opresión y control, apoyado por la ciencia y la técnica, es decir, la razón se convierte en sinrazón.

Otros pensadores de la Escuela de Frankfurt ahondan sobre estas premisas, en el intento de rescatar a la razón de su sujeción a la racionalización técnica que se absolutiza. Así, Horkheimer distingue entre la razón objetiva y subjetiva que coincide con la distinción entre una razón que se preocupa por encontrar los fines que el hombre ha de perseguir si quiere configurar su vida e su historia de una manera humana y una razón que sólo se preocupa por resolver los problemas

técnicos de la relación entre los medios y fines, sin detenerse a examinar la racionalidad de estos últimos.

El desarrollo del sistema económico trajo consigo un proceso histórico de transformación de la razón objetiva en razón subjetiva o instrumental. El autodesarrollo de esta razón, la subjetiva, está acompañado por “un proceso de deshumanización”, ya que el hombre se ve privado de una racionalidad encaminada a orientar su praxis humana. La razón instrumental empapa todo el sistema social y llega a internalizarse en los mismos individuos, que se identifican así con los intereses tecnicistas del sistema.

El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados, sino con la reificación del espíritu, fueron hechizadas las mismas relaciones en tre los hom bres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo... El industrialismo reifica, aún an tes de la planificación to tal, el aparato económico que adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres. Desde que las mercancías perdieron, con el fin del libre intercambio, sus cualidades económicas hasta incluso su carácter de fetiche, se expande éste como una máscara petrificada sobre la vida so cial en todos sus aspectos... el individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. El proceso técnico en el que el sujeto se ha reificado tras la eliminación de su conciencia, está li bre de la ambigüedad del pensamiento mítico como de todo significado en sí, pues la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico. La razón sirve como instrumento uni ver sal útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal, como el trabajo exactamente calculado en la producción material (Horkheimer y Adorno, 1994: 81-83).

La ciencia positiva y su ideologización como único criterio de verdad ha hecho que la razón se convierta en razón instrumental y termine por volverse irracional; es decir, pasa a ser instrumento de la ideología propulsora de alienación que pregona el desarrollo de la ciencia y la técnica que ella misma ha impulsado, para validar el orden social nacido de ese desarrollo técnico.

Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie (Horkheimer y Adorno, 1994: 85).

La irracionalidad es como el dominio que se reviste de un lenguaje técnico y presenta los conflictos sociales como problemas de cálculo que tienen respuesta en el destierro de la solución de los conflictos de intereses contradictorios, que no es más que la misma irracionalidad.

El camino conducente para eliminar esa razón subjetiva ha de ir precedido por la reflexión sobre las condiciones del surgimiento y desarrollo de la situación irracional que se quiere suprimir y por la concientización en los individuos de la contradicción real en la que viven con la posibilidad de su superación, mediante una praxis orientada por la teoría.

En el caso de Adorno, intenta descubrir en Hegel el presagio idealista de un tipo de racionalidad que identifica el desarrollo técnico-económico del sistema social global. Esa razón hegeliana se repite hoy para Adorno en la forma del positivismo absolutizante de las ciencias, que reduce a la razón en aquello que se acomoda a la metodología de los estudios de la naturaleza. Así recupera la crítica que realiza Horkheimer a la razón instrumental, pero en el contexto de su dialéctica negativa.

El principio hegeliano de identidad es para Adorno un principio opresor: la identificación del aparato técnico-económico de la sociedad, tomada en su conjunto, con el desarrollo humano de la libertad de sus miembros concretos y de la justicia que regula sus relaciones entre sí, encubre la esclavitud y la injusticia reales que los aquejan. Este tipo de razón eterniza y consolida “el antagonismo”, mediante la opresión de lo contradictorio y su exclusión de todo análisis científico, y se internaliza en los individuos que sufren su yugo adquiriendo un carácter de tipo ideológico, que evita su propio desenmascaramiento: la razón opresora impone violentamente la identidad del desarrollo técnico-económico al desarrollo humano.

...la técnica adquiere poder sobre la sociedad, el poder del capital sobre la sociedad. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo, es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma... la técnica de la industria... ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello... (que tenía que ver con la razón y por eso ahora cumple con)... su función en la economía actual. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual. (Adorno y Horkheimer 1994:166)

“El filo crítico de la razón práctica se ha mellado y se ha convertido en el mazo opresor de la razón identificante o instrumental” (Adorno citado en Ureña, 1978:51). Sin embargo, a pesar del pesimismo de vivir esa irracionalidad en carne propia, Adorno diría que en los momentos de crisis es necesario detenerse a reflexionar críticamente y esa reflexión es ya el comienzo de una praxis liberadora. La ambigüedad

del desarrollo técnico puede conducir a la salvación o a la catástrofe. La Teoría Crítica quiere orientar a los hombres hacia una praxis racional que conduzca a la liberación.

La Ilustración impulsada por el desarrollo de las ciencias de la naturaleza emprendió un programa crítico y liberador de la desmitologización del mundo, después de haber liberado al hombre de creer en una naturaleza externa regida por la divinidad y de haber puesto a ésta última a su servicio. Sin embargo, los hombres aprendieron a servirse de la naturaleza para dominarla por completo al igual que a los mismos hombres, hecho que ha llevado a la Ilustración a consumir hasta el último resto de su propia autoconciencia y convertirse en aquello contra lo cual luchaba, en un mito (Cfr. Horkheimer y Adorno, 1994:60).

De ahí que la dialéctica de la Ilustración exprese, de entrada, la conciencia de la densa complejidad de los procesos que dieron lugar a la modernidad, pero que están a punto de superarla, lo que ha conducido a una grave y fundamental ambigüedad. Por una parte, lo que puede realizar la Ilustración y, por la otra, lo que puede liquidarla, esto último sucede si se olvida de su propia dialéctica. En términos generales lo que está en juego en el debate tiene que ver con el concepto mismo de razón y de racionalidad, que en gran medida se articula con los valores tales como libertad y justicia. Si la Ilustración olvida su dialéctica estará firmando su propia condena, puesto que la libertad de la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado (Cfr. Horkheimer y Adorno, 1994:53).

De ahí que la racionalidad se convierta en su contraria, en una irracionalidad que seca y cosifica al espíritu humano, lo hace esclavo de la maquinaria engendrada por el desarrollo científico. En este sentido, la técnica se reviste de un carácter político y se convierte en ideología como Dialéctica de la Ilustración; por lo tanto habría que detenerla en su irracionalidad. El hombre debe de recuperarse de la reificación y restablecer su habilidad para controlar su propio destino, así la razón se instauraría como arbitro de los fines y la realidad y la razón se reconciliarían y asegurarían la autonomía del hombre, bajo el signo de un proyecto de emancipación. Proyecto que rompa, precisamente, con los modos de realización de la razón como racionalidad instrumental, entonces al ampliarse la racionalidad tomaría otro sentido en el cual los hombres dirijan su vida y aseguren

de modo práctico la justicia y la libertad, como formula Habermas con su propuesta sobre la racionalidad comunicativa.

La racionalidad en Habermas

Entender el concepto de racionalidad en Habermas permite comprender que su pensamiento, en cuanto proyecto intelectual, no se puede reducir a la construcción de una teoría de la racionalidad y de la modernidad exclusivamente, sino que supone la reconstrucción de la filosofía como ciencia social. Una teoría social que conecta sus conceptos con la problemática de la racionalidad lo elabora, a partir de un diálogo y enfrentamiento crítico (ruptura en cuanto abre una nueva problemática) con diferentes tradiciones intelectuales. Eso le llevará a la idea central de una:

...comunidad crítica falible, y en lo referente a investigar la dinámica de la intersubjetividad ha descubierto el núcleo de lo que posteriormente denominará 'acción comunicativa' la acción orientada hacia la comprensión mutua (Giddens, 1997:16).

Con esto se quiere indicar que la teoría de la racionalidad de Habermas sirve, necesariamente, para la construcción de una teoría social que de cuenta de la modernidad. Así señala que a partir de la dialéctica de la racionalización social pretende elaborar una “*Teoría de la modernidad*” en conceptos de la teoría de la acción comunicativa, que tuviera la capacidad para delimitar analíticamente los fenómenos sociopatológicos, es decir, aquellos que la tradición marxista comprende bajo la denominación de reificación. Con este propósito,

...he elaborado un concepto de sociedad que conjuga la teoría de sistemas con la teoría de la acción. Dado que la teoría social hegeliano-marxista, expuesta en categorías de totalidad, se ha descompuesto en sus partes integrantes, esto es, en una teoría de la acción y otra de los sistemas, en la actualidad la tarea consiste en conjugar estos dos paradigmas, pero no de una forma trivial, esto es, no de forma ecléctica ni aditiva (Habermas, 1988:149).

Entonces, el proyecto intelectual de Habermas gira en torno a la construcción de una teoría de la racionalización, que requiere no sólo de categorías y conceptos para examinar de un modo sistemático el carácter y los diferentes modos que existen de racionalidad, sino también para explicar cómo están incorporados concretamente en la vida social y cultural. El problema real no es la razón técnica como tal sino su universalización, la pérdida de un concepto más comprensivo de razón, a favor de la validez exclusiva del pensamiento científico y la

tecnología, la reducción de la *praxis* a *techne* y la extensión de la acción racional, con respecto a fines en todas las esferas de decisión. La respuesta no sería romper radicalmente con la razón técnica, sino situarla en una teoría comprensiva de la racionalidad (McCarthy, 1998:43).

Esta abstracción le permite conceptualizar la sociedad moderna dentro de lo que él denomina capitalismo regulado estatalmente o tardío, bajo el supuesto de que los desarrollos sociales se encuentran sujetos a contradicciones y crisis. Habermas reformula el concepto de racionalidad, aportando un marco de categorías que fundamentan la distinción en tres los diversos tipos de acción en los sistemas sociales. En primera instancia, descompone el concepto marxista de *actividad humana* en elementos irreductibles, establece la *distinción* entre *trabajo* o acción dirigida a la consecución de un fin o *instrumental* que se basa en reglas técnicas y descansa en un saber empírico, que organiza los medios adecuados según el criterio de control eficaz de la realidad. La *acción estratégica* es aquella que se fundamenta en un saber analítico y se relaciona con la apreciación correcta de las posibles alternativas de acción a partir de valores o máximas universales; y la *interacción* consistente en la acción comunicativa mediada por símbolos y orientada según normas intersubjetivamente vigentes de validez, ésta última le posibilitará la construcción de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1993:68-69).

Para Habermas es necesario captar las diversas formas de acción y de racionalidad:

...aclarar y justificar la pretensión de que los procesos de racionalización puedan adoptar una variedad de formas históricas. A través de ellas y valorando críticamente las pretensiones podemos ver que existe una lógica inevitable de la modernización... explicar... por qué se ha llevado a una 'colonización del mundo vital' analizando las causas y la dinámica de la racionalización y diferenciación sistemática, así como diagnosticar las 'patologías de la modernidad' (Giddens, 1997:47-48).

Los sistemas sociales y el mundo de la vida forman una unidad indisoluble, por ello es necesario comprender los primeros para entender el segundo, pero los sistemas sociales son incompresibles si no se esclarece cómo “surgen a partir de las actividades de los sujetos sociales”. Dichos sistemas extienden su control sobre la naturaleza externa con ayuda de las fuerzas de producción, para ello precisan de conocimiento técnicamente utilizable. La naturaleza interna es

adaptada a la sociedad con ayuda de estructuras normativas que requieren justificación.

Esa unidad del mundo de la vida y sistemas sociales la explica sobre la base de las diversas formas de racionalidad y racionalización, al distinguir entre la racionalidad de los sistemas, de tipo racional-teleológico, y la del mundo de la vida de carácter comunicativo. Así, mientras que la racionalidad en la acción instrumental significa el crecimiento de las fuerzas productivas y la extensión del control tecnológico, la racionalización en la dimensión de la interacción social significa la comunicación libre de dominio (Mc. Carthy, 1998:42). Advierte que, sin embargo, en la actualidad pesa sobre el mundo de la vida la amenaza de colonización por los procesos de racionalización sistémica. Lo que sucede en la sociedad moderna es un proceso selectivo de racionalización, donde la de tipo instrumental prevalece, se inmiscuye y deforma el mundo vital de la vida cotidiana (Giddens, 1997:45-47).

De ahí que Habermas centre su atención en la racionalización de un nuevo tipo de relación entre técnica y política. El marco interpretativo que utiliza le posibilita atender la categoría de acción comunicativa, que le:

...permite acceder a tres complejos temáticos que se articulan entre sí: ... En primer lugar de un concepto de racionalidad comunicativa... capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón; en segundo lugar, de un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que asocia los paradigmas del mundo de la vida y del sistema, y no sólo de forma retórica. Y finalmente, de una teoría de la modernidad que explica el tipo de aportas sociales que hoy se tornan cada vez más visibles, mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos (Cfr. Giddens, 1997:44-49).

Así, la crítica de la razón instrumental se convierte en la tarea clave de la teoría crítica, ya que genera la posibilidad objetiva de una sociedad verdaderamente humana, rescatar el mundo de la vida de esa racionalidad. El control progresivo sobre la naturaleza mediante la tecnología y la ciencia transforman a los sujetos potenciales de la emancipación. A esta conclusión llega luego de una relectura y reconstrucción del materialismo histórico, que intenta superar su reduccionismo de la dimensión de las relaciones de producción y le permite una categorización del plexo de la vida social. Con ella se puede comprender las paradojas de la modernidad, como expansión de

un tipo de racionalidad, la instrumental, del sistema caracterizada por la lógica del poder y el dinero a las relaciones intersubjetivas del mundo de la vida.

Existe una determinación preliminar del concepto de racionalidad, de acuerdo con Habermas, racional, racionalidad y saber se encuentran relacionados e implican una estructura proposicional (enunciados). Racionales son las personas que disponen del saber, saber que puede ser criticado por no fiable; sin embargo, la racionalidad y el saber dependen de la demostración de su fiabilidad o de su pretensión de validez y que puedan fundamentarse a partir de la verdad del enunciado o de la eficacia de las reglas de acción. Entonces, la racionalidad encarna un saber falible, que siempre estará en relación con el mundo objetivo, hechos, y accesible a un juicio de pretensión transubjetiva de validez. Por lo tanto, toda racionalidad es inmanente a la práctica comunicativa que se amplía con la argumentación.

Entonces, racionalidad tiene que ver con afirmaciones fundadas y acciones eficientes que presupone a los sujetos capaces de lenguaje y de acción, a partir de sus hechos o relaciones. Así pues, racional es aquel cuyas afirmaciones puedan ser defendidas frente a un crítico, o también aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico, o bien el que expresa verazmente un deseo, sentimiento, estado de ánimo y convence de la autenticidad de la vivencia (Habermas, 1989:33-43). De ese modo, las acciones no son facticidades, sino que tienen una expresión lingüística, simbólica, la cual hace posible la interacción y la comunicación, pero son falibles pues se encuentran sujetas a normas que se establecen con base en el consenso pero susceptibles, a su vez, de crítica.

Las acciones reguladas por normas y las autopresentaciones expresivas tienen un carácter de manifestaciones con sentido inteligibles en su contexto, vinculadas a una pretensión de validez susceptibles de crítica que completan los actos de habla para configurar una práctica comunicativa que, sobre el trasfondo de un mundo de la vida, tiende a la consecución y renovación de un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez crítica (Habermas, 1989:36).

Por lo tanto, la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa remite a la práctica de la argumentación, la que contiene razones que se conectan de manera sistemática con la pretensión de validez, a la cual

se arriba por consenso intersubjetivo. En virtud de esa susceptibilidad de crítica, las manifestaciones racionales son también aptas para la corrección.

De ese modo, la racionalidad puede entenderse, en una primera determinación, como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que se manifiesta en formas de comportamiento con buenas razones, accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Las argumentaciones hacen posible el comportamiento racional y permiten aprender de los errores una vez que se han identificado. Remite a la posibilidad de los procesos de aprendizaje, por los que adquirimos conocimientos teóricos y una visión moral, ampliamos o renovamos el lenguaje evaluativo, superamos autoengaños y dificultades de comprensión, precisamente por medio de la argumentación.

En otras versiones de interpretación del concepto de racionalidad con las cuales discute Habermas, como las cognitivas, sólo la relacionan con un saber descriptivo o bien con las fenomenológicas que la vinculan exclusivamente con la vivencia del sujeto, por lo que se podría establecer que la racionalidad se ha desarrollado en dos direcciones:

- 1.- Por un lado, la racionalidad cognitivo instrumental empírica que lleva a la autocomprensión de la modernidad, tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo con la capacidad de manipular informadamente y adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente. Entonces, el saber proposicional tiene una utilización de manipulación instrumental.
- 2.- Por el otro, la racionalidad comunicativa conectada a la idea de *logos*, genera consenso, se funda en un habla argumentativa en la cual los participantes tienen la posibilidad de superar la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista. Por lo tanto, se gesta una unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto como entendimiento comunicativo (Habermas, 1989:27).

Este primer acercamiento a partir del término racional sólo permite esclarecer las condiciones de racionalidad en términos de la argumentación, de su validez y crítica, no es suficiente para comprender las consideraciones sociales a causa de las cuales se

establece una selectividad en el tipo de racionalidad, que se extiende socialmente por su corte individualista y ahistórico.

De ahí que sea necesario reflexionar sobre las condiciones socioculturales que subyacen a un tipo de acción y de vida, que tal vez refleje la racionalidad de ese modo de existencia compartido por colectividades y pueda ser explicativo en un horizonte histórico social. Por lo que se requiere construir una teoría de la racionalidad con intención práctica, que conduzca la crítica de las formas sociales de realización de la razón, para lo cual Habermas revisa el tipo de racionalidad que orienta al sistema y aquella que puede posibilitar la emancipación del mundo de la vida de la colonización sistémica, con base en el poder y el capital que finalmente reifica o cosifica las relaciones sociales.

Racionalización social y cultural

Habermas sostiene que para:

Marx la racionalización social se implanta directamente con el despliegue de las fuerzas productivas, es decir, con la ampliación del saber empírico, con las mejoras de las técnicas de producción y con la movilización, cualificación y organización cada vez más eficaces de la fuerza de trabajo socialmente disponible. Por el contrario, las relaciones de producción, es decir, las instituciones que expresan la distribución del poder social, sólo experimentan revoluciones merced a la presión racionalizadora de las fuerzas productivas (Habermas, 1989:198).

En tanto Weber considera la racionalización social en:

...el marco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno... no como relaciones de producción que encadenan el potencial de racionalización, sino como subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo occidental (Habermas, 1989:198).

Entonces, a la racionalización cultural, Weber la lee “en la ciencia y en la técnica moderna, en el arte autónomo y en la ética regida por principios y anclada en la religión”. Es en este sentido que Weber “llama racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos (Habermas, 1989:216).

Por su parte, Horkheimer, Adorno y, posteriormente, Marcuse, interpretan a Marx desde la perspectiva weberiana cuando:

...bajo el signo de una razón instrumental autonomizada, la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con la irracionalidad de la

dominación de unas clases sobre otras, las fuerzas productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas (Habermas, 1989:198-199).

Pero con ello se invierte la estimación positiva de Marx de que: “la ciencia y la técnica que... representaban un potencial inequívocamente emancipatorio, aparecen ahora como medio de represión social” (Habermas, 1989:198-199).

Todos ellos identifican la racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción.

Habermas parte de lo que Weber denomina procesos de racionalización social, que no es más que la institucionalización de la acción orientada por fines, especialmente en los sistemas económico y administrativo y la incorporación institucional de complejos de racionalidad. La racionalización social quiere decir, por tanto, que una sociedad construye sus instituciones básicas echando mano de las estructuras de racionalidad cultural preexistentes. Sin embargo, critica a Weber pues no percibió la selectividad del modelo de racionalización capitalista, en el cual quedan ahogados aquellos que él analizó bajo la designación de la “ética de la fraternidad” (Habermas, 1993:157).

Por lo tanto, a diferencia de Weber, Habermas indica que la clave se encuentra en el modo en que se produce la racionalización cultural, dando paso a la racionalización social, consideración que le permite preguntar si el “modo metódico de vida de los grupos protestantes (cuya) importancia histórica (radica en) haber realizado un tipo de moralidad postradicional fue funcional para la dirección de la empresa capitalista” (Habermas, 1989:305). Y si la,

...inestabilidad que en él se observa no se deberá a que la evolución capitalista sólo consiente de forma restringida orientaciones de acción de tipo postradicional, es decir, fomenta un patrón de racionalización, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental penetra a través de la economía y del Estado en otros ámbitos de la vida y adquiere allí la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y de la práctico-estética (Habermas, 1989:305).

Habermas reconoce que Weber comprueba “cómo los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajan de sus fundamentos racionales con arreglo a valores y se independizan siguiendo su propia lógica” (Habermas, 1989:305), es decir, “las estructuras de conciencia se diferencian formando esferas culturales de valor de carácter autónomo, diferenciación que se traduce en un *antagonismo* de los correspondientes órdenes de la vida”. Habermas aclara que:

La 'lógica interna' de cada esfera hace aquí referencia a la 'completud racional' de las ideas; la posesión de bienes internos y externos, ideales y materiales genera intereses. Las ideas, cuando se les considera en sí mismas, forman esferas culturales de valor, y cuando se unen con intereses, forman órdenes de la vida que regulan la posesión legítima de bienes (Habermas, 1989:306)

En resumen, la racionalización cultural, de la que surgen las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas, se extiende a los componentes cognitivos, a los ético-expresivos y a los moral-evaluativos de la tradición religiosa. Con la ciencia y la técnica, con el arte autónomo y los valores relativos a la presentación expresiva que el sujeto hace de sí, con las ideas universalistas que subyacen al derecho y a la moral, se produce una diferenciación de las tres esferas de valor, cada una de las cuales obedece a su propia lógica. Con ello, no solamente se cobra conciencia de la 'legalidad propia interna' de los componentes cognitivos, de los componentes expresivos y de los componentes morales de la cultura, sino que con su diferenciación aumenta también la tensión de estas esferas (Habermas, 1989:222).

De esta manera el proceso de racionalización religiosa adquiere “materialización institucional de las estructuras de conciencia modernas”, como un desencanche y autonomización de las esferas de valor cultural que empiezan a desplegar su propia lógica interna; es decir, las esferas de valor se forman “por la transformación de la racionalización cultural en racionalización social”, cuya clave es una progresiva racionalización de las imágenes del mundo, lo que supone un proceso de aprendizaje de la racionalización (Habermas, 1989:227).

Para Habermas la correspondencia entre:

...dimensión ética de la racionalización con las religiones de redención, y la dimensión cognitiva en cambio con las imágenes cosmológico-metafísicas del mundo... sólo debe entenderse en el sentido de que determinadas estructuras de las imágenes del mundo y las correspondientes actitudes frente al mundo, que esas estructuras inducen, tienden a favorecer con más fuerza la racionalización en la dimensión ética, en el primer caso, y en la cognoscitiva, en el segundo... esas dos imágenes del mundo (que son las que tienen un potencial de racionalización más alto) entran en contacto dentro de la misma tradición europea. Esto genera la productiva tensión que caracteriza la historia cultural del medioevo europeo. El choque conlleva a una polarización, esto es, a una radical elaboración de las categorías específicas de cada imagen del mundo, es decir, de las categorías de una ética religiosa de la intención, de un lado, y de una cosmología de base teórica, del otro (Habermas, 1989:282).

Es claro para Habermas que “la racionalización de las imágenes del mundo y la comprensión del mundo específicamente moderna” son diferentes, puesto que:

La unidad de las imágenes del mundo racionalizadas... se centran en la creación cuando proceden en términos teológicos, o en el ente en su conjunto cuando proceden en términos metafísicos (se basan) en principios o 'archai' supremos, de los que pende toda la argumentación sin que ellos se vean expuestos... a la duda argumentativa. En los conceptos fundamentales siguen todavía fusionados los aspectos descriptivos, normativos, y expresivos que se dividen y diferencian dentro de las imágenes del mundo, en los principios pervive... un fragmento de pensamiento mítico cuya función es proteger las imágenes del mundo en tanto que imágenes del mundo de todo lo que pudiera poner en peligro el modo de fe piadosa o de contemplación reverente sobre el que se asienta la tradición. El pensamiento moderno, por el contrario, no conoce, ni en el terreno de la ética ni en el de la ciencia, cotos puestos a resguardo de la fuerza crítica del pensamiento hipotético. Pero para poder eliminar esas barreras ha de producirse primero una generalización del nivel de aprendizaje materializado en la trama categorial de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, es decir, una aplicación consecuente de la forma de pensamiento conseguida por la racionalización ética y cognoscitiva a los ámbitos profanos de la vida y la experiencia. Y esto, a su vez, sólo es posible... si quedan anuladas la ruptura de la búsqueda ascética de la salvación con, y la separación de la vida contemplativa con respecto a, los órdenes profanos de este mundo (Habermas, 1989:283-284).

Para Habermas se tienen que explicar, antes que la liberación del “potencial de racionalización de la tradición occidental” y del modo en que la racionalización cultural se transforma en racionalización social, el problema de cómo la ascesis religiosa penetra en “los ámbitos extrareligiosos de la vida para someter... las acciones profanas a las máximas de una ética de la intención”, ética de la profesión, así como la ciencia tiene que superar “la separación de la teoría respecto de los ámbitos experienciales de la práctica, y en especial de los relacionados con el trabajo social” (Habermas, 1989:284).

De este modo, cuando Habermas interpreta la modernización como racionalización social comienza por plantear que:

El potencial cognitivo que surge con la consecuente racionalización de las imágenes del mundo no puede tornarse eficaz aún en las sociedades tradicionales, que es donde tiene lugar el proceso de desencantamiento. Sólo se desata en las sociedades modernas. Este proceso de puesta en práctica (de racionalización cognitiva de las imágenes del mundo) significa la modernización de la sociedad (Habermas, 1989:285).

Esa modernización puede leerse desde arriba cuando se ve “como anclaje motivacional y encarnación de estructuras de conciencia y, ‘desde abajo’, como resolución innovadora de los conflictos de intereses que resultan de los problemas de la reproducción económica y de la lucha por el poder político”. Weber en realidad, dice Habermas

(Habermas, 1989:285), describe la modernización desde arriba cuando especifica:

... los procesos de modernización, es decir, el nacimiento de la sociedad capitalista, de los Estados europeos y el desarrollo de ambos desde el siglo XVIII, como proceso de racionalización.

Por ello para Weber “la modernización se presenta como una prosecución del proceso histórico universal de desencantamiento” que lleva a dos tendencias: “la diferenciación de esferas culturales de valor autónomas” importante para la fase de nacimiento del capitalismo y la independización de “los sistemas de acción racional con arreglo a fines”, que constituyen la base de su crítica de la actualidad bajo la forma de dos tesis: la de *pérdida de sentido* del perfeccionamiento puramente humano y la de la *pérdida de libertad* (Habermas, 1989:317). Según Weber esas tendencias se radican en la diferenciación de las esferas de valor que producen:

... una racionalización de los sistemas de símbolos bajo un determinado criterio de valor [a la vez que] rompe la unidad de las imágenes meta-físico-religiosas del mundo y su capacidad de fundar sentido.. (Habermas, 1989:318).

Habermas señala que Weber contrapuso “la ciencia y el arte a la esfera de la ética”. Sin embargo, lo que Habermas destaca es que “en esta división reconocemos los componentes cognoscitivos, componentes normativos y los componentes expresivos de la cultura, que se diferencian atendidos en cada caso a una pretensión universal de validez. En estas esferas culturales de valor se expresan las estructuras de conciencia modernas que surgen del proceso de racionalización de las imágenes del mundo” que conduce “a los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo¹ y a las correspondientes actitudes básicas frente a un mundo externo, cognitiva o moralmente *objetivizado*, y un mundo interno

¹ El mundo objetivo es supuesto en común, como totalidad de los hechos, hecho como el enunciado sobre la existencia del correspondiente estado de cosas. Un mundo social como totalidad de las relaciones interpersonales que son reconocidas por los integrantes como legítimas. Y un mundo subjetivo representa la totalidad de las vivencias a las que en cada caso sólo un individuo tiene acceso privilegiado (Habermas, 1989:81).

subjetivizado”. De allí, prosigue Habermas (Habermas, 1989:308), que se distingan:

...la actitud objetivante frente a los procesos de la naturaleza externa, la actitud de conformidad (o de crítica) frente a los órdenes legítimos de la sociedad y la actitud expresiva frente a la subjetividad de la naturaleza interna [así] las estructuras de una comprensión descentrada del mundo... que son una nota constitutiva de la modernidad, se caracterizan porque el sujeto agente y cognoscente puede adoptar distintas actitudes básicas frente a los componentes de un mismo mundo .

La actitud objetivante frente a la naturaleza externa y a la sociedad circunscribe un complejo de racionalidad cognitivo instrumental, dentro de la cual la producción de saber puede tomar la forma de un progreso científico y técnico y no puede aprender nada sobre la naturaleza interna, sobre la subjetividad (Habermas, 1989:310). Por su parte, “la actitud de conformidad normativa frente a la sociedad y frente a la naturaleza interna circunscribe un complejo de racionalidad práctico-moral dentro del cual la producción del saber puede tomar la forma de una elaboración sistemática de ideas morales y jurídicas... duda de la posibilidad de dar forma racional a un trato fraterno con la naturaleza no objetivada...”(Habermas, 1989:310-311).

...la actitud expresiva frente a la naturaleza interna y la externa circunscribe un complejo de racionalidad práctico-estética dentro del cual la producción de saber puede tomar la forma de una interpretación ‘auténtica’ y, por tanto, a renovar según cambien las condiciones históricas de las necesidades (Habermas, 1989:311-312).

De esta manera el problema para Habermas (1989:310) consiste en:

... identificar aquellas relaciones que son lo suficientemente productivas desde el punto de vista de la adquisición de saber como para permitir un desarrollo de esferas culturales de valor, atendido a su propia legalidad interna.

Pero si lo que caracteriza a las esferas culturales de valor es su producción continua y diferenciada de saber, de acuerdo con ciertas pretensiones de validez, y si tal continuidad productiva de saber sólo se asegura:

...por medio de un acoplamiento regenerativo de... procesos de aprendizaje con formas institucionalmente diferenciadas de argumentación, entonces tiene que poder demostrarse que cada una de las esferas de valor... guarda relaciones plausibles con una de las formas típicas de argumentación que se especializan en una determinada pretensión universal de validez (Habermas, 1989:312).

Para Habermas (1991:87-88), la aplicación de principios universalistas permite obrar y:

...recorrer procesos de aprendizaje [que] vienen provocados a la vez que facilitados por ordenamientos institucionales de tipo posconvencional. Aprendemos con tanta mayor facilidad a hacer una aplicación imparcial de principios universales cuanto mayor es el grado en que las ideas jurídicas y morales de tipo universalista vienen encarnadas ya en las propias instituciones sociales, es decir, se han convertido en raison d'être de lo existente, se han tornado ideas existentes.

Así, a partir del planteamiento de Weber sobre la racionalización social, Habermas puede enfatizar como un:

...patrón selectivo de racionalización, es decir, de los recortes que implica el perfil que la modernización ofrece y a la que le atribuye un carácter paradójico, no de carácter parcial de la racionalización social... es la propia diferenciación de la legalidad interna de las distintas esferas culturales de valor la que lleva en sí el germen de destrucción de la racionalización del mundo... (Habermas, 1989:315).

Sin embargo, al cuestionar lo que Weber plantea para analizar el proceso *universal de desencantamiento*, que se cumple en la historia de las grandes religiones, se vale de un concepto de racionalidad complejo, aunque no poco confuso. Por el contrario, en el análisis weberiano de la *racionalización social*, tal como ésta se despliega en el mundo moderno, “se deja guiar por una recortada idea de racionalidad con arreglo a fines”, concepto que es compartido con Marx, Horkheimer y Adorno (Habermas, 1989:198).

Lo que Habermas critica es esa identificación de “racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción”, aunque vislumbra, en los autores que revisa, “un concepto más amplio de racionalidad de que se valen como trasfondo sobre el que enjuician el puesto y alcance relativos de los procesos de racionalización que empíricamente describen”. Tal situación la atribuye al concepto de acción que emplean, el cual no permite:

...aprehender en las relaciones sociales todos los aspectos en que puede prender la racionalización social; y, por otro, en la mezcla de categorías de acción y de las estructuras del mundo de la vida no es lo mismo que el aumento de complejidad de los sistemas de acción (Habermas, 1989:199).

Entonces critica a la racionalización social como sólo el aumento y expansión de racionalidad instrumental a todos los ámbitos, como la jaula de hierro de la racionalización que presupone Weber.

La institucionalización de la racionalización social

Pero si la racionalización social es “la implantación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines... en forma de empresa capitalista y de ‘instituto’ estatal moderno”; el fenómeno que es menester explicar no es la racionalidad con arreglo a fines de la gestión económica y de acción administrativa, sino su institucionalización. Más para explicar ésta habría que considerar la concentración de los medios materiales como condición necesaria para su institucionalización y no puede, a su vez, recurrirse a regulaciones racionales con arreglo a fines, ya que la *normación de la acción racional con arreglo a fines* significa una forma de integración social que *ancla* las estructuras de la acción racional con arreglo a fines en sistemas de la personalidad y en el sistema institucional. Esta forma específica de integración social exige según Habermas (1989:288-289):

... una ética de la intención que sistematice todos los ámbitos de la vida y que en términos de racionalidad con arreglo a valores dé asiento en el sistema de la personalidad a las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines (ética protestante)

...un subsistema social que asegure la reproducción cultural de las correspondientes orientaciones de valor (comunidad religiosa y familia).

...un sistema de normas vinculantes que, por su propia estructura for mal resulte apto para exigir y persuadir a los actores como comportamiento legítimo la persecución de sus propios intereses orientada exclusivamente al éxito dentro de un ámbito neutralizado (derecho burgués).

Según Habermas (1989:289) “Weber cree que estas innovaciones se producen por materialización institucional de aquellas estructuras de conciencia que surgieron de la racionalización de ética de las imágenes del mundo”. Con ello Weber abandona su planteamiento de que la racionalización cultural precede a la racionalización social, como cuando:

...explica la institucionalización de la acción económica racional con arreglo a fines recurriendo primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno. Ambos hacen posible la racionalización social en el sentido de una extensión de los órdenes legítimos de acción racional con arreglo a fines, porque ambos son materializaciones de concepciones jurídicas y morales de carácter postradicional... De modo que en el paso de la racionalización cultural a la social se hace visible un estrechamiento del concepto de racionalidad, que Weber efectúa... recortándola al talle del tipo de acción racional con arreglo a fines (Habermas, 1989:291-292).

Lo que Weber ve es cómo se produce “una institucionalización de la acción racional con arreglo a fines” que se materializa en “las estructuras de conciencia modernas y en las cuales se desarrollan casi en estado puro los procesos de racionalización: la economía capitalista y el Estado moderno”. Así la racionalización social en Weber se restringe al “modelo de organización que la empresa capitalista y el ‘instituto’ estatal moderno hacen realidad”, entidades donde se genera una “concentración de los medios materiales (como) condición necesaria para la *institucionalización de la acción racional con arreglo a fines*” (Habermas, 1989:286-287).

Sin embargo, Weber no establece una distinción precisa entre el plano de la tradición cultural y el plano de los sistemas de acción institucionalizados u órdenes de la vida. Los órdenes del mundo, como los valores y la ética los considera como *simbolismo cultural*. Por otro lado, la ciencia y el arte aparecen bajo el aspecto de órdenes de la vida, se conciben como “sistemas de acción institucionalizados” que se diferenciaron al tiempo de los sistemas sociales de acción de la economía y del Estado. A los sistemas de acción institucionalizados les corresponde “regular la posesión de *bienes ideales*”, que se distinguen de la *posesión mundana de bienes*. En las sociedades modernas son sobre todo la riqueza y el poder en torno a los cuales cristalizan los órdenes de la vida (Cfr. Habermas, 1989:306-307).

A partir del planteamiento acerca de que “las estructuras de conciencia modernas se condensan” en los tres complejos de racionalidad, es que Habermas sostiene que la “racionalización social *estructuralmente posible* podemos representárnosla en el sentido [de que] las correspondientes ideas (pertenecientes a los ámbitos ciencia y técnica, derecho y moral, arte y ‘erótica’) se unen con intereses y se materializan en los órdenes de la vida diferenciados”. Con ello trata de mostrar cómo las tres esferas de valor se conectan a los sistemas de acción respectivos, asegurando la producción y suministro de saber; el modo en que el:

...potencial cognoscitivo... de las culturas de expertos tiene... que pasar efectivamente a la práctica comunicativa cotidiana para que pueda ser utilizado en los sistemas sociales de acción; y las esferas culturales de valor tienen que ser objeto de institucionalización equilibrada, de forma que los correspondientes órdenes de la vida sean lo suficientemente autónomos como para no quedar sometidos a la legalidad interna de otros órdenes distintos (Habermas, 1989:313).

La relación entre los complejos de racionalidad, su institucionalización y los órdenes de la vida con los cuales se corresponden, reconstruyen bien el contenido sistemático de la racionalidad y se puede resumir de la siguiente manera:

La racionalidad cognoscitivo-instrumental queda institucionalizada en la esfera de la ciencia y simultáneamente, la evolución propia de los órdenes de vida económico y político que determinan la estructura de la sociedad burguesa, se cumple según criterios de racionalidad for mal (Habermas, 1989:314-315).

La racionalidad práctico-estética lo hace en la esfera del arte. No les confiere, al arte autónomo y a las contraculturas intelectualizadas e inestables que se forman en torno a ese subsistema efectos generadores de estructuras para la sociedad global. Contribuye a renovar la interpretación de las necesidades. En tanto en el arte autónomo y las contraculturas, por el estilo de vida del “gozador” se orientan a “una redención intramundana” como “reacción contra ‘la presión [del] racionalismo teórico y práctico de la vida diaria’ y el ‘especialista’ establecido en la ciencia, en la economía y el Estado”.

La racionalidad práctico-moral incompatible tanto con el especialista como con el gozador no encuentra asideros en instituciones que le permitieran reproducirse culturalmente en forma estable, así sea la ética religiosa de la fraternidad o la protestante, aunque ésta última, en un principio, adquirió vigencia institucional en la cultura profesional protestante (Habermas, 1989:314-315).

En síntesis, la modernización está determinada por la “racionalización de las imágenes del mundo y la diferenciación de las esferas culturales de valor”, con lo cual se descubre “la racionalización social en toda su complejidad; esto es, que incluye también los fenómenos práctico-morales y los fenómenos estético-expresivos del racionalismo occidental”. Ahora bien,

...las tendencias a la juridificación de las relaciones comunicativas comportan una organización formal de los sistemas de acción, la cual... tiene como consecuencia que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajen de sus fundamentos práctico-morales. Pero esa independencia que frente al mundo de la vida estructurado comunicativamente adquieren unos sistemas que ahora se autorregulan o bien de espaldas a ese mundo, o bien colonizándolo, no tiene tanto que ver con la racionalización de las orientaciones de acción como un nuevo nivel de diferenciación sistémica (Habermas, 1989:349-350).

De ese modo la institucionalización de la racionalidad social suprime los fundamentos práctico-morales a favor de una

racionalización instrumental, que se cristaliza en las formas jurídicas que regulan y se imponen a la comunicación como exterioridad de los acuerdos intersubjetivos propiciando la colonización del mundo de la vida. Por lo que Habermas pretende en realidad cuestionar el modo en que la modernización, entendida como proceso de racionalización social, queda reducida a una ampliación de la racionalidad instrumental y como esta racionalidad se traduce en la colonización del sistema al mundo de la vida, que presupone el desencantamiento del mundo y lleva a la secularización.

La racionalización refiere al “cómo se fijan los diferentes tipos de acción y racionalidad en las instituciones sociales históricas y en las prácticas, como cambian y se desarrollan en el tiempo histórico”, significa un aumento de racionalidad o lo razonable en las formas de acción social. Pero distingue entre racionalización de las acciones racional-teleológicas que “pueden ser examinadas desde dos aspectos: el de la virtualidad empírica de los medios técnicos y el de la consistencia de la elección entre los medios adecuados” que explican “los procesos de racionalización en el sentido del desarrollo de las fuerzas productivas” que, junto con la “lucha organizada de las clases oprimidas [constituyen] el motor del desarrollo social”; y, por otra parte, la racionalización de la acción comunicativa que significa:

...cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales [e] impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos... significa la superación de semejantes comunicaciones sistemáticamente distorsionadas (Habermas, 1992:32-35).

Mundo de la vida y sistema

El mundo de la vida que al principio es coextensivo en un sistema social poco diferenciado, se va degradando progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se cumple la integración social. La diferenciación sistémica en que la conexión entre organizaciones se han vuelto autónomas. Los mecanismos sistémicos controlan un comercio social caracterizados por aquellos subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines que se han independizado de sus fundamentos práctico-morales. Al mismo tiempo es el mundo de la vida el que de fine la consistencia del sistema social en su conjunto, de

ahí que los mecanismos sistémicos tengan necesidad de un anclaje en el mundo de la vida (Habermas, 1999:217).

Más que conceptos complementarios, el mundo de la vida y el sistema, son conceptos que están coimplicados en la acepción racional del hombre: es el de mundo de la vida, y cómo en él se establece la acción comunicativa, en donde se pueda proponer un tipo de racionalidad comunicativa que le de posibilidad al sujeto de crítica, entendimiento y con ello de conciencia de sus potencialidades de emancipación; en oposición a una racionalidad técnico-instrumental del sistema que llega a colonizar por medio del dinero y el poder al mundo de la vida.

Hoy día se introducen imperativos, procedentes del sistema económico y del administrativo, en ámbitos que no pueden ser abandonados por el mundo vital... hasta ahora, los procesos destructivos que han sembrado los procesos de modernización capitalista han discurrido de tal modo que han surgido nuevas instituciones... desde la soberanía del mundo vital hasta los ámbitos problemáticos orientados por los medios de comunicación y organizados en un marco jurídico-formal. Se trata de las tareas de la reproducción (material) cultural, integración y socialización. La línea fronteriza entre el mundo de la vida y el sistema llega de este modo a una actualidad nueva. Hoy día, los imperativos económicos y administrativos, mediados por el dinero y el poder en ámbitos que, de algún modo, quedan destruidos cuando se los desvincula de la acción orientada al entendimiento y se los adapta a tales interacciones orientadas por los medios (Habermas, 1988:158).

Son procesos que no se ajustan al esquema de los análisis de clase; pero es posible demostrar que hay una relación entre los conflictos que aparecen en los ámbitos centrales del mundo vital y las necesidades funcionales de la modernización capitalista.

Cuando en estos ámbitos penetran los medios de organización, dinero y poder, a través de una nueva definición consumista de relaciones, una burocratización de relaciones vitales, no solamente quedan arrolladas en tradiciones, sino que también quedan afectados fundamentos del mundo de la vida ya racionalizado; como por ejemplo la reproducción simbólica del mundo vital. Las crisis que surgen del ámbito de la reproducción material se resuelven a costa de una patologización del mundo de la vida (Habermas, 1988:163).

¿Qué es el mundo de la vida? Habermas recurre a la conceptualización de éste para analizar la acción comunicativa del sujeto, y lo entiende como el mundo compartido por todos, es el lugar trascendente en que hablante y oyente se salen al encuentro como

correlato de los procesos de entendimiento; es ahí en donde pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (objetivo, subjetivo y social); y en el que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo.

Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida (que) está formado por convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas... en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirvan de 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.

El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disentimiento que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso. Pues en la acción comunicativa los agentes sólo pueden entenderse a través de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. La importancia relativa de estas dos magnitudes cambia con la descentración de las imágenes del mundo (Habermas, 1989:104).

Las pretensiones de validez constituyen el punto de convergencia del reconocimiento intersubjetivo, cumplen un papel pragmático en los actos de habla y las tomas de postura, afirmación o negación, por parte de los destinatarios. Por ello, respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar in *actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de hechos, de las normas o de las vivencias, sobre las que es posible el entendimiento (Habermas, 1999:179).

El mundo de la vida racionalizado incluye imágenes del mundo que orientan la acción para que aquellos que comparten ese mundo de la vida les sea posible configurar racionalmente las propias. La racionalidad de las imágenes del mundo de la vida se mide por las categorías que ponen a disposición de los individuos para la interpretación de su mundo.

El mundo de la vida está dado en el modo de lo evidente de suyo, que sólo puede mantenerse más allá del umbral de las convicciones, pues éstas son en principio susceptibles de crítica. Certeza que la debe, el mundo de la vida, a un a priori social inscrito en la intersubjetividad del

entendimiento lingüístico. Esta comunalidad descansa en un saber sobre el que existe un consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten (Habermas, 1999:187). Pero en tanto, el mundo de la vida, sea horizonte en que los agentes comunicativos se mueven, su análisis se puede efectuar en términos de una pragmática formal, no sólo cómo recomienda el autor, sino que nos propone cómo realizarlo (Cfr. Habermas, 1989:110).

El problema de la generación de la intersubjetividad del mundo de la vida deja de plantearse tan pronto como se sustituyen las relaciones sujeto/objeto, por relaciones sistema/entorno. Desaparece el problema de la intersubjetividad, es decir, de la cuestión de cómo sujetos diversos pueden compartir el mismo mundo de la vida, quedando sustituido por el problema de la interpretación.

La reproducción del mundo de la vida no solamente queda canalizada a través del medio de la acción orientada al entendimiento, sino que depende por entero de los esfuerzos interpretativos de los actores mismos. Lo que liga en tre sí a los individuos socializados y lo que asegura la integración de la sociedad es un tejido de acciones comunicativas que sólo pueden tener buen suceso a la luz de las tradiciones culturales y no de los mecanismos sistémicos que escapan al saber intuitivo de los miembros. Como integrantes de un mundo sociocultural de la vida, los actores cumplen en principio las presuposiciones de participantes en la comunicación capaces de dar razón de sus actos, lo que quiere decir, que pueden orientarse por pretensiones de validez susceptibles de crítica (Habermas, 1999:206-211).

De acuerdo con Habermas (1991:94-95), la “racionalización del mundo de la vida no necesariamente... hace más felices a los afectados”, pues tanto las formas de vida como las “biografías individuales cristalizan en torno a identidades particulares, por tanto su sustancia [el modo de vida] no puede... justificarse desde puntos de vista universalistas”.

Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de sujetos capaces de responder a sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existente, tanto en la dimensión semántica de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la

dimensión del espacio social (de grupos socialmente integrados) y en la del tiempo histórico (de la sucesión de generaciones).

A estos procesos de reproducción cultural, integración social y socialización corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida que son: cultura, sociedad y personalidad. El autor los significa de la siguiente forma: cultura, acervo de saber, en la cual los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones susceptibles de consenso para entenderse sobre algo del mundo. Sociedad, como las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y personalidad, como las competencias adquiridas que convierten a un sujeto con capacidad de lenguaje y acción, esto es, que lo habilitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar de ellos su propia identidad. En estos procesos se renuevan los esquemas de interpretación susceptibles de consenso, las relaciones interpersonales legítimamente ordenadas y las capacidades de interacción (Habermas, 1989a: 405).

Las dimensiones en que pueden evaluarse los distintos procesos de reproducción son la racionalidad del saber, la solidaridad de los miembros y la capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones. Las medidas dentro de estas dimensiones varían según el grado de diferenciación estructural del mundo de la vida. Y de ello depende en cada caso la magnitud de la necesidad de saber compartido, de la necesidad de ordenaciones legítimas y de la necesidad de autonomía personal (Habermas, 1999: 202).

Para Habermas (1991:78) aquello que Weber caracteriza como distintivo del racionalismo occidental, la formación de:

“<culturas de expertos> que bajo una actitud reflexiva aíslan unos componentes de otros, sus componentes cognitivos de sus componentes estético-expresivos y sus componentes práctico-morales en sentido estricto tienen un impacto sobre el mundo de la vida en la medida en que ellos son los que elaboran la tradición cultural. Estas culturas se especializan, respectivamente, en cuestiones de verdad... de gusto y... de justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas ‘esferas de valor’ que representan la producción científica, el arte y la crítica de arte, el derecho y la moral, se separan en el plano de la cultura elementos que, dentro del mundo de la vida, forman un síndrome difícilmente disoluble. Y es con la separación de estas esferas de valor como surgen las perspectivas reflexivas desde las que el mundo de la vida aparece como la ‘praxis’ que ha de ser mediada con la teoría, como la ‘vida’ que, conforme a los postulados surrealistas, habría

que quedar reconciliada con el arte, o como 'eticidad' que ha de ponerse a sí misma en relación con la moralidad".

Los sujetos nunca controlan por completo su situación de acción, no son dueños de sus posibilidades de entendimiento, de sus conflictos, ni de las consecuencias de sus acciones, sino que se ven envueltos en historias. Sólo que el entorno con que cada caso se encuentra constituye una situación en la que se orientan y a la que tratan de dominar según su buen saber y entender. Pero si la sociedad consiste únicamente en las relaciones que entre sí entablan sujetos capaces de actuar de manera autónoma, surge entonces la imagen de un proceso de socialización que se lleva a cabo con la voluntad y conciencia de sus miembros adultos. Los participantes de la comunicación se mueven en un horizonte de posibilidades irrestrictas de entendimiento. Lo que en el plano metodológico se presenta como pretensión de universalidad de la hermeneútica, no hace sino reflejar la autocomprensión de los legos que actúan orientándose al entendimiento (Habermas, 1999:211-212).

Para Habermas (1999:213-215 y 225), la integración de la sociedad se entiende como integración social simbólicamente mediada, y con ello esta optando por una estrategia conceptual que parte de la acción comunicativa y concibe a la sociedad como mundo de la vida. La reproducción de la sociedad aparece como mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida. Pero no quedan excluidos los problemas de la reproducción material, el mantenimiento del sustrato material es condición necesaria para el mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida misma. A través de ello, es como se da la diferenciación de la estructura social por los estímulos que provienen sobre todo del ámbito de la reproducción material. Entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de la vida; la evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control de una sociedad, mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituyen un indicador del estado de un mundo de la vida, cuya estructura es simbólica.

Habermas (1989:319), replantea el problema en términos de “cómo asegurar dentro de la diversidad de situaciones sociales de acción y de esferas de la vida la unidad del mundo de la vida”, puesto que en las sociedades modernas la “capacidad integradora... queda puesta en cuestión” al diferenciarse las esferas culturales de valor. Para el autor (Habermas, 1989:324) se trata, entonces, —ante la ausencia “de una

lógica pragmática de la argumentación que aprehenda de forma satisfactoria las conexiones internas en tre las distintas *formas* de actos de habla”.

Se trata de ver como:

...los procesos de racionalización que parten de los tres complejos universales de racionalidad significan una materialización de distintas estructuras cognitivas que en todo caso plantean el problema de dónde colocar en la práctica comunicativa cotidiana los puntos de conexión entre ellas, para que los individuos, en sus orientaciones de acción, puedan pasar de un complejo de racionalidad a otro, sin que ello signifique coacciones en la comunicación (Habermas, 1989:325).

Racionalidad comunicativa

La racionalidad comunicativa se instala, y sirve para “esclarecer la conexión interna entre las estructuras de una imagen del mundo, el mundo de la vida como contexto de los procesos de entendimiento, y las posibilidades de un comportamiento racional, o de un modo racional de vida...” como concepto “refiere la comprensión descentrada del mundo a la posibilidad de desempeño... discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica” (Habermas, 1989:107-108).

Entonces el concepto de racionalidad comunicativa remite a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez y a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones; de ahí que la descentración de la visión del mundo se haya revelado como la dimensión más importante de la evolución de las imágenes del mundo. Y precisamente es con este concepto de racionalidad comunicativa que puede mostrarse que la descentración de la comprensión y racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada (Cfr. Habermas 1989:110).

A la acción comunicativa no se le puede racionalizar bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de los medios, sino sólo desde la perspectiva moral-práctica de la capacidad de imputación del sujeto de la acción. El aspecto racionalizable de la acción comunicativa no tiene nada que ver con la verdad proposicional, pero sí con la veritatividad de la manifestación intencional y con la corrección de normas. La racionalidad de una

acción que busca el entendimiento tiene como raseros las circunstancias de:

- Si un sujeto manifiesta verazmente sus intenciones en sus acciones;
- Si la pretensión de validez que acompaña a las normas de acción, y que se reconoce fácticamente, existe con razón (Habermas, 1992: 34).

Para Habermas (1992:234-235), el *modo racional de vida* se caracteriza por su apertura a la racionalidad en tres aspectos: 1) *la racionalidad instrumental* que se dirige a la solución de tareas técnicas y a la construcción de medios eficaces; 2) *la racionalidad electiva* que se orienta a la elección entre alternativas de acción y se vuelve estratégica cuando considera las decisiones de los oponentes racionales; y, 3) *la racionalidad normativa* que se dedica a la solución de tareas práctico-morales bajo una ética regida por principios.

De este modo la racionalización en Habermas identifica las formas en que “se fijan los diferentes tipos de acción y racionalidad en las instituciones sociales históricas y en las prácticas, como cambian y se desarrollan en el tiempo histórico”, significa un aumento de racionalidad o lo razonable en las formas de acción social. Pero distingue entre racionalización de las acciones racionales deliberadas (referidas “a la eficiencia empírica de los medios técnicos y la consistencia de la elección entre los medios adecuados”) y racionalización de la acción comunicativa que significa “extirpar las relaciones de fuerza... en las estructuras de la comunicación... significa superar tal comunicación sistemáticamente distorsionada”. Los procesos de racionalidad y racionalización constituyen elementos de una teoría sociológica crítica. La distinción entre racionalidad deliberada (propia de los sistemas) y racionalidad comunicativa se basa en la diferencia entre sistemas sociales y mundo *vi tal* (actividad de los sujetos sociales). Lo paradójico de la racionalización, que observa Habermas, es que constituye:

...una racionalización del mundo vital (como) la precondition y el punto de partida de un proceso de racionalización y diferenciación sistemáticos, que después se hace cada vez más autónomo frente a las coacciones normativas que se encuentran incorporadas en el mundo vi tal, hasta que al final los imperativos sistemáticos comienzan a instrumentalizar el mundo vital y amenazan con destruirlo (Giddens, 1997:42-45).

La emancipación de la acción comunicativa respecto de las orientaciones particulares de valor implica simultáneamente la separación entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento; pero tal decisión sigue dependiendo de la acción de los sujetos capaces de responder a sus actos. Es la racionalidad comunicativa que se refleja en la autocomprensión de la modernidad, la que presta resistencia con tra la mediatización del mundo de la vida, de esa manera, la racionalidad comunicativa da cuenta del modo en que los sujetos resuelven sus problemas y llegan a acuerdos mediante la comprensión mutua a través de argumentaciones susceptibles de crítica, de no ser así se está ante un proceso de colonización del mundo de la vida.

En resumen, las acciones reguladas por normas, las autorrepresentaciones expresivas y las manifestaciones evaluativas completan los actos del habla constataivos para configurar una práctica comunicativa que, con el trasfondo del mundo de la vida, tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso sobre la base del reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad comunicativa, inmanente a esta práctica, pone de manifiesto en que el acuerdo y consenso alcanzado comunicativamente se apoya en razones, así los diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas (Habermas, 1989:27-36).

Con el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. Las ciencias sociales pueden entablar relaciones de cooperación con una filosofía que asume como tarea realizar el trabajo preliminar por una teoría de la racionalidad (Habermas, 1999:563).

Colofón

Si bien esta disertación sobre los conceptos de razón y racionalidad permiten deslindar sus ámbitos y posibilidades, razón como proyecto del sujeto por una vida emancipada de ataduras, proyecto que se basa en la racionalidad comunicativa que rescata al mundo de la vida, al

sujeto en el cual se gestan todas las posibilidades de entendimiento, se recupera la comunicación libre de las distorsiones que se le imponen. Se establecen acuerdos normativos sobre la validez y la fiabilidad en los intercambios discursivos, se generan procesos de comprensión y de acuerdo; que tienen su contraparte en los procesos de racionalización social derivados de una racionalidad instrumental que se impone y coloniza al mundo de la vida a partir del dinero y el poder y en la realización irónica de la razón.

Esta conceptualización permite interpretar los procesos sociales que se viven en nuestras sociedades, como deformaciones del mundo de la vida, a las cuales se ancla el embate de la cosificación de las relaciones en las sociedades capitalistas, un neoliberalismo económico que destruye y distorsiona las relaciones humanas para convertirlas en las relaciones en las que domina la imposición de la racionalidad instrumental en los ámbitos de la vida, como son los procesos burocratizados de planeación y evaluación. Éstos últimos pueden ser concebidos como modalidades de orden superior de la acción racional con respecto a fines: tienden a la instauración, mejora o ampliación de los sistemas de acción racional mismos. De ahí que se les conciba como la cuantificación y matematización de productos, dejando vacío al mundo de la vida.

Se necesita liberar de su anquilosamiento a la intersubjetividad de los sujetos socializados, para que conduzca al triunfo del mundo de la vida sobre el sistema de la fuerza de trabajo deshumanizada. Y este proceso sólo puede ser posible considerando al sujeto concreto de carne y hueso que pueda desarrollar la acción comunicativa. El lenguaje se convierte en rasgo distintivo de la humanidad y el pasaje a la democracia y a la libertad, entendida como la comunicación para llegar a acuerdos que tengan una validez por consensos.

Pero si el mundo de la vida, una vez racionalizado, pierde las posibilidades estructurales que antes ofrecía para la formación de ideologías, si los hechos que evidencian una instrumentalización del mundo de la vida apenas si pueden obviarse con rodeos interpretativos, tampoco se les puede expulsar del horizonte de ese mundo, cabría esperar que la competencia y pugna entre las formas de integración sistémica se manifestara sin tapujos; pero el saber cotidiano que se presenta en forma totalizadora permanece difuso por lo que la

conciencia cotidiana queda despojada de su fuerza sintetizadora, y fragmentada (Habermas, 1999:501).

La falsa conciencia ha sido sustituida hoy por una conciencia dividida que elude toda ilustración, toda razón sobre el mecanismo de la cosificación, entendida como colonización del mundo de la vida. Ello permite explicar la pauperización cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana; pero en vez de andar tras las huellas de una conciencia revolucionaria, un sujeto trascendental, el objetivo será averiguar cuáles son las condiciones que permitan la reconexión de la cultura racionalizada con una comunicación cotidiana, que ha menester de tradiciones vivas que la nutran (Habermas, 1999:502).

La liberación del hombre y la miseria no coincide necesariamente con la liberación de la servidumbre y la degradación, pues no existe una relación de desarrollo automática entre trabajo e interacción” (Habermas, 1993a: 216-217).

De este modo, la razón, la racionalidad y los procesos de racionalización pueden ser recuperados en una perspectiva que lleve a la construcción de un proyecto de emancipación, donde ya no es sólo hacer uso público de la razón, ni de develar los mecanismos de la reificación a partir de los procesos de realización de la racionalidad instrumental que han invadido el mundo de la vida, habría que recuperar la dimensión crítica de la razón y práctica del sujeto de transformación para aplicarla a las formas de racionalización social, a fin de establecer una comunicación alejada de coerciones.

El contenido utópico del pensamiento de la Ilustración que quedó desmentido por las realidades de la sociedad entregada a la incontrolable dinámica del crecimiento económico, que provocaba una colonización desplazando las coacciones hacia la comunicación entre los sujetos que penetran más profundamente en diversas esferas sociales por los imperativos sistémicos, tanto mayor el peligro del colapso. Es aquí donde la teoría encuentra, no sólo las posibilidades de reflexión sobre su contexto de surgimiento y aplicación, sino que adquiere un sentido orientado a la práctica transformadora, los diferentes aspectos de la razón exigen la descolonización del mundo de la vida, una expansión de las áreas en que la acción se coordine por medio de acuerdos alcanzados comunicativamente.

Liberar de compulsiones a la comunicación, para rescatar el mundo de la vida por medio de una comunicación racional, no es otra cosa más

que recuperar la propuesta de la Ilustración de una vida informada por la razón, que no se puede cumplir mientras la racionalidad que encuentra expresión en la sociedad se vea deformada por la modernización capitalista, asimismo su cumplimiento no viene garantizado por ley alguna de la historia; al contrario la propuesta sigue siendo viable como una hipótesis práctica que posibilita la emancipación del hombre de sus propias ataduras.

Bibliografía

- Giddens, Anthony et al. (1997), *Habermas y la Modernidad*, México: REI.
- Habermas, Jürgen (1989a), *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la Acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus.
- (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- (1988), *Ensayos Políticos*, Barcelona: Península.
- (1991), *Escritos sobre moralidad y ética*, Buenos Aires: Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- (1992), *La reconstrucción del materialismo dialéctico*, Buenos Aires: Taurus.
- (1993a), *Teoría y Praxis*, México: REI.
- (1993b), *Técnica y Ciencia como Ideología*, México: REI.
- (1999), *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires: Taurus.
- Horkheimer, Max y T. Adorno (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta.
- Kant, Emmanuel (1952), *The critique of judgment*, Oxford: Clarendon Press.
- (1979), *Filosofía de la Historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, Herbert (1968), *El Hombre Unidimensional*, México: Joaquín Mortiz.
- *Sobre la Racionalidad en Weber*, Mimeo.
- McCarthy, Thomas (1988), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos.
- Oliver, León (comp.) (1988), *Racionalidad*, México: Siglo XXI/UNAM.
- Ureña (1978), *La Teoría Crítica de la Sociedad en Habermas. La crisis de la Sociedad Industrializada*, Madrid: Tecnos.
- Weber, Max (1974), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Bartolomé U. Chiesino.
- (1978), *Sociología de la Religión*, Buenos Aires: Pléyade
- (1983), *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1987), *Ensayos sobre Sociología y Religión*, Buenos Aires: Taurus.